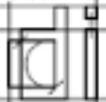


Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior
<http://www.rifanalitica.it>
ISSN: 2037-4445

Peer Review Journal
Rivista Italiana 
Filosofia Analitica *junior*

Special Issue
Etica

Volume 3 | Volume 3
Numero 2 | Number 2
2012 | 2012

A cura di / Edited by
Carlo Monti
Mattia Sorgon

Redazione / Editorial team

Leda Berio
Pietro Angelo Casati
Daniele Mario Cassaghi
Bianca Cepollaro
Mattia Cozzi
Giorgio Sbardolini

Collaboratore esterno / Contributor

Daide Scotti

Patrocinata dalla
Società Italiana di Filosofia
Analitica dal 2011



ETICA

Carlo Monti, Mattia Sorgon

Nel giugno dello scorso anno, il SeLP organizzò due giornate di studio sulla Filosofia della Matematica presso l'Università degli studi di Milano. Da quella stimolante esperienza nacque una collaborazione con la nostra Redazione che portò al primo numero tematico di RIFAJ (*RIFAJ* 2:2 (2011)). In quell'occasione la rivista ospitò diversi articoli dedicati ad attuali tematiche di ricerca in Filosofia della Matematica, alcuni dei quali frutto proprio delle presentazioni tenutesi in quell'evento.

Quest'anno l'esperienza si è ripetuta con il *Workshop on Ethics*, svoltosi sempre presso l'Università degli studi di Milano e, questa volta, organizzato direttamente da RIFAJ in cooperazione con il Centro Doiè. La conferenza ha coinvolto tre relatori principali (Carla Bagnoli, Luciana Ceri e Mario De Caro) affiancati da sei relatori *junior*, i quali hanno avuto la possibilità di confrontare i propri lavori direttamente con i professori. Il tema della giornata di studio, l'Etica, è stato affrontato in molti dei suoi risvolti e aree di ricerca, grazie alle diverse presentazioni che hanno offerto l'analisi di vari argomenti, tra cui il Costruttivismo, il Naturalismo, la Logica Deontica e il rapporto con le Neuroscienze.

Sull'onda del successo dell'iniziativa, abbiamo deciso di dedicare questo numero tematico proprio all'Etica, in linea con la nuova politica editoriale di RIFAJ la quale prevede l'alternanza di un numero primaverile a tema libero e di uno autunnale tematico. Innanzitutto desideriamo ringraziare caldamente la Prof.ssa Laura Boella, autrice della profonda e allo stesso tempo drammatica *Firma d'Autore*, per l'aiuto e la preziosa consulenza che ci ha riservato nella realizzazione del presente numero.

L'intervista alla Prof.ssa Cristina Bicchieri, una delle principali figure nel campo dell'*Etica Comportamentale*, apre i contenuti del numero illustrando una nuova stimolante prospettiva di ricerca posta all'intersezione tra Filosofia, Psicologia e Teoria dei Giochi. Gli articoli offrono invece un interessante campione delle tematiche su cui si concentrano maggiormente le ricerche degli studenti. *Is Williams an Internalist?*, di Daria Jadreškić, analizza le nozioni di ragioni "interne" ed "esterne" in rapporto alla razionalità e le motivazioni delle azioni introdotte da Williams. *Un modello per l'eugenetica: Rawls e il maximin*, di Camilla F. Colombo, si concentra invece su un approccio filosofico a un problema di stretta attualità, quello dell'eugenetica, affrontato mediante l'applicazione del principio del *maximin* di Rawls. Infine, *"Mentire è moralmente sbagliato" è una tautologia? Una risposta a Margolis*, di Neri Marsili, critica la tesi di Margolis confrontandola con le più immediate intuizioni del senso comune.

Le recensioni si concentrano su tre diversi argomenti. *La scienza del male* di Simon Baron-Cohen e *Braintrust* di Patricia S. Churchland, recensiti rispettivamente da Leda Berio e Daniele Mario Cassaghi, affrontano la riflessione morale alla luce dei risultati della ricerca neuroscientifica. L'opera di Sergio Filippo Magni, *Il relativismo etico*, recensita da Giorgio Sbardolini, analizza e propone una chiarificazione della complessa nozione del relativismo etico. Da ultimo, la recensione di Mattia Cozzi riguarda *Il pulpito e la piazza* di Giovanni Boniolo, testo che tratta il rapporto tra decisioni democratiche, deliberazioni e competenze etiche.

La sezione *Forum* ospita il reportage di un evento tenutosi quest'estate: *Filosofi del Linguaggio a Gargnano*, che nonostante il nome ha coinvolto molteplici ambiti di ricerca presentando anche contributi non strettamente imparentati con la Filosofia del Linguaggio, svoltosi a Gargnano del Garda (BS) il 28, 29 e 30 maggio 2012. Il report della conferenza è stato curato da Pietro Angelo Casati e Bianca Cepollaro con la preziosa collaborazione di Davide Scotti, che ringraziamo.

Il numero si chiude con *L'etica e la nevrosi*, prezioso contributo per la sezione *Ex-Cathedra* di Giulio Cesare Giacobbe, studioso e docente di discipline filosofiche e psicologiche ma noto al pubblico soprattutto per la sua attività di scrittore e divulgatore. Il suo contributo dimostra come l'Etica sia una disciplina che non interessa solamente ricerche di ambito accademico ma che coinvolge direttamente anche la nostra vita quotidiana. Questo è quanto esprime il suo *pamphlet* polemico e volutamente provocatorio, un esperimento letterario innovativo ed estroso che trae dall'Etica il suo motivo d'ispirazione.

I lettori più attenti noteranno l'assenza in questo numero della sezione *Magister Ludi* che, con nostro dispiacere, è stata chiusa a causa della mancanza di risposte alle ultime due proposte, *Brain-in-a-Vat Experience* e *Enigmistica Analitica*.

Il progetto di RIFAJ continua in ogni caso a svilupparsi ed ampliarsi. La rivista ha infatti avuto l'onore di presentarsi alla conferenza *SOPhiA 2012*, un evento internazionale dedicato a studenti e dottorandi organizzato presso l'Università di Salisburgo. In aggiunta a ciò RIFAJ, continuando a collaborare con le realtà filosofiche del panorama italiano, conta di organizzare nella prossima estate un nuovo workshop sull'Epistemologia.



ETICA SENZA

Laura Boella

“Che cosa vuole dunque?” chiese il carbonaio. “Niente” risponde la moglie, “non c’è niente, non vedo nulla, non sento nulla; suonano le sei e noi chiudiamo. C’è un freddo terribile; domani avremo probabilmente molto da fare.”

Ella non vede niente e non sente niente; tuttavia si slega il grembiule e con esso cerca di cacciarmi via. Purtroppo ci riesce. Il mio secchio ha tutti i pregi d’una buona cavalcatura, ma non ha alcuna forza di resistenza; è troppo leggero, un grembiule femminile gli fa alzare le gambe.

Franz Kafka, “Il cavaliere del secchio”

Accade che la riflessione morale si blocchi proprio nel momento in cui le questioni del bene e del male, della menzogna, dell’opportunismo, della violenza sembrano toccare il limite estremo. Questa è la lezione che viene dal secolo della *shoah* e dei totalitarismi, e che è tornata attuale all’inizio del nuovo millennio. Numerosi avvenimenti dell’ultimo decennio – dall’11 settembre alla nuvola di cenere del vulcano Eyafjalla che ha bloccato il traffico aereo mondiale per alcuni giorni, al fallimento morale e economico delle grandi banche americane, al venir meno del lavoro per una generazione di giovani cresciuti in una società di lavoratori – sono stati accompagnati dall’idea che fosse accaduto l’impossibile, ossia ciò che non si era riusciti né a immaginare né a prevedere. La difficoltà di immaginare l’inimmaginabile crea un’*impasse*, che rende tanto più facile eludere il problema morale (e politico), nonostante denunce e appelli altisonanti. Oggi all’orrore degli attentati terroristici, allo scandalo dell’avidità, al rischio per la sopravvivenza che minaccia una parte rilevante dell’umanità, si affiancano i dilemmi indecidibili, a cui costringono i sempre più frequenti intrecci tra fragili vite umane e processi tecnico-scientifici. Spesso il blocco sfocia nella porta stretta di drastici sì o no, in provvisorie conferme di certezze provenienti da codici normativi forti, di origine religiosa o politico-istituzionale, oppure da residui frammenti di senso comune, innato o acquisito. Resta il fatto che né una teoria della scelta o della decisione razionale, né un sistema di codici valutativi o una dottrina delle virtù sono in grado di dissipare la confusione dei linguaggi, il pluralismo dei valori e dei comportamenti, l’irresponsabilità organizzata.

Dopo la svolta del millennio e la rapida fuga in avanti della storia e della politica, ci chiediamo ancora: che cosa è accaduto? È accaduto che le questioni morali si sono spostate nella regione del “senza”. La malvagità “senza” vizio di Eichmann ne è il primo esempio. Ben lungi

dal ratificare il relativismo contemporaneo, essa ha scoperto la gravità del male in sé, anche quando non è direttamente collegato alla trasgressione della norma, come nel caso del crimine di chi ha obbedito a un ordine. Si possono nominare anche le svariate forme di crisi del rapporto con la realtà, di atrofia della fonte primaria dell'esperienza, ossia della capacità di vedere e di sentire se stessi e gli altri, nonché l'appoggio "senza" consenso dato dalle masse omologate di consumatori e fruitori dei media, sempre più incapaci di pronunciare chiaramente i loro sì e i loro no nella vita privata e nella vita pubblica.

Regione fredda e inabitabile quella della morale senza morale, della colpa senza legge, che assomiglia alle montagne di ghiaccio di Kafka, in cui si perdono il cavaliere del secchio e la sua cavalcatura, così leggera e priva di forza di resistenza che la moglie del carbonaio può scacciarla con il grembiule.

È anche vero che la tragicità delle immagini di un'etica devastata, trasmesse da scrittori, pensatori e pensatrici del '900, è andata via via attenuandosi. Oggi domina una versione in fondo rassicurante di "etica senza": etica senza ontologia, etica senza Dio, etica senza norma o regola, etica senza certezza e senza meta, etica senza psicologia morale, ossia senza problemi di coscienza e di giudizio, di motivazione dell'azione, risucchiati dall'ultima moda, quella delle spiegazioni in chiave di meccanismi cerebrali. L'etica oggi è una regione affollata da "facchini senza bagaglio"¹, da scrittori, filosofi, scienziati, registi e giornalisti, che non hanno la leggerezza infelice del cavaliere del secchio, ma preferiscono presentarsi curvi sotto il peso di un fardello vuoto o riempito di retorica, di invettive, di eleganti acrobazie.

Come se alleggerire il bagaglio fosse la soluzione, piuttosto che il problema di un'etica che riprende in molti modi il titolo drammatico del libro di Adorno, *Minima Moralia*, ma si accomoda ben lontano dalla "vita offesa", dalla "vita che non vive"². C'è infatti una differenza tra la scoperta, spesso traumatica, di fatti, avvenimenti, comportamenti, che svuotano e demoliscono idee, ideali, criteri di giudizio consolidati, e il trionfo, nonostante i toni alti dell'indignazione o dello spirito corsaro, di un minimalismo etico attestato sulla soglia di un "senza", oltre la quale non si ha il coraggio di avventurarsi. Sconcertante è il fatto che chi si muove all'interno di un'etica "senza" non ha più l'euforia decostruttiva dei postmoderni, che proclamavano la fine dell'etica o l'etica "dopo" il dovere. Il "senza" oggi è una proposta, una forma aggiornata di discorso morale, nutrita, non dalla malinconia o dal turbamento, ma al massimo da uno scetticismo che occulta le enormi difficoltà dell'esercizio della libertà, della scelta, dell'agire bene, del fare il bene dell'altro, del dire la verità. Non ci si accorge in questo modo che la logica del "senza" si abbatte con furia distruttiva su ogni speranza generosa, su ogni opinione ferma, coraggiosa. Il "senza" non si limita a descrivere processi in atto di mutamento istituzionale e comportamentale che si verificano per impercettibili scivolamenti. Il "senza" svuota l'etica come la politica, appiattisce le distinzioni e confonde realtà e ideale, possibile e impossibile.

Che cosa resta dell'etica quando viene svuotata di molto, se non di tutto ciò che nel corso di una lunga storia l'ha contraddistinta? Si può vivere, pensare e agire nella gelida regione del "senza"?

L'epoca attuale è piena di questioni nuove, senza precedenti, che ci trovano sprovvisti di strumenti di comprensione e di interpretazione. Esse affollano l'agenda morale, anche se

¹L'espressione è stata usata da Goffredo Fofi, in un articolo, "Facchini senza bagaglio", pubblicato sul Domenicale del *Sole 24 Ore* (29 maggio 2011) e dedicato alle intenzioni magniloquenti di alcune recenti e premiate espressioni cinematografiche.

²Th. W. Adorno (1954). *Minima Moralia*. Torino: Einaudi, p. 9. Il sottotitolo dell'edizione tedesca suona: "Riflessioni a partire dalla vita offesa" e la Parte prima. 1944 reca in epigrafe "La vita non vive. Ferdinand Kürnberger".

spesso il loro modo di presentarsi ha i tratti dei flussi finanziari, dell'accelerata penetrazione della scienza nella vita, degli spostamenti di intere popolazioni, del mutamento vorticoso delle forme di vita e di relazione. Una cosa, tuttavia, è l'agenda morale contemporanea (piena di fenomeni vecchi e nuovi), un'altra la prospettiva etica da cui li si guarda. La vita etica o la condotta morale, il giudizio o la coscienza morale non sono manifestazioni esclusivamente sociali, storiche. È innegabile il legame dell'etica con la storia, con la società e l'economia, oggi anche con la scienza e la tecnologia. Esso agisce però in virtù di una sorta di effetto di rimbalzo o di contraccolpo, nella forma del rilancio di quanto nell'etica non è riducibile alla storia, alla società, all'economia, alla conoscenza scientifica e riguarda il desiderio di essere umani e di misurarsi con la verità, con la felicità, con l'amore, con l'amicizia, con l'inesorabile.

Ecco perché oggi spesso si confonde il male con la cura, la denuncia della crisi morale con una nuova prospettiva etica. Può sembrare infatti azzardato parlare di blocco della riflessione morale quando il richiamo all'etica appare uno dei tratti dominanti del passaggio di civiltà che caratterizza la nostra epoca. Non sembra proprio una regione del "senza" quella degli infiniti dibattiti, spesso istituzionalizzati e politicizzati, sull'etica degli affari, della finanza, della politica, della ricerca scientifica e della letteratura. Mai come oggi si è parlato tanto di etica, si è espresso un forte bisogno di saggezza pratica, di orientamento nei diversi campi dell'agire e dell'esistenza. Spesso si tratta di fornire un supplemento d'anima a settori che si vanno imbarbando. Accade così che si faccia ricorso all'etica in maniera abbastanza simile al "dio tappabuchi" contro il quale si scaglia Dietrich Bonhoeffer³, ogni volta in cui si tocca il limite o si urtano muri invalicabili, e ci si trova in situazione di emergenza, alla deriva sulla ben nota china scivolosa: della ricerca scientifica, della sostenibilità ambientale, della capacità individuale di reggere il mutamento. Oggi all'etica si chiede tutto e il contrario di tutto: un'igiene di vita, suggerimenti per il perfezionamento dei costumi e l'umanizzazione delle istituzioni, limiti rispetto agli eccessi della scienze e delle nuove tecnologie.

Una morale senza morale corrisponde in realtà all'impovertimento delle nostre esperienze in ambito morale, che si sono drasticamente ristrette all'ambito del rispetto convenzionale di regole o precetti di cui non si patisce nemmeno più l'astrattezza e l'impersonalità, nonché a quello di emozioni e desideri altrettanto astratti e impersonali, perché creati dai media e dal mercato. C'è tuttavia una verità nell'insistente bisogno contemporaneo di un'etica, ed essa riguarda la necessità di non stare ai limiti e alle imperdonabili carenze dell'esperienza contemporanea, limiti e carenze che rendono incerta l'etica, a cominciare dalla crisi del dovere e dell'autorità delle norme. Esiste infatti un tesoro di esperienze morali non elaborate che devono essere attivate. Qui sta il compito primario di ogni riflessione sull'etica.

Da L. Boella, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

³Vedi Dietrich Bonhoeffer (1988). *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. A cura di A. Gallas. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, pp. 382–383 (lettera a Eberhard Bethge del 29/5/1944).

Riferimenti bibliografici

Adorno, Th. W. (1954). *Minima Moralia*. Torino: Einaudi.

Boella, Laura (2012). *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*. Milano: Raffaello Cortina.

Bonhoeffer, Dietrich (1988). *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*. A cura di A. Gallas. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.

Kafka, Franz (1970). "Il cavaliere del secchio". In: *Racconti*. A cura di E. Pocar. Milano: Mondadori, pp. 394–396.

INTERVISTA A CRISTINA BICCHIERI

Carlo Monti, Mattia Sorgon

PRESENTAZIONE. Cristina Bicchieri è Professoressa di Filosofia, Scienze Sociali e Etica Comparativa presso la *University of Pennsylvania*. Il suo lavoro si pone al confine tra Filosofia, Psicologia e Teoria dei Giochi e i suoi principali interessi di ricerca riguardano l'Etica comportamentale, l'evoluzione delle norme sociali e la fondazione epistemologica della Teoria dei Giochi. Tra le sue principali pubblicazioni: *Rationality and Coordination*, Cambridge University Press, 1993, *The Logic of Strategy* (con Richard Jeffrey e Brian Skyrms), Oxford University Press, 1998, *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press, 2006.

Lei si occupa di temi afferenti discipline diverse (Filosofia, Economia, Matematica e Psicologia), per i quali è necessaria una preparazione in diversi campi. Quale percorso di studi ha caratterizzato la sua formazione? Mi sono laureata all'Università degli studi di Milano in Filosofia della Scienza con Ludovico Geymonat e Marco Mondadori, discutendo una tesi sui fondamenti della probabilità nella logica induttiva. Ho avuto poi la possibilità di approfondire questi studi all'Università di Cambridge con Mary Hesse, la quale mi ha aperto un vero e proprio "mondo" indirizzandomi verso la Teoria delle Decisioni. Ho infatti iniziato a interessarmi di Microeconomia e Teoria delle Scelte Sociali, concludendo il mio percorso di dottorato discutendo una delle prime tesi mai presentate in Filosofia dell'Economia, una nuova area di ricerca che si andava aprendo in quel periodo.

Successivamente mi sono trasferita all'Università di Harvard, dove grazie a una borsa di studio ho potuto studiare Filosofia Politica con John Rawls, integrando la mia preparazione filosofica che a Milano si era focalizzata in particolare sulla Logica e la Filosofia della Scienza, e "scoprire" la Teoria dei Giochi, appassionandomi a tal punto alla disciplina da divenire l'assistente del Professor Thompson. Dopo due anni passati negli Stati Uniti, non avendo intenzione di trasferirmi definitivamente in quel paese, decisi di rientrare in Italia.

Beneficiando di diverse borse di studio, tra cui Einaudi, Feltrinelli e CNR, e grazie alla collaborazione di Salvatore Veca e Norberto Bobbio, ho iniziato a insegnare come professore a contratto Filosofia delle Scienze Sociali all'Università degli studi di Torino. Mancando però del tutto un bando di concorso in Filosofia dell'Economia, mi trattenni a Torino soltanto per un semestre, preferendo cogliere un invito a candidarmi per il programma interdisciplinare in Filosofia e Economia promosso dal Barnard College in collaborazione con la Columbia

COPYRIGHT. © © © © 2012 Carlo Monti, Mattia Sorgon. Pubblicato in Italia. Alcuni diritti riservati.

AUTORI. Carlo Monti. carlomonti83@gmail.com. Mattia Sorgon. mattia.sorgon@gmail.com.

University. La mia domanda fu accettata e venni così assunta, permettendomi di iniziare la mia seconda esperienza negli Stati Uniti e approfondire la Teoria dei Giochi, dopo alcuni anni alla Columbia, anche all'Università di Notre Dame e alla Carnegie Mellon University. Qui, collaborando a stretto contatto con il dipartimento di *Social and Decision Science*, sono entrata infine in contatto con Robin Dawes, con il quale ho ripreso e approfondito gli studi di Psicologia Sociale e Psicologia Cognitiva che avevo coltivato già ai tempi del mio percorso di laurea.

Che cos'è l'Etica comportamentale? L'Etica comportamentale è l'applicazione dei modelli sperimentali della Teoria delle Decisioni ai grandi temi etici del comportamento *pro-sociale*, come l'equità, la reciprocità o la cooperazione, ovvero tutti quei comportamenti ritenuti socialmente rilevanti poiché favoriscono la costituzione e il miglioramento di una società. L'applicazione di questi modelli teorici, effettuata attraverso la progettazione e lo svolgimento di diversi esperimenti, permette di comprendere a quali condizioni le persone si comportano bene scegliendo l'equità, la reciprocità e la cooperazione piuttosto che l'interesse personale. Questa disciplina dimostra perciò che non esiste il *soggetto kantiano*, colui che reciproca sempre, è sempre equo e coopera in ogni occasione, e afferma la natura condizionale del comportamento pro-sociale: una persona si comporta correttamente o meno a seconda delle informazioni che possiede circa gli altri soggetti coinvolti e rispetto a ciò che ritiene gli altri si aspettino da lui. Dal momento che l'essere umano risponde positivamente agli stimoli pro-sociali quando non vi sono incentivi opposti, sono le aspettative empiriche di un soggetto riguardo il comportamento degli altri e la possibilità o meno di venir sanzionato per la trasgressione di una norma sociale gli elementi fondamentali della pro-socialità.

Come si concilia l'Etica comportamentale con l'Etica normativa astratta? L'Etica comportamentale analizza e individua le condizioni in cui una persona sceglie normalmente. Essa fornisce perciò una modello per la base comportamentale delle persone, da cui nessuna teoria normativa può prescindere. Per evitare di perdere significato e risultare una costruzione inutile, prescrivendo norme per un uomo che di fatto non esiste, una teoria etica normativa deve sempre mantenere un riferimento con la Psicologia e considerare le capacità psicologiche umane.

Che cos'è una norma sociale? Una norma sociale è un tipo di regola di comportamento che si applica a una classe molto ampia di situazioni e che svolge un ruolo funzionale rispetto a delle aspettative. Non tutte le regole di comportamento sono infatti norme sociali, come ad esempio l'abitudine collettiva di vestirsi pesantemente nei mesi invernali, dove tutti assumono quel particolare comportamento non in virtù delle osservazione del comportamento altrui, ma per l'interesse personale di proteggersi dal freddo. Una norma sociale è invece caratterizzata da tre fondamentali condizioni: è necessario che la maggioranza della popolazione in cui esiste la regola la conosca, che questa maggioranza segua la regola secondo delle aspettative empiriche riguardo il rispetto della regola da una parte significativa della popolazione e che questa maggioranza segua la regola secondo delle aspettative normative per cui una parte significativa della popolazione preferisce che ognuno rispetti la regola e che è pronta a punire chi non lo faccia.

Una norma sociale è dunque una regola di comportamento che richiede tutte queste condizioni. Può però darsi il caso che una norma esista senza essere seguita: se infatti cambiano le aspettative empiriche (si viene a sapere che nessuno segue più la regola) o le aspettative

normative (si sa che a nessuno interessa la regola e nessuno è pronto a punire chi non la segue) le persone non rispettano più la norma poiché non valgono più le condizioni su cui essa si basa. Non è inoltre necessario che il comportamento di un soggetto dovuto al rispetto di una norma sociale sia consapevole: sebbene le persone si comportino in modo automatico nei confronti di molte norme è infatti sempre possibile ricostruire attraverso il modello di razionalità proposto le aspettative su cui si fonda quel comportamento, e, modificandole, assistere al cambiamento del comportamento dei soggetti. Per quanto il comportamento di seguire una norma possa dunque sembrare inconsapevole, ciò nonostante esso può essere modellizzato razionalmente in quanto, cambiando le aspettative, posso predire come esso cambierà.

Cosa si intende con *evoluzione di una norma*? Evoluzione può significare emergenza, cambiamento o fine di una norma. I modelli evolutivi tipicamente, mostrano come una norma possa emergere in quanto strategia vincente in un contesto ecologico, ma questi sono schematizzazioni limitate e poco realistiche. Ultimamente, infatti, lavorando come consulente per l'UNICEF, ho analizzato casi di grande successo nella lotta a comportamenti come, ad esempio, la mutilazione genitale femminile. Quello che emerge dai dati è che, nei casi vincenti, a cambiare inizialmente sono appunto le aspettative empiriche. Prendiamo, ad esempio, proprio la questione della mutilazione, che era considerata una pratica necessaria per riuscire a trovare marito alle proprie figlie. Il cambiamento nel comportamento iniziava con una *promessa collettiva* fatta pubblicamente, con la quale gli interessati si impegnavano a non reiterare quello specifico comportamento. In questo modo le famiglie non si sentivano più costrette a praticare la mutilazione, in quanto potevano confidare nel fatto che anche le altre famiglie avrebbero fatto lo stesso. Alla luce di questi riscontri empirici risulta evidente, quindi, che l'evoluzione delle norme, fino ad ora studiata da un punto di vista della simulazione, mostra una dinamica diversa e più complessa.

Lei ha progettato diversi esperimenti di Etica comportamentale. Le sue ricerche hanno mai messo in discussione tesi che i filosofi morali davano ormai per assodate? I primi esperimenti che ho svolto hanno interessato il concetto di equità. Basandosi su alcuni giochi sperimentali come il *Dictator Game*, hanno permesso di criticare la preferenza per l'equità che le teorie tradizionali sostenevano in una prospettiva incondizionata (prescindendo perciò dalle circostanze in cui una persona si trova), a favore di un modello che prevedeva una nozione condizionale di equità. I risultati evidenziano infatti il modo condizionale con cui le persone seguono le norme sociali: manipolando le aspettative empiriche rilevanti, è possibile prevedere la direzione che prenderà il comportamento dei soggetti in gioco.

Un altro risultato interessante dovuto agli esperimenti che ho condotto è la dimostrazione dell'inesistenza nelle persone di comportamenti altruistici o volti al "bene comune" fine a se stesso, nei quali un soggetto farebbe il bene dell'altro senza preoccuparsi dei propri interessi o di ciò che fanno gli altri. I risultati mostrano infatti che nelle persone vi è sì un'attenzione al bene comune, ma condizionale, ovvero basata su due fattori principali: l'aspettativa che anche gli altri soggetti si comportino bene, la quale mi incentiva ad assumere un comportamento corretto, e l'aspettativa che gli altri desiderino che io mi comporti bene, lo credano e siano pronti a punirmi nel caso violi un norma sociale.

L'*Ultimatum Game* illustra chiaramente quest'ultimo aspetto: a un soggetto propositore vengono affidati 10\$ e gli viene proposto di dividerli equamente con un soggetto ricevente, se questo accetterà la sua offerta allora entrambi potranno tenersi le loro rispettive parti,

altrimenti nessuno dei due otterrà nulla. In media l'offerta è sempre 5\$, 50:50; il propositore infatti, dal momento che l'altro soggetto sa che ha ricevuto gratuitamente il denaro, decide sotto l'aspettativa che il ricevente ritenga giusto ricevere equamente almeno la metà della somma in gioco, e sotto l'aspettativa che questo lo punirà, non accettando il denaro e facendogli perdere la sua parte, se gli proporrà un'offerta inferiore. Se, manipolando le informazioni, si cambiano invece le aspettative dei soggetti in gioco, allora l'offerta si sposta nettamente dalla media precedentemente riscontrata: se infatti al ricevente viene fatto credere che il propositore possa sia scegliere liberamente l'offerta sia ricorrere al lancio di una moneta, proponendo un'offerta casuale, allora il propositore offrirà in media molto meno di 5\$, dal momento che l'aspettativa di essere punito da parte del ricevente è molto più bassa, poiché questo è in dubbio sulla natura dell'offerta. Dunque, le stesse persone che si comportavano equamente in situazioni di massima informazione, si comportano in maniera iniqua non appena cambiano le aspettative.

Che legame sussiste fra le tematiche di cui si occupa e la Teoria dei Giochi? Quando parliamo di norme etc, parliamo di comportamenti *interdipendenti*, ovvero comportamenti legati a credenze su ciò che un soggetto pensa che gli altri faranno in una determinata circostanza. La Teoria dei Giochi è, appunto, la teoria ideale per modellizzare i comportamenti interdipendenti dato che permette di evidenziare in modo semplice e chiaro quali siano le ragioni (o gli incentivi) che portano i partecipanti a seguire una norma o una convenzione nel caso di situazioni di equilibrio. Una norma *nasce* però quando si tratta di risolvere un gioco nel quale vi è un equilibrio negativo. Pensiamo, ad esempio, ad una norma di cooperazione. Qui non si tratta di una situazione analoga al *dilemma del prigioniero* dove l'unico equilibrio è quello di non cooperare, bensì ci troviamo in un gioco di coordinamento dove ciò che conviene è obbedire alla norma. In questo caso vi sono *due* differenti equilibri: seguire la norma o defezionare. La Teoria dei Giochi ci fa vedere come possiamo modellare una situazione in cui la norma non c'è e come successivamente la norma, con gli incentivi ad essa connessi, trasformi questa condizione. Questi modelli però, in quanto statici, sono poveri perché descrivono la struttura degli incentivi ma non come questi incentivi *emergano*.

Riprendendo quanto detto sopra riguardo alla questione del *soggetto kantiano* e della necessità di considerare le possibilità effettive dei soggetti in gioco, secondo Lei rimane del lavoro per il filosofo come inteso tradizionalmente? Ovvero, vi è una parte della ricerca etica che può prescindere dai risultati empirici? Forse sì. Probabilmente la chiarificazione dei concetti in gioco nel dibattito etico, anche se, in ogni caso un lavoro di questo tipo non può prescindere *del tutto* dai risultati sperimentali. Penso, ad esempio, al caso del *Knobe Effect* per quanto riguarda la chiarificazione del concetto di responsabilità svolto alla luce delle intuizioni che i soggetti ne hanno. Sicuramente vi sono ambiti della Filosofia in cui è possibile non considerare i risultati empirici ma, quasi certamente, l'Etica non è uno di questi. Credo infatti che una eventuale tesi etica creata da un filosofo senza alcuna conoscenza di psicologia morale o di neuroscienze non possa che risultare "monca" in quanto non integrata con le effettive capacità umane.

Lei ritiene che lo studioso di Etica abbia qualche obbligo nei confronti dell'impegno politico e sociale? Deve mettersi in gioco e dare il suo contributo al dibattito pubblico per migliorare la qualità della discussione e delle scelte politiche? Che

il filosofo debba essere impegnato pubblicamente è una questione personale e, più in generale, l'intellettuale non deve fare il politico. Ciò non esclude, però, che una persona con una maggiore competenza in quell'ambito non possa indirizzare il ragionamento verso prospettive più concrete. In molti casi infatti ci si dimentica che nessuno è, in realtà, buono o cattivo ma che siamo tutti animali sociali e che i nostri comportamenti sono *condizionati* da ciò che pensiamo gli altri facciano o ciò che gli altri si aspettano da noi. Un esempio può chiarire quello che intendo. Antanas Mokus è un accademico che è stato sino al 2003 sindaco di Bogotà ed è intervenuto decisamente per modificare l'etica pubblica. Per migliorare la pessima condizione del traffico, egli ha utilizzato dei gruppi di mimi i quali mimavano davanti a tutte le persone presenti sulla strada le movenze di chi si comportava male alla guida. Questo, ovvero il sottoporre bonariamente i colpevoli al pubblico ludibrio, ha portato ad un enorme miglioramento delle condizioni della mobilità cittadina.

Qual è l'opinione che ha della ricerca etica, e più in generale della ricerca filosofica, in Italia? Sicuramente uno dei problemi della ricerca etica in Italia è l'approccio storico che, d'altronde, caratterizza un po' tutta la ricerca filosofica italiana. Ovviamente non ho nulla contro un tale approccio ma credo che fare Storia dell'Etica sia solo una delle cose che si possono fare. Una ricerca che guardi al futuro, piuttosto che al passato, non viene neppure incentivata e ciò non può che influenzare le scelte dei giovani ricercatori.

E' per questo che Lei studia all'estero? In realtà rimango all'estero per molti motivi. Ho più fondi, più libertà di ricerca, una maggiore possibilità di crearmi un gruppo di lavoro e, più di tutto, mi piace vivere qui. Inoltre, rispetto all'Italia, c'è molta più vita comunitaria all'interno dell'ateneo e dell'ambito accademico. Questo si riverbera anche nella qualità della ricerca in quanto la vicinanza e la discussione *face to face* con i colleghi che lavorano sullo stesso progetto o su progetti analoghi è fondamentale. Qui, infatti, c'è molta più mobilità, mentre in Italia la flessibilità è limitata dalla rigidità delle strutture e delle istituzioni, piuttosto che dalle persone stesse.



IS WILLIAMS AN INTERNALIST?¹

Daria Jadreškić

ABSTRACT. Practical reasoning is a domain of concerns that deal with our most intimate views on what should be done, every day, in facing the world. Unlike theoretical reasoning which forms only beliefs, practical reasoning forms intensions and sets ground for actions. It deals mostly with the notion of reason, broadly understood as a term that acquires both rationality and motivation for our actions. Bernard Williams in “Internal and external reasons” (1981) introduced a strong and influential distinction, the distinction between internal and external reasons. Williams explicitly argues in favour of internalism, excluding the existence of external reasons and placing the burden of proof on the externalists. In this paper I will reconsider his views drawing on John Skorupski’s insights on Williams in “Internal Reasons and the Scope of Blame” (2007) and Skorupski’s cognitive internalism. I will criticise both of their internalistic accounts and argue for an Aristotelian framing of their main arguments which I believe is a fairer deal in their contribution to the practical reasoning issues.

KEYWORDS. Practical reasoning, Bernard Williams, internal reasons, John Skorupski, cognitive internalism.

¹Earlier version of this paper was presented at the *Mind, World and Action Conference* at Inter-University Centre in Dubrovnik in September 2010.

1 Broad picture: motivating and normative reasons

The main concern of this paper is the relation between reasons and beliefs. Beliefs are intentional states, which means that they are about something in the world and therefore can be true or false, succeeding or failing to fit to it. Reasons, on the other hand, are a more complex notion. Three poles are usually introduced in the debate: Humean, Aristotelian and Kantian (Cullity and Gaut, 1997).

Humeans emphasize non-cognitive states such as wishes and desires as ones that lead our actions, drawing on Hume's "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them" (Hume, 1888, pp. 415–416). Bernard Williams' internalism is most commonly understood as such Humean account. Aristotelian pole is the virtue ethics' one – people have more or less virtues, but there is a set of characteristics one should aim to in order to live a full and happy life – a good life. The virtue consists in acquiring knowledge about the constituents of good life and ways of living it. Aristotle's theory of virtue integrates the rational with the emotional and emphasizes the exercise of rational faculties. The Aristotelian conception of moral virtue is part of the greater project of giving an account of the good life. Living according to virtue is the most important element of living such life.

A good man is a man who is well functioning, and the unique human function is reason – the ability to think rationally and acquire wisdom and knowledge. This is what distinguishes man from beast. [...] Virtue and practical wisdom go hand in hand, though they are not identical. (Driver, 2001, p. 2)

John McDowell is one of the most influential moral philosophers that defend Aristotelian position on reasons. In his words:

Occasion by occasion, one knows what to do, if one knows, not by applying universal principles but by being a certain kind of person: one who sees situations in a certain distinctive way. (McDowell, 1998b, p. 73)

The third, Kantian pole, places moral reasons in the centre of our actions. They guide us because responsiveness to them is a part of our cognition and ignoring them counts as failure of rationality. We are intrinsically moral beings and therefore inclined to always consider moral reasons in our constant struggle with passions. Kantian ethics is therefore called ethics of duty. It is also a cognitivist approach, because we form beliefs about what is morally right and wrong. Christine Korsgaard is one of the leading Kantian moral philosophers and this is how she explains the role of reflexivity and reasons:

[Reflexivity] sets us a problem no other animal has. It is the problem of the normative. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also a capacity to distance ourselves from them, and to call them into question. I perceive, and I find myself with a powerful impulse to believe. [...] Shall I act? Is this desire really a *reason* to act? The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a *reason*. Otherwise, at least as long as it reflects, it cannot commit itself or go forward. (Korsgaard, 1996, p. 93)

Problems arise because we sometimes aren't motivated in a certain, say intelligible way, and on the other hand, some intelligible choices don't seem to be motivating at all. What reason do we have to act moral if we didn't sleep well, if we don't care enough, if there are

difficult choices to make? And how are we to explain motivation for a number of actions of no significance at all, like staring out the window, like deciding to get out and then deciding to turn back in, like lighting a cigarette, eating when not hungry and things like that. Even acting morally in a selective way – why give money to the violin player on the street or join a humanitarian campaign, and a few minutes after yell on benevolent close persons to shut up, or failing to stand up for something you care, yet simply not enough to be motivated? How come that some of our actions do well in our aims to acquire reasons for them whatsoever, and other seem simply to get done, having very few chances to get even a correct explanation, not to mention justification? How is then possible to offer a sound account of practical reasoning?²

Justification is a far more difficult notion than explanation. A smoker who has decided to quit smoking can still explain lighting a cigarette, in terms of strong desire, psychological state etc, but it will be harder to justify that action, if reasons for quitting are strong. Justified action is the right, desirable action to do. This issue is closely related to the distinction between motivating and normative reasons. Motivating reasons are the ones that motivate, that in fact are a trigger for an action, while normative reasons count as ones that must be taken in consideration while deciding what to do, no matter what, in the end, is actually done. Normative reasons carry normative requirement. They can be reasons of rationality, prudence, morality or any other category that for someone contains normative requirement (Smith, 1994, pp. 94–98). For example, I ought to open my umbrella because it's raining. I ought to call a friend I haven't heard from a while because I want to know how he's doing. I ought to prepare a birthday present because it's usual when you're invited to a birthday party. I ought to write this passage because it clarifies the topic. Each of these claims offers a justification of an action.

This opens further questions for the relation between reasons and motivation. When are people actually motivated to act out of reasons they believe they have? Can a reason for a specific action or a lack of action be completely unknown and unavailable to the agent, and therefore remote from his actual motivation? For example, the fact that an earthquake is going to happen is a good reason for evacuation but since no one knows that it's about to happen, there is no connection between normative reason, the forthcoming earthquake, and the motivation for leaving the place. Are we still right in calling the earthquake a *reason*? The inhabitants certainly also have normative reasons to stay in their homes – their life is there and they don't think about disasters. But the earthquake will happen even though they don't know it and since staying alive seems also to carry a normative requirement, we might think there is a stronger reason for them to leave. This leads us to internal and external reasons and internalism and externalism.

2 Internalism and externalism: Williams' account

Internalism is closely related to Humean approaches because it requires that reasons motivate the agent and therefore emphasizes the subjectivity of motivating reasons, allowing them to be agent-relative. If I'm introspectively aware of what I want then I can't be wrong because having a desire, I also have a motive, and having a motive acquires me also with

²In her "Scepticism about Practical Reason" (1986) Christine Korsgaard distinguishes between content scepticism and motivational scepticism. Content scepticism doubts about the bearing of rational considerations on the activities of deliberation and choice, while motivational scepticism doubts about the scope of reason as a motive. She claims that motivational scepticism is always based on content scepticism, and that it has no independent force. That is against the view that motivational considerations alone provide grounds for scepticism about practical reasoning.

having a reason. Externalists, on the other hand, think that a reason for an action can exist no matter what agent's wishes or desires are or whether the reason is available.

Moral reasons are common examples of external reasons. Why should we act out of duty, fulfil our obligations and take care of other people's feelings, when in certain situations that simply means nothing to us? What kind of reason is it, who prescribes it and why should it count as a reason for me? Externalist would claim that such kind of reason, psychologically remote from motivation, exists – whether as information I don't have (as with the earthquake example), whether as a moral reason (why would I help my brother with his homework when he can do it himself and I'm really not in the mood?), or as a prudential reason (if, for example, I refuse to take the medicine that would help me: do I have a reason to take it?).

In "Internal and external reasons" (1981) Bernard Williams claims that only internal reasons exist. He introduces "subjective motivational set" (*S*) (p. 102), from which the agent acquires reasons for actions and those reasons are agent-relative. It is necessary that, in doing that, he has no false beliefs and has all the relevant ones. Motives for me are not motives for someone else and what constitutes one's subjective motivational set has to do with his own perspective, personal history and preferences. He states four propositions about internal reasons:

- (i) An internal reason statement is falsified by the absence of some appropriate element from *S*.
 - (ii) A member of *S*, *D*, will not give *A* a reason for ϕ -ing if either the existence of *D* is dependent on false belief, or *A*'s belief in the relevance of ϕ -ing to the satisfaction of *D* is false.
 - (iii) (a) *A* may falsely believe an internal reason statement about himself.
(b) *A* may not know some true internal reason statement about himself.
 - (iv) Internal reason statements can be discovered in deliberative reasoning.
- (Williams, 1981, pp. 102–104)

Williams cares to treat his agent as a person who deliberates rationally and to whom we won't be inclined to impute justifications he didn't deserve, whether because he would deal with false beliefs, whether because he would act in a capricious or unreasonable ways, satisfying bizarre and non-standard wishes³.

But notice the important part – the relation between motive and reason. Not every reason is a motive and some motives are completely unreasonable. Where do we place normative reasons then? Why do we do anything? Why should we *ought* something? Is the solution to abandon the concept of reason and keep only the motive, if it's the only one to give an inclination to act? But where have we acquired the motive? It is getting complicated. Can it be that the motive is a part of *S* – for no reason? If motive has to do with desires, desires with values, values with reasoning and reasoning with rationality, then it has to be that normative reasons have their place in practical reasoning. The thing is exactly in the normative requirements – though their content depends on agent's individual psychology, as a form they

³The gin-tonic case (Williams, 1981, p. 102). Agent doesn't know that the glass contains petrol instead of gin. He wants to drink gin-tonic, meaning he wants to mix the content of the glass with tonic. He obviously has an internal reason to do that: he believes that it's the means for satisfying his end, drinking gin-tonic. But he also has an external reason not to do it – there's information he doesn't have, the one that would provide him with a reason not to take the action. False belief is the one about the content of the glass and a bizarre wish would be to claim that he has a motive to drink petrol, because he doesn't.

universally give justification for actions, they exist and are relevant. In short, normativity is a form, not the content.

What about deliberative reasoning?

A clear example of practical reasoning is that leading to the conclusion that one has reason to ϕ because ϕ -ing would be the most convenient, economical, pleasant etc. way of satisfying same element in S , if not necessary in a clear and determinate way. [...]

As a result of such processes an agent can come to see that he has reason to do something which he did not see he had reason to do at all. In this way, the deliberative process can add new actions for which there are internal reasons, just as it can also add new internal reasons for given actions. [...]

We should not, then, think of S as statically given. The processes of deliberation can have all sorts of effect on S , and this is a fact which a theory of internal reasons should be very happy to accommodate. So also it should be more liberal than some theorists have been about the possible elements in S . I have discussed S primarily in terms of desires, and this term can be used, formally, for all elements in S . But this terminology may make one forget that S can contain such things as dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent. Above all, there is of course no supposition that the desires or projects of an agent have to be egoistic; he will, one hopes, have non-egoistic projects of various kinds, and these equally can provide internal reasons for action. (Williams, 1981, pp. 104–105)

What is Williams saying? It's not that Humean insisting on passions that guide reason makes the agent an irrational creature led by dubious forces. Rather, the agent deliberates and forms beliefs. Though beliefs are not desires, they still can motivate.

The problem for Williams is that this can as well be understood as a quite Kantian account. We might say: of course, values and norms are biased in our reasoning and behaving, and desires themselves are derived from them. That is why the role of desires is not as significant as it may seem, because what counts more is a stronger claim of normativity in the heart of the issue, otherwise there would be no insisting on deliberative reasoning and, what is especially indicative, hoping that the agent won't be egoistic. One might want to read this as a Kantian picture dressed up in a likable sub-Humean subjective motivational set. Moreover, I argue for an Aristotelian reading – what Williams wants is virtue. According to Julie Driver (2001, p. 1), Aristotle's theory of virtue is attractive because Aristotle focused on the issue of what it was to be a good person, and many recent ethicists found this a welcome relief from theories that focus on the evaluation of action⁴.

The virtuous agent recognizes what is good, “sees things as they are,” and acts accordingly. (Driver, 2001, p. 1)

My next concern is the status of moral reasons and their role in internalism-externalism debate. Williams briefly comes across the relation between “there is a reason for A to...” and

⁴Driver (2001, p. 1) writes that the Aristotelian view has become very influential: Alasdair MacIntyre views the Aristotelian tradition as the one that will save ethics from aimless fragmentation, Rosalind Hursthouse presents a neo-Aristotelian account of virtue ethics and John McDowell appropriates the Aristotelian idea that virtue involves correct perception of morally relevant facts.

“A ought to . . .”. He says that Kant’s categorical imperative should be re-examined, better to say, the status of the claim that one ought to do something no matter of one’s own desires. He reminds that what usually counts as external reasons don’t just seem to be moral reasons, which we already saw with the gin-tonic case, and then he concludes that claims about reasons are sometimes understood as equivalent with claims about what ought to be done, meaning that they are defined as being normative. He doesn’t go further though and withdraws from the discussion about the claims which contain the expression *ought to*, turning back to the nature of external reasons. They appear to be able to be true regardless of the agent’s motivation:

But nothing can explain an agent’s (intentional) actions except something that motivates him so to act. So something else is needed besides the truth of the external reason statement to explain action, some psychological link; and that psychological link would seem to be belief. A’s believing an external reason statement about himself may help to explain his action. (Williams, 1981, p. 107)

So, a supposed external reason becomes internal in the moment *A* finds it as a new belief in his *S* and therefore making it a possible source of motivation. That’s why, according to Williams, there can never be external reasons, because a reason for action is either internal reason or no reason at all⁵.

Next thing he does is placing the burden of proof on the externalists. He wants them to show how a belief about a reason is connected to motivation. They can’t do that with the manoeuvre with the new element in *S* that an agent would acquire by deliberative reasoning because, according to Williams, an externalist wants the external reason itself to be a reason for exhibiting an action, regardless of the deliberative thinking and pre-existing motivation. It wouldn’t be acquiring new motivation, but an independent existence of reason in a fact that has nothing to do with the psychology of the agent. Williams finds it unacceptable, emphasizing both the plausibility of Humean position and of the claim that all external reason statements are false. There’s only a distanced “reason” that would like to implicate acting without rational connection to the agent. What follows is especially interesting.

It is the external reasons theorist who faces a problem at this point. There are of course many things that a speaker may say to one who is not disposed to ϕ when the speaker thinks that he should be, as that he is inconsiderate, or cruel, or selfish, or imprudent; or that things, and that he would be a lot nicer if he were so motivated. Any of these can be sensible things to say. But one who makes a great deal out of putting the criticism in the form of an external reason statement seems concerned to say that what is particularly wrong with the agent is that he is *irrational*. It is this theorist who particularly needs to make this charge precise: in particular, because he wants any rational agent, as such, to acknowledge the requirement to do the thing in question. (Williams, 1981, p. 110)

Williams charges externalists with the assumption that they would be inclined to accuse the agent of irrationality if she doesn’t take external reasons in consideration. In the background

⁵John McDowell’s paper “Might There Be External Reasons?” (1995) presents a significant contribution to the debate over the existence of external reasons and explicitly argues against Williams’ account. McDowell holds that Williams wrongly thinks externalism is a form of “moralism” that aims to convict immoral people of some form of irrationality in their deliberation (I agree with McDowell), and questions Williams’ assumption that the agent’s coming to be motivated must be a result of rational deliberation, instead of being the result of a non-rational process like conversion.

is the question about normative reasons and what one ought to do. But what is at issue is that Williams himself has argued for his theory of internal reasons in the previous passage with the argument that the lack of existing motivation out of which a new one could arise by deliberative thinking is nothing but the lack of rational connection between a reason and the agent's psychology. That means that he also accuses of irrationality. In this case, irrationality out of arising of new motive where there hadn't been one before, and there was no deliberative thinking either. For a reason should have been internal or there was no reason at all. However, it's all about rationality no matter what side we're on.

What fails to convince me in Williams' argument is that he introduces the gin-tonic case as a paradigmatic example of what might want to count as an external reason, but continues to argue against his opponents presuming they have something to say about moral reasons, of which Williams himself doesn't say much. He rather offers a theory that abolishes normativity as a significant property of a reason, except if it is being understood as equivalent with motivation. At the same time he hopes that the agent won't be egoistic (because it's not convenient?) and that he will acquire new motivations out of subjective motivational set through the process of deliberative reasoning. I conclude that Williams hopes, as well as his supposed opponents, that the agent won't be irrational.

3 Cognitive internalism

John Skorupski offers a discussion of Williams' concept of internal reasons, providing them a Kantian framing – *cognitive internalism* (2007). His aim is to distance internal reasons from the Humean picture in whose light they are most commonly presented and understood, and give special place to autonomy, spontaneity, auto-reflection and self-governance in accounts of moral reasons and grading individual capacity for responding to them.

According to Kant, every rational agent acts *autonomously*, he is his own legislator and he can't be wrong about it because moral law imposes on him as a truth of reason. Moral reasons are universal because they are expected to be a part of cognitive package of every rational deliberator and agent. Moral reasons have motivating force because reason itself establishes them as a principle of functioning. Kantians have the task to see how this is possible – in what way can one acquire appropriate motivation for acting out of demands of morality, and what makes them binding?

Another important element of Kant's moral philosophy is *spontaneity*. It emphasizes the self-regularity of process of comprehending that the moral reason is a reason *for me*, introspectively, without external help and suggestion. It is important to notice the following – when I am justified in believing that such reason is present, I am obliged to act out of it. But what justifies us in recognizing something as being a reason? Precisely our rationality that imposes demands of morality as the ones that count for deliberating beings like us. The most important feature is the cognitive ability to establish something as a reason and thus being justified in believing that it is a reason for oneself, and not the independent existence of that reason. In that way reasons are being established and not merely recognized.

In another paper (1999) Skorupski emphasizes exactly this difference between spontaneity and receptivity. With *receptivity*, it would be a matter of recognizing, because receptivity presupposes realistic picture of reasons, where they exist independently of our mind and cognitive capacities. That is what makes the difference between Kantians and intuitionists. Intuitions grasp moral reasons that exist realistically in the external world, outside of the

cognitive make-up. On the other hand, moral reasons for Kant are the truths of reason, true precisely on the grounds of being brought by reason and not being recognized somewhere “outside”⁶. If everyone had the disposition to be an ideal deliberator, everyone would be able to establish them, but there is no such convergence, we are not ideal deliberators and that is the main problem for Kantian positions. What motivates, or doesn’t motivate us in acting out of demands of morality?

Skorupski underlines the prospects of Williams’ internal requirement as a good starting point for a general critique of common presuppositions of morality. He reads Williams “leaving out the unsound elements that derive from Hume” (2007). Through four formulations of the internalism requirement he analyses Williams’ account and formulates Kantian cognitive internalism. He thinks that internalism is a great contribution to a more realistic understanding of people, their reasons for actions and the practice of blaming. It is not that moral reasons can’t motivate, but that people differ in the level of ability to adopt them as reasons for their actions. If, at the same time, we are ready to accept that acting out of moral reasons is autonomous, characterized by spontaneity, self-legislation and availability of *our* reasons to *our* understanding, position that arises is cognitive internalism. Therefore he offers four formulations of internalism requirement:

- (I) There is reason for *A* to ϕ if and only if ϕ -ing would serve a motive in *A*-s *S*.
 - (II) There is reason for *A* to ϕ if and only if *A* has some desire the satisfaction of which will be served by ϕ -ing.
 - (III) *X* is a reason for *A* to ϕ only if *A* has the ability to recognise that were *X* to obtain, that would be a reason for *A* to ϕ .
 - (IV) If *A* has a moral obligation to ϕ then *A* has reason to ϕ .
- (Skorupski, 2007, pp. 77–102)

The first formulation allows that beliefs, not only desires, can be motivating. The second formulation presents the problem in a narrower Humean way, though it is unclear if Hume would be likely to argue for any kind of practical reasoning at all – for Hume, beliefs are a matter of theoretical reasoning, while only desires can motivate to act. Skorupski gives an example which illustrates the difference between the first and the second formulation (2007, 85–90). If we had the belief that the fact that we’ve stepped on someone’s toe is a reason to apologize, regardless of the fact that we don’t have a special desire to do so, according to first model we would have the reason to apologize because believing in what is appropriate can be a part of our subjective motivational set, while according to second formulation, we wouldn’t have a reason because we are not acting out of “pure” desire, understood at an emotional, affective, psychological level.

The third formulation presents significant Skorupski’s turn and this is where his position is articulated. He says that there has to be a relationship between explanatory and normative reasons: if it is true that *A* has a reason to ϕ , than it has to be possible that he should ϕ for that reason. The stress is on the particularization – it is about *that* specific agent with *that* specific reason for *that* specific action. We recognize that in that case the reason itself carries the strength that guides to action, while certain ability is demanded on the side of the agent. It looks like a turn towards external reasons that Williams rejects. But the point is in our ability to form a belief about the existence of a certain reason. Moreover, this ability *justifies*

⁶See Skorupski, 1999, 2007.

the belief about the existence of that reason, and not the independent existence of the reason itself – that is why it still maintains an internal reason.

Skorupski (1999) argues for an unrealistic account of reasons, but the ontology of reasons is not of our main interest here. What remains as a problem is that abilities are distributed unequally and we are still eager to assure enough of those abilities when it comes to moral issues. So, Williams hopes that the agent won't be egoistic, and Skorupski would like agents to be more "able" in general. This is why I put both of them closer to Aristotle – what they want is virtue.

For Aristotle, the right sort of knowledge or wisdom is a condition for virtue:
 "... it is impossible to be good in the full sense of the word without practical wisdom or to be a man of practical wisdom without moral excellence or virtue. (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144b27–30)" (Driver, 2001, p. 2)

Knowledge is not identified with virtue, nor is virtue identified with practical wisdom, but they are closely interrelated. Virtues are dispositions for choice, and in order for the agent to act from virtue, he must know that what he is doing is the morally correct action. John McDowell writes that Aristotle supposes that a properly focused application to a situation of a correct conception of doing well must issue in action (1998a, p. 48).

In full-fledged practical wisdom the correct conception of doing well, with the understanding that the worthwhileness that it embraces is pre-eminent, is so ingrained into one's motivational make-up that when an action is singled out as doing well, any attractions that alternatives might have are seen as having no bearing on the question what to do. (McDowell, 1998a, p. 48)

Skorupski's position of cognitive internalism is formulated in (III), but carefully leading to (IV). He wonders whether something can be a reason for the agent if he lacks cognitive ability to recognize it as such, and the importance which the answer to that question has for the "scope of blame". He finds Williams' internalism realistic in its view of people, varieties of human practices and reasons for their actions but still remains critical about the Humean account. What he offers is a form of cognitivism – morality is a universal duty but only for those who recognize moral reasons as reasons of rationality, and also as reasons for themselves, individual agents, to act out of them, arising motivation. This way internalism is maintained – on one side, reasons have to be a part of subjective motivational set, and on the other, the device is not based on wants and desires but beliefs, and not just any beliefs, but on beliefs about what is morally right and morally wrong, and thus motivating if internally, cognitively and rationally available.

A special point is being made in examining the "scope of blame". Skorupski enthusiastically tries to re-evaluate common moral presumptions about the nature of morality, moral acts and ascribing blame to those who fail to respond to them. When are we justified in blaming someone, especially after we've accepted to talk about the *ability* of establishing something as a reason for action, an ability which is not equally distributed – nor to everyone, nor at any time? Can one blame someone for not having certain ability or having it developed in a lesser degree? Can we blame someone for not being able to run faster than he runs? We are aware of the fact that it is partly a matter of genetics and partly a matter of training and lifestyle, still, can we blame someone because in a particular time *t* he scores certain *v*, not more or less?

Imagine someone who doesn't have a feeling of gratitude⁷. Does he have a reason to thank someone for a favour? Are we inclined to say that he *has* it or that he would have it *if only* he could see it? Would we be inclined to say in the same way that cat has a reason not to chase the mouse, if only it could see it? Skorupski reminds us that we don't ascribe reasons to cats and mice. So what can be said in favour of ascribing reasons to agents that don't understand them, to whom they can't get through? We need a Kantian term – *universality* of those reasons. Everyone has a reason to be grateful for a favour. Cats and mice are excluded because they are not agents capable of considering and evaluating circumstances or comprehending gratitude and similar feelings as something reason-giving. People, on the other hand, are such creatures. Failures of that sort are being sanctioned and one deliberates whether something could have been done otherwise.

According to Skorupski, if someone is really incapable of understanding and feeling gratitude, then *he* doesn't have a reason to be grateful, considering the third formulation of the internalistic requirement. But precisely because the reason of gratitude is a universal reason, we won't say that it is not a reason at all. Just that it is not a reason for that certain agent because of the contingent facts of his psychology. In short, reasons are universal, but there are all sorts of people, and modern morality doesn't handle that well enough. So, being without a clue of a way out of the puzzle, two things are usually done: one arbitrary concept of morality is being prescribed, one that is also a product of a contingent psychology⁸, or the notion of universality of reasons is being abandoned. Refusing to do either of that is precisely the dimension of his cognitive internalism that is to be appreciated the most. At the same time he refuses to let go the demand of morality, and still wants to take good care of different human practices. He ends up combining Williams' internalism and Kantian ethics.

4 Conclusion

Problems arise. Though we can accept a more subtle, refined concept of morality, what does that really mean? How do we distinguish someone who actually has a feeling of gratitude, an ability to recognize and respond gratefully in a situation that requires gratefulness, from someone who doesn't? If one doesn't have it, is he to be less blamed if he's simulating it very well, making us think he actually has it? Or is it much worse if he is acting really ungratefully, in the worst sense? Notice the following – we are talking about the *feeling* of gratitude. How did we turn to feelings from a cognitivist picture? I believe they are inevitably connected in a way that doesn't make it satisfactory to stay within the frames of Humeanism or Kantianism.

What if the agent does have a feeling of gratitude, but still acts ungratefully, or he sometimes acts ungratefully, or he often, always, or never acts ungratefully? Now we are within the terminology of psychological research and it might mean we are losing hope to say much about normativity. And finally, a happy end: what if the agent has a feeling of gratitude and does act gratefully? Nothing more but that in that particular case Williams' hopes about a non-egoistic agent have been met and both Skorupski can recognize his individual with a high moral capacity.

What I see here is scenery of the third option: the Aristotelian one. It seems to me that both Williams and Skorupski eagerly introduce forms of internalism, embracing it as a re-

⁷See Skorupski, 2007, pp. 96–101.

⁸Skorupski explicitly draws on Nietzsche (Skorupski, 2007, pp. 73, 102–103).

alistic account, benevolent towards actual human behaviour, though they would most likely want to be Aristotelians and break free in want for virtuous and intelligent individuals with high moral capacity. Aristotle's virtuous person is already motivated to pursue flourishing. I see no better room for conceiving morality. Humean and Kantian paths seem to get into trouble.

References

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. A passage taken from (Driver, 2001).
- Cullity, Garrett and Berys Gaut (1997). "Three Poles in Theorizing about Practical Reason". In: *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1–24.
- Driver, Julia (2001). *Uneasy Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David (1888). *Treatise of Human Nature*. Ed. by L.A. Selby-Bigge. A passage taken from (Korsgaard, 1986). London: Oxford.
- Korsgaard, Christine M. (1986). "Scepticism about Practical Reason". In: *The Journal of Philosophy* 83.1, pp. 5–25.
- (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, John (1995). "Might There Be External Reasons?" In: *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Ed. by J.E.J. Altham and Ross Harrison. Cambridge University Press.
- (1998a). "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, pp. 23–49.
- (1998b). "Virtue and Reason". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, pp. 50–74.
- Skorupski, John M. (1999). "Irrealism about Reasons (Irrealist Cognitivism)". In: *Ratio Special Number 12*, pp. 436–459.
- (2007). "Internal Reasons and the Scope of Blame". In: *Bernard Williams*. Ed. by Alan Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73–103.
- Smith, Michael (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Williams, Bernard (1981). "Internal and external reasons". In: *Moral Luck*. London: Cambridge University Press, pp. 101–111.



UN MODELLO DI DECISIONE PER L'EUGENETICA: IL CRITERIO DEL MAXIMIN

Camilla Colombo

ABSTRACT. In un ipotetico scenario tecnologicamente molto più avanzato di quello attuale, in cui sia possibile modificare alcune caratteristiche di un feto attraverso interventi di ingegneria genetica, viene illustrato un possibile problema etico circa la legittimità di tali interventi. In particolare, nell'esempio trattato ci si chiede quando e se sia legittimo per un genitore autorizzare un intervento genetico su suo figlio. Il casus fictus è analizzato utilizzando gli strumenti della Teoria della Decisione Razionale (TDR), costruendo un opportuno modello di decisione che consenta di rispettare un vincolo di *razionalità* e un vincolo di *giustizia*. Il modello proposto si caratterizza come alternativo rispetto a quelli classici della TDR, poiché il problema in analisi non può essere risolto in una matrice di decisione individuale, che non tiene conto della componente interpersonale di una scelta riguardante l'eugenetica, né come un caso di Scelta Sociale, perché le preferenze di uno degli individui coinvolti sono indefinite al momento della decisione. La soluzione prospettata è l'utilizzo del criterio di decisione del *maximin*, formalizzato da Von Neumann e Morgenstern, in luogo della massimizzazione dell'utilità prevista. Tale criterio, attraverso astrazioni (sul problema) e idealizzazioni (sull'agente) consente di rispettare i due vincoli di razionalità e giustizia, imponendo al genitore di autorizzare solo quegli interventi genetici che non diminuiscano il successo del nascituro in un piano di vita possibile. Questo criterio di decisione, a differenza dei criteri di demarcazione tra terapia e avanzamento utilizzati frequentemente in letteratura, è solo *procedurale*, ma non *vuoto* perché risponde a istanze di giustizia. Inoltre, il problema dell'autorizzazione degli interventi genetici rappresenta un caso di applicazione giustificata di un criterio di decisione generalmente non ritenuto ragionevole, perché troppo conservativo e prudente. Il caso dell'eugenetica si caratterizza quindi come un esempio intuitivo e immediato di una classe di problemi di *scelta interpersonale*, per i quali viene proposto che il criterio di decisione razionale sia la massimizzazione dell'utilità nel peggior caso possibile, cioè il criterio del maximin.

KEYWORDS. Eugenetica, maximin, scelta interpersonale.

COPYRIGHT. © © © © 2012 Camilla Colombo. Pubblicato in Italia. Alcuni diritti riservati.

AUTORE. Camilla Colombo. camilla.colombo@sns.it.

RICEVUTO. 1 settembre 2012. **ACCETTATO.** 5 novembre 2012.

1 Il problema di Alice

Anno 2112. Alice, come tutte le donne in stato di gravidanza, si reca al Centro di Consulenza per l'Avanzamento Genetico della sua città, dove un campione del materiale genetico del feto è sottoposto ai test genetici di routine. Non vengono diagnosticate patologie evidenti, ma ad Alice viene proposto di sostituire un gene correlato ad una più alta incidenza di disturbi circolatori. Il medico consiglia anche di impiantare un gene che ritarda la calvizie, e Alice accetta entrambi i trattamenti. Il consulente genetico passa ad illustrare gli avanzamenti delle capacità consentiti dalle più recenti tecnologie eugenetiche. Grazie alla conoscenza di tutte le correlazioni tra genotipo e fenotipo, Alice può potenziare nel feto molte abilità e doti innate. Chiede alla fine di migliorare l'orecchio musicale e aumentare l'altezza di 20 cm. Il medico fa notare ad Alice che una statura molto al di sopra della media può costituire un vantaggio per alcune professioni, ma anche sfavorirne altre, nonché comportare diversi disagi e problemi di salute. Alice però è una giocatrice di basket professionista, e pensa che l'intervento per aumentare l'altezza darà a suo figlio maggiori possibilità di successo nello stesso campo. Come decide se autorizzare o meno quest'ultimo trattamento?

1.1 Analisi del problema

Il caso di Alice potrebbe essere uno dei problemi posti dall'uso di tecnologie eugenetiche in un ipotetico scenario molto più avanzato di quello attuale. Una caratteristica fondamentale che accomuna questi problemi è che si tratta di scelte individuali con conseguenze che non coinvolgono solo l'individuo che compie in prima persona la scelta. Questo aspetto riguarda tutti i problemi di scelta sociale, ma possiamo isolare il caso dell'eugenetica sulla base di una distinzione peculiare. In questo contesto, la decisione di un agente riguarda infatti individui non sempre dotati di preferenze e desideri che sono in grado di esprimere e tutelare. Nell'esempio di Alice, questi elementi emergono in modo chiaro e intuitivo. La scelta che prenderà Alice, che è una decisione individuale, ha degli effetti che riguardano quasi interamente un altro individuo, cioè il figlio non ancora nato. Possiamo riassumere che la decisione individuale dell'agente nel caso descritto ha una componente "sociale", dove la società è in questo esempio ristretta al numero minimo di due individui. Il nodo della questione può essere visto come un conflitto tra le preferenze di Alice e quelle, per ora indefinite, di suo figlio.

La difficoltà nell'analizzare il tipo di scelta affrontata da Alice consiste nel fatto che essa non si esaurisce in un problema di decisione individuale, ma non è neanche un problema di scelta sociale. Non possiamo infatti risolverlo aggregando i profili di preferenze individuali dei due individui coinvolti in un profilo collettivo, dal momento che le preferenze del figlio di Alice non sono definite al momento della scelta. Dobbiamo quindi trovare un modello differente all'interno del quale trattare questo caso di scelta interpersonale. L'idea proposta in questo articolo si basa su due intuizioni: la prima è che una decisione individuale di carattere interpersonale debba in qualche modo rientrare nell'ambito e rispondere a delle istanze di *giustizia*. La seconda è che, dato che le preferenze del nascituro sono indefinite, possono essere tenute in considerazione solo da una concezione di giustizia e da una sua applicazione procedurale che non richiedano la conoscenza di queste preferenze, ma che garantiscano comunque una tutela. Vogliamo quindi formulare dei vincoli e un criterio di decisione che soddisfino le richieste del problema, escludendo le soluzioni ovviamente irrazionali e quelle ovviamente ingiuste.

1.2 Proposta di soluzione

L'articolazione specifica di questa proposta è utilizzare il criterio di decisione del maximin per risolvere il problema di Alice. Questo criterio impone ad un agente razionale di giocare la strategia che garantisca un risultato minimo di "sicurezza", una volta confrontati tutti gli esiti possibili di una matrice di decisione. Il maximin, formulato come soluzione dei giochi a somma zero, viene giustificato in questo contesto dal tipo di incertezza di Alice rispetto agli stati del problema, cioè al futuro *piano di vita*¹ prescelto da suo figlio. Il criterio del maximin prescrive ad Alice di valutare tutti gli esiti possibili, dati da un piano di vita associato a una capacità o talento, e di massimizzare l'utilità nel peggior caso possibile.

Si assume a questo punto che Alice si conformi nella sua scelta a delle obbligazioni di giustizia, cioè che desideri agire in accordo con le preferenze ancora inesprese del figlio, cercando di favorirne il successo nella sua occupazione dei sogni. L'esito peggiore per l'agente sarà quindi quello in cui viene potenziata una capacità in contrasto il piano prescelto. La soluzione del problema di Alice è di non autorizzare l'intervento dell'aumento dell'altezza, perché nel caso peggiore, in cui l'occupazione dei sogni del figlio di Alice sia diventare un fantino, tale intervento confliggerebbe con le sue preferenze, limitando le sue prospettive di successo. La richiesta di giustizia imposta alla soluzione del problema viene quindi risolta nel modello proposto attraverso un'idealizzazione sull'agente, che si assume vincolato al desiderio di conformarsi alle preferenze di un altro individuo, e l'utilizzo di un criterio conservativo come il maximin. Nel particolare contesto di decisione rappresentato dal caso dell'eugenetica, in cui si sceglie per conto di un altro agente in una situazione di incertezza, si argomenterà che il vincolo di giustizia può essere formulato come una richiesta di prudenza.

Il modello di scelta interpersonale costruito in questo articolo si caratterizza quindi come una matrice di decisione individuale in cui la strategia razionale è selezionata dal criterio del maximin. La soluzione razionale e giusta al problema dell'autorizzazione degli interventi genetici proposta da questo modello è che non sia legittimo diminuire il successo di un individuo in un piano di vita possibile rispetto alla situazione di partenza (senza intervento), anche se si aumentasse in questo modo l'utilità associata a un'altra occupazione dei sogni. Possiamo definire questa declinazione del criterio del maximin per il caso dell'eugenetica come un Principio di Ammissibilità per gli interventi di ingegneria genetica:

Gli avanzamenti genetici devono essere autorizzati solo quando non precludano a un individuo nemmeno un piano di vita rispetto a quelli a cui avrebbe potuto avere accesso prima dell'intervento.

Chiamiamo questo principio Principio di Ammissibilità, perché formula una condizione normativa e un test per valutare quando sia consentito autorizzare un intervento.

Il Principio di Ammissibilità, come verrà argomentato nella Sezione 3, può essere applicato indifferentemente a tutti i tipi di interventi genetici e valuta la loro legittimità indipendentemente da una loro classificazione. Verrà inoltre analizzato il ruolo di questo principio all'interno del dibattito sull'eugenetica e la sua efficacia rispetto alle critiche contro un criterio di legittimità che si basi sui concetti di giustizia, autonomia e diritti del nascituro.

Nella sezione successiva si declinerà questo modello in una matrice di decisione individuale formalizzando il criterio del maximin e utilizzando gli strumenti della TDR.

¹Secondo la definizione di Agar (2004), chiamiamo "piano di vita" o "occupazione dei sogni" l'insieme delle aspirazioni, dei desideri e della carriera intrapresa da un individuo.

2 Formalizzazione

2.1 Il maximin nei giochi a somma zero

Il criterio di decisione del maximin fu formalizzato da Von Neumann nel 1928 e ripreso in Von Neumann e Morgenstern (1948, pp. 88–106). Von Neumann e Morgenstern introducono i concetti di maximin e minimax nell'ambito della trattazione dei giochi a somma zero tra due agenti. Un gioco a somma zero è un gioco strettamente competitivo, in cui un giocatore vince quello che l'altro perde. Per i giochi a somma zero, si dimostra che, sotto l'ipotesi che la razionalità dei giocatori sia conoscenza condivisa, il maximin e il minimax selezionano le risposte ottimali alla migliore strategia dell'avversario.

2.1.1 Gioco Strategico, preferenze rivelate, funzioni di utilità

Definizione 1 (Gioco Strategico a due giocatori) *Un gioco strategico è definito da una tripla $\langle N, A_i, \succeq_i \rangle$, dove $N = \{1, 2\}$ è l'insieme dei giocatori; $A_i \neq \emptyset$ finito per ogni $i \in N$ è l'insieme delle alternative reali di i , dette anche strategie; \succeq_i per ogni $i \in N$ è una relazione di preferenza definita su $A = \prod_{(i \in N)} A_i$, cioè sugli esiti delle alternative reali, dati dai prodotti cartesiani delle strategie di tutti i giocatori.*

Il concetto di preferenza e quello di funzione di utilità utilizzati in questa sezione sono definiti secondo le convenzioni della Teoria Classica della Scelta Razionale (Rubinstein, 2006). Le preferenze dei giocatori sono quindi preferenze rivelate, cioè non viene fatto alcun assunto sui meccanismi psicologici coinvolti nel processo di formazione delle preferenze, che vengono definite solo in base ad osservabili, le scelte compiute dall'agente.

Definizione 2 (Preferenza debole) *Sia E l'insieme degli esiti come nella Def. 1, e siano $e, f \in E$. $\succeq_i \subseteq E \times E$ (preferenza debole) è una relazione binaria definita sugli esiti, dove $e \succeq_i f$ è interpretato come "l'agente i preferisce debolmente l'esito e all'esito f " oppure "i non considera e un esito peggiore di f ", ed i è indifferente tra e ed f , scritto $e \sim_i f$, se e solo se vale che $e \succeq_i f$ e $f \succeq_i e$.*

Le proprietà di consistenza di \succeq (riflessività, simmetria e transitività) sono sufficienti a garantire una rappresentazione mediante un valore numerico reale agli esiti. In particolare, se \succeq è un pre-ordine, è sempre possibile costruire una funzione di utilità $u : E \rightarrow \mathbb{R}$ che rappresenta la relazione di preferenza \succeq . Questo risultato, a cui ci si riferisce con Teorema Fondamentale dell'Utilità (Rubinstein, 2006) assicura che, in un gioco strategico, possiamo rappresentare le preferenze in modo numerico. La funzione di utilità di cui il teorema garantisce l'esistenza è unica a meno di trasformazioni positive, cioè per ogni funzione crescente $f : \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$, la funzione $V(x) = f(U(x))$ rappresenta \succeq . Il Teorema non ci fornisce quindi indicazioni su come costruire la funzione: qualsiasi valore reale assegnato agli esiti è adeguato a rappresentare la relazione di preferenza sugli esiti purché venga rispettato l'ordine di preferenza. La caratterizzazione dell'utilità è quindi solo ordinale e non cardinale.

La forma di gioco strategica è inoltre caratterizzata dalle ipotesi strutturali di *simultaneità*, che impone che i giocatori scelgano una volta per tutte la propria strategia, e di *conoscenza condivisa*, per cui la matrice e le regole del gioco, le funzioni di utilità individuali e la razionalità dei giocatori sono conoscenza comune tra gli individui.

	t_1	t_2	t_3
s_1	1;-1	1;-1	8;-8
s_2	5;-5	2;-2	4;-4
s_3	7;-7	0;0	0;0

Tabella 1: Gioco a somma zero

2.1.2 Esempio

Illustriamo ora il criterio di decisione del maximin, che verrà definito sotto, attraverso un gioco a somma zero.

Siano 1 e 2 due giocatori. $A_1 = \{s_1, s_2, s_3\}$ e $A_2 = \{t_1, t_2, t_3\}$. Le preferenze individuali sono:

- Per 1: $(s_1; t_3) \succeq_1 (s_2; t_1) \succeq_1 (s_2; t_3) \succeq_1 (s_2; t_2) \succeq_1 (s_1; t_2) \sim_1 (s_1, t_1) \succeq_1 (s_3; t_2) \sim_1 (s_3; t_3)$
- Per 2: $(s_3; t_2) \sim_2 (s_3; t_3) \succeq_2 (s_1; t_2) \sim_2 (s_1, t_1) \succeq_2 (s_2; t_2) \succeq_2 (s_2; t_3) \succeq_2 (s_2; t_1) \succeq_2 (s_1; t_3)$

Per l'ipotesi di razionalità individuale e per il Teorema Fondamentale dell'Utilità possiamo rappresentare le preferenze come illustrato nella Tabella 1.

Siccome $u_1 + u_2 = 0$, $\forall e \in E$, possiamo prendere in considerazione solo i valori di utilità di 1. Per definizione di gioco a somma zero, massimizzando la sua funzione di utilità, 2 minimizza quella di 1 e viceversa.

Per descrivere il tipo di ragionamento formalizzato dal maximin, Von Neumann e Morgenstern (1948) introducono altri due giochi, Γ_1 e Γ_2 , tra loro simmetrici, che differiscono dal precedente in quanto non rispettano l'ipotesi strutturale della simultaneità. Assumiamo che in Γ_1 1 scelga la sua strategia per primo e 2 per secondo, dopo aver osservato la scelta di 1. 1, che è in una situazione di svantaggio, per l'ipotesi strutturale di conoscenza condivisa sa che 2 è razionale, e che giocherà per massimizzare la propria funzione di utilità, così minimizzando quella di 1. Qualsiasi sia la strategia giocata da 1, 2 sceglierà $t \in A_2$ tale che minimizzi il valore assunto dalla funzione di utilità di 1 rispetto a t , cioè tale che $t = \text{Min}_t(U_1)$. La strategia razionale per 1 è quindi scegliere $s \in A_1$ che massimizzi $\text{Min}_t(U_1)$, cioè $\text{Max}_s \text{Min}_t(U_1)$. $\text{Max}_s \text{Min}_t(U_1)$ può essere caratterizzato graficamente come il valore massimo tra i minimi di ogni riga della matrice.

In Γ_2 , 2 è in svantaggio. Il ragionamento di 2 è analogo a quello di 1, e la strategia razionale è il minimax, cioè $\text{Min}_t \text{Max}_s(U_1)$, dal momento che $U_1 = -U_2$. $\text{Min}_t \text{Max}_s(U_1)$ si può determinare come il valore massimo tra i minimi di ogni colonna.

Nella situazione di incertezza strategica del gioco originario, 1 e 2 scelgono entrambi senza sapere quale strategia giocherà l'avversario. Sotto l'ipotesi di conoscenza condivisa, però, ognuno dei due sa che l'altro tenterà di massimizzare la propria funzione di utilità minimizzando la sua, cioè scegliendo la migliore strategia disponibile. Il tipo di ragionamento è quindi lo stesso di Γ_1 e Γ_2 , e i criteri di decisione razionale per 1 e 2 sono, rispettivamente, il maximin e il minimax.

Nella matrice di decisione della Tabella 1, $\text{Min}_t(U_1) = \{1, 2, 0\}$, cioè i valori minimi in ogni riga. L'obiettivo 1 è massimizzare U_1 nel peggior caso possibile, perché si aspetta che 2 giochi la sua strategia migliore. $\text{Max}_s \text{Min}_t(U_1) = 2$, cioè il valore massimo tra i minimi, e la strategia che consente di ottenere 2 è s_2 . Il criterio del maximin prescrive quindi a 1 di scegliere s_2 . Per 2, $\text{Max}_s(U_1) = \{7, 2, 8\}$ e $\text{Min}_t \text{Max}_s(U_1) = 2$. Il criterio del minimax prescrive quindi a 2 di giocare t_2 , perché è la strategia che garantisce il minimo tra i massimi.

La soluzione di questa matrice è data dalla coppia di strategie $(s_2; t_2)$. $(s_2; t_2)$ è un punto di sella per la funzione U_1 , dove $\text{Min}_t \text{Max}_s(U_1) = \text{Max}_s \text{Min}_t(U_1)$. In Von Neumann and Morgenstern (1944) si dimostra che $\text{Max}_s \text{Min}_t(U_i) = \text{Min}_t \text{Max}_s(U_i)$ se e solo se esiste un punto di sella per la funzione U_i .

2.1.3 Maximin e soglia di sicurezza

Il criterio del maximin impone ad un agente di giocare la sua “strategia di sicurezza”. La strategia di sicurezza garantisce la “soglia di sicurezza”, cioè il miglior risultato possibile sotto l’ipotesi che l’avversario sia razionale. In un gioco a somma zero, il criterio del maximin seleziona la risposta ottimale alla migliore strategia dell’avversario. In questo caso, l’agente, per l’ipotesi di conoscenza condivisa, si aspetta proprio che l’avversario giocherà la sua migliore strategia, e la soglia di sicurezza è la massima utilità prevista che i due giocatori possono ottenere.

Teorema 1 (Binmore (2007)) *Se U_i ha un punto di sella $(s_i; t_j) = \text{Min}_t \text{Max}_s(U_i) = \text{Max}_s \text{Min}_t(U_i)$, allora s_i e t_j sono le strategie di sicurezza per 1 e 2 rispettivamente.*

2.2 Dal gioco a somma zero alla scelta interpersonale: incertezza strategica e incertezza individuale

In un gioco a somma zero, gli agenti scelgono in una condizione di *incertezza strategica*, data dal fatto che non sanno quale strategia giocherà l’avversario. Questo tipo di incertezza è analizzata da Von Neumann e Morgenstern attraverso l’utilizzo dei giochi Γ_1 e Γ_2 . In un gioco strategico, l’ipotesi strutturale di conoscenza condivisa ha la funzione di ridurre o annullare il livello di incertezza. Un ragionamento “per casi” permette agli agenti di determinare la propria risposta ottimale ad ogni strategia giocata dall’avversario. In un gioco a somma zero, la risposta ottimale alla strategia minimax dell’avversario è selezionata dal criterio maximin. Il maximin è quindi giustificato dall’ipotesi che l’avversario, essendo razionale, giocherà la sua strategia migliore, e che la strategia migliore di un giocatore minimizza la funzione di utilità dell’altro.

Il tipo di problema affrontato da Alice non è un gioco strategico ma una decisione individuale (con una componente che abbiamo chiamato interpersonale). Come definiremo meglio nella prossima sezione, gli esiti non dipendono dalle strategie giocate da un avversario ma dagli stati “di natura”. Possiamo immaginare che gli stati di natura rappresentino diverse realizzazioni tra loro indipendenti del mondo, e che quale tra queste possibilità si verifica determini gli esiti del problema. Poiché assumiamo che l’insieme degli stati di natura sia completo, gli stati sono mutualmente esclusivi e congiuntamente esaustivi. Il caso di Alice ha un aspetto in comune con i giochi strategici, cioè la condizione di incertezza in cui sceglie l’agente. L’incertezza del problema di decisione di Alice ha però una caratterizzazione diversa rispetto a quella dei giochi a somma zero analizzati in precedenza. Anche se gli stati della matrice di decisione rappresentano tutte le possibili strategie di un agente, cioè il nascituro, queste strategie, così come le sue preferenze, sono indefinite al momento della scelta. L’ipotesi di conoscenza condivisa non è quindi applicabile nel caso di Alice, che non può attribuire all’altro “giocatore” razionalità strategica né conoscere la sua funzione di utilità. Di conseguenza, l’incertezza del problema di Alice non può essere ridotta o annullata in alcun modo. In questo senso, l’incertezza strategica di Alice può essere trattata come una condizione epistemica di *incertezza individuale* rispetto agli stati del problema. L’incertezza di Alice

è quindi la massima possibile, cioè l'agente non ha alcuna informazione sulla distribuzione di probabilità sugli stati².

In generale, la giustificazione del maximin in una situazione di incertezza strategica non si applica ad una situazione di incertezza individuale. Non abbiamo infatti alcun motivo per assumere che gli stati siano le strategie giocate da una "Natura" razionale che massimizza la sua utilità minimizzando la nostra. Questa ipotesi sarebbe "paranoica" (Binmore, 2007), e un criterio di decisione che impone di giocare la strategia di sicurezza poco ragionevole.

Perché Alice dovrebbe comunque applicare il criterio del maximin nel suo problema di decisione individuale? Abbiamo assunto che l'agente voglia imporre un vincolo di giustizia alla soluzione del problema. Alice vuole cioè favorire il successo del figlio nella sua occupazione dei sogni e assecondarne il più possibile le preferenze. Le soluzioni "ingiuste" sono quindi quelle in cui l'intervento genetico confligge con tali preferenze, che sono però indefinite al momento della scelta. L'incertezza individuale unita alla richiesta di giustizia giustificano la ragionevolezza del criterio del maximin: anche se non è ragionevole assumere che la Natura giochi contro Alice, il suo obiettivo è proprio evitare gli esiti peggiori della matrice di decisione. Il criterio del maximin, che impone di massimizzare l'utilità degli esiti peggiori, risponde quindi alle esigenze di giustizia in una situazione dove le preferenze di un individuo sono indefinite. In questo modo, Alice può tenere conto di queste preferenze e quindi evitare di prendere una decisione che ostacoli un piano di vita che suo figlio potrebbe desiderare di intraprendere. Per ogni proposta di trattamento genetico, i piani di vita che confliggono con la caratteristica potenziata rappresentano gli esiti peggiori del problema. Applicare il maximin impone ad Alice di non autorizzare questi interventi genetici.

2.3 Giustizia come prudenza nella scelta interpersonale

Ovviamente, l'utilizzo di un criterio conservativo come maximin comporta che Alice rinunci a favorire il successo del figlio nell'occupazione dei sogni "giocatore di basket". In altre parole, il Principio di Ammissibilità esclude che si possa "rischiare" nell'autorizzazione di un intervento genetico. Per quanto Alice consideri molto più desiderabile che il figlio diventi MVP della stagione NBA del 2135 rispetto a una carriera di fantino mediocre, questo fatto è irrilevante per l'applicazione del maximin. Da un punto di vista formale, criterio del maximin confronta infatti solo i due esiti meno favorevoli associati a ciascuna delle due azioni possibili, autorizzare o non autorizzare l'intervento. Abbiamo quindi assunto che Alice preferisca non agevolare suo figlio come giocatore di basket (garantendogli una statura più alta) che ostacolarlo come fantino. Questo criterio di decisione cattura quindi, nel suo utilizzo in un contesto di decisione individuale in condizioni di incertezza, una forte avversione al rischio dell'agente, che rinuncia a correre un rischio (anche minimo) per ottenere l'esito che ritiene più desiderabile. Perché?

La proposta di questo articolo è che il caso di Alice, e più in generale i casi di scelta interpersonale, costituiscano un particolare contesto in cui la richiesta di giustizia può essere declinata come una richiesta di prudenza, che il criterio del maximin formalizza in modo adeguato. In una situazione in cui si prendono decisioni per conto di altri individui, su cui non disponiamo di sufficienti informazioni, ci sono cioè dei rischi che non siamo disposti a

²Potremmo ammettere che Alice disponga di alcune informazioni su quale sarà il piano di vita scelto da suo figlio e sulle sue capacità e talenti innati. I primi sono influenzati dalle condizioni socio-economiche e culturali di Alice e dell'ambiente circostante, mentre i secondi possono dipendere in parte dall'ereditarietà genetica. Assumere una completa ignoranza rappresenta quindi una delle astrazioni del modello rispetto alla descrizione originaria.

correre. L'obbligazione di giustizia di Alice nei confronti del figlio è tale da farle preferire mantenere lo status quo (non autorizzando l'intervento), per evitare di contrastare le future preferenze del nascituro. L'agente, in altre parole, non vuole prendere decisioni che possano condurre a esiti associati a un'utilità inferiore a quella della soglia di scurezza, rappresentata appunto dallo status quo.

2.4 Costruzione del modello

Possiamo ora costruire un modello di decisione basato sulle considerazioni informali delle sezioni precedenti.

Definizione 3 (Problema di decisione) *Un problema di decisione è definito da una quadrupla $\pi = \langle A, S, E, D \rangle$, dove A è un insieme di azioni o alternative reali; S è un insieme di stati; E un insieme di esiti costituito da tutte le funzioni da A in S . D è una funzione di decisione che associa uno stato ad un'azione per dare luogo ad un esito: $D : A \times S \rightarrow E$.*

Per costruire un modello applicabile a problemi molto astratti relativi all'utilizzo di trattamenti genetici, dobbiamo a questo punto definire in modo appropriato A , E , S e D per il caso di Alice.

1. Poniamo $S = \{s_1, \dots, s_k\}$. L'insieme degli stati è l'insieme completo di tutti i possibili piani di vita, che si assumono finiti, indipendenti, mutualmente esclusivi e congiuntamente esaustivi.
2. $A_A = \{a, \neg a\}$. Rispetto ad ogni trattamento che viene proposto ad Alice al Centro di Consulenza, le alternative reali a disposizione sono autorizzare (a) o meno ($\neg a$) il trattamento. Assumiamo che ad Alice vengano presentati tutti e soli i trattamenti disponibili, e che Alice debba firmare un modulo di autorizzazione o di non autorizzazione per ognuno.
3. Sia T l'insieme dei trattamenti genetici e C l'insieme delle capacità o caratteristiche che è possibile potenziare attraverso questi trattamenti, tali che esiste una funzione δ che associa ad un trattamento t_i una caratteristica c_i . Le caratteristiche o capacità naturali sono cioè determinate in modo univoco dai trattamenti. Quindi $E = C \times S$, cioè l'utilità degli esiti rappresenta la desiderabilità di una caratteristica in un determinato piano di vita.

La costruzione di questo modello è il risultato di alcune astrazioni rispetto al problema originario di Alice. Il punto 1 richiede che i piani di vita a disposizione di un individuo siano finiti, e che Alice sia in grado di considerarli tutti, cioè di valutare tutte le possibili combinazioni di desideri, aspirazioni e carriere di suo figlio. Il punto 2 garantisce che le preferenze rivelate di Alice siano complete e che quindi definiscano un pre-ordine sull'insieme degli esiti. Ciò ci consente, per il Teorema Fondamentale dell'Utilità, di assegnare dei valori di utilità agli esiti. Il punto 3 assume una correlazione univoca tra genotipo e fenotipo, cioè tra un segmento isolabile e modificabile di materiale genetico e una caratteristica o una capacità. La funzione $\delta : T \rightarrow C$ causa infatti una caratteristica in corrispondenza ad un trattamento. Questa versione di determinismo genetico non è generalmente plausibile per molte caratteristiche del fenotipo.

	pittore	giocatore di basket	fantino
a	4	8	0
$\neg a$	4	4	6

Tabella 2: Problema di decisione di Alice

Abbiamo ora tutti gli elementi per costruire la matrice di decisione associata al problema di Alice.

- $A_A = \{\text{aumentare l'altezza di 20 cm; non aumentare l'altezza di 20 cm}\}$
- $S = \{\text{pittore; giocatore di basket; fantino}\}$. Siccome alcuni dei piani di vita non sono influenzati dall'aumento dell'altezza, Alice può limitare la sua analisi solo a quelli rilevanti rispetto dall'aumento dell'altezza, perché tra questi ci saranno eventualmente delle occupazioni dei sogni in conflitto con il trattamento genetico. Il caso "pittore" rappresenta un esempio di occupazione dei sogni che non è né favorita né sfavorita dall'aumento dell'altezza.
- **Preferenze individuali.** Le preferenze rivelate e la corrispondente funzione di utilità individuale esprimono il fatto che Alice agisce in base a delle obbligazioni di giustizia, che nella sezione precedente abbiamo formulato come una richiesta di prudenza. Queste sono quindi vincolate dal desiderio di Alice di non entrare in conflitto con nessuna possibile occupazione dei sogni di suo figlio. La funzione di utilità individuale di Alice incorpora quindi questa esigenza e la preoccupazione per il benessere di un altro individuo. Alice preferisce quindi l'esito in cui l'occupazione dei sogni è giocatore di basket e la caratteristica potenziata è l'altezza ($e_{1,2}$) a quello in cui l'altezza non è stata potenziata ($e_{2,2}$), perché nel primo caso Alice avrebbe agito in conformità con le preferenze di suo figlio. Possiamo quindi scrivere $e_{1,2} \succeq_A e_{2,2}$. Per lo stesso motivo, $e_{2,3} \succeq_A e_{2,3}$, perché in $e_{2,3}$ Alice potenzierebbe una caratteristica in conflitto con l'occupazione dei sogni di suo figlio. L'esito peggiore per Alice è $e_{2,3}$, perché preclude al figlio la sua occupazione dei sogni, che sarebbe stata invece accessibile senza l'intervento. L'esito preferito è $e_{1,2}$, perché Alice realizzerebbe il suo obiettivo di agire in accordo con le preferenze di suo figlio favorendolo nel realizzare con successo la sua occupazione dei sogni. L'ordine completo delle preferenze di Alice è quindi, in base a queste considerazioni: $e_{1,2} \succeq_A e_{2,3} \succeq_A e_{1,1} \sim_A e_{2,1} \sim_A e_{2,2} \succeq_A e_{2,3}$. Applicando il Teorema Fondamentale dell'Utilità, la Tabella 2 illustra una rappresentazione numerica di queste preferenze.

Applichiamo a questo punto il criterio del maximin sulla matrice di decisione. Determiniamo i minimi in ogni riga della matrice: $\text{Min}_s(U_A) = \{0, 4\}$. Il maximin prescrive ad Alice di scegliere la strategia che garantisce il valore massimo tra i minimi: $\text{Max}_a \text{Min}_s(U_A) = 4$; l'alternativa che porta a questo esito è $\neg a$, quindi Alice non deve aumentare di 20 cm l'altezza di suo figlio. In questo modo massimizza l'utilità prevista nel peggior esito possibile rispetto all'intervento genetico di aumento dell'altezza.

Questa decisione rispetta l'esigenza di Alice di evitare le soluzioni ovviamente ingiuste perché in conflitto con le preferenze del figlio, formulata dal Principio di Ammissibilità. Il modello costruito per l'aumento dell'altezza può essere applicato da Alice per gli altri interventi genetici proposti al Centro di Consulenza. Il caso riduzione del rischio di malattie circolatorie rappresenta un esempio di trattamento che soddisfa il Principio di Ammissibilità.

Nella matrice di decisione corrispondente, il criterio del maximin prescriverebbe ad Alice di autorizzarlo, perché non confligge con nessuna occupazione dei sogni possibile.

3 La rilevanza del modello nel dibattito sull'eugenetica

3.1 Scenari futuri e dibattito contemporaneo

Anche se la diffusione dell'eugenetica, soprattutto nella forma di interventi diretti, non è ancora praticabile, questa possibilità ha aperto molte riflessioni di natura etica sui futuri scenari che potrebbero realizzarsi quando questi interventi saranno disponibili. Uno degli scenari più discussi è quello in cui l'avanzamento tecnologico renda possibile utilizzare interventi genetici per potenziare alcune caratteristiche fenotipiche di un individuo o "costruire" un individuo in base alle caratteristiche desiderate. Va notato che questo scenario presuppone una prospettiva di determinismo genetico, che non è sicuramente plausibile (Buchanan et al., 2000). È però possibile che in futuro interventi di ingegneria genetica potranno influenzare alcune caratteristiche del fenotipo. L'esempio di Alice descritto nella Sezione 1 fa riferimento ad una situazione di questo tipo.

I problemi etici aperti da questi scenari possono essere divisi in problemi individuali e sociali. I primi riguardano quali interventi genetici i genitori possono utilizzare per i propri figli e quali hanno l'obbligo di autorizzare. Questi aspetti riguardano la legittimità da parte dei genitori di prendere decisioni per un individuo non ancora nato. Hanno il diritto di abortire selettivamente un feto perché non presenta le caratteristiche desiderate? Hanno il dovere di prevenire caratteristiche indesiderate o malattie genetiche? Hanno diritto di potenziare le capacità e le caratteristiche desiderate nei figli? In un modello di *Eugenetica Liberale* (teorizzato da Agar, Buchanan, Kitcher e altri autori) che affida queste decisioni ai singoli individui, che ruolo devono avere le istituzioni nel tutelare i diritti dei figli (se devono averne uno)? Possiamo sintetizzare questi interrogativi nel problema del conflitto tra le libertà riproduttive dei genitori e i diritti dei figli non ancora nati. Un secondo tipo di questioni riguarda la distribuzione delle tecnologie eugenetiche. Finora non abbiamo considerato l'aspetto del costo delle risorse eugenetiche. I problemi sociali relativi al loro uso potrebbero riassumersi in domande come queste: chi deve sostenere il costo dell'eugenetica? Lo stato deve garantire a tutti l'accesso a queste tecnologie, almeno per alcuni tipi di interventi? Se sì, quali? Quali potrebbero essere gli esiti di un uso generalizzato dell'eugenetica? Questi problemi riguardano il ruolo delle istituzioni nel regolare l'accesso alle tecnologie eugenetiche ed esigenze di giustizia distributiva.

Molti contributi su questi problemi, nella loro declinazione individuale e sociale, si basano su una distinzione tra le nozioni di *terapia* e di *avanzamento* e su una relativa classificazione delle tecnologie eugenetiche. Nel primo dominio rientrerebbero i trattamenti genetici che hanno lo scopo di curare una patologia, mentre nel secondo gli interventi di potenziamento di una caratteristica o capacità. Questa distinzione viene variamente utilizzata come criterio di demarcazione in risposta alle domande formulate nel paragrafo precedente. Ad esempio è stato proposto che genitori debbano curare una malattia ma non potenziare una capacità (Dworkin, 2000; Sparrow, 2011); che le istituzioni debbano garantire l'accesso alle tecnologie terapeutiche ma non agli avanzamenti (Buchanan et al., 2000); che siano legittimi per i genitori solo gli interventi genetici terapeutici e non gli avanzamenti, per tutelare i diritti dei figli (Habermas, 2002).

La debolezza di queste soluzioni è che il criterio di demarcazione su cui si basano non è univoco. Alcune ambiguità di classificazione sono immediatamente intuitive: un intervento genetico che riduce il rischio di una malattia è una terapia o un avanzamento? Per risolvere difficoltà di questo tipo bisognerebbe fare riferimento ad una nozione di malattia (e, quindi, di salute) oggettiva, che determini quando una caratteristica è patologica e quando invece è solo meno desiderabile. La definizione comunemente accettata di salute, e che più si avvicina all'esigenza di oggettività, è quella di Boorse (1977). La salute è definita come funzionalità normale di un'abilità, cioè come efficienza tipica di una funzione o caratteristica di un organismo all'interno di un'opportuna classe di riferimento. Una classe di riferimento è un gruppo uniforme per efficienza e tipologia delle funzioni svolte, ed è quindi ad esempio un gruppo di individui della stessa età e sesso. Il funzionamento normale di una capacità o una caratteristica rispetto ad una classe di riferimento è l'efficienza tipica di questa capacità all'interno della classe. Una caratteristica può quindi definirsi patologica quando la sua efficienza nello svolgere una funzione è statisticamente sub-ottimale rispetto alla classe di riferimento adeguata. Il problema di questa definizione è che una classe di riferimento non è fissata una volta per tutte, ma varia rispetto agli individui che rientrano nel gruppo uniforme per età e sesso. Di conseguenza, anche il funzionamento normale e patologico di una caratteristica non sono fissati. In uno scenario di uso diffuso dell'eugenetica, le classi di riferimento potrebbero variare in modo consistente da una generazione all'altra, e così anche le caratteristiche statisticamente sub-ottimali. Ad esempio, l'aumento sistematico dell'altezza degli individui di 20 cm avrebbe come risultato che una statura nella media rispetto alla vecchia classe di riferimento diventi una caratteristica patologica in quella nuova. Un criterio di legittimità e obblighi basato su queste distinzioni ha quindi delle fondamenta epistemologiche molto fragili.

3.2 Il ruolo del Principio di Ammissibilità: una risposta alle obiezioni di Sandel

Il problema di Alice che abbiamo trattato in questo articolo può essere inserito nel dibattito sulla legittimità per i genitori di intervenire geneticamente per modificare alcune caratteristiche dei propri figli. La soluzione proposta è formulata nel Principio di Ammissibilità, che cosituisce nel modello costruito un criterio di legittimità per gli interventi genetici. Questo modello è applicabile con le opportune astrazioni a tutti i trattamenti, e non richiede una distinzione tra terapie e avanzamenti, ma una valutazione sulle conseguenze degli interventi in tutti i possibili piani di vita. Il criterio del *maximin* è in questo senso solo procedurale, perché non si basa sulla funzione e sulla modalità del trattamento genetico, ma risponde anche a un'esigenza di giustizia perché tutela le preferenze ancora indefinite dei figli. La proposta discussa per risolvere il problema di Alice ci consente quindi di sostituire il criterio di demarcazione tra terapia e avanzamento con un criterio di legittimità univoco, una volta accettata l'idealizzazione sull'agente e una caratterizzazione di giustizia nella scelta interpersonale come prudenza.

La non distinguibilità in linea di principio tra terapie e avanzamenti, che viene riproposta dai difensori dell'utilizzo dell'ingegneria genetica come un argomento di indistinguibilità epistemologica tra interventi genetici e interventi educativi (Agar, 2004), è riconosciuta e ammessa anche da Sandel (2007). L'autore, però, sulla base delle stesse considerazioni sopra esposte, critica la legittimità degli interventi genetici a causa della visione del mondo e dello status morale dell'uomo rispetto alla natura e alla vita che tali interventi esprimono e pro-

muovono. Senza entrare nei dettagli della tesi di Sandel, l'autore non ritiene che le categorie liberali di giustizia, autonomia e diritti individuali siano sufficienti a cogliere e articolare la peculiarità dei problemi etici posti dall'eugenetica. Questo argomento, se accettato, costituisce una critica al modello costruito nelle sezioni precedenti, che propone di formulare un criterio univoco di legittimità basato su vincoli di razionalità e giustizia.

In particolare, Sandel nota che preservare l'autonomia e i diritti individuali del nascituro non è un principio adeguato per valutare la legittimità morale degli interventi genetici. Nessun individuo, infatti, ha il controllo sul proprio corredo genetico, che può essere visto come il risultato di una lotteria. Il fatto che il corredo venga costruito su misura dai genitori non costituisce quindi alcuna differenza moralmente significativa per l'autonomia del figlio. Applicare criteri di giustizia è quindi eticamente irrilevante, perché "sperequazioni" e limitazioni genetiche rispetto ai possibili piani di vita sono già presenti. Un criterio di demarcazione conservativo non sarebbe quindi più giusto o rispettoso nei confronti dei diritti del figlio all'autonomia nella scelta del proprio piano di vita.

Possiamo rispondere almeno parzialmente a queste critiche chiamando in causa un concetto utilizzato dallo stesso autore in *A Case Against Perfection*, quello di responsabilità. Con la diffusione delle tecnologie eugenetiche, il valore della responsabilità, che concorre a caratterizzarci come esseri umani, andrebbe incontro a una espansione illimitata, perdendo secondo Sandel di significato. L'obbligazione di giustizia che viene imposta ad Alice nel modello di scelta interpersonale può essere giustificata anche come un appello alla sua responsabilità nei confronti dell'individuo per cui prende la decisione, e insieme come la definizione di un confine di tale responsabilità. Il criterio del maximin impedisce infatti ad Alice di scegliere un assetto genetico per cui il nascituro verrebbe a essere privato di una possibilità di successo che avrebbe avuto altrimenti, ma non le impone di favorirlo in ogni occupazione dei sogni possibile, a causa di un'incompatibilità tra le capacità adatte per ottenere il successo nei diversi piani di vita e della mancanza di informazioni sufficienti sulle future preferenze del figlio. Anche se nessun individuo è autonomo rispetto al proprio corredo genetico, possiamo richiedere che i diritti del nascituro vengano tutelati rispetto al patrimonio genetico e alle capacità e talenti iniziali.

4 Conclusione

In questo articolo abbiamo costruito un modello di decisione applicabile all'ipotetico problema etico dell'ammissibilità dei trattamenti genetici, proponendo un principio e un criterio di decisione tali che escludano le soluzioni ovviamente ingiuste del problema. Si è infatti giustificato che evitare queste soluzioni costituisce un metodo plausibile per tutelare le preferenze ancora indefinite di un individuo.

Il maximin è quindi un criterio adatto alla soluzione di un problema di scelta interpersonale, cioè una decisione individuale con una componente sociale. Il caso dell'autorizzazione dei trattamenti eugenetici costituisce un esempio di applicazione giustificata di un criterio di decisione generalmente non ragionevole in un problema individuale, perché troppo conservativo.

Il caso dell'eugenetica costituisce un esempio ovvio e intuitivo di scelta interpersonale. Come accennato nella sezione precedente, Kitcher (1997), Agar (2004), Buchanan et al. (2000), Sandel (2007) hanno argomentato le rispettive tesi sull'ammissibilità degli interventi genetici a partire dall'osservazione che questi problemi etici non sono differenti da quelli posti

dall'educazione o dall'autorizzazione di interventi sanitari. Questo modello si può estendere quindi anche ad altri problemi di decisione "per conto di" altri individui. Tutte le situazioni in cui un genitore decide per il figlio, anche quando quest'ultimo è già nato, potrebbero essere analizzate attraverso una matrice di scelta interpersonale. In questi casi, gli individui esprimono delle preferenze, ma non sono in grado o non hanno la facoltà di tutelarle. Il modello costruito per il problema di Alice potrebbe quindi essere esteso a tutti gli esempi in cui una decisione collettiva riguarda agenti che non sono considerati autonomi, anche da un punto di vista legale. È evidente che la struttura di questi problemi di decisione varierà a seconda della quantità di *informazioni* che l'agente che prende la decisione ha a disposizione sulla funzione di utilità degli altri soggetti. Il caso dell'eugenetica potrebbe in questo senso rappresentare un esempio limite, dove le informazioni sono nulle. Si può proporre che il maximin costituisca il criterio di decisione razionale in tutti i problemi di scelta interpersonale, anche quando la condizione epistemica dell'agente sia differente da quella di Alice qui analizzata.

Il modello di scelta interpersonale si basa sul presupposto che la definizione di comportamento ragionevole vari a seconda del contesto di decisione. La proposta che abbiamo cercato di argomentare è che in questo contesto la declinazione opportuna del Principio di Massimizzazione, che definisce la scelta razionale nella TDR, sia il criterio del maximin.

Riferimenti bibliografici

- Agar, Nicholas (1998). "Liberal Eugenics". In: *Indagationes Mathematicae* 12.2, pp. 137–155.
- (2004). *Liberal Eugenics*. Blackwell Publishing.
- Binmore, Kenneth (2007). *Playing for Real*. Oxford University Press.
- Boorse, Christopher (1977). "Health as a Theoretical Concept". In: *Philosophy of Science* 44, pp. 542–573.
- Buchanan, Allen et al. (2000). *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (2000). "Playing God. Genes, Clones and Luck". In: *Sovereign Virtue*. Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (2002). *Il futuro della natura umana: I rischi di una genetica liberale*. Giulio Einaudi Editore.
- Kitcher, Philip (1997). *The Lives to Come*. Touchstone Edition.
- Rubinstein, Ariel (2006). *Lectures Notes in Microeconomic Theory*. Princeton University Press.
- Sandel, Michael J. (2007). *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sparrow, Robert (2011). "Liberalism and Eugenics". In: *Australasian Journal of Philosophy* 89.3, pp. 499–517.
- Von Neumann, John e Oskar Morgenstern (1948). *The Theory of Games and Economic Behaviour*. Princeton University Press.



“MENTIRE È MORALMENTE SBAGLIATO” È UNA TAUTOLOGIA? UNA RISPOSTA A MARGOLIS

Neri Marsili

ABSTRACT. All'interno del dibattito sulla definizione filosofica della menzogna, alcuni autori hanno sostenuto che mentire è sempre sbagliato. Margolis, in particolare, ha espresso la tesi radicale secondo cui “mentire è moralmente sbagliato” è una tautologia. Nella prima parte dell'articolo introduco la tesi di Margolis, e ne difendo la plausibilità contro le semplificazioni che ha subito all'interno del dibattito filosofico, mostrando che l'applicazione condizionale del predicato “sbagliato” consente di trattare in modo adeguato alcune menzogne intuitivamente giustificabili. Nella seconda parte argomento che, nonostante questo stratagemma, non è possibile difendere la tesi che “mentire è moralmente sbagliato” sia una tautologia, perché bisognerebbe assumere che “mentire è moralmente sbagliato” sia una condizione necessaria fra quelle che definiscono il concetto stesso di menzogna. Questo non è desiderabile perché, come dimostro nella parte finale del mio articolo, ogni definizione di menzogna che incorpori requisiti morali nelle sue condizioni necessarie è destinata a contraddire le intuizioni del senso comune su che cos'è una menzogna. La conclusione è che la tesi che “mentire è moralmente è sbagliato” è una tautologia non può essere difesa, se non al prezzo, troppo alto, di ridefinire in modo controintuitivo il significato del termine “menzogna”.

KEYWORDS. Etica della menzogna, Definizione della menzogna, Analisi concettuale, Margolis.

Se noi con onesta e pietosa menzogna volessimo aiutare un misero cittadino, non si converrebbe a uomo mortale contrastare né argomentare contro alla nostra bugia.

Brunetto Latini, *Il tesoretto*, 3-39.

La verità [...] è il dovere morale che un individuo ha verso chiunque altro [...]. [Con la bugia] io in generale trasgredisco a un dovere riguardo a un punto essenziale. Cioè, per quanto dipende da me io sono causa del fatto che alle dichiarazioni non si dia più credito in generale, per la qual cosa tutti i diritti basati su contratti sono destituiti di fondamento e perdono la loro forza; e questo è un torto commesso ai danni di tutta l'umanità.

Immanuel Kant, *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, 8-246

1

La riflessione filosofica sulla menzogna, fin dai suoi esordi, ha sempre rivolto una particolare attenzione ai complessi e intricati rapporti che la menzogna intesse con l'etica e con il diritto. Dal *Discorso vero* di Celso al *De Mendacio* di Agostino, passando per i *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* di Grozio e il *pamphlet* kantiano *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, fino al recente *Lying* di Bok, il dibattito filosofico sulla menzogna ha sempre avuto come punto di riferimento una importante domanda: mentire è moralmente sbagliato? Alcuni autori hanno argomentato a favore di questa tesi, altri contro; altri, addirittura, hanno sostenuto che senza la menzogna «sarebbe la fine di ogni relazione privata, pubblica e professionale e, minata alla base nelle sue strutture portanti, la società crollerebbe su se stessa¹» (Broder, 1985, p.33). In questo articolo mi concentrerò sulla tesi contenuta in un breve articolo di Joseph Margolis (Margolis, 1963), dal titolo “Lying is Wrong’ and ‘Lying is not Always Wrong”.

Sono diversi i filosofi ad avere sostenuto che mentire è *sempre* moralmente sbagliato, nonostante questa idea non rispecchi le intuizioni del senso comune. In effetti, spesso siamo disposti a giustificare le menzogne: si pensi alle cosiddette bugie² a fin di bene, o “menzogne pie”. Il dibattito filosofico sulla menzogna è ricco di esempi di questo tipo, che sollevano la questione morale sull'assoluta repressibilità del mentire.

Si consideri l'esempio noto di un bambino, figlio di un alcolista disoccupato, che viene interrogato dal maestro in merito al mestiere del padre. Il bambino s'inventa una serie di menzogne per evitare di ammettere la scomoda verità davanti alla classe; quando il maestro

¹Tutte le traduzioni presenti nel testo sono a cura dell'autore.

²Nel corso di questo articolo, tratterò “bugia” e “menzogna” come sinonimi, stipulando per ipotesi che vogliono dire *esattamente* la stessa cosa. Ciò non influisce in alcun modo sulla trattazione di Margolis e in generale della letteratura anglosassone a cui faccio riferimento, dove si discute della menzogna usando solo il termine “lie” e derivati come “lying”.

scopre la bugia, punisce severamente il bambino. Chi volesse sostenere che mentire è *sempre* moralmente sbagliato, sarebbe costretto a dedurre che il maestro si è comportato nel modo corretto, e che il bambino ha commesso un'azione sbagliata. Tuttavia, è piuttosto naturale avanzare il giudizio contrario: il maestro è stato troppo severo, e la bugia del bambino era moralmente accettabile, o almeno giustificata. Casi analoghi o ancora più evidenti si danno in relazione alle bugie dette per salvare una vita, o a quelle "pie" per confortare i moribondi, o per calmare persone fuori di senno, o ancora quelle "bianche" che non nuociono ad alcuno, e via dicendo. In generale, sostenere la tesi radicale che mentire è sempre moralmente sbagliato sembra piuttosto difficile, e in aperta contraddizione con le intuizioni del senso comune.

Margolis si schiera proprio nella cerchia di quei filosofi che non si limitano a ritenere che mentire, in generale, è moralmente sbagliato, ma che argomentano in maniera molto più perentoria che mentire è *sempre* moralmente sbagliato. Secondo questi filosofi, "menzogna" è un «termine etico» (Williams, 2002, p.140), ed è parte del significato della menzogna che mentire sia moralmente sbagliato. Così, l'asserzione «mentire è (moralmente) sbagliato» è un giudizio analitico, piuttosto che sintetico. La menzogna violerebbe il diritto dell'interlocutore di sapere la verità, o un principio morale che a seconda delle formulazioni può avere la forma della massima di qualità di Grice: «Non dire ciò che credi sia falso» (Grice, 1989), o della più radicale massima di formulazione kantiana: «Non devi mentire, qualunque siano le circostanze» (Kant, 1971, p.254). Violando questa norma, il bugiardo arreca un danno all'interlocutore, entrando in conflitto «con il diritto esistente e permanente di colui al quale sono dirette parole o segni» (Grozio, 1621/1925, pp.613-614). La posizione di Margolis, all'interno di questo dibattito, si attesta fra le più radicali: nel suo articolo (Margolis, 1963, pp.414-418) ha sostenuto che l'asserzione:

(MMS) Mentire è moralmente sbagliato.

è una tautologia. La tesi di Margolis non è particolarmente originale; si colloca, al contrario, all'interno di un filone di pensiero che attraversa tutta la storia della filosofia; è la posizione di quei filosofi che potremmo chiamare i "detrattori radicali della menzogna". Se l'articolo di Margolis merita un'attenzione particolare, è perché la (MMS) è difesa nell'ambito dell'analisi del linguaggio: si cerca di dimostrare che mentire è sbagliato per mezzo dell'analisi del significato del termine "menzogna". In particolare, Margolis dà al suo argomento la forma:

(MMST) "Mentire è moralmente sbagliato" è una tautologia.

Con la (MMST), il cardine della discussione sulla liceità del mentire si sposta dall'ambito dell'etica a quello dell'analisi del linguaggio. Dimostrare che mentire è moralmente sbagliato è questione di dimostrare che la repressibilità del mentire è incorporata nello stesso concetto di menzogna; in altre parole, bisogna dimostrare che "mentire è moralmente sbagliato" è un giudizio analitico, una tautologia appunto.

La (MMST) è una tesi che è presupposta dalle argomentazioni di molti dei "detrattori radicali della menzogna", come Agostino o Kant; l'articolo di Margolis ha il pregio di rendere esplicita questa assunzione, spesso sottaciuta, e di presentare un'argomentazione sistematica e coerente per difenderla. Discutere la tesi di Margolis, quindi, è l'occasione per prendere in analisi e valutare in generale la posizione di tutti quei filosofi che difendono la tesi che mentire è sempre moralmente sbagliato, e di portarne alla luce i presupposti logici, e con essi i punti di forza e debolezza, i vantaggi e le contraddizioni.

La (MMST) è una tesi apparentemente non conciliabile con le intuizioni del senso comune. Se si considera l'esempio del bambino col padre alcolista, o gli altri casi di menzogne giustificabili presentati nell'*incipit*, ciò appare piuttosto evidente. In questo articolo vorrei *in primis* introdurre e tentare di difendere la (MMST), e in un secondo momento (sezioni 2 e 3) valutarne i punti deboli e discuterne le difficoltà.

In principio, bisogna rilevare che la posizione dei detrattori radicali della menzogna rappresenta, ad oggi, una corrente marginale della riflessione filosofica. Con ciò non va inteso che le posizioni permissive e liberali siano quelle più accreditate. Più semplicemente, gli autori che sostengono che la maggior parte delle menzogne siano moralmente sbagliate non hanno ritenuto necessario abbracciare la tesi radicale che la condanna morale della menzogna vada incorporata nel significato stesso del termine. Al contrario, molti autori (come Bok (1978a), Bok (1978b), Kupfer (1982) e Wiles (1988), cfr. anche Isenberg (1964)) argomentano che la menzogna è da condannarsi a livello morale, ma che non è necessario che un'azione sia moralmente sbagliata perché sia possibile chiamarla menzogna. In generale, e coerentemente alle intuizioni comuni, all'interno del dibattito filosofico è riconosciuta come valida la posizione di Kemp & Sullivan, i quali ritengono che (MMS) «è un giudizio sintetico e non analitico» (Kemp e Sullivan, 1993, p.53).

Perché allora vi sono detrattori radicali della menzogna che, come Margolis, difendono l'ipotesi opposta? Proverò adesso a ricostruire l'argomento di quest'ultimo, cercando di mettere in luce i fondamenti teorici della sua tesi, le preoccupazioni etiche che ne hanno costituito lo stimolo, e dissipare i dubbi del lettore in merito alle possibili conseguenze controintuitive a cui potrebbe condurre una tesi di questo tipo.

Una volta che si sia riscontrato che, a livello di senso comune, non sempre mentire è moralmente sbagliato, si può pensare che non vi sia motivo di difendere, in luogo della (MMS), la più radicale (MMST). Sostenere che (MMS) è una tautologia significa sostenere che necessariamente ogni menzogna è moralmente sbagliata, e che in nessun caso si può dare una menzogna che non sia tale; in altre parole, significa assumere che il concetto di menzogna "incorpora" la proprietà di essere moralmente repressibile. A livello di senso comune, questa tesi può apparire eccessiva, e in contrasto con le più naturali intuizioni di carattere morale.

Di fronte ad osservazioni di questo genere, il detrattore radicale della menzogna potrebbe voler rettificare la sua posizione, e avanzare i suoi argomenti. Chi sostiene la (MMST) vuole rendere esplicito un dato evidente, e niente affatto controintuitivo: che ogni menzogna presuppone la violazione di una norma etica, e in particolare la norma che vieta di mentire (o intima di dire la verità). Per porre l'accento su questo aspetto, si potrebbe riscrivere la (MMST) nel modo seguente:

(MVNT) "Mentire è violare la norma di non mentire" (o "mentire è violare la norma di essere sinceri") è una tautologia.

La (MVNT) sembra a tutti gli effetti incontestabile. Posto che violare la norma di non mentire sia sempre moralmente sbagliato (e questo è ciò che il difensore della (MMST) deve dimostrare), dalla (MVNT) è possibile ricavare la (MMST), che in effetti mette in luce la seguente relazione (putativamente) necessaria: chi mente sta per definizione violando la norma di non mentire, e chi viola la norma di non mentire sta facendo qualcosa di sbagliato.

La (MMST) non esclude che possano sussistere delle attenuanti all'atto di mentire: così, nel caso di una menzogna detta per salvare una vita, l'attenuante è evidentemente che il bugiardo ha, con la sua bugia, salvato una vita. Nel violare la norma di essere sincero, chi mente per salvare una vita persegue un fine superiore, commettendo sì un atto sbagliato, ma

che si può giustificare in funzione delle attenuanti contestuali. La (MMST) sarebbe quindi perfettamente in grado di rendere conto della giustificabilità di alcune menzogne – ma allo stesso permetterebbe di rilevare che, se parliamo di “giustificazioni”, è perché ogni volta che mentiamo commettiamo una violazione, e nello specifico rispetto alla norma di non mentire.

Mi concentrerò, una volta introdotte le motivazioni adducibili a favore della (MMST), su quelle motivazioni che, nello specifico, sono state portate avanti da Margolis. Secondo Margolis, (MMS) è una tautologia, e così gran parte dei principi etici che sono familiari a tutti noi. Sebbene Margolis sia incline a ritenere che molti principi etici siano tautologici e abbiano una forma analoga alla (MMST), l'autore specifica a più riprese che dalla (MMST) non deriva che ogni principio etico sia una tautologia. Infatti esistono parecchi principi non tautologici, come «Bisogna contribuire alla felicità degli altri» (Margolis 1963, p.416). Margolis inoltre riconosce che, in determinate circostanze, una menzogna può essere giustificata, ad esempio quando viene formulata per salvare una vita (1963, p. 417). Ovviamente, in questi casi «il verdetto morale non è diretto meramente all'atto di mentire o di non mentire, ma piuttosto al fatto che l'azione è moralmente giusta o sbagliata» (ibid). Ma se (MMS) è una *tautologia*, come è possibile che l'azione di chi ha mentito sia moralmente giustificabile, o moralmente non sbagliata?

La risposta a questo interrogativo rappresenta il tratto più originale del contributo di Margolis alla discussione etica sulla menzogna. Il motivo per cui è coerente con la (MMST) che l'azione di mentire sia giustificabile o moralmente non sbagliata è che il predicato “sbagliato” può essere applicato in maniera condizionale, ovvero è sensibile alle circostanze in cui la menzogna è proferita. Margolis chiarisce nei termini seguenti il modo in cui il predicato “sbagliato” può essere applicato in maniera condizionale:

Un'azione considerata come un genuino caso di menzogna potrebbe comunque avere delle caratteristiche che la redimono a livello morale, tali che nonostante sia sbagliata in quanto rappresenta un'occorrenza di menzogna, comunque non potrebbe essere definita “semplicemente” o “completamente” o “realmente” sbagliata. In una parola, trattiamo la tautologia in maniera condizionale; ovvero, non permettiamo al predicato morale di applicarsi a qualunque cosa solamente sulla base della forza di categorie morali primarie come mentire, non rispettare un contratto, barare, uccidere, infrangere le promesse. (Margolis, 1963, p.415)

Sulla base di questo argomento, anche sostenendo che la menzogna è per definizione moralmente sbagliata, è possibile affermare che un “atto di menzogna”³ può essere giustificabile: la domanda canonica riguardo alla moralità dei singoli “atti di menzogna” resta perciò aperta. Ma qualunque giustificazione si trovi per un atto di menzogna, tale giustificazione si applica non alla menzogna in quanto tale, ma all'azione portata avanti col mentire; differenza, questa, resa possibile dall'uso condizionale del predicato sbagliato: «dire che “mentire non è sempre sbagliato”, da questo punto di vista, è ammettere il principio tautologico ma porre l'accento sull'uso condizionale del predicato “sbagliato”» (Margolis, 1963, p.415). Lasciare aperta questa possibilità è cruciale, perché altrimenti bisognerebbe abbracciare la tesi, decisamente discutibile, secondo cui anche le menzogne che alla nostra intuizione appaiono moralmente giustificabili (come le menzogne per salvare la vita di qualcuno) sono sbagliate – e Margolis non sembra affatto propendere per questa opzione.

³Uso qui l'espressione “atto di menzogna” per sottolineare che si fa riferimento all'azione di chi ha mentito, presa insieme alle circostanze attenuanti, e non all'atto di mentire considerato in se stesso (senza le circostanze attenuanti) che, anche nei casi in cui l'azione è giustificabile, è moralmente sbagliato.

Se l'argomento regge, è compatibile con la (MMST) che alcuni "atti di menzogna" siano moralmente giustificabili. Ma quand'è che un atto di menzogna è moralmente giustificabile? In breve, quando il rispetto della (MMS) ci conduce ad entrare in conflitto con principi che non hanno applicazione condizionale, come il principio:

(PBM) Bisogna preferire il bene maggiore al bene minore.

O il principio

(PMM) Bisogna preferire il male minore al male maggiore.

Così, ad esempio, se "salvare una vita" è sempre l'opzione da scegliere per rispettare la (PBM), e parimenti per rispettare la (PMM), allora è possibile giustificare una menzogna se consente di salvare una vita, dal che si può derivare il principio intermedio:

(MMS*) Mentire è moralmente sbagliato, eccetto che per salvare una vita.

Il principio è un esempio di applicazione condizionale del predicato "sbagliato": l'eccezione "eccetto che per salvare una vita" si applica al predicato "sbagliato", e non all'asserzione "mentire è moralmente sbagliato" presa nel suo complesso, che è appunto una tautologia. Si noti che (MMS*), a differenza di (MMS), non è affatto una tautologia, e «non solo richiederà una giustificazione (che "mentire è moralmente sbagliato" non richiederà), ma sarà anche aperta ad eccezioni» (Margolis, 1963, p.415). Così, è perfettamente possibile asserire «Salvare una vita mentendo non è sempre moralmente giusto», ovvero contraddire (MMS*) e mitigarne le portate deduttive. Ne deriva che principi come di (MMS*) non sono «di alcuna utilità teoretica» (Margolis, 1963, p.415).

2

Nella parte introduttiva dell'articolo, mi sono limitato ad esporre la tesi di Margolis sulla (MMS), mostrandone le ragioni a favore e i tratti originali; nella parte successiva dell'articolo, mi concentrerò sulle difficoltà a cui va incontro una simile posizione teorica. Nel farlo, tenterò non solo di dimostrare che la (MMST) è difficile da difendere, ma anche di mostrare che, in generale, qualunque definizione che incorpora requisiti morali come condizioni necessarie è destinata a incontrare gravi difficoltà, o in altre parole che la (MMST) non è compatibile con una buona definizione della menzogna.

Secondo l'argomento di Margolis, la proprietà di essere sbagliato fa parte del concetto di menzogna: anche se in taluni casi è possibile giustificare una menzogna, ciò dipende solo dall'applicazione condizionale del predicato "sbagliato". Per valutare la validità di (MMST) è perciò necessario verificare se il concetto di menzogna incorpori effettivamente quello di reprobabilità morale. Detto in altri termini, se la (MMST) è valida, allora la definizione di menzogna dovrà presentare, fra le condizioni necessarie perché un proferimento insincero sia un'occorrenza di menzogna, la condizione che tale proferimento insincero sia moralmente sbagliato.

Con ottima probabilità, Margolis è al corrente che l'*experimentum crucis* a cui deve inevitabilmente sottoporsi la (MMST) per dimostrare la propria validità è la disamina del concetto di menzogna a cui fa riferimento. Non credo che sia senza malizia, dunque, che nel suo articolo esclude categoricamente che sia possibile esplorare le condizioni necessarie e sufficienti che definiscono il concetto di menzogna:

Se si richiedesse una chiara enunciazione delle condizioni necessarie e sufficienti della menzogna, probabilmente si finirebbe per restare delusi. Apparentemente non siamo in grado di definire in anticipo né le condizioni necessarie né quelle sufficienti per la menzogna. Infatti, sembrerebbe piuttosto che la individuiamo grazie alle analogie fra un caso e l'altro, piuttosto che in base a un qualsiasi criterio formulabile a priori (Margolis, 1963, p.416).

La prima conseguenza di questa constatazione, per Margolis, è che la menzogna è una sorta di insieme aperto, di cui noi individuiamo i nuovi elementi a partire da «clusters di casi familiari» (Margolis, 1963, p.416). La menzogna è dunque un concetto aperto, a cui nella (MMST) si somma un'ulteriore dimensione di apertura, quella determinata dalle applicazioni condizionali del predicato "sbagliato". Di qui arriviamo alla seconda conseguenza, ovvero che avremo problemi ogni volta che tenteremo di utilizzare il concetto aperto di menzogna all'interno di sillogismi pratici, ovvero all'interno di deduzioni logiche che si servono del concetto di "sbagliato" (che a sua volta, se applicato in maniera condizionale, è aperto). Per risolvere questa difficoltà, Margolis suggerisce che sarà opportuno, in taluni casi, «nascondere le caratteristiche logiche "informali" [...] se vogliamo che un concetto aperto come quello di menzogna possa servire da premessa maggiore in un sillogismo pratico» (Margolis, 1963, p.416).

La menzogna, dunque, per Margolis, è un concetto *à la* Wittgenstein, definito da somiglianze di famiglia piuttosto che da condizioni necessarie e sufficienti; o almeno, nel testo sono presenti sufficienti indizi per trarre questa conclusione, anche se l'autore non fa alcun riferimento esplicito alla nozione wittgensteiniana (cfr. Wittgenstein, 1952/1967). L'idea che la menzogna non sia definibile nei termini di condizioni necessarie e sufficienti, d'altronde, è stata difesa da diversi autori (Coleman e Kay. (1981), Bloomquist (2010), Hardin (2010)), e gode di una certa plausibilità. Ma rifiutare a priori di discutere il concetto di menzogna è una scelta difficile da giustificare per chi voglia sostenere una tesi come la (MMST), perché la (MMST) implicita che ogni occorrenza di menzogna è moralmente sbagliata, e che quindi esiste almeno una condizione necessaria che definisce il concetto di menzogna, e tale condizione è l'essere moralmente sbagliata.

Si potrebbe replicare, in difesa di Margolis, che affermare che la menzogna è un concetto aperto non elimina la possibilità di stabilire delle condizioni necessarie che escludono taluni, ma non tutti, i casi che non costituiscono occorrenze di menzogna. Inoltre, se si ammettesse la possibilità di delineare alcune condizioni necessarie, si potrebbe ciò nonostante mantenere che è impossibile fornire delle condizioni sufficienti che individuino solo le occorrenze di menzogna – e quindi che è impossibile fornire una definizione "chiusa" del concetto di menzogna. È una posizione che sembra desiderabile, se non altro perché, a voler rifiutare *a priori* la possibilità di fornire condizioni necessarie, la tesi di Margolis incorrerebbe in almeno tre problemi piuttosto consistenti. In primo luogo, sarebbe impossibile giustificare la (MMST) perché, come ho già sottolineato, la (MMST) presuppone che una condizione necessaria per la menzogna sia avere la proprietà di essere moralmente sbagliata. In secondo luogo, senza una definizione almeno "grezza" di menzogna, la (MMST) rischia di essere un'asserzione vuota, o eccessivamente vaga, e la sua utilità sarebbe piuttosto limitata. A che pro un criterio perentorio come (MMST), se poi è possibile interpretare "alla buona" il termine menzogna, dando luogo a diverse versioni della (MMST)? Per un criterio radicale come (MMST) è desiderabile stabilire con precisione almeno cosa *non* è una menzogna, pena il rischio di subire interpretazioni non coerenti con il principio stesso. Ed è qui che entra in gioco il terzo problema.

Rifiutando di stipulare delle condizioni necessarie, Margolis nega la possibilità di disporre di un criterio per distinguere cos'è una bugia da cosa non lo è, e perciò chi ha opinioni bizzarre sulla bugia potrà benissimo dedurre dalla (MMST) delle altrettanto bizzarre condanne morali, il tutto in maniera assolutamente coerente a quanto argomentato da Margolis. Secondo un autore come Smith, ad esempio, «le protesi mammarie, i parrucchini, le finte malattie, i falsi orgasmi e i sorrisi ostentati sono solo alcuni dei numerosi esempi di menzogna» (Smith, 2004, p.14). Sono menzogne i vestiti che «trasformano il corpo manipolando l'attenzione di chi ci guarda» (Smith, 2004, p.16), le simulazioni permesse dal make-up e i tagli di capelli che ci fanno apparire più giovani e attraenti, e possiamo definire bugie persino i «deodoranti che applichiamo per nascondere i nostri odori» (Smith, 2004, p.17).

Se non si ha a disposizione una definizione di menzogna, diventa difficile replicare a Smith che quelle da lui elencate non sono menzogne. Smith, indubbiamente, ha individuato queste menzogne «grazie alle analogie fra un caso e l'altro», facendo riferimento a «clusters di casi familiari», e quindi in maniera perfettamente consistente al metodo indicato da Margolis; tuttavia, se si dovesse accordargli ragione e al contempo sostenere la (MMST), saremmo costretti a sottoscrivere dei giudizi come «usare il deodorante è moralmente sbagliato», oppure «coprirsi la calvizie con il riporto è moralmente sbagliato». Le opzioni, a questo punto, non sono che tre: dimostrare di caso in caso che queste non sono menzogne, ricorrere all'applicazione condizionale del predicato “sbagliato”, oppure fornire almeno delle condizioni necessarie per il concetto di menzogna. La terza opzione sembra la più desiderabile, se non altro perché, oltre a eliminare i problemi che derivano da concezioni della menzogna come quella di Smith, permette di riempire di contenuto la (MMST), e di darle un significato definito.

3

Un passo che muove nella direzione di una definizione di menzogna nei termini di condizioni necessarie si può rinvenire nello stesso articolo di Margolis. Sebbene rifiuti di definire la menzogna nei termini di condizioni necessarie e sufficienti, Margolis infatti ammette, anche se in maniera del tutto cursoria, che per mettere in luce il carattere tautologico della (MMS) si potrebbe formulare la seguente definizione:

(MMST*) “Mentire è moralmente sbagliato” significa “dire qualcosa che si crede falso in un modo moralmente repressibile è moralmente repressibile”.

Così riformulata, la (MMST) si riempie di significato, e finalmente viene messa in luce la struttura del concetto di menzogna sulla quale si basa la tautologia. La (MMST*) infatti contiene la seguente definizione di menzogna:

(DM) Mentire è dire qualcosa che si crede falso in una maniera moralmente repressibile.

Ora, è vero che Margolis sostiene esplicitamente che definire la menzogna sia impossibile; ciò nonostante, sembra plausibile attribuirgli la tesi che possono darsi almeno delle condizioni necessarie, e nello specifico: “che qualcosa sia proferito”, “che quello che è proferito sia creduto falso”, e “che ciò avvenga in una maniera moralmente repressibile”. Viceversa, infatti, si incorrerebbe nei tre problemi che ho appena esposto, e dovremmo comunque abbandonare la (MMST); sembra più interessante allora analizzare la proposta definitoria di Margolis, e vedere se possa funzionare.

Per rispettare l'opinione di Margolis sul concetto aperto di menzogna, tratterò le tre condizioni postulate dalla (DM) come necessarie, ma non ipotizzerò che siano da intendere come congiuntamente sufficienti. Assumerò quindi che per Margolis ogni occorrenza di menzogna debba presentare necessariamente questi tre elementi, ma non che, data la presenza questi tre elementi, essi siano sufficienti a determinare un'occorrenza di menzogna. Infine, sempre per fedeltà all'argomento di Margolis, prenderò le prime due condizioni necessarie (quella del proferimento e quella dell'insincerità) come pacifiche, e concentrerò la discussione sulla condizione che la menzogna debba essere "moralmente repressibile": assumerò, dunque, che non sia rilevante dimostrare che esistono menzogne non propriamente "proferite", o menzogne non propriamente "credute false" (come quando, ad esempio, mentiamo dicendo quello che riteniamo *probabilmente* falso, cfr. Carson (2006) and Carson (2010)).

Per valutare se la definizione di Margolis sia valida, dunque, bisognerà verificare se il concetto di menzogna incorpori o meno fra le sue condizioni necessarie il giudizio morale "mentire è fare qualcosa in modo moralmente repressibile" o, per semplicità, "mentire è moralmente repressibile". Il dibattito filosofico sulla definizione di menzogna ha già trattato largamente la questione, e ha raccolto una serie considerevole di motivi per escludere la possibilità di incorporare un giudizio di carattere morale fra le condizioni necessarie perché un enunciato possa contare come menzogna (cfr. Mahon, 2008). Ma nel caso di Margolis sussiste un'ulteriore complicazione: la possibilità di applicare il predicato "sbagliato" in maniera condizionale. Bisognerà allora dimostrare che il concetto di menzogna include quello di essere moralmente repressibile anche *al di là* delle eventuali circostanze attenuanti, ovvero al di là della possibilità che sussistano delle condizioni tali per cui è possibile applicare il predicato "repressibile", al pari di "sbagliato", in maniera condizionale. Nel caso in cui, anche a queste condizioni, si concludesse che "essere moralmente repressibile" non figura fra le condizioni necessarie del concetto di menzogna, allora dovremmo concludere che la (DM) non è una definizione di menzogna corretta, e che non è possibile accettare la (MMST), perché si danno casi di menzogna in cui la menzogna è moralmente giusta, indipendentemente dal fatto che il predicato "sbagliato" possa essere applicato in maniera condizionale.

Per cominciare, e distinguere la (DM) dalle altre definizioni etiche, vediamo un esempio di applicazione condizionale del predicato "repressibile". Se A dice ciò che crede falso a B per evitare che B uccida C, si può asserire:

(1) La menzogna di A non è moralmente repressibile.

senza per questo essere costretti né a negare la (DM), né a sostenere che ciò che ha detto A in realtà non è una menzogna – conclusione a cui sono costrette, invece, le tradizionali definizioni etiche di menzogna. Il motivo è che, se applichiamo il predicato "repressibile" in maniera condizionale, la menzogna di A è sì moralmente repressibile *in quanto menzogna*, ma l'atto di menzogna di A non è moralmente repressibile, rispetto al fatto che ha l'effetto di preferire un male minore a uno maggiore, rispettando i principi (PBM) e (PMM). Per rendere evidente l'applicazione condizionale di "repressibile", si può riscrivere la (1) così:

(1*) L'azione (l'atto di menzogna) di A non è moralmente repressibile

Questo tipo di argomentazione in difesa della (DM) funziona con molti casi di menzogne moralmente accettabili, sui quali si arenano generalmente le definizioni etiche della menzogna. Fra questi, figura il *locus classicus* delle bugie dette ai malati per confortarli (Jackson (1991), Bakhurst (1992)), e più in generale la maggior parte delle menzogne dette a fin di bene. Purtroppo, però, sembrerebbe che la riscrittura condizionale non si possa applicare a *tutti* i casi di

menzogne moralmente non deprecabili. In particolare, non si applica a quei casi di menzogna in cui non sussistono delle attenuanti, ma piuttosto è la menzogna *in se* a non violare alcun diritto dell'interlocutore, o ad arrecargli alcun danno. Vedremo ora alcuni di questi casi.

Un primo esempio di menzogne che non violano alcun diritto dell'interlocutore sono quelle in cui diciamo ciò che crediamo falso a un pazzo, a una persona le cui facoltà mentali sono gravemente compromesse, o a un bambino; vediamo per quale motivo. È opinione comune fra gli autori che accettano definizioni etiche di menzogna (*id est* le definizioni che includono un giudizio morale negativo nelle condizioni necessarie) che siffatti esempi non costituiscano casi di menzogna, perché «i bambini e i pazzi non hanno libertà di giudizio» (Grozio, 1621/1925, p.614), o «non sono persone pienamente responsabili e razionali» (Donagan, 1977, p.89); in altri termini, «mentendo loro non possiamo danneggiarli o infrangere una loro libertà» (Bok, 1978b, p.11), perché decade il dovere morale di dire solo e sempre la verità nei loro confronti. Così anche Milton: «quale uomo ragionevole negherebbe che abbiamo tutti i motivi per sostenere che ci sono persone che dovremmo ingannare - come i bambini, i pazzi, i malati e gli ubriachi?» (Milton in (Newman, 1880, p.316)). Non si tratta qui di un effetto positivo dell'azione di mentire che controbilancia il valore morale della menzogna, ma del fatto che *in se* la menzogna non costituisce la violazione di un diritto dell'interlocutore, e quindi non è moralmente repressibile. Tutto ciò è ragionevole: non sembra possibile sostenere che le menzogne paternalistiche dette ai bambini siano passibili di condanna morale (o almeno *non sempre*, cfr. Bok (1978b)), e questo non dipende tanto dal fatto che presentino dei vantaggi che controbilanciano (ad es. a livello pedagogico) l'azione di chi mente, quanto dal fatto che può essere moralmente accettabile, *in se*, mentire ai bambini (se si accetta la tesi di Grozio e Donegan che è possibile mentire a persone non pienamente responsabili). Chi voglia difendere la (DM) allora è costretto a seguire l'esempio dei filosofi che accettano una definizione di menzogna che incorpora giudizi morali, e affermare che le menzogne dette ai bambini, ai matti o alle persone le cui facoltà mentali sono compromesse non sono casi di menzogna. Questa conclusione è l'unico modo per non rifiutare la (DM) e di conseguenza la (MMST). Tuttavia, si tratta di una conclusione indesiderabile; infatti, sembrerebbe che una menzogna giustificabile sia comunque una menzogna, così come un'assassinio giustificabile (come uno per legittima difesa) sia comunque un assassinio. Non sembra esserci un motivo ragionevole per non chiamare menzogne le falsità dette ai bambini o ai dementi; inoltre, una scelta di questo genere non sarebbe coerente con il significato che il termine "menzogna" ha nel linguaggio comune. In generale, rifiutare alle menzogne moralmente giustificabili lo *status* di menzogne non sembra una linea di difesa efficace per la (DM).

Un discorso analogo si può fare per quanto concerne i casi in cui il bugiardo stesso è in uno stato mentale di alterazione, ovvero non è una persona «pienamente responsabile e razionale». Se un uomo, che è stato drogato a sua insaputa, dice ciò che crede falso, ciò che dice non è moralmente repressibile, e questo non dipende da un'applicazione condizionale del predicato "repressibile". Lo stesso può essere detto, probabilmente, per le menzogne proferite da un pazzo, o da un bambino, o da una persona le cui facoltà mentali sono compromesse. Anche qui, l'unico modo per salvare la (DM) e la (MMST) è affermare che affermazioni credute false di questo genere non sono menzogne. Ma anche questa conclusione è indesiderabile, per lo stesso motivo della precedente. Nel linguaggio comune usiamo il termine "menzogna" per riferirci alle affermazioni insincere, siano essi proferite da pazzi o da savi, da ubriachi o da sobri, e non sembra sussistere un motivo valido per mettere in discussione quest'uso del termine, salvo una *petitio principii* a favore della (DM).

La letteratura sulla menzogna, d'altronde, è ricca di argomentazioni contro la (DM). Bok (1978b) prende in analisi casi di bugia in cui l'ingannato ha dato preventivamente il suo assenso a essere ingannato. Ad esempio, si prenda un malato terminale che chiede: "Mi dica che non morirò, dottore: non importa se è falso", perché ha bisogno di una assicurazione, e gli è indifferente se questa assicurazione sia vera o falsa. Se il dottore risponde: "Lei non morirà" non ha commesso un atto moralmente repressibile, perché non ha detto ciò che credeva falso con l'intenzione di farlo credere vero al suo paziente. Si tratta perciò di una menzogna non repressibile *in se*, e non a causa di un'applicazione condizionale del predicato "sbagliato". Ciò nondimeno, il dottore ha mentito. Secondo la (DM), non è possibile considerare quella del dottore una bugia, sebbene alcuni potrebbero ritenere desiderabile considerarla una bugia vera e propria.

La (DM) ha delle difficoltà a funzionare anche con alcune frasi che vengono dette per cortesia; prenderò in considerazione in particolare il caso della modestia. Se ad esempio io, per modestia, scrivessi: "Non credo che questo articolo sia granché", quando invece, per ipotesi, credo che sia un ottimo lavoro, allora starei mentendo, ma non starei compiendo un atto moralmente repressibile nel dire il contrario di ciò che penso, e ciò non dipenderebbe dalle circostanze attenuanti che consentono di applicare condizionalmente il termine "repressibile". Lo stesso vale, probabilmente, per molte formule di cortesia proferite insinceramente, come: "Piacere di conoscerla" detto a chi non ci fa assolutamente piacere conoscere, o "Che bel regalo" detto di un regalo che non troviamo molto entusiasmante, o ancora l'espressione "Scusa, ma non posso" usata per declinare un invito che in realtà potremmo accettare (Bok, 1978a, p.61). Un caso simile è quello delle leggere ma deliberate esagerazioni presenti in molte lettere di raccomandazione (Bok, 1978a, pp.72-74), che pur essendo ingannevoli sono inevitabili, vista la prassi di esaltare le qualità positive rispetto a quelle negative. Indubbiamente questi casi sono soggetti a diverse sfumature, e la (DM) potrebbe funzionare con alcuni; anche se ciò fosse vero, e se la mia obiezione non valesse per tutti i casi di cortesia, o persino non valesse per alcuni degli esempi che ho proposto, ciò nondimeno le formule di cortesia insincere presentano della difficoltà per la (DM), e costituiscono un ulteriore motivo per dubitare della sua validità.

Un altro genere di esempi di menzogna non compatibili con la (DM) è costituito dalle menzogne palesemente false, che Sorensen ha definito *bald faced lie*, e che chiamerò in italiano "bugie sfacciate". Una bugia sfacciata è una menzogna proferita in un contesto in cui è *conoscenza comune* che ciò che è stato detto è falso, dove con "conoscenza comune" intendo che sia il parlante che il ricevente sono al corrente della falsità dell'enunciato, e che il parlante sa che il ricevente ne è al corrente, e a sua volta il ricevente sa che il parlante ne è al corrente. Così, se a una festa A dice "Sono il Duca di Pomerania" a un suo amico B, è conoscenza comune fra A e B che A non è il duca di Pomerania, e A non può sperare di convincere B che è il Duca di Pomerania, violando il diritto di B di sapere la verità. Poniamo che, nell'esempio, A non lo dica per sottintendere ironicamente qualcos'altro, ma per il semplice gusto di asserire che lui è il Duca di Pomerania. In questo caso A ha mentito, ma non lo ha fatto assolutamente "in una maniera moralmente repressibile", e non nel senso in cui il predicato "repressibile" si applica condizionalmente. Ha commesso quella che san Tommaso (Tommaso, 1967) chiama "bugia giocosa", e che corrisponde al quinto degli otto tipi di bugia individuati da sant'Agostino (Agostino, 1994), la bugia detta «per il gusto di divertire».

Chi volesse difendere la (DM) potrebbe sostenere che le bugie sfacciate non costituiscono genuini casi di menzogna. Ma questa scelta potrebbe ritorcersi contro il partigiano della (DM); infatti, Sorensen sottolinea che, per quanto siano «moralmente neutrali», e persino «co-

niche» (Sorensen, 2007, p.263), le bugie sfacciate sono quelle che più infastidiscono e «sono condannate più duramente delle bugie vere e proprie» (Sorensen, 2007, p.252). In effetti, possono darsi casi di menzogne sfacciate moralmente deprecabili. Ad esempio, un assassino che, interrogato dal poliziotto che lo ha colto in flagrante, nega di avere commesso l'omicidio che entrambi sanno che lui ha commesso, nella speranza che così facendo eviterà di essere condannato, data l'assenza di ulteriori prove, sta mentendo in una maniera moralmente repressibile, e sta allo stesso tempo dicendo una bugia sfacciata. Chi vuole difendere la (DM) è dunque di fronte a un vicolo cieco: trattare come menzogne le bugie sfacciate, e includere casi moralmente non deprecabili come quello del Duca di Pomerania, oppure non trattarle come menzogne, ed escludere palesi occorrenze di menzogna come quella dell'esempio dell'interrogatorio. Una terza opzione, che consiste nell'escludere le bugie sfacciate giocose per includere solo quelle moralmente sbagliate, è l'unica coerente con la (DM), ma è una palese *petitio principii* più che una scelta coerente con le intuizioni del senso comune su che cosa sia una menzogna.

Infine, da una definizione come la (DM), più in generale, deriva che non può esistere nulla come una menzogna pia (*white lie*), ovvero «una menzogna che non vuole arrecare danno ad alcuno, nel suo corpo o nella sua fortuna, interesse o reputazione» (Oxford English Dictionary), o più in generale «una bugia che non vuole arrecare danno in alcun modo» (Mahon (2008), cfr. anche Bok (1978a, p.61)); ciò che si arguiva già dalla (MMST), ma che nella (DM) diviene vero per definizione. Le *white lies* non possono esistere perché se esistessero non sarebbero moralmente deprecabili. Anche in questo caso non è possibile applicare il predicato “repreensibile” in maniera condizionale, perché non stiamo parlando di una bugia giustificabile in funzione delle circostanze, ma di una bugia che non arreca danno alcuno, e quindi moralmente non repreensibile *in se*. Anche scegliere di rifiutare *a priori* la possibilità di menzogne pie sembra un'opzione piuttosto indesiderabile, e costituisce un altro motivo per cui la (DM) non sembra essere una buona definizione di menzogna.

Probabilmente altri esempi in contrasto con la (DM) possono essere individuati; personalmente, ritengo che quelli qui presentati siano sufficienti per concludere che la (DM) è una definizione di menzogna piuttosto difficile da difendere, perché non considera come menzogne dei proferimenti che intuitivamente sono delle genuine bugie. Se la (DM) non funziona, e se lo stesso problema (come rilevano autori come Isenberg (1964), Mahon (2008), Kemp e Sullivan (1993)) vale per ogni definizione di menzogna che incorpori nelle condizioni necessarie un giudizio morale, allora è impossibile sostenere la (MMST). Ne deriva che “mentire è moralmente sbagliato” non è una tautologia, e che la tesi di Margolis non può essere ragionevolmente difesa, se non al prezzo di andare contro le comuni intuizioni su cosa sia una genuina bugia.

A questo punto, abbiamo tirato le fila della nostra indagine, e tracciato le nostre conclusioni. Resta ancora aperta la domanda a proposito della plausibilità generale della (MMS): risolverla richiederebbe un arduo lavoro di classificazione dei tipi diversi di menzogna, la valutazione di ciascuno di questi casi e il loro in una gerarchia di gravità. Un proposito che va oltre gli scopi del presente articolo, ma che continuerà ad affascinare e a stimolare tutti i filosofi interessati ai risvolti etici della menzogna.

Riferimenti bibliografici

- Agostino (1994). *Sulla Bugia*. trad. M. Bettetini. Milano: Rusconi.
- Bakhurst, D. (1992). "On lying and deceiving". In: *New Scientist* 1, 63–66.
- Bloomquist, J. (2010). "Lying, cheating, and stealing: A study of categorical misdeeds". In: *New Scientist* 42.6, pp. 1595–1605.
- Bok, S. (1978a). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Random House.
- (1978b). "Lying to Children". In: *The Hastings Center Report* 8.3, 10–13.
- Broder, H. M. (1985). "Lob der Lüge". In: *Süddeutsche Zeitung Magazin* 14, pp. 32–33.
- Carson, T. L. (2006). "The Definition of Lying". In: *Noûs* 40, pp. 284–306.
- (2010). *Lying and deception*. Oxford: Oxford University Press.
- Celso (1994). *Il discorso vero*. Milano: Adelphi.
- Coleman, L. e P. Kay. (1981). "Prototype Semantics: The English Verb 'lie'". In: *Language* 57, pp. 26–44.
- Donagan, A. (1977). *A Theory of Morality*. Chicago: Chicago University Press.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the Ways of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grozio, U. (1621/1925). *De iure belli ac pacis libri tres*. trad. The Law of War and Peace. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hardin, K. J. (2010). "The Spanish notion of Lie: Revisiting Coleman and Kay". In: *Journal of Pragmatics* 42.12, pp. 3199–3213.
- Isenberg, A. (1964). "Deontology and the Ethics of Lying". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 24, pp. 463–480.
- Jackson, J. (1991). "Telling the Truth". In: *Journal of Medical Ethics* 17, pp. 5–9.
- Kant, I. (1797/2011). "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen". In: *Berlinische Monatsschrift* 28. pp. 485-504, trad. it Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani, in Kant, I., *Sette scritti politici liberi*, a cura di Pievatolo, M. C., Firenze: Firenze University Press.
- (1971). *Lezioni di Etica*. Bari: Laterza.
- Kemp, K. W. e T. Sullivan (1993). "Speaking Falsely and Telling Lies". In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 67, pp. 151–170.
- Kupfer, J. (1982). "The Moral Presumption Against Lying". In: *Review of Metaphysics* 36, pp. 103–126.
- Latini, B. (1985). *Il tesoretto*. Milano: Rizzoli.
- Mahon, J. E. (2008). *The Definition of Lying and Deception*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>.
- Margolis, J. (1963). "'Lying Is Wrong' and 'Lying Is Not Always Wrong'". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 23, pp. 414–418.

- Newman, J. H. (1880). *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*. London: Longmans Green & co.
- Smith, D. L. (2004). *Why We Lie: The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*. New York: St. Martin's Press.
- Sorensen, R. (2007). "Bald-faced Lies! Lying without the Intent to Deceive". In: *Pacific Philosophical Quarterly* 88.2, 251–264.
- Tommaso, d'Aquino (1967). "Le altre virtù ridicibili alla giustizia". In: *Summa Teologica*. pp. 101-122, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani su testo latino dell'edizione Leonina. Firenze: Salani.
- Wiles, A. M. (1988). "Lying: Its Inconstant Value". In: *Southern Journal of Philosophy* 26, pp. 275–284.
- Williams, B. (2002). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1952/1967). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.



LA SCIENZA DEL MALE.

L'EMPATIA E LE ORIGINI DELLA CRUDELTÀ

Simon Baron-Cohen

[Raffaello Cortina Editore, Milano 2012]

recensione a cura di Leda Berio

I nazisti trasformavano gli ebrei in paralumi. Questo significa, evidenzia Baron-Cohen, che erano in grado di trattare degli esseri umani come oggetti. Questo tipo di atteggiamento verso gli altri è quello che, generalmente, definiamo “crudeltà”, qualificando chi compie l’atto in questione come “malvagio”. Ma, argomenta il neuropsichiatra, né “crudeltà” né “malvagio” possono essere considerati termini scientifici dotati di potere esplicativo: per questa ragione, *La scienza del male* viene connotata dallo stesso autore come l’opera che tenta di ricondurre questi concetti a più solidi termini scientifici.

A fornire la chiave di lettura della teoria è la definizione di Empatia come capacità di passare dall’attenzione rivolta ad un singolo soggetto (se stessi) ad una rivolta a due, ovvero come l’abilità di effettuare un processo che permette di riconoscere i pensieri e le emozioni del nostro interlocutore per poi essere in grado di agire di conseguenza. Questo determina una suddivisione del processo in due fasi, il riconoscimento e la risposta. Servendosi di questo concetto e di quello connesso di “erosione empatica”, Simon Baron-Cohen teorizza la possibilità di ricondurre le azioni tradizionalmente definite “malvagie” ad un difetto empatico. Puntualizzando che l’empatia non dovrebbe essere trattata come una variabile binaria, ma come sia invece necessario prendere in considerazione un intero spettro di gradi crescenti (nel caso in questione, Baron-Cohen teorizza sette livelli da 0 a 6), viene elaborato dal gruppo di ricerca il Quoziente di Empatia (EQ), che ne permette una misurazione negli adulti e nei bambini (attraverso una versione appositamente modificata), attraverso un questionario autovalutativo.

La successiva assunzione è che l’effettivo livello di empatia sia riconducibile a quello che viene da lui definito “Circuito Empatico”. In accordo con la propria prospettiva modularista e appoggiandosi alle moderne tecniche di risonanza magnetica funzionale (fMRI) viene dunque sostenuto nel secondo capitolo che sia possibile avere un’idea piuttosto chiara delle aree cerebrali implicate dal comportamento empatico. Per questa ragione, vengono elencate alcune delle aree che sarebbero dunque responsabili della nostra capacità di riconoscere le emozioni altrui ed elaborare una risposta adeguata, tra le quali troviamo il Lobulo Parietale Inferiore

e il Solco Parietale Inferiore (entrambe, significativamente, zone incluse nel sistema dei neuroni specchio), ma anche la Corteccia Cingolata Media (MCC), l'Insula Anteriore, la Corteccia Prefrontale Media, la Corteccia Orbito Frontale (OFC), la Giunzione Tempoparietale Destra (RTPJ), il Solco Posteriore Superiore Temporale (pSTS) e l'Amigdala. Queste aree cerebrali non devono essere ovviamente considerate come parte di una sorta di catena lineare, ma come un sistema avente connessioni multiple.

L'assunzione dell'autore è che il funzionamento corretto di questo circuito sia sostanzialmente responsabile dell'empatia riscontrabile nelle nostre azioni, e che sia di conseguenza dimostrabile uno suo funzionamento anomalo in quei casi in cui l'empatia risulta in qualche modo assente. Per dimostrarlo, l'autore dedica il terzo capitolo all'analisi di tre disturbi psichiatrici che vengono da lui ribattezzati come casi di "Zero-negativo", perché risultano trovarsi al grado 0 della scala di empatia precedentemente teorizzata. Secondo Baron-Cohen, la corrente analisi psichiatrica dei casi di Disturbo *Borderline* di Personalità, di Psicopatia e di Narcisismo, che categorizza queste tre patologie come disturbi della personalità, pecca nell'individuare ciò che le tre casistiche hanno in comune, ovvero la mancanza di empatia. Vengono di conseguenza presentati al lettore dei casi clinici documentati, dove ad un profilo del soggetto vengono affiancate osservazioni sul suo passato e sulle eventuali cause ambientali che possono aver contribuito alla sua condizione. Quello che risulta evidente dalla presentazione dei casi è che ci sia, in tutte e tre le patologie, una tendenza ad una costante attenzione a se stessi che impedisce la comprensione dei comportamenti altrui e delle loro emozioni, che si declina in modi diversi ma che caratterizza fortemente il modo di comportarsi dei soggetti. Questo determina, soprattutto nel caso del Disturbo *Borderline* e della Psicopatia, una potenziale capacità di danneggiare l'altro a causa di una sostanziale inabilità di comprendere le reali conseguenze delle proprie azioni. Quello che caratterizza fortemente la presentazione di Baron-Cohen è però il suo fornire, accanto ai profili clinici, dati che riportano il funzionamento delle aree appartenenti al circuito empatico in soggetti che soffrono di tali patologie, mostrando così al lettore come siano effettivamente riscontrabili delle anomalie nel funzionamento di alcune delle aree indicate.

Parallelamente, l'autore presenta nel quarto capitolo quello che ritiene essere un caso di "Zero-positivo": i soggetti affetti da Sindrome di Asperger, infatti, sono descritti da Baron-Cohen come portatori di un'ingente capacità di sistematizzazione che prosegue in modo direttamente proporzionale con la loro incapacità di contatto empatico con gli altri. Questi individui sono, a detta dell'autore, caratterizzati da una tendenza alla ricerca ossessiva e all'individuazione di pattern e di regole nella forma "se p allora q" che permettono loro la manipolazione di dati e la previsione di risultati. Questo ha tra le conseguenze una marcata ostilità al cambiamento e una sostanziale incapacità di gestire la dimensione emozionale, generalmente non caratterizzata da queste regolarità: d'altra parte, però, lungi dal portare questi individui ad un comportamento immorale, questa tendenza li stimola spesso a seguire un codice morale estremamente rigido, composto da regole precise che non sopportano di essere infrante. Viene inoltre sottolineato il ruolo che la sistematizzazione può giocare all'interno dell'evoluzione di una società umana come strumento della ricerca scientifica.

Dopo aver quindi puntualizzato come lo stato di "Zero gradi di empatia" ("*Zero degrees of empathy*" è il titolo originale dell'opera pubblicata nel Regno Unito) non sia necessariamente equivalente ad un comportamento amorale, ma possa esserne una causa, Baron-Cohen passa all'analisi di quelli che potrebbero essere i fattori genetici che influenzano la nostra capacità di esercitare empatia. La ricerca si concentra prevalentemente sui gemelli, andando a studiare le differenze che si presentano tra omozigoti ed eterozigoti per verificare le concordanze

e distinguere fattori ambientali ed ereditari. Il gruppo di ricerca dell'autore giunge all'identificazione di diversi geni, alcuni legati ad ormoni sessuali, altri all'ossitocina e alla crescita neurale, che appaiono essere legati alla Psicopatia, al Disturbo *Borderline* e alla Sindrome di Asperger. I rilievi permettono a Baron-Cohen di affermare la reciproca interazione di fattori ambientali e biologici e nel contempo di auspicare una ricerca più approfondita, soprattutto riguardo al Disturbo Narcisistico di Personalità.

L'ultimo capitolo è dedicato a quelle che l'autore definisce "Riflessioni sulla crudeltà umana", dove Baron-Cohen riassume le conclusioni raggiunte ed elabora una versione sintetica della propria tesi, correlandola al contempo con le osservazioni in campo etico che vi sono implicate. La visione dell'autore prevede che fattori genetici, ambientali ed ormonali determinino il grado di empatia a cui ci troviamo all'interno dello spettro. Se il grado zero non è una garanzia di azione "malvagia", la maggior parte delle azioni non etiche viene ricondotta però ad una mancanza di empatia, che può essere momentanea (come nel caso di un subitaneo attacco di rabbia, ad esempio per difendere una persona cara) o permanente (come nel caso delle patologie analizzate). In questa luce, l'autore porta esempi come quelli del terrorismo (se è un credo ideologico ad essere il principio guida, al momento dell'azione è la mancanza di empatia verso le vittime a permettere l'atto). Riprendendo inoltre il tema del nazismo, mostra come la "banalità del male" (l'autore si riferisce qui alla teoria di Arendt (1963)) non possa essere considerata come una spiegazione sufficiente di alcune azioni "malvagie", poiché ai fattori sociali devono essere aggiunti quelli individuali come la (in alcuni casi momentanea) assenza di empatia degli esecutori. Questo tipo di visione determina, in primo luogo, l'auspicare che il trattamento di alcuni disturbi sia mirato al Circuito Empatico e che la Psichiatria opti per una parziale revisione delle proprie categorie, introducendo eventualmente quella di "disturbi empatici". Ma ad essere particolarmente condizionata dalla teoria è la visione del sistema detentivo: se la pena ha in parte la funzione di proteggere la società da un pericolo, mostrando disapprovazione verso un reato e soddisfacendo contemporaneamente un certo senso di giustizia, ci sono molti più casi di quelli usualmente considerati in cui la misura migliore consiste in un tentativo di riabilitazione assolutamente non praticabile attraverso i moderni metodi di detenzione. Per queste ragioni, la pena di morte viene considerata, oltre che barbarica, assolutamente dannosa per la società stessa e paradossalmente "non empatica" al pari del comportamento che vorrebbe correggere. La pena capitale non lascia inoltre la possibilità di una correzione effettiva del comportamento non empatico, che Baron-Cohen dipinge come possibile: attraverso ausili medici e non, infatti, tentativi di "insegnare" o stimolare l'empatia possono secondo l'autore essere sperimentati. Devono inoltre essere considerati la comprensione e il supporto di cui determinati soggetti abbisognano: l'empatia, viene infatti argomentato, è forse per l'essere umano la risorsa più preziosa, il cui sviluppo dovrebbe essere più frequentemente discusso e considerato.

Raggiungendo infine lo scopo prefissatosi, Baron-Cohen fa del concetto di empatia un punto di raccordo tra un'analisi dell'azione non etica e l'interpretazione di diversi dati che fornisce. L'opera si configura come piuttosto agevole, con uno stile divulgativo e semplice: il lettore meno esperto è in grado di seguire l'argomentazione e di capire l'importanza dei dati presentati senza particolare sforzo, nonostante vengano forniti diversi dettagli. L'impianto argomentativo centrale è ben impostato, con una struttura che accompagna agevolmente la comprensione dell'intera teoria procedendo per gradi, soprattutto nei primi capitoli. La sezione che al contrario manca di una struttura maggiormente rigorosa è l'ultima, dove vengono presentate le osservazioni in campo etico: nonostante i rimandi al resto del testo siano frequenti e permettano l'integrazione dei due aspetti, manca a volte un'interconnessione ar-

gomentativa tra i diversi paragrafi abbastanza forte per garantire la compostezza. L'elenco finale, dove vengono riassunte le maggiori argomentazioni del testo, risulta nonostante ciò piuttosto utile per il lettore, il quale può usufruire inoltre delle agevoli appendici, in cui viene inclusa anche una versione del test per il Quoziente Empatico. A condizione di accettare l'approccio marcatamente modularista, *La scienza del male* di Simon Baron-Cohen si presenta senza dubbio come un'opera innovativa che fornisce una visione originale della materia trattata fornendo spunti estremamente interessanti, specialmente per un profano.

Riferimenti bibliografici

Arendt, Hannah (1963). *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Trad. da P. Bernardini. 5^a ed. Universale economica. Milano: Feltrinelli. 2003.

Baron-Cohen, Simon (2011). *The Science of Evil. On the Empathy and the Origins of Cruelty*. New York: Basic Books. Traduzione italiana di G. Guerriero in: *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.



BRAINTRUST.
WHAT NEUROSCIENCE TELLS US ABOUT MORALITY
Patricia S. Churchland

[Princeton University Press, Princeton 2011]

review by Daniele Mario Cassaghi

One of the most frustrating points about Moral Philosophy is the immortal question: “How long does the natural side of the human being influence moral behaviour?”. Dealing with this issue actually means defining sharp boundaries on the human faculty of Ethics. Far from philosophers who follow Kantian theories and who reject the influence of science inside the moral sphere, because of the presumed impossibility to derive “ought” from “is”, Patricia Churchland clearly explains that we need to understand the *platform of moral behaviour* inside our brain before understanding morality itself.

She argues that human ethics are based on a *four dimensional scheme* interlocked inside our brain’s processes: (1) *caring (especially about family and friends)*, (2) *recognition of others’ psychological states*, (3) *problem solving in a social context*, (4) *learning social practices*. The key word which underpins this mechanism is “Oxytocin”, an ancient peptide developed in mammals, which is responsible for both the anxiety and the fear felt by offspring separated from their parents and for the joy after reunion. The second important role of that hormone is increasing capacity for learning from the others in the group, linked to pain and pleasure derived from approval or disapproval. Thus the idea is that *attachment* to other people, owing to those two sensations, is our *moral platform*. Patricia Churchland claims that the most basic values, being-alive and well-being, derive from a *circuit of self-maintenance and avoidance of pain*, which is also extended to other individuals, and it becomes the basis of the *other caring* sociality in mammals and humans. This means that humans are intrinsically social and worried about their own interests, but also about those of relatives and friends. This, the neuroscientist says, allows humans to solve some kinds of problems from a social prospective, *shaped by concern for reputation and fear of punishment and exclusion*, they are therefore able to decrease the amount of conflicts. Under this point of view moral and social behaviour might be linked to the same brain areas that respond when somebody sees these kinds of actions: moral acts could be selected from the social solutions of those problems. Cooperation and the first account of human “theory of mind”, as argued by the author, are also based on Oxytocin.

COPYRIGHT. © © © © 2012 Daniele Mario Cassaghi. Published in Italy. Some rights reserved.

AUTHOR. Daniele Mario Cassaghi. daniele.cassaghi@gmail.com.

With a strict logic, Patricia Churchland gives her warning against the temptations induced by the easy innatism regarding ethical values. She is clearly aware of the importance of the context of moral-skill learning, and she suggests that a smooth reduction to “one gene-one behavior” is far from acceptable. It is certainly a point of thought for those who usually accuse her of being the pioneer of the trivial reductionism of human faculties on the biological sphere without deeper analyses.

After a long and exhaustive chapter devoted to the purest neurobiological aspects regarding the “human imitation” and “the theory of mind”, *Braintrust* provides the writer’s point of view about the general thought concerning ethical issues. The excessive faith in Kantian pure reason along with Mill’s utilitarianism, and Moore’s argument of Natural Fallacy are only three of the targets of Churchland’s claims against the vision of moral behaviour as linked to *exceptionless rules*. Her approach to morality, based on the different *cased-based reasoning*, (everybody values his own actions depending on both circumstances and own background) is as simple as it is striking, especially if it is embedded on the pain and pleasure circuit. Strict bonds between religion and morality during the centuries are not ignored by the philosopher, who, with her usual skeptical approach, analyses various positions regarding the derivation of ethical values from God. Her simple and elegant style does not fail to point out the amount of problems generated by the conception of morality based on divine extraction.

The reader looking for a nihilist essay, which should completely eliminate morality, because it is “matter of religion”, “unproven”, or simply “not natural”, will be disappointed. The main thesis is exactly the opposite: humans are intrinsically moral. They are so, because Ethics is primarily rooted in our sociality, which is rooted in our biology, in our brain structure. *Braintrust* shows a revolutionary approach to morality, far from abstractions or supernatural features and is strictly linked to the new neuroscience discoveries: it is the attempt to demonstrate how the human being is really moral.

References

Churchland, Patricia S. (2011). *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton: Princeton University Press. Traduzione italiana di Silvano Zipoli Caiani in: *Neurobiologia della morale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.



IL PULPITO E LA PIAZZA.
DEMOCRAZIA, DELIBERAZIONE E SCIENZE DELLA VITA
Giovanni Boniolo

[Raffaello Cortina, Milano 2011]

recensione a cura di Mattia Cozzi

Per chi ha studiato (e sta studiando) la filosofia e ritenga al contempo che quest'ultima abbia come sua componente metodologica fondamentale l'argomentazione, e l'argomentazione razionale (mi si conceda qui la mancata esplicitazione del preciso significato del termine "razionale", non è certamente questo il luogo adatto¹), il testo di Giovanni Boniolo può sembrare in linea di principio facile, per non dire in certi punti addirittura banale. Sembrare, appunto. La facilità con cui certi punti del testo si leggono e soprattutto quella con cui si è portati (sempre grazie all'argomentare ivi contenuto) a concordare con il suo autore sono in realtà semplicemente un grande pregio, sintomo di una estrema chiarezza e ragionevolezza dei contenuti di *Il pulpito e la piazza*.

Ebbene, quali sono questi ragionevolissimi contenuti? È certamente d'aiuto partire dal sottotitolo del libro, che mette insieme la democrazia, la deliberazione (sulla quale si spenderanno qui alcune righe essendo il concetto fondamentale del testo) e le scienze della vita, queste ultime in particolare introdotte spesso come esempi di deliberazione in relazione ai loro risvolti etici. Dopo una breve introduzione in cui viene esposta l'idea fondamentale che verrà sostenuta nel corso del testo, ovvero quella per cui «non si può avere una buona democrazia deliberativa senza che si sappia come deliberare» (Boniolo, 2011, p. XIV), segue nel primo capitolo l'analisi del concetto di democrazia, analisi resa ancora più interessante ma soprattutto necessaria dallo spasmodico uso mediatico che nell'opinione di chi scrive sempre più spesso ne viene fatto, con il risultato che un po' tutti si dichiarano democratici (e ci mancherebbe!), ma poi cosa veramente possa significare è cosa nota a pochi. Più che apprezzabile l'affermazione che fermarsi all'etimo è assolutamente limitante, mentre cosa ben più utile è andare ad analizzare la storia del termine, come è nato e cosa ha significato in base a diversi punti di vista e differenti momenti storici (pp. 2–3). Una prima, inevitabile distinzione da tracciare è quella tra democrazia diretta e indiretta, la quale però si affianca ad un'altra, più

¹Lo stesso Boniolo a p. 19 del suo testo ci ricorda che ci possono essere molti modi di definire la razionalità, ma ciò non toglie che tra tutti questi «non vi sia una sorta di comune "aria di famiglia" che permette, almeno inizialmente, di capire di che cosa si si stia parlando.»

interessante ai fini del lavoro: quella forse meno nota tra *democrazia aggregativa* e *democrazia deliberativa*. La differenza tra queste due forme di democrazia risiede nel fatto che la prima chiede al cittadino di scegliere tra (supponiamo) due possibilità, e lì la faccenda si chiude, nessuno obbliga il votante a giustificare la sua preferenza per l'una o l'altra opzione (ai fini del voto è indifferente aver scelto in base a delle ragioni "serie" oppure avendo fatto "la conta" come i bambini); la consultazione referendaria ne è un facile esempio. La seconda forma di democrazia, invece, porta in primissimo piano le *ragioni che giustificano una certa posizione*, ponendo l'accento anche sul confronto tra individui con posizioni differenti, che dialogano razionalmente per ottenere (nel migliore dei casi possibili) una opinione condivisa. È proprio l'importanza del bene argomentare ai fini di sostenere una posizione che fa da sfondo all'intero libro.

Il dibattito che precede il momento deliberativo, nel momento in cui l'oggetto del dibattere è una questione etica, porta alla luce una nuova distinzione: la distinzione tra *teorie (etiche) della prospettiva* e *teorie (etiche) del metodo*. Le prime affrontano il dibattere morale proponendo una particolare teoria etica (Boniolo porta come esempi tra gli altri l'utilitarismo, il kantismo e il liberalismo) che viene ritenuta migliore di altre, argomentando in favore della bontà della propria teoria e contro quelle alternative ad essa; le teorie del metodo non propongono invece una prospettiva etica specifica, bensì, appunto, un *metodo* applicando il quale si dovrebbe, sperabilmente, risolvere il conflitto. La deliberazione, dovendo affrontare un problema concreto (ad esempio decidere se un certo tipo di sperimentazione biologica sia da considerarsi legittima o meno), richiede specificatamente una teoria del metodo, la quale permetta di decidere (ancora una volta, nel migliore dei casi possibili) intorno ad una questione, senza spostare il dibattito sul piano meta-etico, in un confronto tra diverse etiche possibili. Un tale metodo (o perlomeno una prima formulazione dello stesso) viene tra l'altro proposta dall'autore nel quinto e ultimo capitolo, nel quale viene inoltre esplicitato uno dei limiti dell'utilizzo delle teorie della prospettiva in un dibattito etico, con un semplice esempio che riprende alcuni concetti della teoria dei giochi.

Tornando alla deliberazione, Boniolo nelle pagine successive del primo capitolo ci spiega in quale modo ed entro quali limiti sia possibile affiancare un processo deliberativo alla democrazia rappresentativa, e quali siano le caratteristiche di una deliberazione. Sono questi ultimi principi che ogni buono studente di filosofia (e pertanto anche ogni individuo che voglia definirsi o essere definito "filosofo") dovrebbe ben conoscere e che possiamo riassumere, si perdoni la semplificazione, nel fatto che si deve essere disposti ad ascoltare con attenzione le opinioni altrui, a valutarne gli argomenti per mezzo della ragione e a proporre la propria (eventuale) opinione giustificandola con i migliori argomenti possibili, essendo infine disposti a mutarla se le ragioni che la sostengono si rivelano troppo deboli o errate, abbracciando infine la posizione che si è rivelata migliore; componente fondamentale è (ovviamente, ma non troppo, come Boniolo con più di un esempio ci ricorda) almeno un minimo di conoscenza del tema affrontato, da affiancarsi ad una buona dose di onestà intellettuale.

Ora, come si diceva all'inizio, può sembrare banale che per partecipare ad una discussione si debba saper argomentare correttamente, avere onestà intellettuale e conoscere in una certa misura la questione affrontata. Ma è poi così vero? Siamo sicuri che non sia necessario ribadire ancora una volta tutto ciò? La risposta risulta facile una volta lette le prime pagine dell'ultimo capitolo del testo, in cui l'autore ricostruisce, non senza una buona dose di ironia (componente in realtà assai presente e tuttavia ben dosata lungo tutto l'arco del testo, che ne rende la lettura piacevole e strappa qualche sorriso), un "dibattito" avvenuto tra il dicembre 2004 e il gennaio 2005 sul *Corriere della Sera* tra Emanuele Severino e Giovanni

Reale intorno alla questione: “gli embrioni umani sono da considerarsi esseri umani?”. Riportando passaggi del primo articolo di Severino, della risposta di Reale e infine della replica di Severino, Boniolo rende evidente come, perlomeno in Italia, la correttezza e la chiarezza dell’argomentare e la conoscenza dell’argomento non siano in realtà nemmeno un *minimum* richiesto per poter pubblicare su un quotidiano dal quale, presumibilmente, molti italiani traggono informazioni in merito a certe questioni di bioetica. Vale la pena citare qualche riga del testo di Boniolo, che mostra come il dibattito deliberativo sia qualcosa di potenzialmente aperto a chiunque, ma soltanto finché si rispettano le regole del ben argomentare:

Uno dei primi compiti, se non il primo, dei sostenitori della deliberazione dovrebbe essere quello di insegnare a deliberare, cioè di insegnare sia il canone metodologico per giungere a una buona deliberazione sia il modo in cui proporre argomenti razionali. In secondo luogo, essi dovrebbero stigmatizzare coloro che intervengono nel dibattito pubblico con arroganza dogmatica o proponendo scorrettezze sul piano argomentativo. Dovrebbero stigmatizzarli e bandirli dal dibattito. (p. 270)

Per completezza, ricordiamo i capitoli centrali del testo. Il capitolo 2 è dedicato alla tanto decantata democrazia ateniese, alle sue caratteristiche ma anche ai suoi limiti. Il capitolo seguente si occupa delle basi medievali dell’argomentazione e della deliberazione, ma soprattutto di quanto possiamo imparare dai pensatori medievali, che di fatto introdussero quello che è il canone del pensiero razionale occidentale. Il capitolo 4 tratta invece della possibilità che al dibattito deliberativo partecipino dei *dogmatici*, termine per mezzo del quale Boniolo intende quelli che etichetta “paranoici possessori della verità” (p. 240): persone che, vuoi per incapacità nel valutare razionalmente il discorso altrui, vuoi per la convinzione che la verità equivalga a ciò che dice (il loro) Dio piuttosto che il partito di appartenenza, non sono in grado di partecipare con onestà intellettuale ad un dibattito deliberativo, e risultano anzi deleteri per lo stesso; costoro andrebbero semplicemente allontanati.

Concludendo, chi dovrebbe leggere *Il pulpito e la piazza. Democrazia, deliberazione e scienze della vita* di Giovanni Boniolo? Certamente chi ha interesse nel capire che cosa sia e come funzioni la democrazia deliberativa (chi scrive è uno di questi, che partiva da conoscenze minime nel settore), ma possiamo anche andare oltre: *chiunque* trarrebbe vantaggio dal leggere un testo del genere, o perlomeno chiunque non sappia già (e applichi!) quanto contenuto nel testo in merito all’argomentare e al discutere razionalmente in generale. Oltre ad essere un testo con una innegabile scorrevolezza e piacevolezza di lettura (si noti, i due termini non sono intercambiabili, sono due caratteristiche distinte), contiene «ciò che già appartiene al nostro [in quanto occidentali] sapere di sfondo, solo che lo si è messo così tanto in fondo che lo si è dimenticato» e, correttamente e piacevolmente, ma anche con fermezza e chiarezza, riesce a «spolverarlo e ripresentarlo invitando ad usarlo» (pp. 302–303).

Riferimenti bibliografici

Boniolo, Giovanni (2011). *Il pulpito e la piazza. Democrazia, deliberazione e scienze della vita*.
Milano: Raffaello Cortina.



IL RELATIVISMO ETICO. ANALISI E TEORIE DEL PENSIERO
CONTEMPORANEO
Sergio Filippo Magni

[il Mulino, Bologna 2010]

recensione a cura di Giorgio Sbardolini

L'Istituto Italiano di Scienze Umane ha promosso la pubblicazione di un'interessante collana di studi presso la casa editrice "il Mulino", tra i cui titoli troviamo *Il relativismo etico* di Magni, attualmente ricercatore all'Università di Pavia su temi di bioetica, libero arbitrio, etica normativa e metaetica.

Il libro (circa 200 pagine) si propone come un'introduzione generale al relativismo e, in particolare, al relativismo etico. In esso, vengono presentate diverse teorie, assai più di quelle di cui i limiti di spazio consentono di discutere adeguatamente. La presentazione ha un approccio classificatorio: anziché privilegiare una comparazione di pregi e difetti di una posizione filosofica rispetto ad un'altra, oppure una rassegna storica, l'autore sceglie di presentare una carrellata delle varie opzioni teoriche che, si ha l'impressione, esaurisce lo spazio logico delle possibili scelte.

Quando il discorso interessa il relativismo etico, le diverse teorie vengono confrontate tra loro con argomenti e controargomenti, anche se sembra, a dir la verità, che le ragioni a sostegno del relativismo etico (una versione del quale l'autore intende difendere) non siano decisive. Il ricorso alle citazioni di opere maggiori sull'argomento è motivato solo in minima parte dall'intenzione di chiarire e sviluppare i passi di filosofi autorevoli, è motivato in parte dall'intenzione di ricorrere direttamente alla formulazione scelta da altri per alcuni passaggi o definizioni, e infine in parte dall'intenzione di arricchire le conclusioni a cui si arriva con il sostegno di conclusioni di altri autori, simili o assimilabili.

Per quanto riguarda la struttura dell'opera, circa un terzo del volume è dedicato al relativismo "in generale", e la restante parte all'applicazione della questione del relativismo alle teorie etiche.

Parlare di relativismo "in generale" ha senso solo se crediamo che ci possa essere qualcosa come un atteggiamento relativista in filosofia capace di attraversare i vari settori disciplinari (epistemologia, teoria della verità, estetica, etica, ecc.) mantenendo immutate certe caratteristiche. L'impressione è che l'autore propenda con cautela per quest'idea, per quanto sia noto-

riamente difficile dotarla di contenuto. In altri termini: c'è qualcosa come un filo conduttore che tiene assieme tutti i tipi di relativismi?

Volendo fare un paragone, sarebbe come chiedersi se c'è una posizione teorica che si possa chiamare “realismo” puro e semplice, identificando i tratti comuni di, per esempio, realismo etico, realismo semantico, realismo metafisico, ecc. Questo è evidentemente complicato, ma non necessariamente impossibile.

Le definizioni proposte della parola “relativismo” sono, bisogna ammettere, un po' spiazzanti, almeno nelle prime pagine. Si comincia col leggere: «In generale, “relativismo” indica una concezione filosofica che afferma la relatività di qualcosa» (Magni, 2010, p. 26), che naturalmente viene presentata come una definizione provvisoria. Tuttavia, nel primo capitolo non c'è una vera altra definizione di relativismo, più chiara e rigorosa. A scopo di chiarimento, viene offerta la seguente precisazione di Baghramian:

Secondo i relativisti, un'asserzione della forma 'A è P', all'interno di un dato dominio (ad esempio, la scienza, l'etica, la metafisica), è ellittica per l'asserzione 'A è P in relazione a C', dove A sta per un'asserzione, credenza, giudizio o azione, P sta per dei predicati (normativi) come 'è vero', 'è bello', 'è giusto', 'è razionale', 'è logico', 'è conosciuto', ecc., e C sta per una cultura, una struttura, un linguaggio, un sistema di credenze, ecc. specifico. (p. 30)¹

Anche questa naturalmente non può essere presa come una definizione vera e propria, dal momento che la comprensione di tutto il periodo si basa sulla comprensione dell'espressione "...in relazione a...". Il significato di questa, però, non è chiarito al lettore, anche se naturalmente c'è un senso molto intuitivo e astratto con cui ci figuriamo come qualcosa sta in relazione con qualcos'altro: ma sebbene sembri piuttosto facile capire cosa voglia dire che un'azione è giusta in relazione ad una cultura, io credo che sia meno facile capire cosa voglia dire che qualcosa (un fatto?) è conosciuto (o è logico) in relazione a una struttura (o a un sistema di credenze).

Per spiegare cosa si intende per relativismo “in generale”, inoltre, la prima strategia scelta dall'autore consiste nel contrapporre il relativismo a delle tesi filosofiche non relativistiche. Qui, però, la confusione aumenta: l'assolutismo è la posizione secondo la quale «ci sono delle proprietà che [...] non entrano in relazione con niente altro», l'universalismo è «la tesi per cui una certa proprietà è tale da essere condivisa universalmente, in quanto è possibile un accordo fra tutti i soggetti», l'oggettivismo è «la tesi per cui una certa proprietà è tale indipendentemente dal punto di vista del soggetto» e il monismo è «la tesi per cui intorno a una certa proprietà ci può essere solo una opinione corretta»². Negando queste tesi, il relativismo viene presentato come “sinonimo” di, rispettivamente, particolarismo, soggettivismo e pluralismo.

Sembra di poter dire che l'universalismo e il monismo sono tesi epistemologiche (dato che si fa riferimento all'accordo e all'opinione corretta), mentre assolutismo e oggettivismo sono tesi metafisiche (ma forse l'“indipendenza dal punto di vista del soggetto” è un aspetto epistemologico). Di fatto, non credo che queste tesi siano sostenute da qualcuno, in una forma così in generale e astratta, e questo non aiuta a chiarire il termine “relativismo”.

A questo punto sembra di poter dire che il tentativo di discutere del “relativismo in generale” non andrà a buon fine, anche perché l'autore stesso riconosce che è più conveniente spiegare cosa si intende per relativismo nei vari contesti (epistemologia, etica, estetica). In effetti, sembra assai plausibile che *una cosa* sia “essere vero in relazione a”, *un'altra cosa* sia

¹Citato da (Baghramian, 2004).

²Cfr. (Magni, 2010, p. 26).

“essere giusto in relazione a”, ecc. Nei capitoli secondo e terzo, verranno affrontati i problemi del relativismo epistemico, della verità, ed etico.

In conclusione del primo capitolo, il relativismo viene distinto dallo scetticismo. Infatti, (p. 34) «se il relativismo condivide la negazione di proprietà assolute, non condivide invece la messa in discussione della conoscibilità di queste proprietà» che invece viene sostenuta dagli scettici. Dunque sembra di poter dire che, secondo un relativista, non c'è un modo “assoluto” con cui le cose hanno le proprietà che hanno, ma è possibile conoscere che le cose hanno le proprietà che hanno.

In primo luogo, non mi è chiaro che senso abbia parlare di “proprietà assolute” in luogo delle semplici ‘proprietà’ (analogamente, per Marconi (2007) non è chiaro che senso abbia parlare di “verità assolute” in luogo delle semplici ‘verità’). Parliamo dunque semplicemente di proprietà, ossia del modo in cui le cose stanno: sembra di poter dire che, secondo un relativista, non c'è un modo in cui le cose stanno.

Consideriamo ora un semplice esempio. Secondo un relativista, sostiene Magni, posso sapere che questa mela è rossa. Io aggiungerei che, nel caso di quest'esempio così banale, un relativista che rivendica la possibilità di conoscere che questa mela è rossa *deve* poter affermare di conoscere che questa mela è rossa. Allora supponiamo di sapere che questa mela è rossa ma di sostenere che non c'è un modo in cui le cose stanno. Se so che una cosa ha una certa proprietà, allora è un fatto che quella cosa ha quella proprietà (questo dipende dal significato del verbo ‘sapere’). Dunque, se so che questa mela è rossa, questa mela gode di rosso* - la proprietà denotata dal predicato ‘rosso’. Questa conclusione però è antirelativistica, perché non può essere vero che questa mela gode di rosso*, senza ulteriori specificazioni. Per un relativista, è falso che questa mela gode di rosso*, senza ulteriori specificazioni (caso mai, è vero che questa mela gode di rosso* rispetto a un sistema di credenze, o una cultura). Di conseguenza, non so che questa mela è rossa, e quindi, contrariamente a quanto afferma Magni, il relativista e lo scettico navigano nello stesso mare.

Questa conclusione può essere resistita, ma a un prezzo teorico che val la pena di specificare. Supponiamo di conoscere che le cose stanno in un certo modo. Ne segue che le cose stanno in quel modo se (i) ‘conoscere’ una proposizione vuol dire avere una giustificazione tale da implicare che la proposizione è vera, e (ii) che una proposizione sia vera significa che essa dice come stanno le cose. Se siamo relativisti epistemici - perché sosteniamo che ci sono diversi criteri di verità tra loro irriducibili -, o se abbiamo una concezione “debole” della verità - per cui, per esempio, ‘vero’ equivale a ‘plausibilmente giustificato’ -, allora (forse) c'è spazio per dire che so che questa mela è rossa, che è plausibilmente giustificato credere che questa mela è rossa, ma questa mela non gode di rosso*³.

Il primo capitolo di *Il relativismo etico* non mette bene in chiaro queste conseguenze, limitandosi ad affermare che il relativismo è una cosa distinta dallo scetticismo. Questo però ci porta a guardare con grande interesse al capitolo secondo, in cui vengono affrontati il problema del relativismo della verità e del relativismo epistemico.

I paragrafi sul relativismo della verità contengono, a mio avviso, uno dei più grossi problemi teorici di questo libro. Innanzitutto si riconosce che questo relativismo «è la forma più diffusa [...] dato che le altre forme possono spesso essere ridotte ad essa» (p. 39). Per esempio, una certa cultura può portare a credere che l'aborto è giusto, un'altra può portare a credere che l'aborto non è giusto. Un caso di disaccordo di questo tipo, può essere spiegato

³Forse un'altra strada ancora sarebbe quella di sostenere che ci sono cose che sono F e non godono di F^* - la proprietà denotata dal predicato corrispondente. Questa è una tesi (alquanto insolita) di metafisica delle proprietà, ma bisogna chiedersi se si sia disposti ad assumerla per conciliare la conoscenza e la verità col relativismo.

da una tesi relativista sul concetto di giusto, ma anche da una tesi relativista sul concetto di vero: sostenendo che per gli uni l'enunciato 'L'aborto è giusto' è vero, per gli altri non è vero. Ma se poi la conclusione in merito al relativismo della verità è che si tratta di «una concezione non facilmente praticabile» (p. 44), che viene quindi rifiutata, allora tutte le altre forme di relativismo possono essere riformulate come forme di un relativismo non difendibile. L'autore non affronta questo problema.

I motivi per cui il relativismo della verità sembra poco praticabile sono da ricercarsi nelle conclusioni che esso comporta. Il modo più facile di formulare il relativismo della verità consiste nel dire che le asserzioni sono vere *per* qualcuno (un individuo, un popolo). Spiegando cosa si intende dicendo che un enunciato "è vero per X", Magni dice (p. 41): «L'enunciato '*p* è vero per X' diviene dunque equivalente all'enunciato '*p* è creduto [...] vero da X'». Qui intervengono alcune imprecisioni. Si legge (p. 42): «la verità si presenta come coestensiva della credenza, così che cade la distinzione fra credenza (sensazione o esperienza) salda e la conoscenza». In primo luogo, i termini "sensazione" e "esperienza" non mi sembrano usati in modo preciso. Non credo che abbia senso dire che cade la distinzione tra sensazione e conoscenza, o tra esperienza e conoscenza, tanto per cominciare perché la distinzione tra queste cose non è teorica, ma lessicale e fattuale. Quanto alla "credenza salda", trovo che non sia chiaro che cos'è una credenza non salda, e mi azzardo a dire che qui l'autore intende "credenza certa". In secondo luogo, se l'autore intende dire che la verità coincide con la certezza, allora è sbagliato dire che la verità è coestensiva con la credenza: sostenere che '*p* è vero' equivale a '*p* è certo' è una confusione, ma sostenere che '*p* è vero' equivale a '*p* è creduto' è davvero strano. In quanto a questo, Marconi (2007, p. 50) scrive:

Dire che un'asserzione è vera per X, ma non per Y è - almeno a prima vista - diverso da dire che è *creduta vera* da X, ma non da Y. Che persone diverse credano spesso cose diverse, che ci siano asserzioni non condivise, è una banalità; [...] Ovviamente, che A sia creduta vera da X ma non da Y non implica nulla quanto alla verità di A: sia X sia Y possono sbagliare. Dire che un'asserzione può essere creduta vera da questi ma non da quelli non è una forma di relativismo sulla verità.

Aggiungo che nemmeno la confusione tra verità e certezza è una forma di relativismo, dato che questi due concetti hanno due ruoli molto diversi anche nell'uso ordinario⁴.

Marconi procede poi a dare sostanza all'espressione "vero per X" considerando gli aspetti normativi della verità sul nostro comportamento: che un enunciato è "vero per" qualcuno potrebbe per esempio voler dire che il contenuto dell'enunciato prescrive un certo comportamento a coloro per i quali è vero. A proposito di quest'interpretazione, Marconi conclude che anche in questo caso una posizione relativista si può formulare solo avendo prima adottato una nozione di verità che equipara 'essere vero' a 'essere plausibilmente giustificato', o qualcosa di simile.

A questo punto il libro affronta la versione di relativismo che appare più solida: il relativismo epistemico. Nella formulazione di Magni, «il relativismo epistemico mette in discussione il carattere assoluto della razionalità metodologica delle credenze, negando che si abbiano leggi della logica o procedure di giustificazione delle credenze di carattere non relativo» (p. 47). Semplificando, il relativismo epistemico è la tesi per cui non ci sono meta-criteri per decidere tra differenti criteri di verità. In altre parole, soggetti diversi hanno diversi criteri per

⁴Per esempio quando si dice: 'Ne ero certo, ma poi è venuto fuori che non era vero'. Il fatto che comprendiamo quest'uso contrastivo di 'vero' rispetto a 'certo' indica che i due concetti non sono coestensionali.

stabilire la verità degli enunciati (i teologi hanno il criterio della presenza del contenuto dell'enunciato nel testo sacro, i chimici hanno il criterio dell'esperimento scientifico a convalida del contenuto dell'enunciato, ecc.), e non ci sono ragioni per giudicare un criterio migliore di un altro.

In merito a questo relativismo, l'autore afferma che «differenti contesti sociali e culturali potrebbero avere differenti sistemi e regole di inferenza logica, essendo di fatto possibili più logiche fra loro incompatibili, ma ognuna corretta in relazione al proprio contesto di riferimento» (p. 48). Parlare di "logica", qui, potrebbe essere fuorviante. La definizione di conseguenza logica è in genere data nei termini della nozione di verità, e se abbiamo convenuto che la verità non è un concetto relativo, non lo è nemmeno la conseguenza logica⁵. Ma qui il problema non è tanto la logica, quanto la possibilità di *giustificazioni* alternative e irriducibili. Coliva (2009) affronta una batteria di esempi che sono stati portati come casi di sistemi valutativi alternativi e irriducibili, e ridimensiona molte delle conseguenze teoriche di quelle intuizioni che i sostenitori del relativismo intendono suscitare.

Altre forme di relativismo presentate da Magni sono il relativismo "semantico" (un'etichetta che racchiude sia una tesi sul linguaggio assai simile all'ipotesi di Sapir-Whorf, sia la posizione ontologica di Goodman (1996)) e il relativismo estetico. Invece, abbastanza significativamente, non c'è traccia del relativismo di Rorty (1986) e nemmeno della sofisticata posizione relativista di MacFarlane (2005a,b, 2007), che mi sembrano proposte autorevoli che è opportuno citare, per un approfondimento. Per una discussione di tutte queste tesi, e per una risposta ad esse, rimando inoltre a Coliva (2009).

L'attenzione del libro di Magni è per il relativismo etico, ed è a questo che ci rivolgiamo ora. Per prima cosa, bisogna osservare che l'etica è il settore disciplinare dove il relativismo è parso rispondere meglio alle nostre intuizioni. Consideriamo un po' di casi di disaccordo: semplificando, immaginiamo una disputa tra uno scienziato copernicano e uno scienziato tolemaico, durante il Rinascimento. L'uno sostiene che la Terra gira intorno al Sole, l'altro che il Sole gira intorno alla Terra. Questo esempio è citato spesso come un caso calzante in cui un atteggiamento relativista ci porta a riconoscere che, dal loro punto di vista, entrambi hanno ragione: i due infatti pensano secondo teorie e schemi concettuali diversi e inconciliabili.

Questo però è poco plausibile. Tanto per cominciare, mi sembra un fatto non irrilevante che la disputa si sia risolta, e cioè, che nel XXI secolo nessuno può sensatamente credere nel sistema tolemaico. Per noi è un fatto che la Terra gira intorno al Sole. Naturalmente si potrebbe sostenere che i fatti, le evidenze empiriche, ecc., sono riconosciuti come tali solo all'interno di un certo schema concettuale, ma questo ha delle conseguenze in vario modo scettiche e nichilistiche, oltre ad essere davvero difficilmente formulabile in modo coerente (Marconi, 2007).

Consideriamo ora due scienziati contemporanei che discutono sulla natura della luce: corpuscolare per l'uno, ondulatoria per l'altro. È noto che la fisica contemporanea ammette entrambe le descrizioni. Il problema per il relativista è che si tratta proprio di questo: di descrizioni. La realtà potrebbe semplicemente essere sottodeterminata rispetto alle nostre descrizioni, oppure potrebbe darsi che in futuro la disputa si risolverà. Non è chiaro perché ci sia bisogno di credere, con il relativista, che c'è un mondo (attuale) in cui la luce è corpuscolare, e un mondo (attuale) distinto e inconciliabile in cui la luce è un'onda.

⁵Il famoso caso della tribù africana degli Azande, che non assentirebbero al *modus ponens*, benché abbia prodotto un certo scalpore nella comunità filosofica, è tuttavia oggi considerato più un problema di interpretazione e critica dei dati antropologici.

Se è abbastanza poco plausibile che due scienziati in disaccordo su una data porzione dell'universo possano avere ragione entrambi, sembra invece più plausibile che due individui in disaccordo sulla bontà di una certa azione possano in un certo senso avere ragione entrambi.

Per la cultura europeo-occidentale, che ha maturato il valore dell'identità personale e della vita individuale, la pratica indiana del suicidio delle vedove non è giusta. Per la cultura indiana, invece, possiamo semplificando immaginare che se una vedova non si suicidasse incorrerebbe in gravi sanzioni morali. Sembra possibile affermare che, in un certo senso, è giusto per la cultura indiana che le vedove si suicidino, e, d'altra parte, potremmo percepire come inaccettabile una critica di questa pratica sulla base di un concetto di 'giusto' relativo a culture diverse da quella indiana.

Il relativismo etico è la tesi che «i giudizi morali [...] sono relativi a un determinato sistema (o codice) morale [...] con l'aggiunta essenziale che ci sono più sistemi morali, nessuno dei quali è in linea di principio universalmente valido e più valido di altri» (p. 61-62). Presentando il relativismo etico, Magni si concentra dapprima sulle intuizioni favorevoli che in molti casi sembriamo avere: individui di culture diverse hanno diverse opinioni riguardo il matrimonio, il vegetarianesimo, il consumo di alcolici, ecc., e le dispute sembrano, in larga misura, del tutto insolvibili. Tuttavia, come l'autore stesso afferma (p. 76-77 e 83), non solo è tanto probabile che le varie culture abbiano codici morali inconciliabili, quanto che esista un forte senso universale di ciò che è giusto, almeno rispetto a una serie di temi fondamentali (l'omicidio immotivato e la violenza sessuale sono condannati in tutte le culture, mentre, ad esempio, l'aiuto reciproco è incoraggiato in tutte le culture), e quindi il valore dell'evidenza empirica a favore del relativismo è decisamente questionabile, ma inoltre, anche ammesso che esistano diversi codici morali inconciliabili, non ne segue che non ci sia un'unica morale giusta.

È interessante notare che vale anche l'inverso: se tutte le società condividessero gli stessi valori, non è detto che il relativismo sia falso. Coliva (2009) considera il caso di due società identiche, entrambe provviste del valore della vita umana fin dai primi stadi, e del valore dell'autodeterminazione della donna. L'unica differenza sta nell'ordine di preferenza di questi valori: per l'una non c'è nessun motivo valido per abortire, per l'altra l'aborto è una scelta che la donna deve poter compiere. Al relativista il compito di spiegare perché non c'è nessun metodo per scegliere un ordine di preferenza rispetto ad un altro.

Il problema, cioè, è di metaetica, ossia di scelta tra i sistemi di valori, ed è correttamente in questi termini che Magni lo pone. Infatti il relativismo etico puro e semplice implica forme di soggettivismo e di indifferentismo (l'impossibilità di scegliere tra vari sistemi morali sembra implicare l'impossibilità di criticare pratiche che pure sono aberranti), e quindi, in definitiva, forme di scetticismo etico. Ma ancora una volta la sfida per il relativista è di frenare le derive scettiche con degli aggiustamenti a livello metateorico.

Magni propone una formulazione del relativismo metaetico basata sulla nozione di "validità": «principi morali in conflitto *possono essere* ugualmente validi» (p. 96). Questo permette di dire, ad esempio, tanto che:

(1) l'aborto è giusto,

quanto che

(2) l'aborto non è giusto.

In altre parole, (1) e (2) sono entrambi validi, anche se non sono entrambi veri. Lasciando per il momento da parte la questione della verità dei giudizi morali, il problema è cosa significa che sono entrambi validi⁶.

Dopo aver considerato e rifiutato un'interpretazione *normativa* di validità, tale per cui un giudizio è valido se ha forza vincolante, Magni difende un'interpretazione *epistemica* di validità, tale per cui un giudizio è valido se soddisfa certi standard che dipendono dalla teoria metaetica di riferimento⁷. Occorre approfondire quest'idea per valutarne la perseguibilità. Sembra di poter dire, riformulando i termini della questione, che, secondo Magni, in opportune circostanze stabilite dagli standard che si adottano, si dà il caso che un giudizio morale sia asseribile in modo epistemicamente corretto, anche se il giudizio non è vero. Ma secondo Marconi (2007), una giustificazione tale da permetterci di asserire correttamente implica la verità. In altre parole, quando un parlante asserisce correttamente una proposizione, *sa* che la proposizione è vera. Pertanto non è possibile avere una *giustificazione* (nel senso proprio del termine) sia per (1) che per (2). Tuttavia altri filosofi hanno cercato una nozione di corretta asseribilità più debole, e si può concedere che la questione è quantomeno oggetto di discussione⁸.

Ammettiamo che una simile nozione di "validità" (corretta asseribilità) esista. A questo punto si può dire che i giudizi (1)-(2) sono entrambi validi perché sono ellittici per:

(1') Secondo lo standard epistemologico E_1 , è eticamente valido che l'aborto è giusto.

(2') Secondo lo standard epistemologico E_2 , è eticamente valido che l'aborto non è giusto.

È piuttosto evidente che due individui che sostengano (1) il primo e (2) il secondo hanno un disaccordo sostanziale. Ma se si afferma, col relativista, che le loro affermazioni possono avere entrambe validità epistemica, si deve immaginare che il primo si conformi ad E_1 e affermi (1') e il secondo si conformi ad E_2 e affermi (2'). Ma se un individuo sostiene (1') e un altro sostiene (2'), in cosa sono in disaccordo? Evidentemente, entrambi trovano perfettamente ovvio che secondo E_1 l'aborto è giusto, e che secondo E_2 non lo è (si assume che entrambi i contendenti seguano correttamente le prescrizioni dei rispettivi standard epistemologici). Pertanto la disputa si è spostata su qual è lo standard epistemologico da adottare.

Per dare contenuto a quest'esempio, possiamo tornare al caso di prima: e cioè al caso di due sistemi etici indistinguibili, se non per l'ordine di preferenza accordato ai valori (che entrambi riconoscono) della vita umana e dell'autodeterminazione della donna. Chi discute sulla validità del giudizio 'L'aborto è giusto', secondo Magni, discute in realtà sulla preferibilità di una metaetica rispetto ad un'altra: se sia più importante l'autodeterminazione della donna rispetto alla vita fin dai suoi primi stadi, o viceversa.

Ma forse questa spiegazione del disaccordo non è davvero del tutto convincente, e forse non rende giustizia alle nostre intuizioni a riguardo, come suggerisce Coliva (2009). Nel caso di una disputa sull'aborto, il relativista spiega che i partecipanti alla discussione divergono "in realtà" sulla qualità degli standard da adoperare per poter formulare un giudizio etico. È bene

⁶Secondo la formulazione di Magni, per la precisione, due giudizi contraddittori *possono essere* entrambi validi. Mi pare però che un relativista sia impegnato a sostenere che due giudizi contraddittori *sono* entrambi validi (in una certa misura, da specificare). Dire che "possono esserlo" non è abbastanza: vorrebbe dire che c'è un mondo possibile in cui sono entrambi validi, una sorta di mondo "relativista", per così dire - ma questo è comunque irrilevante, se quel mondo non è il mondo attuale.

⁷Per esempio, un giudizio morale è (epistemicamente) valido per una metaetica soggettivista se il giudizio è conforme alle attitudini valutative di un soggetto.

⁸Diverse proposte di definizione di corretta asseribilità, basate su nozioni che non implicano la conoscenza, sono considerate (e respinte) da Williamson (2000, p. 238-69).

notare che il giudizio ‘Lo standard epistemologico E_1 è migliore dello standard epistemologico E_2 ’, in un contesto relativista, va inteso come:

(1”) Secondo la teoria metaetica T_1 , lo standard epistemologico E_1 è migliore dello standard epistemologico E_2 .

Mentre l’altro litigante si trova a sostenere qualcosa come:

(2”) Secondo la teoria metaetica T_2 , lo standard epistemologico E_2 è migliore dello standard epistemologico E_1 .

per poter dire che l’aborto non è giusto. Ancora una volta, è perfettamente ovvio alle parti impegnate nella discussione sull’aborto che (1”) e (2”) sono entrambi veri. Questo quindi comporta un regresso che, se non altro, non rende affatto facile capire quale sia il punto su cui discordano due individui in disaccordo.

Inoltre, se un disaccordo morale è un disaccordo sugli standard di validità dei giudizi morali, allora una situazione di disaccordo è irrisolvibile, a meno che una delle parti non cambi i propri standard epistemici. Ma non mi sembra che questo sia quello che accada, quando discutiamo di cose come l’aborto, l’accanimento terapeutico o la violenza sugli animali. Infatti, non mi pare che questo sia quello che è accaduto storicamente: mi sembra, con Coliva (2009, p. 98), che ci sia qualcosa come un “progresso morale”, che per esempio è segnato dall’abolizione della schiavitù e dal riconoscimento dei diritti delle donne, e trovo che il relativismo rende difficile spiegare questo progresso. Come dice Foot (citata da Magni, p. 152): «È chiaramente un fatto morale oggettivo che il trattamento degli ebrei da parte dei nazisti fu moralmente indifendibile, dati i fatti e la loro conoscenza dei fatti»⁹. Queste considerazioni vanno prese come ciò che sono: un tentativo di far vedere che l’intuizione contraria al relativismo, nei casi di disaccordo, è almeno altrettanto forte di quella favorevole.

Sia come sia, la precisazione del relativismo metaetico passa per un’analisi di quali sono e come possono essere gli standard epistemici sulla base dei quali vengono valutati i giudizi morali. In primo luogo, il relativismo mal si concilia con una metaetica che ammette che i giudizi morali abbiano un valore di verità. Tanto per cominciare, come scrive Coliva (2009, p. 93), «se fossero parimenti veri sia ‘l’infibulazione femminile è giusta’ sia la sua negazione, non sapremmo più che cosa significhi per un’azione o una prassi essere moralmente giusta (oppure sbagliata)». Aggiungerei, inoltre, che questa osservazione si adatta anche alla riformulazione del relativismo nei termini della “validità”, avanzata da Magni.

Una strada potrebbe essere quella di relativizzare la nozione di verità, ma abbiamo già visto che questa strada è difficilmente percorribile. Da questo punto di vista, la scelta di dedicare tanto spazio alla discussione delle metaetiche “cognitiviste” (che attribuiscono valori di verità ai giudizi morali) in un libro sul relativismo etico, può lasciare perplessi. Magni presenta però brevemente quattro teorie metaetiche che riconoscono la “verità” dei giudizi morali, e che sembrano però dare spazio al relativismo: la teoria di Westermarck¹⁰, quella di Brandt¹¹, il convenzionalismo di Harman¹², e la teoria di Wong¹³. Quest’ultima mi sembra unire elementi del convenzionalismo di Harman alle osservazioni di Brandt, e le difficoltà di queste si estendono ad essa. Magni non discute la perseguibilità di queste proposte. Questo può dare l’impressione che il relativismo etico tutto sommato sia formulabile in modo coerente

⁹Citato da (Foot, 2001).

¹⁰Westermarck, 1906.

¹¹Brandt, 1959.

¹²Harman, 1977, 1996, 2000.

¹³Wong, 1984.

anche in un contesto in cui ai giudizi etici si attribuisce un valore vero-condizionale, ma siccome ciò non è affatto scontato, val la pena affrontare la questione. Magni scrive che:

[Westermarck] ritiene che i giudizi morali si fondino sulla tendenza dei fenomeni a evocare emozioni di approvazione e disapprovazione in chi formula il giudizio. [...] Ma poiché le tendenze di approvazione e disapprovazione variano in relazione ai contesti sociali e non si danno tendenze universali di approvazione delle stesse cose, si possono dare principi morali in conflitto che devono essere riconosciuti come ugualmente veri. (p. 156)

Ci sono tre osservazioni: la prima, non è chiaro in che senso possano essere “veri” dei giudizi che sono riconosciuti come tali a seconda di una tendenza emotiva. Non mi pare un uso adeguato del termine “vero”. La seconda, non è chiaro perché l'autore non presenta questa posizione nella discussione sulle metaetiche espressiviste. La terza, la posizione di Westermarck mi pare davvero difficilmente salvabile dalle derive soggettivistiche e nichilistiche che Magni stesso concorda dovrebbero essere evitate. Sostenere che la verità di un giudizio è basata sull'approvazione dei soggetti in un contesto sociale implica che ‘Uccidere gli ebrei è giusto’ è vero perché nel contesto della Germania nazista l'uccisione degli ebrei suscita approvazione emotiva.

Di Brandt, leggiamo che «dire che una cosa è buona equivale ad asserire che è conforme alle attitudini qualificate del soggetto» (p. 157), dove con “attitudini qualificate” si intendono preferenze, pregiudizi, sentimenti di obbligo, ecc. Anche qui, volendo precisare i limiti delle attitudini di un soggetto, trovo che ci si troverebbe in difficoltà nell'evitare le derive scettiche¹⁴. Se poi, come sembra, le attitudini qualificate dipendono in qualche modo dal *moral upbringing* di un soggetto, allora questa posizione o ricade in un relativismo normativo che è già stato escluso, o non è nemmeno una posizione relativistica, se fosse vero ad esempio che tutti abbiamo un'attitudine verso la convivenza pacifica, o un rifiuto verso l'omicidio immotivato, ecc.

Il convenzionalismo di Harman è decisamente più sofisticato. L'idea che «un principio morale dipende dall'essere derivato dalle convenzioni tacite costituite entro una determinata società nel processo di scambio e contrattazione continua tra gli individui, processo che *giunge a un accordo implicito su alcuni principi morali*» (p. 158, corsivo mio) implica che una certa teoria etica viene sottoscritta e condivisa da tutti i soggetti che aderiscono alla convenzione, e questo salva l'oggettività della morale. Tuttavia ci sono altri problemi: innanzitutto, non è ovvio che si possa istituire una convenzione su ciò che è giusto, senza sapere prima cosa significa ‘giusto’ (Coliva, 2009, p. 94). D'altra parte, se i soggetti condividono principi molto generali ed invarianti sull'uso del predicato ‘giusto’, non è scontato che i sistemi etici a cui danno vita convenzionalmente siano inconciliabilmente relativi.

D'altra parte, non è a metaetiche di questo tipo che l'attenzione di Magni è rivolta. Per formulare in modo coerente il relativismo, non sembra si possa attribuire un valore di verità ai giudizi morali. La strada suggerita è invece quella dell'*espressivismo*: «Se la giustificazione ultima di un principio morale consiste nell'espressione dell'approvazione soggettiva, e se si registra una variazione in queste approvazioni fra un soggetto e un altro e fra una società e un'altra, allora possono darsi principi contrastanti ugualmente giustificati e forme di disaccordo morale che non possono essere risolte in modo razionale» (p. 163). In altre parole, «si

¹⁴Ad ogni testa corrisponde un insieme di attitudini, a cui corrispondono giudizi validi? Se sì, allora ci troviamo a sostenere una forma di soggettivismo. Mi limito a sottolineare come argomenti decisamente forti contro il soggettivismo si trovano già in Platone (contro Protagora).

assume che la teoria espressivistica sia quella che ha le migliori probabilità di rendere conto della natura [relativistica] dell'etica» (p. 170).

L'espressivismo è la tesi che i giudizi etici sono "espressioni" (*avowals*) dei nostri sentimenti di approvazione e disapprovazione. In questo senso, 'L'aborto non è giusto' equivale a 'No all'aborto!', o qualcosa di simile. Come tale, non ha un valore di verità.

Una prima osservazione da farsi, è che l'espressivismo non mi pare abbia nessun nesso particolarmente forte col relativismo. Richard Hare e Simon Blackburn, forse i più celebri sostenitori dell'espressivismo, non sono certo relativisti (Blackburn, 1984; Hare, 1968), anche se Magni critica i loro argomenti anti-relativistici. Sorvolando sulla bontà della ricostruzione del pensiero di questi filosofi, veniamo alle difficoltà.

Magni non discute quelli che Coliva (2009, p. 159) ritiene siano i problemi principali di questa teoria, almeno nella sua formulazione classica:

- (a) il cosiddetto "problema Frege-Geach". I giudizi etici possono essere incassati nei condizionali e sono suscettibili di avere negazione sensata. Questo è complicato da spiegare (ma non impossibile) se non gli si riconosce un valore di verità. Il problema Frege-Geach è presentato in una nota a fondo pagina 171 come un «problema specifico delle metaetiche non-cognitiviste», ma non viene spiegato perché accettare una metaetica espressivista che ha questa difficoltà.
- (b) il fatto che quando discutiamo di etica sembra che cerchiamo di capire chi ha ragione, cioè chi crede il vero. Secondo un espressivista, le dispute etiche sono qualcosa di simile a uno scontro di gusti (qualcosa tale per cui non ha del tutto senso una discussione se 'Il gelato al pistacchio è buono' o 'Il gelato al pistacchio non è buono'). Non è detto che sia facile dare una spiegazione accettabile delle nostre intuizioni a riguardo.

L'aspetto meno convincente del libro di Magni, nel momento in cui si trova a sostenere la tesi centrale dell'opera, sono le ragioni che vengono addotte a suo favore. Di fatto, l'argomento principale a sostegno dell'espressivismo consiste nella constatazione del disaccordo.

In realtà, in tutto il libro si nota un'oscillazione continua tra il riconoscimento di un certo peso argomentativo all'esistenza empirica di disaccordi di vario tipo e l'ammissione del fatto che l'esistenza di discussioni non è affatto una prova del relativismo. Ciò naturalmente non è aiutato dall'uso di chiamare "relativismo" anche il mero disaccordo, distinguendo tra "relativismo empirico" (il fatto che persone diverse pensano cose diverse) e "relativismo filosofico" (cioè, il relativismo nel vero senso della parola, di volta in volta epistemico, etico, ecc.). Tuttavia, nel primo caso si intende un dato di fatto che nessuno nega, nel secondo caso una tesi filosofica.

Perciò quando si legge che (p. 59) «l'esistenza di fatto del relativismo costituisce un buon argomento per sostenerlo anche come tesi filosofica», e che (p. 144) «il relativismo non solo è vero, ma costituisce uno dei principali argomenti a favore della scelta di una teoria metaetica», si è legittimamente perplessi sulla portata teorica di queste osservazioni. L'autore si spinge a dire che (p. 172), «si può tuttavia individuare anche un altro argomento a favore dell'espressivismo: quello che si basa sull'esistenza del disaccordo morale come un dato di fatto da spiegare», che, come detto, è di fatto l'unico argomento che viene discusso a favore dell'espressivismo. Perciò sembra che il disaccordo viene usato non solo come argomento per il relativismo, ma anche come argomento per l'espressivismo - ma mi sembra veramente questionabile che un dato empirico "dimostrì" una teoria (e addirittura più di una).

In due passi (p. 84 e p. 173) l'autore invoca l'inferenza alla miglior spiegazione per dare sostanza all'idea che il disaccordo implica il relativismo. Se quest'inferenza è usata per

dimostrare che il relativismo è la miglior spiegazione del disaccordo, qui c'è una circolarità. D'altra parte l'inferenza alla miglior spiegazione è, tecnicamente, un'inferenza che può avere premesse vere e conclusione falsa, e quindi può essere facilmente resistita. Tuttavia, almeno in un caso (p. 84), quest'inferenza viene presentata come un argomento indiretto - in altre parole possiamo ricorrere ad essa se siamo in cerca di una spiegazione di come funziona il disaccordo.

Ma, d'altra parte, l'autore ammette a più riprese che il fatto che le persone non concordino non è una prova del relativismo. Come abbiamo già notato, il fatto che persone diverse credano cose diverse non implica affatto che abbiano tutte ragione. A proposito di quest'uso un po' infelice del dato empirico del disaccordo, c'è un'ultima osservazione su questo libro che vorrei fare. Il relativismo viene presentato come la tesi filosofica che permette di rendere meglio ragione del fenomeno del disaccordo. Ma ho citato diversi esempi tesi a suggerire il contrario, e cioè che la fenomenologia del disaccordo "apparente" del relativismo, non sia soddisfacente. Oltre a ciò, si nota anche una frequente sovrapposizione tra relativismo e pluralismo (addirittura relativismo e pluralismo sono chiamati «sinonimi» a pagina 26). Spesso si ha l'impressione che il relativismo sia la migliore (o l'unica?) posizione teorica che rende ragione di un atteggiamento pluralista in etica. Ma scrive Marconi (2007, pp. 97-8):

Chi sostiene il valore dell'esistenza di una pluralità di forme di vita, opinioni, ipotesi scientifiche, opzioni morali e così via non pensa necessariamente che le alternative abbiano tutte lo stesso valore. Si può pensare che i finanziamenti vadano distribuiti tra vari programmi di ricerca e tuttavia credere fermamente che uno di essi sia migliore degli altri; si può essere a favore della libertà di religione e al tempo stesso aderire con tutta l'anima a una particolare fede religiosa. Ciò che motiva il pluralismo [...] non è la convinzione che le alternative siano equivalenti [...] bensì *a*) l'idea del valore delle scelte basate sulle preferenze individuali, *b*) la convinzione che il confronto avvantaggi le alternative migliori, e soprattutto *c*) la preoccupazione per gli effetti nefasti della riduzione violenta della pluralità.

Non c'è nessun bisogno di essere relativisti per condividere l'idea che culture, credenze, scelte morali diverse dalle nostre hanno una dignità. Se credo che le opinioni morali del mio vicino non debbano essere perseguitate, ciò non significa che dovrei adottare una concezione relativista, che impedirebbe la mia capacità di critica di quelle stesse opinioni (perché sarebbero di per sé valide, purché condivise da qualcuno in un certo modo) e mi impegnerebbe a una serie di conseguenze teoriche non del tutto accettabili.

Detto in altri termini, la tolleranza e la capacità di discutere in modo civile sono *valori*, almeno nel sistema etico che la cultura europeo-occidentale ha cominciato faticosamente a produrre da Voltaire e da Locke, e il relativismo non può accampare alcuna prerogativa su una concezione generale del disaccordo che dà importanza a questi valori. Per concludere, ancora con le parole di Marconi (2007, p. 146): «per essere tolleranti non c'è bisogno di pensare che la verità non esista o che la conoscenza sia impossibile: basta ricordare quali sono e quali sono stati i frutti dell'intolleranza».

Riferimenti bibliografici

- Baghramian, Maria (2004). *Relativism*. London-New York: Routledge.
- Blackburn, Simon (1984). *Spreading the Word: Groundings in the Philosophy of Language*. Oxford: Clarendon Press.
- Brandt, Richard B. (1959). *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Coliva, Annalisa (2009). *I modi del relativismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Foot, Philippa (2001). "Moral Relativism". In: *Moral Relativism. A Reader*. A cura di T. L. Carson e P. K. Moser. ed. or. 1978. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Goodman, Nelson (1996). "On Starmaking". In: *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*. A cura di P. J. McCormick. Cambridge (Mass): MIT Press.
- Hare, Richard M. (1968). *Il Linguaggio della Morale*. Roma: Ubaldini.
- Harman, Gilbert (1977). *The Nature of Morality*. New York: Oxford University Press.
- (1996). "Moral Relativism". In: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. A cura di G. Harman e J. Jarvis-Thomson. Oxford: Blackwell.
- (2000). "Explaining Values and Other Essays in Moral Philosophy". In: Oxford: Clarendon Press.
- MacFarlane, John (2005a). "Making sense of relative truth". In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, pp. 321–39.
- (2005b). "The assessment sensitivity of knowledge attributions". In: *Oxford Studies in Epistemology* 1, pp. 197–233.
- (2007). "Relativism and disagreement". In: *Philosophical Studies* 132, pp. 17–31.
- Magni, Sergio Filippo (2010). *Il relativismo etico. Analisi e teorie nel pensiero contemporaneo*. Bologna: il Mulino.
- Marconi, Diego (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Rorty, Richard (1986). *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani.
- Westermarck, Edvard (1906). *The Origin and Development of the Moral Ideas*. London: Macmillan.
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wong, David B. (1984). *Moral Relativity*. Berkeley: University of California Press.



L'ETICA E LA NEVROSI

Giulio Cesare Giacobbe

Come tutti sanno, definiamo “etica” la morale applicata alla società.

Ossia la riflessione sui comportamenti individuali che producono effetti sulla società.

E il suo obiettivo, ovviamente, è quello di ispirare un comportamento virtuoso degli individui al fine di realizzare il benessere sociale.

Il crimine sociale è dunque l'antagonista dell'etica.

È per scongiurarlo, infatti, che l'etica è stata inventata.

Ma è diventata materia filosofica e si è perduta in elucubrazioni che non hanno cambiato un solo evento della realtà.

E non possono cambiarlo, perché il comportamento umano è un prodotto della storia individuale e non della storia delle idee.

È un prodotto dello psichismo individuale, il quale è causa ed effetto dei comportamenti sociali.

La magrezza delle indossatrici è stata escogitata dai grandi sarti per accentrare l'attenzione sull'abito ma è divenuta un costume sociale che a sua volta ha prodotto una diffusione dell'anoressia.

Dunque l'etica dovrebbe interessare la psicologia.

Come già l'interessa il crimine.

È per questo, che è stata inventata la criminologia.

Ma la criminologia si è perduta nello studio dei delitti di sangue.

Certo argomento affascinante, ma di scarsa rilevanza sociale.

Se non come oggetto di interesse dei mass media e quindi di evasione collettiva.

Cosa può interessare infatti ai lavoratori delle miniere di carbone in sciopero per la chiusura degli impianti o ai parenti dei morti per amianto, o ai risparmiatori ridotti sul lastrico dalle banche, che sono migliaia di persone, l'uccisione della moglie di un sottufficiale dell'esercito da parte di ignoti?

Non sono gli eccezionali crimini di sangue, a incidere sulla vita dei milioni di persone che costituiscono la società, ma i crimini sistematici di coloro che quotidianamente affamano e uccidono milioni di persone per accumulare denaro.

Di coloro che usano il denaro, e quindi il lavoro di altri, come una merce su cui speculare, per aumentare la propria già enorme ricchezza.

Riducendo migliaia di persone alla fame.

Di coloro che fomentano le guerre e vendono le armi a ingenui belligeranti che combattono in

nome di irrealistici o stupidi ideali.

Votando così alla morte migliaia di persone, specialmente donne, vecchi, bambini.

Che diventano presto milioni.

Di coloro che usano il proprio potere politico non per aumentare il benessere della società ma per aumentare la propria ricchezza.

Seminando così ingiustizia sociale, economica, giudiziaria.

Questi, sono i veri criminali.

Di essi, dovrebbe interessarsi la criminologia.

Del crimine sociale.

L'antagonista assoluto dell'etica.

Che è oggetto della *psicologia*.

Perché, infatti, il criminale sociale delinque?

Perché il criminale sociale si pone come unico scopo di vita l'accumulo del denaro?

Perché è portatore di una *patologia psichica*.

Il suo accumulo di denaro è compulsivo.

Di una nevrosi compulsiva, dunque, si tratta.

Ne sono affetti politici, industriali, detentori di grandi ricchezze.

Perché infatti accumulare grandi ricchezze?

Cosa te ne fai di avere più di quanto ti serve per fare una vita agiata?

Quante volte vuoi mangiare, più di quattro volte al giorno?

Dieci volte, venti volte?

Quante volte vuoi dormire, bere, ballare, fare all'amore?

Dieci volte, venti volte al giorno?

Quante automobili vuoi avere oltre a quella che ti permette di spostarti come vuoi?

Cosa vuoi dunque di più oltre a quello che puoi fare con uno stipendio decoroso!

Diciamo quattro volte quello medio attuale di paesi come l'Italia o l'Inghilterra.

Quello stipendio che tu neghi a milioni di persone mantenendole nell'indigenza o nella povertà per permetterti di accumulare montagne di denaro assolutamente inutile se non alla propria autoriproduzione.

Ma perché il bisogno di tanta ricchezza?

Il denaro è un mezzo e non può in nessun modo trasformarsi in un fine.

Se diventa un fine perde la ragione della sua esistenza.

E quindi il suo significato.

Diventa una piscina in cui si tuffa un Paperon de' Paperoni completamente pazzo.

In realtà il denaro non perde la sua funzione di mezzo nemmeno nelle mani di un pazzo alienato nella sua moltiplicazione.

In realtà esso è un mezzo per raggiungere quello che il nevrotico considera il suo fine ultimo e supremo.

Il *potere*.

Ma perché il nevrotico è teso a raggiungere il potere come la Terra a precipitare nel Sole senz'averne nemmeno una forza di gravità che lo frena?

Prima di tutto perché la forza di gravità della condanna sociale e quindi della repressione non esiste.

Sono passati, i tempi in cui Ambrogio, vescovo della Milano del IV secolo dopo Cristo, condannava pubblicamente l'usura e quindi l'accumulo di capitali, additato come opera del demonio, mai usato a proposito come in questo caso.

Oggi nella Milano della Borsa il rito quotidiano dell'accumulo di capitali costituiti con il lavo-

ro degli altri è ufficialmente celebrato e pubblicamente ammirato.

Risultato di una Riforma che ha inventato una religione ad uso e consumo dei ricchi, assunti addirittura a predestinati, che è riuscita a sconfiggere ed annientare la religione originale di Cristo e di sant'Ambrogio.

In secondo luogo, ma in quanto causa primaria, perché il potere, in quanto potere sociale, si configura come *potere di controllo dell'ambiente*.

Ma chi ha bisogno di controllare l'ambiente se non colui che appunto non ne ha affatto il controllo?

Chi se non il *bambino*?

L'adulto controlla perfettamente il proprio ambiente e non ha bisogno di avere una compulsione a controllarlo, per altro soltanto simbolicamente.

Avete mai visto un cane San Bernardo agitarsi, abbaiare e tremare come fa continuamente uno Yorkshire nano?

Evidentemente entrambi si sono guardati allo specchio.

Il primo ha deciso di essere perfettamente in grado di salvaguardare la propria incolumità senza fare nient'altro che osservare severamente il mondo che lo circonda.

Il secondo si è reso conto di non avere probabilità di sopravvivenza nemmeno in mezzo a un gregge di capre e quindi urla continuamente la propria paura.

Perché è questa, che sta dietro ogni comportamento umano nevrotico.

La *paura*.

La paura è lo stato d'animo naturale e abituale del bambino, del cucciolo.

Che deve difendersi da un ambiente ostile al quale non sa opporre una propria capacità di sopravvivenza.

Questa sua reazione non solo è del tutto naturale ma è addirittura appropriata, perché stimola la sua difesa da parte dei genitori.

Ma quando i genitori non ci sono più e il bambino, che dovrebbe essere cresciuto e diventato adulto, rimane bambino ed è incapace di sopravvivere all'ambiente, cosa fa?

Accumula denaro e potere per assicurarsi simbolicamente quella sopravvivenza di cui non è materialmente capace.

Avete notato come i grandi ricchi, i grandi potenti, siano in realtà spesso dei piccoli uomini fisicamente poco dotati?

Certo, si tratta, come abbiamo detto, di una nevrosi.

Ma di una nevrosi socialmente pericolosissima.

Che genera milioni di affamati e milioni di morti.

Un vero e proprio crimine sociale.

Di cui dovrebbe interessarsi la criminologia e l'etica.

Perché in realtà tutti i mali dell'umanità hanno questa origine e questa spiegazione.

La nevrosi di individui rimasti bambini, e quindi dominati dalla paura, che per scongiurarla accumulano denaro in funzione di un potere che gli dia l'illusione di controllare il mondo che li circonda.

Si chiama *nevrosi infantile*¹.

È una malattia mentale.

Il che non assolve il criminale sociale, ovviamente.

Egli non può fare ricorso all'infermità mentale.

Perché la sua è una nevrosi, non una psicosi.

¹Vedi il mio libro *Alla ricerca delle coccole perdute*, Ponte alle Grazie, 2004

Ossia è reversibile.

È curabile.

Egli è perfettamente in grado di intendere e di volere.

Come il fumatore o come l'alcolista.

Solo che non ha nessuna intenzione di guarire.

Se ne frega.

Tanto nessuno sa che è un malato.

Tutti lo esaltano come un eroe.

A proposito dell'autore

GIULIO CESARE GIACOBBE è Professore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Genova. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sullo studio della Psicologia e Psicoterapia evolutiva. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Come smettere di farsi seghe mentali e godersi la vita*, Ponte alle Grazie, 2003, *Come diventare bella, ricca e stronza*, Mondadori, 2006, *La paura è una sega mentale*, Mondadori, 2010.

<http://www.giuliocesaregiacobbe.org>

FILOSOFI DEL LINGUAGGIO A GARGNANO

[Palazzo Feltrinelli - Gargnano sul Garda, 28-30 maggio 2012]

Pietro Angelo Casati, Bianca Cepollaro, Davide Scotti

Filosofi del Linguaggio a Gargnano, organizzato dai professori Clotilde Calabi, Elisa Paganini e Alessandro Zucchi, si è svolto il 28, 29 e 30 maggio 2012 a Palazzo Feltrinelli, Gargnano del Garda (BS). Durante i tre giorni di conferenza si sono tenute 17 presentazioni riguardanti, oltre la Filosofia del Linguaggio, anche temi e questioni di Ontologia, Epistemologia, Filosofia della Mente e Filosofia della Percezione.

Indice

1	<i>Contextualism and semantic/conceptual constraints</i>	
	Delia Belleri (Università degli Studi Bologna)	81
2	<i>Da dove sto parlando?</i>	
	Andrea Bonomi (Università degli Studi Milano)	84
3	<i>Domande e relazioni predicativo-argomentali</i>	
	Savina Raynaud (Università cattolica del Sacro Cuore di Milano)	87
4	<i>Determinati, determinabili e distanze qualitative</i>	
	Andrea Bottani (Università degli Studi Bergamo)	89
5	<i>Riferimento singolare: ritorno al Descrittivismo</i>	
	Francesco Orilia (Università degli Studi di Macerata)	91
6	<i>Citazione e traduzione</i>	
	Giulia Felappi (Scuola Normale di Pisa)	94
7	<i>Il problema della valutazione nel dibattito sulla razionalità</i>	
	Paolo Labinaz (Università degli Studi di Trieste)	98
8	<i>Sullo scope dei sintagmi nominali</i>	
	Aldo Frigerio (Università Cattolica di Milano)	102

9	<i>Speech acts and normativity: Towards a Fully Inferentialist Account</i>	
	Federica Berdini (Università degli Studi di Bologna)	107
10	<i>L'argomento della normatività in Kripke</i>	
	Andrea Guardo (Università degli Studi di Milano)	109
11	<i>Smarriti nel disaccordo</i>	
	Annalisa Coliva e Sebastiano Moruzzi (Università degli Studi di Modena e Bologna)	111
12	<i>Conterfactuality, agnosticism and modal imperfections</i>	
	Ciro Greco (Università degli Studi di Milano Bicocca)	113
13	<i>Dipendenza bruta. Osservazioni sulla coerenza dell'Emergentismo</i>	
	Alfredo Tomasetta (Università degli Studi di Bergamo)	116
14	<i>Le emozioni sono stati percettivi multimodali</i>	
	Luca Barlassina (Università degli Studi di Milano)	118
15	<i>Nomi di moneta corrente</i>	
	Elisa Paganini (Università degli Studi di Milano)	121
16	<i>Moderatismo naturalizzato</i>	
	Giorgio Volpe (Università degli Studi di Bologna)	124
17	<i>Le implicature scalari: analisi empirica e sue conseguenze per una teoria della significazione</i>	
	Salvatore Pistoia Reda (Università degli Studi di Siena)	128

1 *Contextualism and semantic/conceptual constraints* **Delia Belleri (Università degli Studi Bologna)**

L'intervento di Delia Belleri riguarda il Contestualismo e i vincoli (*constraints*) concettuali/semantici. Si tratteranno i seguenti punti:

- Contestualismo Radicale;
- Contestualismo Indicale;
- problemi per il Contestualismo Indicale;
- *constraints* semantico-concettuali;
- ricerca di un'alternativa interessante al Contestualismo Radicale.

Una nozione chiave per trattare il Contestualismo è la sottodeterminazione semantica, il fenomeno per cui il contenuto semantico di un enunciato determinato composizionalmente non individua le condizioni di verità di un proferimento ben pronunciato.

Un esempio classico è il seguente:

(1) It's raining.

In (1) vi è un contenuto semantico minimale per cui l'enunciato è vero se piove *tout court*, ma non è certo ciò che i parlanti intendono. Chi pronuncia o ascolta (1) intende solitamente che piove da qualche parte. Vi è un contenuto spaziale sottinteso. In questo senso possiamo affermare che il contenuto è sottodeterminato. Ciò che è articolato qui non è proposizionale (il dato spaziale). In casi come quello di (1) si parla di sottodeterminazione profonda, diversa da quella superficiale. Nel caso della sottodeterminazione superficiale vi è un contenuto proposizionale pienamente valutabile, e tuttavia il contenuto che i parlanti intendono non coincide con esso: si tratta di una sottodeterminazione pragmatica. Sono esempi di sottodeterminazione superficiale enunciati quali (2) e (3):

(2) Jack and Jill got married.

(3) I've had breakfast.

In (2), ad esempio, è proposizionale il fatto che Jack e Jill si siano sposati, ma si aggiunge qualcosa pragmaticamente, ovvero il fatto che si siano sposati tra di loro. Analogamente, in (3) è proposizionale che il soggetto che proferisce l'enunciato ha fatto colazione, ma pragmaticamente si integra ciò col fatto che la colazione deve essere stata consumata di recente, non considerando l'arco di tutta la vita, né di un mese, *etc.*

Al fine della presente trattazione Delia Belleri considererà il fenomeno della sottodeterminazione profonda, e non superficiale.

Si consideri ora il Contestualismo Radicale. Tale teoria sostiene che vi siano dei processi pragmatici liberi, ovvero svincolati dalla sintassi, che modificano l'interpretazione vero funzionale di una proposizione. Secondo Recanati (2002), tali processi non includono solo fenomeni quali la saturazione degli indicali, ma consistono anche in processi di libero arricchimento.

Vi sono diversi modi di concepire come i processi pragmatici influenzino la comprensione. Si tratta di comprendere come chi ascolta un enunciato quale (1) ne determini le condizioni di verità. Sperber e Wilson (2002), ma anche Carston (2002), ritengono che il parlante, a

partire dalla struttura concettuale costruita dalla decodifica linguistica, seguendo il cammino di minor sforzo, arricchisce il livello esplicito, fino ad una interpretazione che soddisfa la pertinenza (*relevance*).

La proposta di Recanati (2002) si incentra sul fatto che la pragmatica non fa altro che aggiungere relazioni. Se ad esempio forniamo un luogo, cioè lo rendiamo saliente per via contestuale, generiamo una relazione in cui vi è un posto vacante. Tale elemento locale si colloca nella proposizione e si integra con gli altri costituenti. Il fatto di rendere saliente un luogo introduce un operatore, che Recanati chiama di circostanza. Bisogna però precisare che Recanati rifiuta la soluzione dei costituenti inarticolati, perché non vuole rinunciare alla composizionalità.

Si considerino ora le posizioni del Contestualismo Indicale. L'idea è che gli effetti veri funzionali di contesti extra linguistici possono essere sondabili nella forma logica, come sostiene Stanley. Si consideri ad esempio la struttura sintattica del predicato "piovere" $P(t, l)$, dove l è una variabile locale articolata nella struttura logica: la saturazione di l avviene sulla base del contesto, cosicché il contributo contestuale non è indipendente dalla sintassi. Il principale argomento del contestualista radicale è conosciuto come Argomento del *Binding*, ovvero del legamento. Si consideri l'enunciato (3), che viene letto come (4):

(3) Dovunque vado, piove.

(4) Per ogni posto x in cui vado, piove a x .

Si parla di *binding* semantico quando: α lega semanticamente β sse l'interpretazione di β dipende sistematicamente dal valore introdotto da α .

L'Argomento procede come segue:

- a. in (3) vi è un *binding* semantico;
- b. ogni *binding* semantico ne implica uno sintattico;
- c. vi è una variabile articolata nella sintassi nella frase incassata "...it rains";
- d. vi è una variabile articolata nella sintassi della frase non incassata "sta piovendo".

Chi rifiuta l'Argomento del *binding*, tende a rifiutare (b), cioè l'idea che ogni *binding* sintattico ne implica uno semantico: possono occorrere indipendentemente. Si considerino a tal proposito (6) e (7), proposti da Neale:

(6) Ringo ama se stesso.

In (6) vi è un *binding* sintattico e siamo di fronte a un caso di co-riferimento. Tuttavia, non vi è *binding* semantico: Ringo non è un quantificatore, ma un nome proprio.

(7) Ogni uomo comprò esattamente un asino e lo nutrì.

In (7) manca un vincolamento diretto: la variabile è in una frase diversa da quella del quantificatore, cosicché abbiamo una relazione di *binding* semantico, ma non sintattico.

Gli esempi mostrano che il *binding* sintattico non implica quello semantico né viceversa. In particolare, la considerazione semantica del *bound* non permette di trarre conclusioni sulla forma sintattica.

Un'altra obiezione al Contestualismo Indicale muove dalla nozione di lettura-zero. Vi sono letture di occorrenze di predicati quali "piovere", "essere pronti", "essere verde", *etc.*, che possiamo ritenere corrette anche se attribuiscono ai predicati una struttura monadica, come in (8), (9), (10):

- (8) Ogni volta che c'è un certo livello di umidità, piove.
- (9) Ogni volta che è preparata per un'attività, Jin è pronta.
- (10) Ogni volta che qualcosa o una parte di qualcosa appare così, è verde.

Se si accettasse l'Indicalismo, (8), (9), (10) dovrebbero essere considerate frasi aperte, non valutabili al di fuori di una valutazione del contesto. In altre parole, (8) corrisponderebbe a (8*):

(8*) Ogni volta che c'è un certo livello di umidità, piove a *l*.

Tuttavia, sembra che queste frasi siano e come valutabili indipendentemente dal contesto, e possono essere vere. L'indicalista considera "piove" come predicato complesso, diadico tempo-luogo, ma sembra corretto usare piove come predicato monadico. L'indicalista non è in grado di rendere conto della lettura-zero.

A partire dalla lettura-zero si possono fare delle considerazioni. In (8), vi è una componente locale che fa chiaramente parte delle condizioni di verità, anche se questa non è articolata né esplicitamente né implicitamente a livello di struttura. Il fatto che il piovere sia un evento spazialmente localizzato è un aspetto che si considera quando si interpreta un'occorrenza di "piove", anche se nella struttura sintattica di "piove" non vi è un posto vacante. La proposta di Delia Belleri muove dal suggerimento che la struttura semantico-concettuale di "piove" sia più ricca della sua struttura sintattica, e formula una forma di Contestualismo detto Vincolato.

L'idea è che gli effetti contestuali possano essere ricondotti alla struttura semantico-concettuale, escludendo quegli effetti concettuali in cui è comunemente riconosciuta una struttura sintattica.

Ciò offrirebbe un resoconto plausibile della sottodeterminazione semantica: a livello compositivo, con "sta piovendo" si intende che piove *tout court*. I vincoli semantico-concettuali espandono la forma semantico-concettuale in "it's raining somewhere".

Sembra che il Contestualismo Vincolato condivida col Contestualismo Radicale l'idea che vi siano effetti contestuali che non sono sintatticamente vincolati. Per il Contestualismo Radicale, però, tali processi hanno una natura pragmatica; il Contestualismo Vincolato, invece, solleva una perplessità: se le componenti contestuali sono necessarie per rendere il contenuto di un enunciato pienamente proposizionale, allora il loro contributo non potrà essere di natura puramente pragmatica. Ciò che il Contestualismo Vincolato propone è che i processi quali quelli descritti da Sperber e Wilson (2002) in termini di espansione della struttura semantico-concettuale, o da Recanati (2002) in termini di arricchimento, seguano dei vincoli semantico-concettuali. Il Contestualismo Vincolato è una versione migliorata di quello Radicale. Si noti che i processi di vincolo semantico-concettuale sono processi differenti da quelli basati sui principi di pura pragmatica. A livello di forma logica-sintattica tali elementi non sono rappresentati, ma lo sono a livello concettuale.

Riferimenti bibliografici

- Robyn Carston (2002). "Linguistic Meaning, Communicated Meaning and Cognitive Pragmatics". In: *Mind & Language* 17, pp. 127–148.
- Ruth Garrett Millikan (2004). *Varieties of Meaning: The Jean-Nicod lectures 2002*. inserire: MIT Press.

François Recanati (2002). "Unarticulated Constituents". In: *Linguistics and Philosophy* 25, pp. 299–345.

Dan Sperber e Deirdre Wilson (2002). "Pragmatics, Modularity and Mind-reading". In: *Mind and Language* 17, pp. 3–23.

2 *Da dove sto parlando?*

Andrea Bonomi (Università degli Studi Milano)

In questo intervento, dal titolo ispirato al racconto di Raymond Carver *Da dove sto chiamando*¹, Bonomi affronta il dibattito sul modo di rappresentare le proposizioni che contrappone eternalisti e temporalisti, riconducibile all'opposizione *de re/de dicto*, al fine di dimostrare come questi differenti approcci non si escludano a vicenda, ma possano essere considerati due modi di descrivere il contenuto di un enunciato. L'idea fondamentale da cui prende le mosse il suo ragionamento è che questa opposizione possa essere espressa tramite una λ -astrazione e, in questo modo, ciò che viene esportato a seguito di questa ha un'importanza cruciale. Prima di esporre il proprio argomento, Bonomi pone due premesse. La prima è una premessa formale con la quale viene specificato come l'esportazione nel caso della λ -astrazione debba essere in qualche modo generalizzata, e non solo applicata ai termini singolari. Negli esempi proposti da Bonomi emerge infatti come si possano esportare cose diverse da semplici termini singolari e che a seconda dei tipi di astrazione otteniamo proposizioni diverse. La seconda premessa riconosce invece la presenza di una ragione di natura filosofica nella distinzione tra *de re* e *de dicto*, dal momento che le asserzioni *de re* sono modi di descrivere certi atteggiamenti polarizzati verso l'oggetto esterno con una relativa indipendenza rispetto alla caratterizzazione cognitiva dell'oggetto, mentre le asserzioni *de dicto* sono caratterizzate da stati di natura intenzionale. Ciò che Bonomi intende mettere in luce col suo intervento è che la contrapposizione tra queste due concezioni alternative del modo di rappresentare le proposizioni, relativamente agli avverbi di fase come per esempio "ancora" e "non più", è riportabile al tipo di concettualizzazione che la λ -astrazione permette di esprimere. Bonomi propone quindi le definizioni di Richard (1981) secondo cui, per l'Eternalismo, se un enunciato dell'italiano esprime una proposizione relativa ad un tempo t , allora esprime rispetto a t una proposizione che non può cambiare valore di verità nel tempo, mentre per il Temporalismo alcuni enunciati dell'italiano esprimono proposizioni che possono cambiare valore di verità nel tempo. Agli occhi di Bonomi queste definizioni sono parzialmente inadeguate dal momento che non viene specificato cosa si intenda con la relatività rispetto al tempo t , che invece è, a suo parere, un concetto chiave. Ritene quindi che dal punto di vista linguistico questa è un'eccessiva semplificazione, mentre ciò che vuole sostenere è che entrambe le posizioni sono perfettamente motivate a seconda dei casi. Sostenendo ciò riconosce la legittimità di entrambe le posizioni, e a questo scopo si interroga sulla validità del Temporalismo, apparentemente l'approccio più lontano dal punto di vista del parlante comune. Propone quindi un esempio che mostra come mantenendo alcuni parametri contestuali fissi (condizione s) è possibile avere dei contenuti di proferimento, cioè delle proposizioni, che possono cambiare valori di verità nel tempo, come nel caso appunto dei seguenti esempi di asserzioni orientate al futuro tratti dalla critica di Evans (1985) alla logica modale di Prior:

(1) È vero che Bill Evans suonerà con Jim Hall al concerto di domani?

¹Carver (1988).

(2) Sì, è vero, Bill Evans suonerà con Jim Hall al concerto di domani.

Bisogna notare come in questi casi “è vero” si riferisce ad un enunciato rivolto al futuro che, come si vedrà, è intrinsecamente rivedibile. In questi casi si possono ottenere proposizioni che variano il valore di verità solo modificando la condizione s , mossa giustificata solamente da alcune situazioni conversazionali. In questo modo a seconda di ciò da cui noi facciamo astrazioni sono disponibili strutture proposizionali alternative. Relativamente all’enunciato (2) bisogna distinguere il tempo del proferimento, il *reference time* [RT] e il *target time* [TT], cioè il tempo di cui si sta parlando. In questo caso i primi due coincidono, mentre il terzo è chiaramente il giorno successivo al giorno del proferimento. Per comprendere cosa sia RT si può considerare il seguente esempio:

- “Ho appena comprato i biglietti per il concerto di domani. Bill Evans suona con Jim Hall”;
- “Ma non suonava in un trio con Scott LaFaro e Paul Motian?”;
- “No, hanno cambiato programma”.

In questo caso punto di prospettiva da cui si guarda il TT è spostato nel passato rispetto al momento in cui si parla, cioè si verifica un riferimento all’indietro del RT da cui si considera l’evento di cui si parla. Quando rappresentiamo questo tipo di proposizioni dobbiamo dunque considerare due coordinate temporali, il TT e il RT, a cui è ancorato il punto di vista. In questa analisi la dipendenza contestuale si manifesta in due modi, e cioè restringendo la localizzazione dell’intervallo temporale di cui stiamo parlando oppure cercando di localizzare il punto di prospettiva. Si consideri ora questo nuovo caso:

- (3) “il 27 Giugno il convegno nazionale repubblicano nomina Sarah Palin candidato ufficiale per le elezioni presidenziali del 2012”;
- (4) “il 27 luglio è costretta a dare le dimissioni perché ha sparato a un caribou”;
- (5) “il 27 Ottobre, dopo un nuovo convegno, Micheal Moore è nominato candidato ufficiale”.

Si considerino quindi gli enunciati:

- (6) “la persona che correrà alle prossime elezioni presidenziali è una donna”;
- (7) “la persona che correrà alle prossime elezioni presidenziali non è più una donna”.

In questi casi l’idea ovvia è che verità e riferimento non dipendono da ciò che di fatto accadrà, ma dall’informazione su, per esempio, un corso di eventi che è stato pianificato. Il punto è che questo tipo di informazioni può cambiare nel tempo e quindi l’enunciato (6) può non essere più vero in un momento successivo, come viene espresso tramite l’uso dell’avverbio “non più”. Si consideri un nuovo enunciato relativo all’esempio di Evans, immaginando che la situazione evolva e il programma sia modificato cosicché sia previsto che Bill Evans suoni col suo trio:

- (8) “Bill Evans non suona più con Jim Hall”.

In questo caso l’uso di “non più” è ancora diverso e più caratteristico, infatti, prima che il programma cambiasse, Bill Evans non stava effettivamente suonando con Jim Hall dopodiché la situazione è cambiata, analogamente a quanto accade nell’esempio di Sarah Palin. Quello che accade, invece, è che ai due momenti dei due proferimenti sono associati due *backgrounds*

informativi diversi basati rispettivamente sul programma originale e sul programma modificato, per cui l'avverbio segnala un cambio del valore di verità che va associato al contenuto dell'enunciato in questione a seconda del momento in cui questo è valutato. L'idea, dunque, è che gli enunciati rivolti al futuro siano intrinsecamente rivedibili e che quindi nel caso di enunciati orientati al futuro ci siano chiari casi di valori di verità variabili, anche nel caso in cui il TT non cambia come avviene nell'esempio di Sarah Palin e del concerto di Bill Evans. Ma che cosa si può dire relativamente alle altre proposizioni in cui vengono impiegati il tempo presente o passato? Dipende dai diversi modi in cui vengono concettualizzate le proposizioni, intese come contenuti degli enunciati, e per i quali esistono ragioni intuitive. Benché dunque si possa riconoscere che il *target time* ha un effetto di ancoramento, coerentemente con quanto Prior e Fine (1977) sostengono nel momento in cui affermano che tutte le nostre asserzioni sono relative a un tempo di cui stiamo parlando, si deve dunque ammettere che ci sono delle situazioni in cui, tenendo fisso il *target time* e anche certi altri parametri, è possibile isolare una nozione di contenuto indipendente dall'ancoramento sul *target time*. In questi casi il tempo di cui si parla rimane immutato, mentre varia il tempo da cui si parla e si modificano di conseguenza le informazioni a nostra disposizione. Consideriamo la situazione in cui un famoso economista italiano, il 27 Novembre del 2011, dichiara in un'intervista:

(9) "L'Italia si trova in un momento di crisi".

Come tutti sanno, questo enunciato è vero. Un anno più tardi lo stesso economista dice:

(10) "Per fortuna, ciò che ho detto un anno fa non è più vero".

In questo caso sia il *target time* che il tempo di riferimento sono variabili e ciò rende sensato quanto detto dall'economista in (10). Nel caso di Bill Evans e Sarah Palin, invece, solo il RT è variabile, mentre il TT rimane costante. Questi esempi mostrano come si possano verificare dei casi di non persistenza del valore di verità del contenuto di un proferimento nel tempo mantenendo fisso un parametro. Nel primo enunciato dell'economista (9) i tre parametri – TT, RT e tempo di proferimento – coincidono, cioè questi parla nel momento u di un certo momento u e in una circostanza di valutazione u , e in questo caso noi possiamo scegliere su che cosa astrarre. Nel caso dell'eternalista, per esempio, si può scegliere di non astrarre su niente ottenendo così una funzione costante in modo da avere un'applicazione vuota di questa proposizione a tutti gli stati che verranno, dal momento che il valore di verità è già fissato fin dall'inizio. Oppure, per giustificare i temporalisti e quindi giustificare la variazione del valore di verità, si può decidere di astrarre su tutto. La conclusione di Bonomi è che ci sono modi alternativi di caratterizzare il concetto di proposizione, a seconda del tipo di descrizione che si vuole dare della proposizione stessa. Di conseguenza un'espressione come "ciò che ho detto" o "quello che avevo detto" può essere trattata diversamente a seconda del tipo di concettualizzazione che ci interessa: se ci interessano le situazioni intenzionali dei soggetti probabilmente il modello adeguato è quello temporalista, se ci interessa invece il contenuto in quanto tale il modello adeguato è quello eternalista.

Riferimenti bibliografici

- Raymond Carver (1988). *Da dove sto chiamando* (t.o. *Where I'm Calling From: New and Selected Stories*). Trad. da Riccardo Duranti. Torino: Einaudi 2010.
- Mark Richard (1981). "Temporalism and Eternalism". In: *Philosophical Studies* 39, pp. 1–13.
- Gareth Evans (1985). "Does tense logic rest on a mistake?" In: *Collected Papers*. A cura di Douglas Patterson. Oxford: Clarendon Press, pp. 343–363.

Arthur Prior e Kit Fine (1977). *Worlds, times and selves*. Amherst: University of Massachusetts Press.

3 Domande e relazioni predicativo-argomentali

Savina Raynaud (Università cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Savina Raynaud ha preso le mosse, per la sua presentazione, dal capitolo *Queries and Predicate* con cui ha recentemente contribuito al testo *Semantics. Advances in Theories and Mathematical Models*² (*open-access*). Oggetto del capitolo è la nozione tecnica di *queries*, ovvero ciò che l'utente *web* inserisce nel motore di ricerca per recuperare informazioni. L'autrice ha cercato di spingersi oltre gli aspetti meramente tecnici del problema, prendendo spunto per una riflessione di ampio respiro sull'interrogazione, con l'obiettivo di cogliere le strutture che caratterizzano non solo domande e richieste, ma anche le risposte, discutendo alcune teorie e provando a rimuoverne aporie e limiti. All'interno di una caratterizzazione strutturale della coppia domanda/risposta, Raynaud ha cercato di enucleare la predicazione come un elemento che è permanente, costante, interno sia alle domande che alle risposte. Per concludere, ha sottolineato il nesso, che ritiene fondamentale, fra lavoro filosofico e dati inerenti le lingue storico-naturali.

Raynaud comincia caratterizzando la domanda come un atto linguistico, con una sua specifica forza illocutoria, prestando particolare attenzione al fatto che in ogni lingua storico-naturale ci sono delle specificazioni lessicali, sintattiche, *etc.*, che oppongono le domande, in quanto marcate, ad altre forme che si è soliti considerare come non marcate (gli asserti, in particolare). A questo punto si è immediatamente presentato un problema di *ranking*, relativamente a diverse prospettive: grammaticale, logico-filosofica e pragmatica.

Da un punto di vista grammaticale e didattico, siamo abituati a pensare alle interrogative, oltre alle negative, come trasformazioni a partire dalle affermative. Anziché guardare alle interrogative come ad una sorta di devianza rispetto alla norma che costituisce il riferimento di base, Raynaud sottolinea come, dal punto di vista enunciativo e dell'acquisizione delle abilità linguistiche fondamentali, le domande e le richieste, già in età infantile, precedano di gran lunga le formulazioni assertive³.

Già Platone, nel *Simposio*, sottolineava come il costituirsi stesso della domanda sia una sorta di attestazione di quella capacità attrattiva che ha la ricchezza o la pienezza a cui si tende, quando peraltro si è consapevoli della povertà e della fragilità del proprio sapere. In effetti, spesso con l'uso dell'indefinito si propone un'alternativa. Per esempio può capitare di asserire "Qualcuno ha mangiato l'ultima fetta di torta" per chiedere "Chi è stato a mangiare l'ultima fetta di torta?"⁴. Pare quindi che la presa d'atto dell'indefinitezza sia una sorta di

²Afzal (2012).

³Interessante a questo proposito è Ambridge e Lieven (2011), che riguarda la modalità di acquisizione delle lingue in contesti di apprendimento del linguaggio da parte dei bambini (un tipo di apprendimento non didattico). Qui si sottolineano, attraverso indagini sperimentali e relative documentazioni, gli errori tipici che si riscontrano inizialmente nella formazione delle domande e che sollecitano gli autori a mettere a tema l'adeguatezza esplicativa di teorie linguistiche diverse.

⁴Alessandro Zucchi ha evidenziato che, nella situazione adatta, qualsiasi cosa detta può costituire una domanda, per esempio allo sportello della stazione; così, per esempio, emerge una forte affinità anche fra le disgiuntive e le interrogative. È stato segnalato anche un programma di ricerca recente, *inquisitive semantics*, che tenta di identificare il significato di varie forme linguistiche che, ponendo delle alternative, possono essere trattate come

incipit di avvio per quel percorso che, attraverso la predicazione, è volto a saturare gli spazi insaturi⁵. Le funzioni proposizionali sono dispositivi insaturi orientati a colmare le lacune. Completare una domanda o una richiesta significa sostituire l'indefinitezza con la definitezza. Prima dei giudizi, noi ci poniamo domande, dubbi, ipotesi, sagomando il nostro pensiero, mentre ancora sospendiamo le valutazioni.

A questo punto Raynaud passa all'analisi della predicazione, individuata come un momento previo rispetto a quello del giudizio. Rifacendosi alla distinzione fregeana fra asserzione e predicazione, la relatrice sottolinea come possa esserci predicazione senza asserzione e quanto sia importante non schiacciare la relazione soggetto/predicato sul modello dell'*oratio perfecta*, in funzione del conseguimento di un valore di verità; infatti la predicazione è un nucleo strutturante, tanto per le domande, quanto per le risposte. Generalmente parlando, i predicati sono considerati come termini di una relazione, il risultato dell'atto di dire qualcosa circa qualcos'altro, o di attribuire qualcosa a qualcos'altro; tuttavia non è così ozioso tematizzare la predicazione come ciò senza di cui non vi sarebbero nemmeno predicati. Tuttavia, in una prospettiva logico-grammaticale, si è soliti concentrarsi soprattutto sui predicati, lasciando sullo sfondo la predicazione in quanto tale; Raynaud vuole evidenziare come sia possibile, nell'ottica di un sistema pragmatico, dare priorità all'atto predicativo, per riflettere, in seguito, sui suoi risultati. In questa prospettiva, Raynaud si è ricollegata alla tradizione praghese, che ha cercato di distinguere, senza scindere, le dimensioni logica, psicologica e linguistica, individuando nella predicazione l'atto sintagmatico fondamentale⁶.

È stata presa in considerazione anche l'etimologia di "predicato" nell'Oxford English Dictionary, che non è "*predicated*", come potrebbe apparire pacifico a noi che parliamo una lingua romanza, in cui la struttura del termine ha tutte le caratteristiche di un participio passato o di derivare in modo regolare dal verbo "predicare". L'etimologia può apparire un dettaglio, ma può essere istruttiva nella misura in cui riporta l'attenzione alla considerazione della componente costruttiva che è istitutiva delle espressioni. Un aspetto fondamentale del lavoro di Raynaud è proprio la ricognizione di come questa funzione costruttiva, compositiva, sintetica (nella terminologia di Humboldt) sia stata variamente valorizzata da autori molto diversi e in tempi estremamente distanti, nel tentativo di far emergere e tematizzare alcuni *leitmotive*. La predicazione merita attenzione come un atto di pensiero, come materia logica e psicologica, come abilità semiotica e linguistica, come atto comunicativo. Da questo punto di vista, alla predicazione spetterebbe un diritto di precedenza, che impone l'adozione di un'impostazione pragmatica, certamente non antitetica alla semantica.

Così, Savina Raynaud rivendica un diritto di precedenza, non solo delle domande rispetto alle risposte, ma al tempo stesso della predicazione rispetto ai predicati.

Un ultimo spunto che la relatrice ha cercato di applicare a questo tema è la possibilità di disporre, nella formulazione, nel ripensamento o nelle critiche delle teorie, di basi di dati linguistici ampi e sistematici, che sono sicuramente, da un lato, un ottimo punto d'appoggio e, dall'altro, uno stimolo da prendere molto sul serio per una filosofia del linguaggio che rischiasse di "adagiarsi troppo sulla poltrona", affinché si possano estendere i termini di confronto a più ampi scenari.

domande (Cfr. <https://sites.google.com/site/inquisitivesemantics/> e <http://dare.uva.nl/document/131043>).

⁵Si veda anche <http://wals.info/chapter/46>, in cui si sottolinea l'affinità formale fra indefinite e interrogative.

⁶Sulle tesi del Circolo di Praga del 1929, cfr. Vachek (1983).

Riferimenti bibliografici

- Muhammad Tanvir Afzal, cur. (2012). *Semantics. Advances in Theories and Mathematical Models*. InTech. URL: <http://www.intechopen.com/books/semantics-advances-in-theories-and-mathematical-models>.
- Ben Ambridge e Elena V. M. Lieven (2011). *Child Language Acquisition. Contrasting Theoretical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joseph Jordania (2006). *Who Asked the First Question? The Origin of Human Choral Singing, Intelligence, Language and Speech*. Tbilisi: Logos.
- Josef Vachek, cur. (1983). *Some Basic and Less Known Aspects of the Prague Linguistic School. An Anthology of Prague School Papers*. Praga: Academia.
- WordNet. URL: <http://wordnet.princeton.edu/>.
- MultiWordNet. URL: <http://multiwordnet.fbk.eu/english/home.php>.
- Propbank et relata. URL: <http://verbs.colorado.edu/~mpalmer/projects/ace.html>.
- Trebanks and annotated corpora. URL: <http://tlt11.clul.ul.pt/>.
- FrameNet and Semlink. URL: <https://framenet.icsi.berkeley.edu/fndrupal/>.

4 *Determinati, determinabili e distanze qualitative*

Andrea Bottani (Università degli Studi Bergamo)

Andrea Bottani presenta un modo per caratterizzare la relazione fra proprietà determinabili, come “essere colorato”, e proprietà determinate, come “essere scarlatto”. Ecco due possibili spiegazioni di tale relazione:

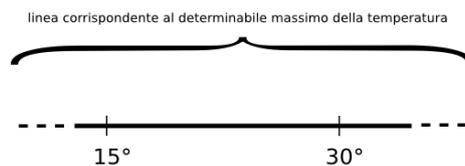
- definire la nozione di determinabile come una disgiunzione di determinati;
- oppure, definire la nozione di determinato a partire dai determinabili e da una differenza capace di discriminare un determinato dagli altri che cadono sotto lo stesso determinabile.

Tuttavia sembra che nessun determinabile si dia separatamente dai relativi determinati, infatti nulla può avere una proprietà determinabile se non in quanto ha delle proprietà determinate che cadono sotto quel determinabile; sarebbe dunque difficile porre i determinabili come primitivi. D'altra parte sembra che l'identità del determinato consista nella sua posizione all'interno della regione circoscritta dal relativo determinabile; di conseguenza, nemmeno considerare primitivi i determinati per poi definire il determinabile risulta così pacifico.

Prima di proporre la sua particolare prospettiva, Bottani presenta il Nominalismo della Somiglianza sostenuto da Rodriguez-Pereyra (2002): le proprietà dipendono da relazioni di somiglianza precisa, intrattenute fra due particolari se, e solo se, c'è qualche proprietà determinata minima che entrambi possiedono. In tal modo la somiglianza cromatica, per esempio, verrebbe a coincidere con l'indiscernibilità cromatica. Dopodiché, i determinabili vanno intesi come disgiunzioni, generalmente infinite, di determinati minimi. In questo modo, la somiglianza tra due particolari ammette gradi solo nella misura in cui i due particolari simili possono intrattenere un numero variabile di relazioni di somiglianza precise. Per esempio, si possono considerare due individui indistinguibili per colore e temperatura, ma distinguibili per massa e dimensione; più sono i determinati per cui due particolari sono indistinguibili, più è alta la somiglianza.

Tale prospettiva è in grado di rendere conto delle somiglianze esatte, ma non spiega le somiglianze gradualità. Infatti i determinati che cadono sotto lo stesso determinabile sono comparabili quantitativamente, stanno ad una certa distanza, come punti su una certa linea (si pensi, ad esempio, alla temperatura misurata da un termometro a mercurio). Un determinabile esibisce, in quanto tale, una metrica; sicché, un determinato può essere individuato in termini della sua distanza dagli altri determinati sotto lo stesso determinabile o, più precisamente, in termini delle sue relazioni d'ordine con gli altri punti della stessa linea. Ma come può una relazione d'ordine emergere da una semplice disgiunzione?

Bottani propone di spiegare le differenze fra individui nei termini della distanza qualitativa che li separa. Presi due individui, la distanza qualitativa che c'è fra loro, un segmento, si può prolungare oltre l'uno e l'altro individuo, generando così un determinabile massimo. Dividendo la retta del determinabile in frazioni della stessa lunghezza della distanza che separa i due individui (e frazioni di quelle frazioni) è possibile generare una metrica. Così, sono sufficienti due determinati minimi p e q qualsiasi sotto lo stesso determinabile per definire ogni altro determinato minimo r che cade sotto lo stesso determinabile (salvo eventuali complicazioni che potrebbero sorgere nel caso della continuità, come ha evidenziato Andrea Guardo). Riassumendo, distanze qualitative primitive fra individui generano determinabili ultimi; i determinati ultimi non sono che punti, non necessariamente occupati, sulla linea del relativo determinabile.

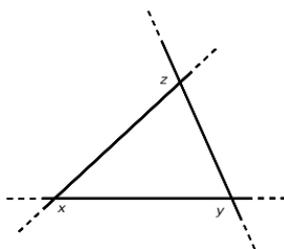


Secondo il Nominalismo della Somiglianza, relazioni qualitative primitive di somiglianza precisa fra individui generano proprietà determinate ultime, di cui le proprietà determinabili ultime sono disgiunzioni, probabilmente infinite. Secondo ciò che Bottani chiama Nominalismo della Differenza, sono relazioni qualitative primitive di differenza fra individui a generare le proprietà determinabili ultime, dentro le quali le proprietà determinate ultime possono essere fissate come punti su una retta.

Un sistema massimale di determinabili costituisce uno spazio qualitativo. Le proprietà determinabili e determinate sono luoghi (estesi, se determinabili, oppure inestesi come punti, se determinate) dello spazio qualitativo. Tale spazio qualitativo sopravviene sulla totalità dei particolari e sulle loro distanze qualitative, un po' come per Leibniz lo spazio fisico sopravviene sulle distanze fisiche. I luoghi non occupati sono proprietà non istanziate.

In chiusura di presentazione, Bottani evidenzia alcuni punti spinosi che devono essere affrontati seriamente. Le distanze qualitative fra individui sono complesse, ci sono molti determinabili in gioco. Così, una delle difficoltà più grandi consiste nell'analizzare le distanze qualitative fra individui negli innumerevoli determinabili su cui essi si situano. Per esempio, non è sufficiente avere due individui di diversa durezza, come la Tour Eiffel e Palazzo Feltrinelli, per avere il determinabile della durezza. La distanza qualitativa fra i due particolari è molto più complessa. Ci sono molti altri determinabili in gioco: colore, temperatura,

dimensione, massa, *etc.* Il problema è che, dati due individui qualsiasi x e y , la loro distanza qualitativa corrisponde ad un singolo determinabile, cioè ad uno spazio qualitativo lineare. Affinché entrino in gioco le altre dimensioni sono necessari altri individui: la questione è capire come esplodano le dimensioni. Un abbozzo di soluzione è il seguente. Data una situazione come quella rappresentata nell'immagine, si potrebbe dire che la condizione di emergenza per un nuovo determinabile è $\overline{xy} < \overline{yz} + \overline{zy}$.



Le linee sono totalmente determinate dagli individui. Un nuovo determinabile si può generare solo con un nuovo individuo, come per generare un piano sono necessari almeno tre punti; la differenza è che, mentre le relazioni spaziali sono esterne, le relazioni qualitative sono interne.

A questo punto, è naturale chiedersi che situazione si avrebbe nel caso di un universo costituito da un solo individuo (Francesco Orilia, Alfredo Tomasetta). Dal punto di vista di Bottani, non ci sarebbero proprietà, proprio nello stesso senso in cui se esistesse solo un oggetto (una sfera, per esempio) non si potrebbe dire che si trova in un luogo. Se tale sfera si spostasse non si potrebbe dire, a tutti gli effetti, che si è spostata, dato che non avrebbe cambiato luogo. Si tenga presente che ci si sta muovendo in una prospettiva realista su particolari e loro proprietà, che esisterebbero indipendentemente dall'osservatore.

Se ogni proprietà fosse riducibile ad una proprietà determinata o ad una proprietà determinabile, il Nominalismo della Differenza sarebbe una teoria generale, abbastanza inedita, delle proprietà, che non sarebbero universali, classi di particolari, somme mereologiche concrete, predicati o tropi. Tale teoria condivide con il Nominalismo della Somiglianza l'idea che le proprietà dipendano da relazioni qualitative primitive fra individui e anche l'idea che né gli universali né i tropi esistano. Tuttavia, secondo la proposta di Bottani, le proprietà sono primariamente stabilite dalle differenze fra le cose, non dalla loro uniformità. Senza differenze non vi sarebbero proprietà, fermo restando che le proprietà non sono primitive, ma sopravvengono agli individui (se il relazionalismo dello spazio qualitativo vale).

Riferimenti bibliografici

Gonzalo Rodriguez-Pereyra (2002). *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*. Oxford: Clarendon Press.

5 Riferimento singolare: ritorno al Descrittivismo Francesco Orilia (Università degli Studi di Macerata)

L'intervento di Francesco Orilia verte sul riferimento mediante termini singolari, cioè termini quali nomi propri, indicali e descrizioni definite.

Esistono due differenti approcci al tema: il Descrittivismo e il Referenzialismo. Il Descrittivismo – sostenuto da pensatori quali Frege, Russell, Quine, e Reichenbach – fu la corrente dominante fino agli anni Settanta, che vedono l’affermarsi del Referenzialismo, sostenuto invece da Donnellan, Kripke e Kaplan.

Il primo privilegia l’idea che i termini singolari abbiano come significato un contenuto descrittivo, esprimibile attraverso una descrizione definita; il secondo ritiene che il significato dei termini singolari corrisponda all’oggetto designato.

Secondo il Descrittivismo, tutti i termini singolari contribuiscono alla proposizione grazie a un contenuto descrittivo. Il Referenzialismo, invece, ritiene che, almeno nel caso di alcuni termini singolari, il contributo che essi offrono alla proposizione corrisponda al loro riferimento. Fino agli anni Settanta, si sottolineava l’importanza di due questioni, di cui il Descrittivismo offre un resoconto soddisfacente: il problema del co-riferimento e del riferimento nullo.

La prima questione può essere esemplificata dal caso dei contesti intensionali: se il significato di “Marco Tullio” e il significato di “Cicerone” corrispondesse unicamente al riferimento dei termini, cioè la persona di Marco Tullio Cicerone, come potrebbe accadere che due enunciati come (1) e (2) abbiano due valori di verità differenti?

(1) Francesco crede che Marco Tullio fosse un oratore.

(2) Francesco crede che Cicerone fosse un oratore.

Tuttavia possiamo facilmente figurarci una situazione in cui, ad esempio, (1) è falso e (2) è vero. Il Descrittivismo è in grado di rendere conto di tali casi di co-riferimento, dal momento che il significato dei termini che occorrono in (1) e (2) non sono identici.

La seconda questione è quella dei termini nulli, cioè casi in cui il termine singolare sembra non avere referente. L’idea che il significato del termine sia un contenuto descrittivo rende conto della capacità dei parlanti di comprendere gli enunciati in cui occorrono i termini vuoti, perché ciò che i parlanti comprendono è il contributo del termine singolare alla proposizione, ovvero un contenuto descrittivo.

Tuttavia, il Descrittivismo deve rispondere a un problema cruciale: qual è il contenuto descrittivo che associamo al termine singolare e che costituisce il significato di tale termine? La questione è relativamente semplice nel caso delle descrizioni definite complete, cioè espressioni della forma “il così e così”: le proprietà rilevanti per il contenuto descrittivo sono quelle espresse dai predicati che compaiono nella descrizione; nel caso dei nomi propri, però, non è così scontato individuare un contenuto descrittivo preciso.

Il Referenzialismo prende piede proprio perché furono sollevati svariati problemi che il Descrittivismo non sembrava in grado di risolvere: il problema della scelta, dell’ignoranza e dell’errore, il problema modale e il problema dell’ambito ampio.

Si consideri tra gli altri il problema della scelta: tale questione risulta particolarmente adatta per sviluppare il tema dell’individuazione del contenuto descrittivo, problema a cui si accennava poc’anzi. Il Descrittivismo in un certo senso tratta i termini singolari come fossero descrizioni complete che però rimangono implicite; se consideriamo descrizioni incomplete, come “il tavolo”, sembra che il lavoro del descrittivista sia ricavare una descrizione completa che corrisponda a quella incompleta: se dico “il tavolo” mentre sono nel dipartimento di Filosofia a Harvard intendo il tavolo della stanza in cui sono, e in effetti sono possibili diversi completamenti, come “il tavolo dell’aula 402”, “il tavolo della stanza più ampia del quarto piano”. Come scegliere? I dubbi sollevati da tale quesito sono stati considerati come problemi

per l'approccio descrittivista. Lo stesso problema sorge per i nomi propri: a "Socrate" posso associare "il filosofo che bevve la cicuta" ma anche "l'inventore del metodo maieutico". Tale problema non si pone per il referenzialista, secondo cui non è necessario andare a caccia di descrizioni corrispondenti: il significato è il riferimento. Il suggerimento di Francesco Orilia alla soluzione della questione è che a partire da un significato lessicale dei termini singolari incompleti, che non permette di individuare un oggetto preciso, (ad esempio il significato generico fornito dal dizionario dell'articolo determinativo e del predicato di "tavolo"), noi siamo intuitivamente in grado di identificare un oggetto in particolare sulla base del contesto.

Ciò suggerisce che vi siano regole pragmatiche, che sfruttano la situazione contestuale e che istituiscono una relazione tra tre elementi. Si prenda il caso di "tavolo": i tre elementi della relazione saranno il *token* t del termine singolare "tavolo", il significato da vocabolario generico del predicato G , e un possibile completamento, che è codificato dalle regole pragmatiche. Naturalmente, come si è visto, esistono molti possibili completamenti. Avremo allora che la relazione (3) corrisponde a (3*), la relazione (4) a (4*), e così via per ogni possibile completamento:

(3) $PRAG(t, G, G\&C1)$.

(3*) Il tavolo che si trova nella stanza 402 del dipartimento di Filosofia di Harvard.

(4) $PRAG(t, G, G\&C2)$.

(4*) Il tavolo che si trova nella stanza più ampia del quarto piano del dipartimento di Filosofia di Harvard.

Questi completamenti sono ugualmente possibili dal punto di vista delle regole della razionalità. Si noti che non è necessario che i completamenti siano noti a tutti i parlanti: non devono cioè essere condivisi universalmente. A tal proposito, il Referenzialismo solleva il problema della scelta: se ci sono possibili diverse scelte, senza che si sia in grado di privilegiarne una, vuol dire che non ve n'è una corretta. Francesco Orilia, invece, cerca di mostrare che si può astrarre un unico significato, sfruttando la relazione $PRAG$ e il *token*, un significato pragmatico che in qualche modo possa rappresentare tutti i possibili completamenti senza identificarsi con nessuno di essi. Se t è il *token* e G il suo significato generico lessicale, indichiamo con $G@t$ tale significato rappresentativo, che leggiamo come " G rispetto a t ".

Poiché questo significato astrae da tutti i possibili completamenti (i vari $C1$, $C2$, *etc.*), allora lo si può considerare rappresentativo. Diremo che un certo oggetto x ha la proprietà $G@t$ se esiste una proprietà C tale che (i) $PRAG(t, G, G\&C)$ e (ii) x ha la proprietà $G\&C$.

La proposta di Francesco Orilia è di estendere l'approccio *token*-riflessivo di Reichenbach ai termini singolari incompleti: il *token* entra a far parte come costituente della proposizione.

Dal suo punto di vista, il Descrittivismo risulta essere una teoria infinitamente superiore perché i due problemi considerati all'inizio (co-riferimento e riferimento vuoto) sembrano essere decisivi. Per i referenzialisti non è immediato risolvere tali questioni. C'è una letteratura sconfinata in proposito. Sembra che le soluzioni tendano a parlare di significato cognitivo, facendo "rientrare dalla finestra" la nozione di contenuto descrittivo. Così come in alcuni casi al Descrittivismo torna utile la nozione di referenza, il referenzialista ammette qualcosa come un contenuto descrittivo: sembra che entrambe le teorie facciano uso di nozioni appartenenti all'altra. Francesco Orilia ritiene che si possa parlare dunque di una "vittoria a punti del Descrittivismo", dal momento che le complicazioni a cui va incontro il referenzialista sono maggiori, anche se non sono oggetto del presente intervento. Ciò che costituisce un

punto importante per il Descrittivismo è il seguente: il descrittivista non nega che vi siano due livelli di significato (basti pensare a Frege); ma il livello primario è quello descrittivista: il senso (nell'accezione fregeana) deve esserci sempre, mentre può eventualmente mancare il riferimento, come accade nel caso dei termini nulli; d'altra parte, il Referenzialismo sembra invece escludere *a priori* il livello del senso fregeano perché il contributo alla proposizione è il referente, salvo poi reintrodurlo attraverso la nozione di significanza cognitiva, il che costituisce una debolezza intrinseca. Le difficoltà del Descrittivismo rispetto Referenzialismo sembrano essere minori.

Presentata la proposta di Francesco Orilia, ci si potrebbe domandare come un resoconto descrittivista consideri le questioni dell'ignoranza e dell'errore nel caso dei nomi propri (Marco Santambrogio). Si immagini ad esempio che Gödel abbia rubato a Smith il Teorema di Incompletezza e nessuno lo sa. Che resoconto offrirebbe il Descrittivismo in questo caso? Per i nomi propri, Francesco Orilia adotta una sorta di versione descrittivista della teoria causale del riferimento: il nome che prendiamo in considerazione è l'inizio di una catena causale che parte con un certo battesimo, (ad esempio un certo oggetto viene battezzato col nome di Gödel). Ciò non implica una compromissione con il Referenzialismo: dal punto di vista descrittivista, il riferimento avviene per il fatto di cadere sotto delle proprietà in modo univoco, e al momento del battesimo si crea quell'insieme univoco di proprietà, ovvero una proprietà univocamente esemplificata da qualcuno.

Si potrebbero inoltre sollevare delle obiezioni alla nozione di descrizione completa (Marina Sbisà): con tale nozione infatti, si presuppone che si possa arrivare a una descrizione completa a partire da una incompleta, ma è difficilissimo fermarsi: ci si ferma solo quando si arriva a un indicale o a un nome proprio. Se però il nome proprio è a sua volta analizzato in termini di una descrizione definita allora l'analisi non è affatto conclusa, dal momento che anche nelle descrizioni compaiono nomi propri. Il fatto che il *token* faccia parte della proposizione, *à la* Reichenbach, permette secondo Orilia di introdurre termini individuali all'interno di descrizioni. Tuttavia, ciò sembra generare altre conseguenze meno desiderabili. Si immagini che due individui di fronte alla stessa scena proferiscano lo stesso enunciato, come proposto da un esempio di Aldo Frigerio: "Il tavolo è coperto da libri?". Se i *token* fanno parte della proposizione espressa, come sostiene Orilia, allora abbiamo due proposizioni distinte, dal momento che a ogni proferimento corrisponde un distinto *token*. Mentre il referenzialista può sostenere che le due espressioni "il tavolo" individuano lo stesso oggetto e dunque hanno lo stesso significato, il descrittivista deve ammettere che le proposizioni sono distinte (anche se possono avere lo stesso valore di verità) perché i *token* sono differenti. Secondo Francesco Orilia, per quanto non si tratti di una conseguenza desiderabile, è parte del prezzo da pagare per adottare il Descrittivismo. Egli stesso sottolinea come vi saranno casi in cui il referenzialista sembrerà sostenere posizioni più vicine al senso comune, ma secondo Orilia, tali casi sono meno decisivi di quelli in cui il Descrittivismo risulta più convincente. Ancora una volta: la vittoria del Descrittivismo è ai punti.

6 Citazione e traduzione

Giulia Felappi (Scuola Normale di Pisa)

Nel suo intervento Felappi prende in analisi alcune tesi relative al problema della traduzione connessa alla citazione, a partire dalla critica di Church all'Enunciativismo, il quale rappresenta il suo obiettivo polemico.

Secondo la tesi enunciativista gli enunciati di atteggiamento proposizionale, come

(1) John believes that man is a rational animal.

devono essere analizzati sul modello degli enunciati di discorso diretto, ovvero in questo caso:

(2) John believes “Man is a rational animal”.

Nel 1950 Church propone il famoso argomento della traduzione contro l’Enunciativismo, che egli ritenne insuperabile, e per il quale questo modello non sarebbe in grado di fornire analisi adeguate. Secondo Church, (2) non è la forma analizzata di (1), e (1) va tradotto come:

(1*) John crede che l’uomo sia un animale razionale.

mentre (2) va tradotto come:

(2*) John crede “Man is a rational animal”.

Questa proposta si basa sul test prodotto da Langford nel 1937, per cui: “A word that is being used is to be translated, while a word that is being talked about must not be (subject matter must remain unchanged under translation)”.

Secondo il test di Langford della traduzione i riferimenti non devono essere modificati nella traduzione e quindi il discorso diretto in inglese non deve essere tradotto, dal momento che il riferimento dell’enunciato tra virgolette, per esempio “man is a rational animal” in (2), si riferisce ad un enunciato della lingua inglese, mentre se venisse tradotto ne verrebbe modificato il riferimento.

Church concorda con Langford sul test e adotta di conseguenza la *face-value theory* (FVT) delle virgolette, per cui il riferimento di un’espressione compresa tra le virgolette (virgolettata) è l’espressione stessa contenuta fra le virgolette, per cui l’espressione *p* in “*p*” è solo menzionata e la traduzione deve dunque mantenere il riferimento immutato e non tradurla.

Nel 1973 Barabara H. Partee elabora un esempio che mette in discussione la FVT della citazione:

(3) The doctor said “I need the nurse” and she immediately arrived.

Per FVT l’espressione “I need the nurse” si riferisce esclusivamente ad un’espressione linguistica e non all’infermiera, ma in questo esempio “she” si riferisce all’infermiera, dunque sembra che “she” sia anaforico. Bisogna dunque chiedersi come faccia “she” a riferirsi all’infermiera se, nell’espressione “I need the nurse”, “the nurse” non si riferisce all’infermiera.

Felappi intende per prima cosa dare una spiegazione classica dell’esempio Partee, per la quale la FVT della citazione è scorretta e bisogna invece sostenere che ciò che è tra virgolette è sia usato che menzionato. Dopodiché vuole fornire un’analisi classica di casi misti di uso e menzione, coerentemente con la teoria dimostrativa della citazione per mostrare quindi che, se ci basiamo su questa teoria, l’argomento della traduzione di Church non funziona. Infine vuole dare una spiegazione alternativa dell’esempio Partee, che non mette in dubbio la FVT, ma si appella ad un fenomeno chiamato *willy-nilly* per poi mostrare inoltre che anche in questo caso c’è un punto debole dell’argomento di Church.

Per la FVT, nell’esempio Partee, “the nurse” si riferisce solo all’espressione “the nurse” e non anche all’infermiera, ma questa posizione non può essere corretta. Per rendere conto dell’esempio, infatti, bisogna sostenere che le parole che occorrono tra virgolette hanno un doppio ruolo, cioè vengono sia usate che menzionate. Secondo Felappi un’analisi dei casi misti in grado di rendere conto dell’esempio è la teoria dimostrativa della citazione (TDC) per la quale in un enunciato come

(4) The doctor said “I need the nurse”.

il termine singolare che si riferisce all'espressione linguistica “I need the nurse” non è l'espressione linguistica più le virgolette, come per la FVT, ma la coppia di virgolette, la quale svolge la funzione di un pronome dimostrativo riferendosi a ciò che racchiude. Per TDC (4) equivale a:

(5) The doctor said that. I need the nurse.

(5) è chiaramente un caso misto. Infatti “that” si riferisce a “I need the nurse”, per cui c'è menzione, ma c'è anche uso, dal momento che “I need the nurse” è usato e perciò non c'è nessun problema a spiegare come “she” possa riferirsi anaforicamente all'infermiera in quanto anche l'espressione “the nurse” si riferisce all'infermiera.

Questa analisi ha però un problema, dal momento che se io uso l'enunciato (5), “I” dovrebbe riferirsi a me. A questo proposito alcuni studiosi hanno sostenuto che le virgolette non hanno solo il ruolo referenziale proprio del dimostrativo, ma anche la funzione pre-semantica di selezionare il contesto, per cui in questo caso le parole che compaiono tra virgolette devono essere interpretate come usate dal dottore e non da me.

Come tradurre dunque l'enunciato (3) proposto da Partee? Si possono prender in considerazione due possibilità:

(3*) Il dottore disse “Ho bisogno dell'infermiera” e lei arrivò immediatamente.

(3**) Il dottore disse “I need the nurse” e lei arrivò immediatamente .

In (3*) non viene preservata la menzione, mentre è conservato l'uso delle parole citate. In (3**) invece, viene preservata la menzione, in quanto il riferimento rimane l'espressione inglese, ma non vengono preservati tutti i riferimenti. “Lei” infatti non può essere anaforico e quindi riferirsi all'infermiera e per di più “I need the nurse” non può essere usato perché non appartiene alla lingua della traduzione.

A questo punto Felappi introduce la distinzione tra traduzione perfetta e traduzione imperfetta, secondo la quale una traduzione è perfetta se e solo se sono preservati in essa sia l'uso che i riferimenti delle parole che occorrono nell'enunciato originale, altrimenti è imperfetta. Dal punto di vista di TDC, da questa distinzione segue che è impossibile tradurre perfettamente in italiano (3), infatti non c'è alcun modo in italiano di riferirsi all'espressione inglese impiegando le virgolette mantenendone contemporaneamente l'uso.

Che ne è dunque dell'Enunciativismo se adottiamo la TDC? In questo caso avremo due traduzioni alternative di (2) inteso, secondo l'Enunciativismo, come forma analizzata di (1):

(2*) John crede “man is a rational animal”.

(2**) John crede “l'uomo è un animale razionale”.

E nessuna delle due può essere considerata una traduzione perfetta per le ragioni appena esposte. Se adottiamo dunque l'Enunciativismo e analizziamo (1) sul modello degli enunciati di discorso diretto, allora dobbiamo ammettere che è impossibile fornire una traduzione perfetta di (1) all'interno della prospettiva della TDC. Alla luce di ciò l'argomento di Church per cui la traduzione semanticamente corretta di (2) è (2*), e quella di (1) è (1*) non può funzionare, dal momento che la TDC ci mostra come (2*) non sia la traduzione corretta dal momento che l'espressione tra virgolette è solo menzionata e non usata. La conclusione di Church era che l'analisi enunciativista non potesse funzionare e che dunque (2) non potesse essere la forma analizzata di (1). Il problema è che dal punto di vista di TDC, non si può concludere nulla

sulla sinonimia o non sinonimia di (2*) e (2**), le quali sono nozioni vincolate alla nozione di traduzione perfetta, e non c'è pertanto alcuna ragione per ritenere che si possano trarre delle conclusioni sulla correttezza semantica dell'analisi a partire dalla nozione di traduzione imperfetta.

Se dunque l'esempio Partee può essere spiegato solo istituendo un uso a fianco della menzione delle parole che occorrono tra virgolette, l'Enunciativismo può essere considerato la tesi per cui le parole che occorrono tra virgolette sono sia usate che menzionate, e nel caso di (1) e (2) l'argomento della traduzione di Church non sembra quindi funzionare. Per quanto riguarda l'esempio Partee il punto è che non si deve per forza spiegare (3) appellandosi a dei casi misti di uso e menzione, piuttosto bisogna chiedersi se sia possibile dare una spiegazione di questo esempio senza sostenere che ci debba essere sia uso che menzione, e di fatto questo è ciò che accade a scapito dell'Enunciativismo.

A questo punto Felappi intende dare una spiegazione alternativa dell'esempio Partee, che si basa sul fenomeno del *willy-nilly* per poi concludere mostrando come anche in questo caso l'argomento di Church non sembra funzionare. Il fenomeno del *willy-nilly* si verifica quando un parlante, volente o nolente, ricollega una parola al suo significato e ai suoi riferimenti, in virtù del fatto che quella parola rientra all'interno delle sue competenze linguistiche sviluppatesi attraverso un processo di consolidamento dell'abitudine all'uso del linguaggio. Secondo la FVT in (3) "the nurse", compreso tra virgolette, si riferisce solo ad un'espressione linguistica e quindi "she" non può essere anaforico, ma, appellandosi al fenomeno del *willy-nilly*, la FVT è in grado di spiegare in che modo "she" si riferisca comunque all'infermiera. Per un parlante dell'inglese, infatti, un'infermiera diventerà, volente o nolente, saliente nel contesto, dal momento che questi capirà l'espressione "I need the nurse" e assocerà ad essa i riferimenti e i significati detenuti dall'espressione presa isolatamente.

In questo modo è possibile mantenere la FVT, per cui la traduzione semanticamente corretta di (3) è:

(3**) Il dottore disse "I need the nurse" e lei arrivò immediatamente.

La FVT intende dunque fornire una traduzione semanticamente adeguata in grado di conservare il riferimento di "she", proprio grazie al fatto che il fenomeno *willy-nilly* non dipende dalle caratteristiche semantiche dell'espressione linguistica. Ovviamente dal punto di vista intuitivo nessuno direbbe che (3**) è una traduzione adeguata di (3), ma le nostre intuizioni su che cos'è una traduzione adeguata non dipendono in alcun modo dalla semantica, bensì da criteri pragmatici, mentre l'argomento di Church si basa sulla semantica e non sulla pragmatica. Il fatto che intuitivamente (3**) sembrerebbe una traduzione inadeguata, quindi, non è un argomento sufficiente per sostenere che la FVT non è in grado di dare una spiegazione soddisfacente dell'esempio di Partee. Poniamo il fatto che (3**) sia dunque una buona traduzione semantica di (3). Se si accetta ciò sembra necessario concordare con Church riguardo alla conclusione del suo argomento, per il quale la traduzione semanticamente corretta di (1) è (1) e la traduzione semanticamente corretta di (2) è (2*), (1) e (2) devono essere enunciati originali con significati diversi e quindi (2) non può essere la forma analizzata di (1) e l'Enunciativismo non è pertanto in grado di fornire delle analisi corrette. Felappi ritiene, però, che l'argomento di Church non funzioni neanche se si accetta questa spiegazione basata sul fenomeno *willy-nilly*. Church infatti identifica il *meaning* inteso come ciò che è comunicato ai parlanti con ciò che è conservato in una traduzione corretta e solo in base a ciò può concludere che i due enunciati siano tradotti con *different meaning*. Dal momento che le traduzioni proposte da Church sono semanticamente corrette, quindi, il problema del significato diver-

so deve essere all'origine e perciò si deve concludere che l'Enunciativismo fornisce un'analisi inadeguata. Il problema però, è che il *meaning* inteso come ciò che viene preservato nella traduzione dipende solo dalla semantica, ma se egli avesse voluto prendere in considerazione il fenomeno del *willy-nilly*, dal momento che per i parlanti monolingua dell'italiano questo fenomeno si verifica solo su espressioni italiane, avrebbe dovuto proporre come traduzione di (2) "John crede 'uomo è un animale razionale'". Il *meaning* come ciò che è comunicato ai parlanti, proprio per come la FVT dà una spiegazione dell'esempio di Partee, dipende infatti sia dalla semantica che dal fenomeno *willy-nilly*, in particolare per quanto riguarda l'assegnazione di un riferimento a "she". Secondo la posizione di Church (1*) e (2*) hanno significati diversi e pertanto (2) non può essere un'analisi semanticamente corretta di (1), perché nel momento in cui Church rileva che (2*) e (2**) hanno significati diversi bisogna tenere presente che ciò che l'enunciato comunica non dipende solo dalla semantica, ma anche dal fenomeno *willy-nilly*. Un parlante dell'inglese assocerà *willy-nilly* "Man is a rational animal" ai riferimenti e ai significati che l'enunciato ha in isolamento, mentre per un parlante dell'italiano questa espressione inglese non sarà soggetta a nessun effetto *willy-nilly*, dunque (2*) non fornirà nulla di più di ciò che gli forniscono le proprie caratteristiche semantiche, mentre la traduzione è pertanto solo semantica. Felappi ritiene di poter trarre due conclusioni da quanto esposto fino ad ora: una specifica relativamente all'argomento di Church, e una più in generale sull'Enunciativismo. Abbiamo visto come l'esempio di Partee metta in questione la FVT, secondo la quale le parole tra virgolette sono solo menzionate. Sembra infatti che affinché "she" possa riferirsi all'infermiera, le parole tra virgolette debbano essere anche usate. Se è così, l'Enunciativismo è la tesi per cui in (2) le parole che occorrono tra virgolette sono sia usate che menzionate e a fronte di ciò questa tesi si rivela in grado di superare l'argomento di Church. Ma anche se non fosse così, e la FVT fosse in grado di spiegare l'esempio di Partee appellandosi al fenomeno *willy-nilly*, Felappi ritiene che si potrebbe comunque mostrare come l'argomento non funzioni. L'esempio di Partee, pertanto, non è da considerare solo come un controesempio alla FVT della citazione o comunque un esempio che obbliga la FVT a trovare una spiegazione alternativa a quella dimostrativa per i casi analoghi all'enunciato (3), ma è anche un esempio a favore dell'Enunciativismo. L'Enunciativismo può essere infatti considerato come la tesi per cui, quando parliamo delle credenze di un soggetto, ciò a cui ci riferiamo non sono pensieri, proposizioni o sensi, bensì parole, espressioni linguistiche ed enunciati. Ciò non equivale, però, a sostenere che le cose del mondo a cui tali parole si riferiscono non siano fornite negli enunciati di attribuzione di credenza, come rivela l'esempio di Partee mostrando come quando ci si riferisce a delle espressioni linguistiche, i riferimenti delle parole che occorrono in esse sono comunque forniti ai parlanti. In questo modo si può dunque considerare l'analisi enunciativista meno implausibile.

7 Il problema della valutazione nel dibattito sulla razionalità

Paolo Labinaz (Università degli Studi di Trieste)

L'intervento di Labinaz prende in esame il dibattito sulla razionalità, nato nell'ambito del confronto tra psicologia cognitiva e filosofia analitica negli anni '50 in seguito a una serie di ricerche sperimentali, in cui l'obiettivo delle parti è dare una risposta alla domanda su quanto siano effettivamente razionali gli esseri umani. Le implicazioni filosofiche delle so-

luzioni proposte nell'ambito di questo dibattito sono estremamente rilevanti dal momento che le principali teorie sull'agire umano, sia in ambito filosofico che in ambito sociologico ed economico, sono state elaborate a partire dall'assunzione della perfetta razionalità dei comportamenti umani che si intende comprendere. I risultati delle ricerche sperimentali, d'altro canto, sembrano smentire questa posizione consolidata.

Dopo aver esposto i compiti sperimentali di ragionamento principali su cui si basa il dibattito sulla razionalità, Labinaz intende distinguere le principali posizioni emerse in esso relativamente al problema della valutazione, a seconda che assumano una concezione deontologica o consequenzialista della razionalità, e quindi individuare all'interno di queste due concezioni quattro differenti tipi di approcci alla nozione di razionalità, concentrandosi in particolare sull'approccio evoluzionista che ha suscitato maggiore interesse negli ultimi anni per sottoporlo infine ad alcune considerazioni critiche.

I due compiti sperimentali di ragionamento principali sono il compito di selezione e il Problema di Linda. Nel compito di selezione vengono presentate quattro carte, ciascuna delle quali riporta da un lato una lettera e dall'altro un numero. Le facce che si mostrano riportano una vocale, una consonante, un numero pari e un numero dispari, e viene richiesto ai soggetti quale carta volterebbero per stabilire se l'enunciato "se su una faccia c'è una vocale allora sull'altra faccia c'è un numero pari". La soluzione corretta consiste nello scegliere di voltare le uniche due carte che possono presentare la combinazione che falsificherebbe l'enunciato, cioè vocale-numero dispari, e questo in base alla tavola di verità dei condizionali materiali, dal momento che l'enunciato è falso solo se si dà il caso che l'antecedente sia vero e il conseguente sia falso. I risultati sperimentali mostrano come solo il 4% dei soggetti seleziona la risposta corretta e volta quindi la carta che mostra la vocale e quella che mostra il numero dispari.

Nel Problema di Linda ai soggetti viene fatta leggere la seguente descrizione: "Linda ha trentuno anni, è nubile, estroversa, brillante, ha studiato filosofia, quando era studentessa era molto impegnata politicamente e partecipava attivamente a manifestazioni antinucleari". Vengono poi sottoposti ai soggetti otto enunciati, più o meno pertinenti con lo stereotipo che Linda rappresenta, di cui due (gli unici rilevanti ai fini dell'esperimento) hanno la forma a e $a \wedge b$. Infine, ai soggetti viene chiesto di mettere gli enunciati in ordine di probabilità e dai risultati emerge come l'85% di loro ritiene erroneamente che, dei due enunciati rilevanti, l'enunciato che congiunge due enunciati distinti sia più probabile del primo enunciato preso singolarmente.

Alla luce di questi e di altri risultati sperimentali alcuni studiosi, soprattutto nell'ambito della psicologia, hanno ipotizzato che gli esseri umani sono irrazionali, mentre altri hanno sostenuto che questi risultati non mostrino l'irrazionalità delle persone, bensì la loro razionalità intesa secondo standard normativi diversi da quelli classici.

A questo punto del suo intervento, Labinaz espone lo schema argomentativo generale adoperato da entrambe le parti, secondo il quale vi sono due premesse fondamentali. La premessa maggiore è espressa dall'enunciato neutro "gli esseri umani sono razionali se e solo se ragionano correttamente" e impone quindi che la capacità degli umani di ragionare correttamente è condizione necessaria e sufficiente per la loro razionalità, idea condivisa dalle due parti del dibattito. La seconda premessa, invece, riguarda il giudizio che viene dato della capacità degli esseri umani di ragionare correttamente a partire dai risultati delle ricerche sperimentali ed è resa con l'enunciato "gli esseri umani non ragionano correttamente" o "gli esseri umani ragionano correttamente". Le conclusioni che si possono trarre sono quindi due: "dunque gli esseri umani sono razionali" oppure "dunque gli esseri umani non sono razionali".

Labinaz ritiene che entrambi gli schieramenti del dibattito si concentrino eccessivamen-

te sulle conclusioni e non discutano sufficientemente delle premesse, dal momento che non viene esplicitata chiaramente né quale concezione della razionalità sia impiegata né su quali basi sia corretto affermare che una persona ha ragionato correttamente o no. Bisogna infatti distinguere il giudizio su in che misura un ragionamento si conformi a degli standard normativi da una parte, e l'offerta di una valutazione globale in merito alla razionalità umana a partire da tale giudizio dall'altra.

Labinaz distingue due concezioni di razionalità fondamentali che vengono assunte implicitamente o esplicitamente dagli studiosi coinvolti nel dibattito: la concezione deontologica e quella consequenzialista. Secondo la concezione deontologica essere razionali significa ragionare conformandosi ad un dato insieme di principi normativi, mentre secondo la concezione consequenzialista essere razionale significa ragionare in modo tale da avere buone probabilità di raggiungere efficacemente uno scopo o una serie di scopi. A partire da qua è possibile distinguere ulteriormente quattro differenti approcci della valutazione di razionalità: deontologico standard, deontologico non standard, consequenzialista pragmatista e consequenzialista evoluzionista.

Nel primo periodo del dibattito veniva adottato in particolar modo l'approccio deontologico standard, secondo il quale l'uomo è razionale nella misura in cui ragiona conformandosi a principi derivati dalla logica deduttiva, dalla teoria della probabilità e dalla teoria dell'utilità attesa. Secondo l'approccio deontologico non standard, invece, l'uomo è razionale se ragiona conformandosi ad un sottoinsieme di principi impiegati nell'approccio standard, che può essere determinato in diversi modi; per esempio, attraverso la revisione dei principi classici alla luce delle nostre intuizioni su ciò che per noi esseri umani è valido in una certa occasione.

In una seconda fase del dibattito si è diffuso poi l'approccio consequenzialista, secondo cui ad essere rilevante è lo scopo dello sforzo di razionalità e questo deve essere vincolato ai limiti fisiologici e ambientali entro cui lavora il sistema cognitivo umano, al quale non viene quindi riconosciuta la capacità di elaborare informazioni in base alle regole della logica. Di conseguenza gli standard normativi sono relativi agli interessi e desideri del singolo soggetto ed è pertanto difficile individuare degli standard comuni, ragione per cui questo approccio è stato dopo breve tempo messo da parte.

L'approccio evoluzionista sviluppato negli ultimi dieci anni, invece, da un lato tiene conto di come il singolo ragiona, ma dall'altro rileva un aspetto universale che dovrebbe caratterizzare il comportamento razionale in generale. Nonostante si possano individuare diverse correnti all'interno di questo approccio l'idea di fondo comune a tutti gli psicologi evoluzionisti è che la mente umana contenga una serie di meccanismi altamente specializzati per il ragionamento modellati dalla selezione naturale, chiamati moduli darwiniani, i quali si sono appunto evoluti per risolvere i problemi di adattamento all'ambiente circostante nei nostri antenati del pleistocene e che noi adoperiamo ancora oggi immutati, dal momento che il periodo trascorso è a tal punto breve da non aver permesso cambiamenti rilevanti sia nella struttura del corpo che della mente dell'uomo. In questa prospettiva, le persone sottoposte a ragionamento dovrebbero rispondere correttamente soltanto nel momento in cui i compiti siano presentati in un formato simile e con scopi simili rispetto ai problemi relativamente ai quali i meccanismi cognitivi si sono evoluti. Tant'è che in seguito ad un'adeguata rielaborazione dei compiti di ragionamento, la maggioranza dei partecipanti è in grado di rispondere correttamente, e alla luce di ciò gli psicologi evoluzionisti ritengono legittimo concludere che gli esseri umani sono razionali. Inoltre sostengono una tesi ancora più forte, per cui quando l'essere umano affronta problemi simili a quelli adattivi affrontati dai nostri antenati si rivela essere *meglio che razionale*, dal momento che i principi della logica e delle teorie della

probabilità e dell'utilità attesa, essendo universali e astratti, funzionano molto peggio a causa della loro generalità dei principi sottostanti ai moduli darwiniani di cui siamo dotati, più precisi e calibrati in quanto evolutisi relativamente ad una classe molto ristretta di problemi.

I soggetti sottoposti ad una nuova versione del compito di selezione che tenga conto dell'approccio evoluzionista riescono così a ragionare correttamente anche secondo gli standard della logica. In questa nuova versione del compito, chiamata problema delle bevande alcoliche, ai soggetti viene dato l'incarico di impersonare un poliziotto che deve verificare che venga rispettata la regola per cui se una persona beve bevande alcoliche allora deve avere diciotto anni. Vengono quindi presentati quattro casi particolari: beve birra, beve coca cola, ha 18 anni, ha 16 anni; e viene infine chiesto ai soggetti quali di questi casi siano rilevanti per controllare se la regola è stata rispettata o meno. La struttura logica di questo compito è la stessa del compito di selezione, ma le previsioni sono migliori, infatti il 90% dei soggetti risponde correttamente. A partire da questo risultato la psicologia evoluzionista Leda Cosmides ha ipotizzato che i risultati siano migliori soltanto quando ai soggetti viene richiesto di controllare una regola condizionale che ha la forma di un contratto sociale, dal momento che in questo caso si attiverebbe un modulo per la scoperta degli imbroglianti evolutosi al fine di identificare coloro i quali, dopo aver accettato un contratto sociale e averne ricevuto i benefici, non ne avessero pagato i costi. Secondo questa ipotesi per i nostri antenati del pleistocene prevenire comportamenti non cooperativi all'interno della comunità doveva dunque essere stato un problema adattivo. Per dare conferma a questa tesi è stata sviluppata una serie di esperimenti nei quali viene richiesto ai soggetti di controllare l'enunciato: "se si prende il beneficio x allora bisogna pagare il costo y " scegliendo tra quattro casi presentati loro. Nella maggior parte dei casi i soggetti scelgono i casi corretti corrispondenti alle carte prende il beneficio per vedere se paga il costo o non paga il costo per vedere se prende il beneficio. Successivamente veniva invertito il condizionale e veniva così adottato l'enunciato: "se si paga il costo x , allora bisogna prendere il beneficio y ", e nonostante ciò, i soggetti continuavano a selezionare le stesse carte, senza seguire alcuna regola logica. Alla luce di questi risultati Leda Cosmides ha ritenuto dunque che se il condizionale è codificato come un contratto sociale e se il soggetto è posto nella prospettiva di una delle parti del contratto, allora la sua attenzione sarà sempre diretta all'informazione che può rivelare se è stato imbrogliato. Bisognerebbe però chiedersi cosa accade allora nella versione standard del compito.

Il Problema di Linda, a sua volta, deve essere rielaborato in termini di frequenza secondo la prospettiva evoluzionista, la quale ipotizza che i nostri antenati del pleistocene avessero sviluppato un modulo di ragionamento statistico basata sul conteggio della frequenza degli eventi effettivamente accaduti. In questa nuova versione del problema ai soggetti viene presentata la medesima descrizione di Linda, gli si dice che ci sono cento donne a cui questa descrizione si applica e gli viene infine chiesto quante di queste donne fossero cassiere di banca e quante cassiere di banca femministe. In questo caso i soggetti rispondevano correttamente, affermando che il numero maggiore di donne che rispondono alla descrizione fossero cassiere di banca e confermando, evitando così la fallacia della congiunzione e confermando la posizione degli psicologi evoluzionisti.

Labinaz ritiene che in questi studi l'idea centrale sia che la mente umana si sia adattata per massimizzare il successo riproduttivo nelle condizioni ambientali, fisiche e sociali, nelle quali hanno vissuto i nostri antenati. La razionalità è pertanto ridotta a meccanismi cognitivi primitivi finalizzati a risolvere specifici problemi con valore adattivo ed è dunque determinata e allo stesso tempo garantita dal processo evolutivo che ha subito l'essere umano. Se dunque è la storia evolutiva dell'uomo a giustificare a livello normativo i meccanismi

cognitivi, allora un meccanismo cognitivo che opera normalmente, cioè secondo la funzione per il quale è stato selezionato, opera in maniera corretta. Relativamente a questa concezione della razionalità Labinaz avanza alcune considerazioni critiche. Per prima cosa si chiede in che modo all'interno di questo approccio al problema della razionalità sia ancora possibile intendere la razionalità come una qualità che contraddistingue gli uomini dalle altre specie animali, piuttosto che ricondurla ad una qualche forma di adattamentismo. Di conseguenza, Labinaz mette in questione il fatto che i problemi di ragionamento analoghi negli scopi e nella struttura a quelli adattivi possano rientrare nel dominio di pertinenza della razionalità. Secondo l'approccio consequenzialista evoluzionista, infatti, il comportamento razionale non è l'esito di una scelta o di un calcolo, bensì consiste nell'attivazione automatica di meccanismi cognitivi, e ciò significa, agli occhi di Labinaz, assumere una tipologia di analisi del comportamento che si configura esclusivamente in termini di stimoli ambientale e di reazioni analoghe a quelle istintive. Una concezione normativa della razionalità richiede invece che in una certa situazione il ragionatore possa scegliere come comportarsi e valutare quale sia il comportamento razionale da adottare, mentre l'approccio evoluzionista non contempla alcun margine di scelta. Il criterio normativo offerto da tale approccio si basa sul funzionamento del processo di adattamento e di selezione dei meccanismi cognitivi e non può quindi funzionare come criterio di valutazione della razionalità. Inoltre se viene adottata la concezione evoluzionista della razionalità, la quale prevede moduli predisposti soltanto per certi contesti, non è chiaro come sia possibile fornire una valutazione relativa ai problemi di ragionamento legati all'attualità, in cui si fa uso di percentuali o concetti logico-matematici come nella versione standard del compito di selezione e del Problema di Linda. Dal momento che gli psicologi evoluzionisti sostengono che i meccanismi cognitivi sottostanti i ragionamenti devono essere valutati in riferimento al loro contesto di applicazione, infatti, bisogna considerare il fatto che gli esseri umani hanno trasformato sia l'ambiente naturale che quello sociale e culturale in modi che differiscono nettamente dalle condizioni nelle quali vivevano i nostri antenati del pleistocene. Alla luce di ciò, dunque, niente garantisce che i meccanismi cognitivi adattatisi ai contesti relativi al periodo del pleistocene possano essere ritenuti ancora oggi efficaci.

La strategia che adotta la psicologia evoluzionista, secondo Labinaz, è quindi quella di escludere *a priori* dalla loro valutazione di razionalità tutti quei problemi nei quali non sia possibile trovare una riformulazione che porti i soggetti a risolverli correttamente, e che quindi sono ritenuti problemi con un valore adattivo pari a zero per cui non c'è stato bisogno di sviluppare un modulo finalizzato alla loro soluzione. La conclusione di Labinaz è che l'approccio consequenzialista-evoluzionista offre un quadro molto limitato per valutare la razionalità umana, dal momento che da un lato cancella lo spazio di manovra dei ragionatori nella scelta di ciò che è razionale fare in una certa situazione, e dall'altro esclude diversi tipi di problemi rilevanti che caratterizzano la società contemporanea dall'ambito di valutazione della razionalità umana.

8 *Sullo scope dei sintagmi nominali*

Aldo Frigerio (Università Cattolica di Milano)

L'intervento di Aldo Frigerio riguarda l'ambito (*scope*) dei sintagmi nominali, ed in particolare l'interrelazione tra due sintagmi nominale all'interno di una frase, senza prendere in considerazione contesti modali o di credenze. Si prenderanno in esame principalmente enunciati della forma soggetto-verbo-complemento.

Classicamente si fanno esempi come l'enunciato (1), analizzato in termini di *scope* dei quantificatori:

(1) Ogni ragazzo ha invitato una ragazza.

La semantica formale propone però qualcosa in più. L'idea è che esistano delle strutture: una struttura profonda, sintattica, dei nostri enunciati che attraverso alcune trasformazioni dà vita alla struttura superficiale, e prima dell'interpretazione semantica, la struttura superficiale diventa forma logica. Come avvengono tali passaggi da una struttura all'altra? Un esempio di trasformazione consiste nel movimento di alcune componenti che vengono spostate in altre parti della struttura. Un fenomeno del genere si osserva nel caso dei pronomi interrogativi. Si consideri l'enunciato (2):

(2) Who could you invite?

Nella struttura profonda "*who*" sarebbe complemento del verbo "*invite*", ma nella struttura superficiale viene spostato in posizione iniziale lasciando una traccia.

L'idea è che possa essere delineata un'analogia con quanto avviene nel caso dei sintagmi nominali: anche questi vengono spostati e lasciano una traccia di tale movimento, che per definizione non è visibile, ma viene inferito grazie a degli indizi linguistici.

Si consideri nuovamente (1):

(1) Ogni ragazzo ha invitato una ragazza.

È possibile muovere prima il costituente "una ragazza" e poi "un ragazzo", oppure fare il contrario, ottenendo due strutture differenti. I sintagmi nominali vengono spostati e in maniera libera.

I movimenti sono invisibili, ma quel che Aldo Frigerio sostiene è che abbiamo delle prove che tali movimenti avvengano: nella grammatica generativa si dice che il movimento del sintagma non è libero, ma vi sono dei *constraints* che lo regolano, cosicché un sintagma (o un pronome) non possa essere spostato dall'interno di una frase relativa all'esterno. Si consideri l'enunciato seguente:

(3) Alcuni ragazzi, che hanno invitato chi?, giocano.

Siamo in grado di comprendere un enunciato come (3), ma non un enunciato come (3*) in cui il pronome sia spostato a inizio frase:

(3*) Chi alcuni ragazzi che hanno invitato giocano?

Giudicheremmo (3*) come enunciato non grammaticale.

L'idea è che lo stesso avvenga anche nel caso dei sintagmi nominali. Una previsione del genere è confermata da casi quali (4):

(4) Un ragazzo che hanno invitato tutti i figli di Giorgia gioca.

Non è possibile muovere il sintagma "tutti i figli" all'esterno della frase relativa: non è dunque possibile una lettura che abbia "tutti i figli" come *scope* principale, ma avremo solamente una lettura esistenziale. In particolare, non avremo una lettura secondo cui tutti i figli di Giorgia sono tali che per ognuno di essi esiste un ragazzo che essi hanno invitato e che gioca: il sintagma "un ragazzo" ha sempre *scope* maggiore de "tutti i figli".

Al fine di determinare se un resoconto del genere sia sufficiente, Aldo Frigerio considera altri tipi di sintagmi nominali, e considera tutte le situazioni - anche meno evidenti - in cui un enunciato risulta vero.

Per semplicità si considererà (5):

(5) Due ragazzi hanno invitato tre ragazze.

Attraverso delle rappresentazioni grafiche delle situazioni che rendono vero (5), Aldo Frigerio mostra come tali letture siano numerose. Ognuna di esse corrisponde in un certo senso a un significato di (5). Ad esempio potremmo avere che l'insieme di due ragazzi invita l'insieme delle tre ragazze; oppure che ciascuno dei due ragazzi invita l'insieme delle tre ragazze; oppure che un ragazzo invita una ragazza, e l'altro le altre due, *etc.*

Di fronte a questo dato, si possono assumere differenti posizioni. Si può accettare che ogni diversa situazione corrisponde a un diverso significato dell'enunciato: gli enunciati possono così essere un milione di volte ambigui, ricordando che in (5) si proponevano numeri molto bassi quali due e tre, ma che si potrebbero trattare numeri ben più grandi. Un'altra posizione possibile è sostenere che solo alcune letture sono semantiche, mentre altre non lo sono. Le distinzioni di *scope* sono semantiche, come sostiene l'*account* tradizionale, mentre la distinzione collettivo/distributivo non lo è. Nell'*account* tradizionale o spostiamo prima "due ragazzi" e poi "tre ragazze", o il contrario, offrendo solo due letture, e scartando le altre in quanto non semantiche. Una terza posizione possibile è quella adottata da Kent Bach, secondo cui l'enunciato ha un unico significato indeterminatissimo e ogni specificazione ulteriore è data dal contesto, ed è di natura pragmatica, cioè non appartiene al significato semantico dell'enunciato.

Aldo Frigerio si propone di sostenere le seguenti tesi:

- la differenza collettivo/distributivo non è quasi mai semantica, ma riguarda solo certe specifiche entrate lessicali (punto non così controverso);
- i sintagmi nominali definiti (descrizioni definite plurali, espressioni quali "gli uomini", o "questi uomini", o "ogni uomo") non entrano nelle relazioni di *scope*. Si tratta di una questione assai più controversa della precedente e l'idea è che solo i sintagmi indefiniti possono prendere *scope* largo o ristretto rispetto a un altro sintagma nominale indefinito.

Si consideri come esempio per la trattazione della prima tesi l'enunciato (6):

(6) I ragazzi hanno sollevato il tavolo.

Vengono in mente due situazioni che rendono vero (6): se ognuno dei ragazzi da solo ha sollevato il tavolo; se insieme i ragazzi hanno sollevato il tavolo. Si tratta di capire se l'enunciato sia ambiguo tra questi due significati, oppure se il significato sia indeterminato, e il contesto potrebbe in certi casi chiarire l'interpretazione. Secondo Aldo Frigerio (6) non è ambiguo, dal momento se vi fosse ambiguità, dovrebbe esservi nell'enunciato almeno un costituente ambiguo. Posto ciò, alcuni sostenitori dell'ambiguità di enunciati come (6) hanno giudicato ambigue espressioni quali "i ragazzi", perché denotano sia i singoli ragazzi sia l'insieme dei ragazzi.

La tesi secondo cui i sintagmi nominali sono ambigui non risulta particolarmente convincente, se si considerano gli esempi degli enunciati (7) e (8):

(7) I ragazzi sono giunti per sentieri diversi e si sono incontrati sulla cima del monte.

In (7) abbiamo il verbo "giungere", che è distributivo - ciascuno giunge -, e "incontrarsi", che invece è collettivo. Se si volesse sostenere l'ambiguità di espressioni quali "i ragazzi", si dovrebbe ammettere che in (7) "i ragazzi" denota sia il gruppo sia i singoli ragazzi. Tuttavia, ciò sembra difficile da sostenere. Si consideri inoltre (8):

(8) Maria e Luisa si sono incontrate in piazza.

In un caso come (8), quale potrebbe essere l'ambiguità? I nomi propri non saranno il componente ambiguo. C'è chi ha sostenuto che ad essere ambiguo è la congiunzione "e", che serve per la formazione di gruppi, ma anche come congiunzione di frasi.

Secondo Aldo Frigerio, la vera difficoltà per i sostenitori dell'ambiguità dei sintagmi nominali sorge con le cosiddette situazioni intermedie. Si ripensi all'enunciato (6), in cui ci si chiedeva se ognuno dei ragazzi avesse sollevato il tavolo, o se l'insieme dei ragazzi lo avesse sollevato contemporaneamente. Ipotizzando che i ragazzi fossero ad esempio otto, potremmo avere che quattro ragazzi insieme hanno sollevato il tavolo, e altri quattro lo hanno fatto poi, e così per ogni partizione possibile di ragazzi. Sembra che tutte queste situazioni siano descritte da (6). Non si tratte allora di due sole alternative. Secondo Aldo Frigerio vi sono casi che mostrano chiaramente che scartare le situazioni intermedie non è affatto giustificato. Si considerino (9) e (10):

(9) Gli uomini e le donne hanno scelto film differenti.

(10) I diecimila partecipanti all'evento si sono incontrati nelle varie piazze italiane.

Qui non ha senso dire che siccome "incontrarsi" è collettivo, allora le diecimila persone si sono incontrate tutte insieme in una piazza, poi in un'altra *etc.* La lettura più ovvia è anzi che una parte dei diecimila individui si sia incontrata a Milano, un'altra parte a Napoli, *etc.* In tal caso "incontrarsi" si predica di partizioni dell'insieme delle diecimila persone e non dell'intero. Sembra difficile sostenere che ciascuna delle lettura consentite dalle innumerevoli partizioni delle diecimila persone corrisponda a un differente significato dell'enunciato.

Autori come G. Link hanno sostenuto che non è il sintagma nominale ad essere ambiguo, bensì il verbo. I sintagmi nominali denotano infatti sempre la somma mereologica degli oggetti. Tuttavia, davanti al predicato può esservi un operatore di distribuzione sugli atomi delle somme mereologiche: quando vi è tale operatore, il predicato si attribuisce agli atomi della somma mereologica; in caso contrario, si attribuisce alla somma stessa. Tuttavia, una teoria del genere va incontro ad alcune obiezioni, quali il fatto che la postulazione delle somme mereologica è ontologicamente costosa, e il fatto che la congiunzione "e" risulterebbe nuovamente ambigua, in quanto deve denotare, oltre alla congiunzione, anche l'operatore di costruzione di somme mereologiche.

In particolare, le situazioni intermedie sono un problema, perché non vi è attribuzione del predicato agli atomi o alle somme: si pensi all'interpretazione di (6) in cui, di otto ragazzi, due insiemi di quattro sollevano autonomamente il tavolo.

Dagli esempi proposti, segue che la differenza tra collettivo e distributivo non è semantica e enunciati quali (6) non sono ambigui, bensì indeterminati: hanno un significato generale, che potrà eventualmente essere specificato grazie al contesto. Si noti che il contesto non elimina un'ambiguità, ma specifica ulteriormente il significato. Alle volte è lo stesso significato lessicale a suggerire l'interpretazione corretta. Si consideri (11):

(11) Ogni ragazzo ha spaccato il vetro.

Quando l'azione non è, ad esempio, ripetibile – come spaccare un vetro: se è rotto, è rotto –, l'enunciato suggerisce che vi siano tanti vetri quanti ragazzi. Ricapitolando, dato l'enunciato (12):

(12) Gli *A* sono *P*.

Pertanto, secondo Aldo Frigerio, (12) è vero quando una partizione degli A denotati dal sintagma nominale è tale che ogni cella è P . La formalizzazione che propone è la seguente, dove la formula (13) denota gli eventi o pluralità di eventi di tipo P i cui agenti sono gli A :

$$(13) \lambda e^*[P(e^*) \wedge Ag(e^*) =_l X(A(X))]$$

ove e^* varia sia su eventi che pluralità di eventi e $Ag(e^*)$ denota l'immagine di e^* nella relazione di essere agente.

Si consideri ora la seconda tesi, secondo cui i sintagmi nominali definiti non entrano nelle relazioni di *scope*. Si considerino gli enunciati (14) e (15) e si immagini che i ragazzi e le ragazze nominati in (14) siano Paolo e Giorgio e le ragazze siano Maria, Anna e Elena.

(14) I ragazzi hanno invitato le ragazze.

(15) Paolo e Giorgio invitano Maria, Anna e Elena.

Secondo Aldo Frigerio, in (14) non vi sono relazioni di *scope* tra i due sintagmi nominali. Infatti, (14) è vero in tutte le situazioni in cui è vero (15). D'altra parte, è largamente accettato che in (15) non vi siano relazioni di *scope* e dal momento che (14) e (15) sono veri nelle stesse situazioni, non vi sono a suo avviso delle buone ragioni per sostenere che delle relazioni di *scope* manchino in (15) e sussistano in (14): non c'è motivo di sostenere che i sintagmi nominali entrino nelle relazioni di *scope*.

Secondo la proposta di Aldo Frigerio, in entrambi gli enunciati vengono denotati tutti gli eventi o pluralità di eventi di invito che hanno come agenti i ragazzi (o Paolo e Giorgio) e come pazienti le ragazze (o Maria, Anna, Elena).

L'aspetto meno scontato della proposta è che se in una frase sono presenti un sintagma definito e un sintagma indefinito non si hanno relazioni di *scope*. Si consideri (16):

(16) Paolo e Giorgio hanno invitato una ragazza.

Perché (16) sia vero deve esistere una ragazza che è stata invitata da Paolo e una ragazza che è invitata da Giorgio: non sappiamo se è la stessa. Che sia una o che sia più di una l'enunciato non lo specifica.

Lo stesso discorso vale per le descrizioni definite, singolari e plurali, e per sintagmi nominali come "i ragazzi" o "tutti i ragazzi". Si riconsideri (1): per essere vero, ci deve essere una ragazza che i ragazzi hanno invitato, sia che sia una, sia che siano più di una. Ancora una volta abbiamo posizioni intermedie: la distribuzione delle ragazze non è quindi sui singoli ragazzi, ma su partizioni di ragazzi. Vi sono casi che mettono meglio in luce tale aspetto, come (17):

(17) I figli di Maria e i figli di Anna hanno invitato quattro ragazze.

Il punto è che (17) non specifica quale sia l'interpretazione corretta. L'importante è che vi sia una partizione definita tale per cui gli elementi della partizione hanno invitato quattro ragazze.

9 *Speech acts and normativity: Towards a Fully Inferentialist Account*

Federica Berdini (Università degli Studi di Bologna)

L'intento di questo intervento è di rendere conto della dimensione normativa degli atti linguistici a partire dalla critica al convenzionalismo dei mezzi di Searle e dalla difesa del modello inferenzialista di Bach e Harnish (1979), il quale, integrato con il presupposto della razionalità dell'interlocutore ricavato dal lavoro di Grice, dovrebbe essere in grado, secondo Berdini, di fornire una teoria degli atti linguistici adeguata.

La definizione di atto illocutorio è fornita da Austin (1962) e si basa sul riconoscimento di tre elementi che lo caratterizzano: la necessità di assicurarsi la recezione; la produzione di stati di cose normativi, cioè stati di cose che non sottostanno ad una causalità di tipo naturale come per esempio obblighi, impegni, diritti e così via; la natura convenzionale dell'atto illocutorio.

L'evoluzione della teoria degli atti linguistici, sviluppatasi a partire dal 1962 ad opera in particolare di Searle (1969) e di Bach e Harnish (1979), si è polarizzata su due linee direttrici fondamentali: l'approccio austiniano, basato sulle regole, le convenzioni e le norme, e l'approccio griceano sviluppatosi a partire dall'articolo di Strawson del 1974, il quale ha unito la teoria degli atti linguistici di Austin all'analisi griceana del significato in termini di intenzioni.

Il convenzionalismo dei mezzi di Searle, il quale rappresenta l'obiettivo polemico di Berdini, deriva dall'approccio austiniano e fornisce un'analisi dell'atto linguistico – per esempio del promettere – basata sull'ipotesi fondamentale per cui parlare una lingua significa prendere parte ad un'attività determinata da regole e pertanto è possibile concepire la struttura semantica di una lingua come la realizzazione convenzionale di una serie di regole costitutive sottostanti. Searle ritiene che si possano individuare tali regole a partire dall'individuazione dell'insieme di condizioni necessarie e sufficienti per l'esecuzione felice degli atti illocutori in questione e caratterizza queste regole come semantiche in virtù del principio di esprimibilità. Questo principio è al centro dell'analisi di Searle e prevede che per ogni espressione X e per ogni parlante S , ogni volta che S intende significare qualcosa, è possibile per lui farlo mediante l'utilizzo di un'espressione E , tale che E sia l'esatta formulazione del significato X . In base a questo principio Searle equipara le regole per la felice esecuzione di atti linguistici alle regole per il proferimento di determinate espressioni linguistiche, in base alla corrispondenza istituita dal principio di esprimibilità tra un'espressione letterale e l'atto linguistico che questa serve a compiere.

La prima conseguenza di questo approccio è quella di un'idealizzazione degli atti linguistici, per cui Searle si concentra solo su atti linguistici diretti e letterali, escludendo casi di non letteralità, vaghezza e incompletezza in quanto non essenziali dal punto di vista teorico. In realtà nel 1975 Searle fornisce una spiegazione degli atti linguistici indiretti facendo appello alla teoria degli atti linguistici sviluppata nel '69, a principi conversazionali di cooperazione tratti dal lavoro di Grice, alle informazioni fattuali di *background* condivise dagli interlocutori e alle abilità inferenziali dell'ascoltatore. Il ricorso ad elementi inferenziali di tipo griceano e ad elementi contestuali, però, è in questo caso funzionale alla riaffermazione di una teoria di stampo convenzionalista. Una seconda conseguenza del convenzionalismo è poi l'appiattimento della forza allocutoria sul livello semantico-rappresentazionale. Secondo il modello inferenzialista che fa riferimento a Bach e Harnish, al contrario del convenzionalismo, il significato linguistico di un enunciato non esaurisce mai la forza illocutoria e si deve dunque rendere conto del livello illocutorio in termini pragmatici, ovvero di intenzioni comunicative. Bisogna quindi operare una distinzione tra atti illocutori di tipo convenzionale e di

tipo comunicativo, evidenziando come la peculiarità dell'intenzione comunicativa è di essere manifesta, cioè volta ad essere riconosciuta. In particolare le intenzioni comunicative possono essere descritte anche come intenzioni riflessive, nella misura in cui la loro realizzazione consiste nel loro riconoscimento da parte degli interlocutori. Gli atti linguistici comunicativi sono quindi delle espressioni di atteggiamenti da parte del parlante rivolte all'interlocutore, al quale vengono di fatto comunicate solo nel momento in cui questi riconosce tali atteggiamenti e quindi intende l'enunciato proferito come una ragione per credere che il parlante abbia tali atteggiamenti.

Dal resoconto di Bach e Harnish si può ricavare uno schema per gli atti linguistici che rappresenta quindi l'inferenza che il parlante suppone che l'interlocutore svolga e che l'interlocutore dovrebbe svolgere a partire dall'atto enunciativo. Questo schema è costituito da ciò che di fatto viene detto, dalle credenze contestuali condivise, da credenze contestuali condivise di carattere generale postulate, ovvero l'assunzione linguistica, per cui parlanti che appartengono alla medesima comunità linguistica sono in grado di riconoscere gli enunciati proferiti dai membri della comunità, e l'assunzione comunicativa, cioè la credenza condivisa dai membri della comunità linguistica per cui ogni volta che un membro proferisce un enunciato questi lo fa con una certa intenzione comunicativa, e infine da certe assunzioni conversazionali mutate dalle massime griceane. Questo schema per gli atti linguistici è caratterizzato dal proporre un modello omogeneo per ogni strategia comunicativa che impiega non solo atti linguistici letterali, ma anche non letterali, diretti e indiretti, per cui se un atto illocutorio deve essere eseguito felicemente il parlante deve ragionevolmente aspettarsi che l'interlocutore sia in grado di identificarlo.

Nei suoi ultimi lavori Searle caratterizza la normatività degli atti linguistici come qualcosa che li caratterizza essenzialmente e che coinvolge necessariamente tre elementi: il carattere sociale della comunicazione, il carattere convenzionale dei mezzi impiegati per eseguire l'atto illocutorio e l'intenzionalità del significato. In realtà, per la deriva che a partire dal '69 si ha in direzione di un progressivo indebolimento del ruolo dell'intenzione comunicativa, sembra che Searle intenda far ricadere tutto il peso della normatività sull'elemento convenzionale dei mezzi impiegati. Searle afferma infatti che le regole costitutive delle istituzioni, per esempio, del fare asserzioni e del promettere, producano in modo automatico gli impegni e i poteri deontici che ciascun atto illocutorio porta con sé, per cui le regole costitutive di tali istituzioni possono fare per esempio di una promessa un impegno verso un determinato corso di azioni e di un'affermazione un impegno verso la verità di un enunciato. Berdini non è d'accordo sul far dipendere ciò dalla conformità dell'esecuzione degli atti linguistici a regole, dal momento che, a suo parere, Searle si sbaglia quando sostiene che l'apparato che noi usiamo per la creazione di ragioni per azioni indipendenti dai desideri è l'insieme delle regole costitutive degli atti linguistici, la cui realizzazione dipende solo dalla struttura semantica dei linguaggi umani. Dell'approccio searliano Berdini vuole però mantenere il modo di caratterizzare gli impegni, la deontologia e la normatività connessa all'esecuzione di atti linguistici come interni al proferimento stesso degli atti linguistici, laddove Bach e Harnish, invece, distinguendo una classe di atti linguistici convenzionali da una classe di atti linguistici comunicativi, attribuiscono erroneamente solo ai primi la proprietà di generare impegni e stati di cose normativi e non ai secondi, e affermano che non sia di pertinenza di una teoria degli atti illocutori rendere conto del fatto che tali impegni sono stati generati. Berdini vuole quindi rivedere a partire dalla caratterizzazione searliana della normatività il carattere interno della deontologia dell'esecuzione degli atti linguistici, ma intende non farlo dipendere dalla conformità dell'esecuzione degli atti linguistici a regole, bensì integrarlo in qualche modo nel

modello inferenzialista *à la* Bach e Harnish. Berdini ritiene di essere in grado di fornire a questo scopo un resoconto della normatività entro un modello inferenzialista adottando dunque il principio griceano di cooperazione e massime conversazionali, in grado di esprimere, secondo lei, l'assunzione circa la razionalità dell'interlocutore, facendo pertanto riferimento agli ultimi scritti di Grice relativi alla nozione di razionalità e valore. Nel momento in cui, infatti, Bach e Harnish definiscono lo schema degli atti linguistici come lo schema del percorso che conduce l'interlocutore all'identificazione degli atti illocutori e caratterizzano la comunicazione come l'espressione di un atteggiamento nei termini dell'intenzione riflessiva del parlante affinché l'ascoltatore riconosca il proferimento come una ragione per credere che egli abbia tali atteggiamenti e li stia esprimendo, sembrerebbe legittimo includere una tale assunzione entro il loro modello. L'adozione di tale assunzione potrebbe essere pertanto un punto di partenza per rendere conto della dimensione normativa degli atti linguistici all'interno del modello inferenzialista, dal momento che a partire dall'assunzione circa la razionalità dell'interlocutore è possibile considerare un insieme di aspettative circa il comportamento comunicativo del parlante e i corrispondenti vincoli che tali aspettative impongono su chi le detiene come elementi in base ai quali spiegare le più complesse configurazioni di poteri deontici associate a ciascun atto illocutorio.

Riferimenti bibliografici

- John Langshaw Austin (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Kent Bach e Robert M. Harnish (1979). *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- Herbert Paul Grice (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Herbert Paul Grice (1991). *The Conception of Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Herbert Paul Grice (2001). *Aspects of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Robert M. Harnish (2005). "Commitments and Speech Acts". In: *Philosophica* 75, pp. 11–41.
- John Rogers Searle (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- John Rogers Searle (2001). *Rationality in Action*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- John Rogers Searle (2010). *Making the Social World: the Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

10 *L'argomento della normatività in Kripke*

Andrea Guardo (Università degli Studi di Milano)

Obiettivo delle teorie disposizionali del significato è spiegare che tipo di entità è un significato, generalmente concentrandosi soprattutto sugli episodi mentali associati all'uso linguistico. Tali teorie possono essere articolate in modi molto differenti e concentrandosi su diversi aspetti, tuttavia c'è un aspetto centrale che le accomuna: il tentativo di ricondurre il fatto che un certo proferimento ha certe condizioni di verità/correttezza al fatto che i parlanti hanno determinate disposizioni nei confronti dell'enunciato proferito. Le teorie disposizionali del significato presentano vari problemi, messi in evidenza in particolare da Kripke, a cui possiamo ricollegarci. Kripke discute le teorie disposizionali nel contesto del Paradosso delle

Regole, che non verrà preso in considerazione in questo contesto, data la sua complessità. Fra gli argomenti presentati da Kripke, l'Argomento della Normatività (AN) può formulato, in termini generalissimi, come segue:

- Il concetto di significato è normativo;
- il concetto di disposizione non è normativo;
- dunque, il concetto di significato non può venire analizzato in termini di disposizioni.

Su AN c'è una letteratura che si è resa indipendente da quella sul Paradosso delle Regole e continua ad ampliarsi⁷. Guardo si è concentrato sulla letteratura abbastanza recente, a cui imputa, tuttavia, un difetto generalizzato: ciò che viene discusso e criticato come l'AN di Kripke non lo è affatto e per di più l'argomento di Kripke è molto più convincente, nonostante sia più sottile e complicato (si tratta, in realtà, di un entimema).

Innanzitutto, Guardo ha esplicitato alcune assunzioni generali:

- (1) Requisito della Valutabilità (RV): un enunciato ha significato solo se i suoi proferimenti possono venire distinti fra corretti e scorretti; ovvero, solo se ci sono delle condizioni di correttezza, nel caso più semplice delle condizioni di verità, per l'utilizzo dell'enunciato in un particolare contesto. Guardo non si dissocia da tale principio, ritenuto generalmente molto plausibile (anche da chi ritiene che il significato non sia sorgente di obblighi);
- (2) Requisito della Valutabilità attraverso Regole (RVR): un enunciato ha significato solo se ci sono dei criteri di correttezza (da tenere distinti dalle condizioni di correttezza), ossia delle regole generali per il suo utilizzo. RVR è una modificazione di RV, ma ci sono alcune precisazioni da fare:
 - RVR è più forte di RV, infatti una parola può avere significato secondo RV, senza tuttavia soddisfare RVR; RVR mette in relazione la nozione di significato con quella di *seguire una regola*, ossia una certa pratica, ma questa relazione può essere intesa in modi diversi:
 - Si può sostenere che la significatività di un enunciato dipenda dal fatto che le persone quando usano l'enunciato *intendono* qualcosa con quell'enunciato e poi cercare di analizzare la nozione di *intendere* in termini di *seguire una regola*⁸;
 - oppure si può passare attraverso RVR e sostenere che, da un punto di vista metafisico-psicologico, dire che esiste una regola significa, nella gran parte dei casi, dire che esistono delle persone che la seguono e si comportano in un certo modo.
 - per quanto ci siano alternative a tale requisito, resta in ogni caso plausibile e si sposa bene con l'ontologia semantica.

A questo punto, Guardo formula, in termini generali, il "surrogato" dell'Argomento della Normatività di Kripke (l'argomento che viene discusso nella letteratura):

- è costitutivo del concetto di significato che le sue istanze implicino dei doveri. In altri termini, il significato è sorgente di obblighi. L'esempio di Kripke è il seguente: "Se con + intendi la funzione addizione, allora se ti chiedo quanto fa 2+3 tu *devi* rispondere 5";

⁷Vedi Boghossian, Gluer, Hattiangadi, Jorgensen, Miller, Whiting e Wikforss.

⁸Questa è mossa, in un certo senso, wittgensteiniana.

- tuttavia non è costitutivo del concetto di disposizione che le sue istanze implicino dei doveri. Ecco l'esempio di Kripke: "Dal fatto che ho la disposizione a rispondere 5 non si può dedurre che devo rispondere 5";
- dunque il significato non può essere analizzato in termini disposizionali.

Guardo ha rilevato la tendenza ad attaccare soprattutto la prima premessa, che viene spesso messa in discussione sostenendo, per esempio, che gli obblighi connessi con il significato abbiano un carattere ipotetico. In particolare, ha preso in considerazione la possibilità che l'obbligo di usare un enunciato in ossequio alle sue condizioni di correttezza sia semplicemente relativo all'ipotesi che si voglia dire la verità. Tuttavia, ha evidenziato come si debbano in ogni caso usare le parole in un certo modo, anche se non si intende aver rispetto per la verità; basti pensare al comportamento di un truffatore. Guardo, ad ogni modo, ritiene che non sia particolarmente rilevante concentrarsi sull'ipoteticità di tali obblighi o sulla questione se un obbligo ipotetico sia o meno un vero obbligo⁹, sottolineando che l'argomento resterebbe valido, anche qualora ci si riferisse a obblighi ipotetici. Sarebbe, in ogni caso, decisamente più proficuo approfondire quale sia la nozione di obbligo rilevante per l'argomento.

In particolare, Guardo approfondisce la nozione di *seguire una regola*.

Il seguire una certa regola nell'utilizzo di un enunciato, da parte di un parlante, può venire analizzato in termini di disposizioni soltanto se il parlante può far riferimento a queste disposizioni per giustificare il suo utilizzo dell'enunciato. Da questo si deduce che il suo seguire una certa regola può essere analizzato in termini disposizionali soltanto se il parlante può avere un certo tipo di accesso a queste disposizioni; ovvero, soltanto se può averne una conoscenza non inferenziale (l'importante è che si tratti di un accesso diretto). Questo è un aspetto importante perché la riflessione sulle disposizioni è interessante proprio nei casi in cui non c'è comportamento effettivo, ovvero nel caso delle disposizioni non manifestate. Tuttavia, conosciamo le disposizioni solo nella misura in cui le manifestiamo. Dunque, se si prende per buono il Requisito della Valutabilità di Kripke, non è possibile fornire un'analisi del significato in termini disposizionali.

11 *Smarriti nel disaccordo*

Annalisa Coliva e Sebastiano Moruzzi

(Università degli Studi di Modena e Bologna)

La presentazione di Sebastiano Moruzzi è frutto di un progetto condotto dal centro di ricerca COGITO (<http://cogito.lagado.org/>) e di una serie di seminari sul disaccordo. In particolare, Coliva e Moruzzi, lavorando su relativismo e contestualismo, si sono concentrati sul *faultless disagreement*, il disaccordo senza fallo.

Ecco un esempio di *faultless disagreement* (reale o presunto):

- Nick sostiene che le *omelettes* siano meglio delle salsiccie;
- Paul sostiene che le salsiccie siano meglio delle *omelettes*.

Se Nick e Paul conoscono ciò di cui stanno parlando, allora sembra che si tratti di un caso di disaccordo, ma che vi sia un senso in cui entrambi hanno ragione.

⁹La letteratura si è concentrata soprattutto su tale questione arrivando, peraltro, ad un *impasse*, che l'effettivo argomento di Kripke sembra evitare

Innanzitutto, Moruzzi esplicita le condizioni che intuitivamente conducono al disaccordo, in generale. La nozione basilare di disaccordo sembra avere quantomeno due aspetti costitutivi:

- incompatibilità (I): due persone si dicono in disaccordo se accettano contenuti che sono tra loro incompatibili (hanno valori di verità mutualmente esclusivi);
- *aboutness* (AN): i contenuti in questione sono relativi alle stesse circostanze (sono intesi essere veri nelle stesse circostanze).

Obiettivo di Moruzzi e Coliva è mostrare che, date queste condizioni intuitive, risulta problematico fornire spiegazioni filosofiche del *faultless disagreement*, dunque delle due l'una: o la nozione intuitiva non è corretta, oppure il contestualismo in senso ampio (incluso il relativismo) non rende conto adeguatamente del disaccordo senza fallo.

A questo scopo, Moruzzi prende in considerazione alcune distinzioni fondamentali. Prima di tutto, quella fra progetti filosofici normativi ed empirici:

- (1) progetti normativi: lo scopo è l'indagine, ed eventualmente la modifica, delle connessioni normative che soggiacciono al nostro uso della lingua. Per esempio, nel caso delle *omelettes*, si tratterà di spiegare in che senso è razionale l'impiego dei concetti in questione e in che senso gli atteggiamenti di Nick e Paul sono giustificati, data la natura della disputa;
- (2) progetti empirici: lo scopo è scoprire i principi generali utili nel rendere conto di alcuni dati linguistici. Nel caso di Nick e Paul, si tratterà di spiegare come mai sembrano corretti entrambi i proferimenti¹⁰.

La seconda distinzione di cui tener conto è quella tra progetti filosofici descrittivi e revisionisti:

- (3) progetti descrittivi: l'obiettivo è offrire una descrizione che rispecchi la rappresentazione ordinaria che hanno i soggetti coinvolti nella situazione di disaccordo.
- (4) progetti revisionisti: l'obiettivo è fornire una descrizione diversa dalla rappresentazione ordinaria dei soggetti coinvolti. Per esempio, ci si potrebbe chiedere se le dispute di inclinazione siano razionalmente sostenibili. In quest'ottica, si potrebbe cercare di sostenere che, nonostante in casi di disputa come quello fra Nick e Paul i soggetti coinvolti si comportino in un certo modo, in realtà non si dovrebbe insistere nel disaccordo, argomentando, per esempio, che necessariamente uno fra i disputanti è in errore.

Combinando le distinzioni appena esposte, Moruzzi ha delineato quattro possibili progetti in cui inserirsi: empirico-revisionista (negazionismo), empirico-descrittivo (positivismo), normativo-revisionista (pessimismo), normativo-descrittivo (ottimismo). Le opzioni appena elencate caratterizzano progetti filosofici diversi, non necessariamente incompatibili.

Moruzzi presenta inoltre, nei punti principali, la posizione contestualista e quella relativista. Secondo il contestualista, il contenuto di un'espressione è sensibile al contesto d'uso. Così, nel caso di affermazioni sul gusto, ci sarebbe un parametro nascosto che contribuisce alla determinazione del contenuto (per esempio, lo standard di gusto). In questa prospettiva, il caso delle *omelettes* assume la forma seguente:

- Nick: "Le *omelettes* sono meglio_{per gli standard di Nick} delle salsicce".

¹⁰Si potrebbe, per esempio, porre una semantica composizionale ed eventualmente appellarsi a nozioni pragmatiche.

- Paul: “Le salsicce sono meglio_{per gli standard di Paul} delle omelettes”.

Quando Nick e Paul discutono, c'è un indicale nascosto che completa il contenuto che esprimo; dunque, per determinare qual'è la posizione espressa in questi casi, è necessario includere gli standard di gusto (diversi, nel caso di Nick e Paul, per ipotesi). Così, entrambi i proferimenti risultano veri, dunque non c'è fallo, ma fallisce la condizione di incompatibilità, in quanto le due proposizioni contengono standard di gusto diversi (non incompatibili). Questo argomento è stato più volte sfruttato dai relativisti per mostrare come l'analisi contestualista non sia soddisfacente, dal momento che fa svanire il disaccordo. Tuttavia, Moruzzi precisa che l'*aboutness* è una condizione altrettanto importante dell'incompatibilità e mostra come l'approccio relativista fallisca proprio per il fatto di non soddisfare tale condizione.

Per il relativista, l'estensione di un'espressione, ma non il suo contenuto, è sensibile al contesto, sicché una proposizione può ricevere diverse valutazioni in contesti diversi. In altri termini, una volta che è stato espresso il contenuto enunciativo, questo può avere valori di verità diversi in funzione del contesto. Nel caso del *faultless disagreement*, ciò che conta sono gli standard di gusto del contesto, che fanno parte delle circostanze di valutazione. Si consideri, in quest'ottica, l'esempio di Nick e Paul:

- Nick_{usando gli standard di Nick}: “Le omelettes sono meglio delle salsicce”.
- Paul_{usando gli standard di Paul}: “No. Le salsicce sono meglio delle omelettes”.

Anche in questo caso non c'è fallo, tuttavia non si tratta di una situazione di disaccordo, in quanto non è soddisfatta la condizione di *aboutness*. Infatti, nel momento in cui Nick e Paul discutono, c'è come una dimenticanza del fatto che ognuno impiega standard diversi. In definitiva, se venissero esplicitati gli standard, verrebbero meno le condizioni necessarie affinché si possa continuare nella disputa, che, se condotta con responsabilità, dovrebbe concludersi.

Questo è il problema che Coliva e Moruzzi hanno chiamato “disaccordo smarrito”. Sembra infatti che entrambe le analisi, contestualista e relativista, non riescano a spiegare il disaccordo senza fallo, per il semplice fatto che fanno svanire le condizioni intuitive per cui vi sia, in generale, disaccordo. È certamente legittima una revisione della nozione intuitiva della nozione di disaccordo, ma, per concludere, Coliva e Moruzzi hanno mostrato come contestualismo e relativismo si prestino a perseguire progetti esclusivamente revisionisti e si rivelino posizioni difficilmente sostenibili in un'ottica descrittiva.

12 *Conterfactuality, agnosticism and modal imperfects* Ciro Greco (Università degli Studi di Milano Bicocca)

In alcune lingue romanze l'imperfetto può essere usato per esprimere contenuti modali orientati al futuro¹¹. L'intervento di *Ciro Greco* è incentrato sull'analisi delle componenti temporali e modali e dell'interfaccia semantica/pragmatica nel caso dell'imperfetto orientato al futuro e dei modali epistemici, al fine di mettere alla prova l'idea che il contributo modale dell'imperfetto possa essere in qualche modo ridotto a quello di un epistemico, come molti sostengono¹².

Prima di tutto, *Greco* introduce il problema dei modali epistemici, in generale. Solitamente, trattiamo “potrebbe” come un modale epistemico; si consideri, ad esempio, il seguente enunciato:

¹¹Cfr. *Bonomi* (2010), *Giorgi e Pianesi* (2004) e *Ippolito* (2004).

¹²Cfr., per esempio, *Giorgi e Pianesi* (2004).

(1) Ezra potrebbe essere a casa.

Espressioni modali di questo tipo si possono trattare come se contenessero quantificatori che operano su possibilità. Nella fattispecie, i modali epistemici quantificano su possibilità che sono epistemologicamente compatibili con il mondo attuale ad un dato tempo. Cosa significhi “epistemologicamente compatibili” è un problema spinoso, ma Greco sottolinea come il problema dell’interfaccia semantica/pragmatica sia proprio quello di capire in che modo vengono selezionate le informazioni rilevanti e se l’apparato semantico ha un ruolo preminente in questa selezione. Nel caso (1) il quantificatore è ristretto da una base modale che viene in qualche modo fissata dal contesto extra-linguistico, ovvero da informazioni che ineriscono a procedimenti classicamente considerati post-semantici, da cui dipende la selezione dei mondi su cui quantificare. Tuttavia è possibile che il tipo di base modale rilevante venga già selezionato, almeno in parte, dalla semantica. “Potrebbe” è un quantificatore esistenziale, nel senso che (1) è vero se esiste un mondo, compatibile con ciò che sappiamo, in cui Ezra è a casa. Ma come dev’essere intesa tale compatibilità? Chi deve essere in possesso delle informazioni rilevanti per la selezione dei mondi? Il parlante? La comunità di parlanti? Inoltre, finora abbiamo considerato “potrebbe”, che è un modale al presente, ma, introducendo espressioni modali al passato, la questione diventa più complicata. Si consideri (2):

(2) Ezra avrebbe potuto suonare al Magnolia.

Il problema relativo all’interfaccia semantica/pragmatica è che (2) innesca un’implicatura di controfattualità, dal momento che porta a pensare che Ezra non abbia suonato al Magnolia. Inoltre si tratta di un’implicatura forte, difficile da cancellare.

(2*) Ezra avrebbe potuto suonare al Magnolia e così a deciso che lo farà.

Evidentemente, (2*) suona contraddittorio, ma da che cosa dipende l’implicatura di controfattualità in (2)? Greco presenta un modo per spiegarla. Tramite una relazione a tre posti è possibile modellizzare l’idea di trattare i mondi come corsi di eventi che divergono relativamente al futuro, ma non al passato, dal momento che il passato non cambia, mentre il futuro sì. A questo punto, si può introdurre la nozione di *common ground*, che può essere intesa, semplificando, come l’insieme di mondi che hanno, fino al tempo di proferimento, un passato comune. Infine Greco si rifà a Condoravdi (2002), che suggerisce di prendere in considerazione il caso (3):

(3) Ezra potrebbe suonare.

L’idea è che vi sia una competizione pragmatica fra (2) e (3), che tuttavia hanno diversi *common ground*. Stante una relazione di monotonicità delle possibilità epistemiche, un mondo che appartiene all’insieme del tempo di proferimento apparterrà anche all’insieme delle alternative precedenti, mentre non vale il viceversa. Deve pertanto esserci una ragione se il parlante sceglie di quantificare su possibilità che sono al di fuori del *common ground*; la ragione più plausibile è che la possibilità su cui il parlante vuole quantificare non sia più disponibile. E se una proposizione che ieri era un’alternativa epistemica oggi non lo è più, probabilmente è perché tra ieri e oggi è emerso che è falsa, da cui l’implicatura di controfattualità.

A questo punto, Greco passa ad occuparsi degli imperfetti modali orientati al futuro. Si consideri il seguente caso:

(4) Ezra viene con noi domani?

(5) Non credo, Ezra suonava al Magnolia domani.

È stato sostenuto che le espressioni all'imperfetto utilizzate come in (5) abbiano una componente modale di tipo epistemico-evidenziale. In altri termini, casi come (5) andrebbero valutati rispetto all'insieme di mondi possibili compatibili, in qualche modo, con il mondo attuale ad un tempo passato. Tuttavia, sussiste fra (2) e (5) una differenza cruciale, infatti nel caso dell'imperfetto svanisce la controfattualità. Si consideri il seguente caso:

- "Ezra viene con noi domani?";
- "Non credo, Ezra suonava al Magnolia domani";
- "Allora dovremmo andare a sentirlo".

Evidentemente, lo stesso "botta e risposta" non può funzionare nel caso dei modali epistemici classici:

- "Ezra avrebbe potuto suonare al Magnolia domani";
- "Allora dovremmo andare a sentirlo".

Dunque, secondo Greco, l'imperfetto si distingue dai modali epistemici come "avrebbe potuto", in quanto non è accompagnato da un'implicatura controfattuale (al più, comporta una lieve implicazione riguardo l'agnosticismo del parlante). Per questa ragione, gli imperfetti modali non si possono classificare semplicemente come epistemici nel senso più generale del termine.

Inoltre, a differenza dei classici modali epistemici, gli imperfetti modali sembrano essere sensibili alla distinzione fra eventualità pianificabili e non pianificabili. Si consideri la differenza fra (5) e (7):

(6) Ezra viene con noi domani?

(7) Non credo, Ezra era malata domani.

Allo stesso modo, si consideri la differenza fra (6) e (7):

(6) I Red Socks giocavano con gli Yankees settimana prossima.

(7) I Red Socks battevano gli Yankees settimana prossima.

L'idea è che l'imperfetto comporti delle restrizioni sulla quantificazione modale molto più forti rispetto ai modali epistemici classici; infatti, sembra che casi come (6) non solo siano connessi con delle alternative epistemiche, ma che implicino, in qualche modo, l'esistenza di una garanzia circostanziale, non necessariamente di natura epistemica.

A questo punto Greco si serve dell'analisi di Copley (2009), che fornisce un modello adatto a garantire la distinzione tra eventualità pianificabili e non. L'idea di Copley è di riferirsi ad una sorta di entità semantica, chiamata *director*, che sarebbe in grado di garantire l'accadimento dell'eventualità descritta dalla proposizione all'interno della portata dell'operatore modale. Per esempio, nel caso di una partita di calcio, un *director* potrebbe essere la FIFA; nel caso dell'orario dei treni sulla tratta Milano-Torino, un *director* potrebbe essere Trenitalia. In questo modo, gli imperfetti modali si differenzerebbero dai modali epistemici, in cui il parlante si assume la responsabilità di quantificare su mondi epistemologicamente accessibili a lui. Nel caso degli imperfetti modali, ciò che conta non sono più le evidenze epistemiche del parlante, che sceglie di quantificare su mondi che siano compatibili con le capacità del *director*.

Riferimenti bibliografici

- Dorit Abusch (2012). "Circumstantial and Temporal Dependence in Counterfactual Modals". In: *Natural Language Semantics* 20.3, pp. 273–297.
- Andrea Bonomi (2010). *Imperfectivity*. Università degli Studi di Milano: Ms.
- Cleo Condoravdi (2002). "Temporal Interpretations of Modals: Modals for the Present and for the Past". In: *The Construction of Meaning*. A cura di David Beaver et al. Stanford: CSLI Publications.
- Bridgette Copley (2009). *The Semantics of the Future*. New York: Routledge.
- Alessandra Giorgi e Fabio Pianesi (2004). "On the speaker's and the subject's Temporal Representation: The Case of Italian Imperfect". In: *The Syntax of Time*. A cura di Jacqueline Guéron e Jacqueline Lecarme. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Michela Ippolito (2004). "Imperfect Modality". In: *The Syntax of Time*. A cura di Jacqueline Guéron e Jacqueline Lecarme. Cambridge (Mass.): MIT Press.

13 *Dipendenza bruta. Osservazioni sulla coerenza dell'Emergentismo*

Alfredo Tomasetta (Università degli Studi di Bergamo)

Il tema centrale della presentazione di Tomasetta è stato l'Emergentismo, inteso come dottrina metafisica relativa al rapporto fra mondo fisico e coscienza. Il relatore ha iniziato ad approfondire l'argomento dopo essersi imbattuto scrivendo la sua tesi di dottorato, discussa recentemente, sull'argomento bidimensionale, ovvero basato sulla semantica a due dimensioni, contro il materialismo rispetto alla mente cosciente (David Chalmers).

Testo classico sull'Emergentismo e punto di riferimento anche per la presentazione di Tomasetta è Broad (1925), da cui si ricavano due tesi fondamentali:

- (1) la mente cosciente dipende dal mondo fisico (una dipendenza "dal basso verso l'alto"), sicché fissando il mondo fisico viene fissata anche l'esistenza e la natura della coscienza. Si tratta quindi di un tipo di emergenza molto forte, che viene chiamata sopravvenienza metafisica. In termini più rigorosi, si dice che la coscienza (C) sopravviene metafisicamente sul mondo fisico se, e solo se, ogni mondo metafisicamente possibile che è (o contiene) un duplicato fisico del nostro mondo è (o contiene) anche un duplicato rispetto alla coscienza (duplicato-C). In questa prospettiva, dato un qualunque mondo metafisicamente possibile che riproduce la struttura fisica del nostro, tale mondo riprodurrà anche la struttura mentale relativa;
- (2) la sopravvenienza della mente sul mondo fisico è un fatto bruto. Nella letteratura, questa "brutalità" è stata interpretata in due modi:
 - a. l'esistenza della mente non è necessitata logicamente dal mondo fisico;
 - b. non esiste, di principio, alcuna spiegazione per la sopravvenienza.

La prospettiva metafisica appena tratteggiata viene comunemente chiamata "Emergentismo Metafisico Classico" (d'ora in poi Emergentismo-MC) e si presenta solitamente come un'alternativa al materialismo e al dualismo in filosofia della mente.

Tomasetta ha cercato di mostrare come (2a) conduca a conclusioni contraddittorie, a meno di non sostenere tesi implausibili relativamente ai mondi possibili, e (2b) sia ugualmente

incongruente, mettendo così in dubbio l'esistenza stessa dell'Emergentismo-MC come alternativa a dualismo e materialismo: sostanzialmente, le letture più plausibili del punto (2) sarebbero incompatibili con l'assunzione (1).

Prima di tutto, Tomasetta ha preso in considerazione l'interpretazione (2a) della seconda clausola e ha specificato che questo è probabilmente il modo più plausibile di leggere la prospettiva di Broad. Da (2a) segue che esiste una situazione coerente, un mondo logicamente possibile, che contiene un duplicato fisico del nostro mondo, ma non contiene il rispettivo duplicato-C. Evidentemente, se non si distinguono i mondi metafisicamente possibili dai mondi logicamente possibili (monismo modale), la contraddizione con il punto (1) è immediata. È tuttavia possibile negare la validità del monismo modale, considerando l'insieme dei mondi metafisicamente possibili come una sottoclasse dei mondi logicamente possibili¹³. In questa prospettiva ci sarebbe una distinzione tra necessità logiche (per esempio, il principio di non contraddizione) e necessità metafisiche (un esempio potrebbe essere il fatto che Barack Obama sia un uomo). Tomasetta ritiene che il dualismo modale sia insostenibile: in particolare, sottolinea che sarebbe opportuno esigere un criterio per isolare la classe dei mondi metafisicamente possibili, ma un criterio simile è difficilmente intravedibile. Risulta difficoltoso specificare in che cosa differiscano i mondi metafisicamente possibili dai mondi logicamente possibili. D'altra parte, sarebbe problematico anche trattare tale distinzione come primitiva, dal momento che non abbiamo intuizioni forti in merito. Di conseguenza, sembra che l'Emergentismo-MC, caratterizzato secondo (2a) sia poco promettente.

Successivamente, Tomasetta passa ad analizzare la seconda interpretazione dell'Emergentismo-MC, prendendo in considerazione la condizione (2b), ovvero l'assenza di spiegazione, in linea di principio, per la sopravvenienza metafisica della mente¹⁴. Per mostrare l'incongruenza di questa posizione, Tomasetta considera un personaggio particolare, introdotto per la prima volta da Broad: l'arcangelo matematico, che sa tutto della natura del mondo fisico e della coscienza e ha capacità cognitive e di ragionamento ideali. Per un emergentista che sostiene (2b), tale arcangelo matematico (quand'anche esistesse) non riuscirebbe, fissato il mondo fisico, a prevedere la sopravvenienza della coscienza; ciò significa che l'assenza di una spiegazione della natura della mente cosciente non è legata ai nostri limiti cognitivi, bensì che dipenda dalla totale indipendenza fra natura fisica e natura della coscienza. In altri termini, l'arcangelo matematico troverebbe coerente una situazione in cui c'è il mondo fisico e non la coscienza: una volta ammesso questo è chiaro che segue una contraddizione. La conclusione di Tomasetta è che l'Emergentismo-MC sia un'opzione difficilmente praticabile.

Ma se l'Emergentismo-MC non è una tesi promettente, è possibile sostenere una posizione genuinamente emergentista che si discosti dalla posizione classica? Tomasetta ritiene che sia possibile ed accenna alla posizione di Barnes (forthcoming), che consta fondamentalmente di due tesi:

- la coscienza dipende dal mondo fisico (in questo caso si tratta di una dipendenza “dall'alto verso il basso”). Detto altrimenti, se la coscienza esiste, allora deve esistere il (o, quantomeno, una parte appropriata del) mondo fisico. La coscienza non può esistere da sola, necessita di qualcosa di fisico;
- tuttavia la mente cosciente è il “mattone fondamentale”¹⁵.

¹³Cfr. Vaidya (2008) e Vaidya (2007).

¹⁴Tale punto di vista è sostenuto, per esempio, da Horgan (1993).

¹⁵Cfr. l'immagine di Kripke (1980), per cui Dio non può limitarsi a creare il mondo fisico, ma deve compiere almeno un secondo atto di creazione (della mente cosciente appunto) e tuttavia non può creare prima la coscienza e poi eventualmente il mondo, dal momento che l'esistenza della coscienza richiede il mondo fisico.

Tale prospettiva si distingue dal dualismo cartesiano e da quello di David Chalmers, che non richiedono necessariamente l'esistenza del mondo fisico, e dal materialismo. Così, Tomasetta ritiene che si tratti di una posizione intermedia (una forma non classica di Emergentismo) effettivamente percorribile, anche se evidenzia come ci siano ancora una serie di questioni da approfondire e chiarire, soprattutto relativamente alla natura della coscienza.

Riferimenti bibliografici

- Elizabeth Barnes (forthcoming). "Emergence and Fundamentality". In: Charlie Dunbar Broad (1925). *Mind and its Place in Nature*. London: Routledge e Kegan Paul LTD.
- Terry Horgan (1993). "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World". In: *Mind* 102, pp. 555–586.
- Saul Kripke (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Anand Jayprakash Vaidya (2007). *The Epistemology of Modality*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/>.
- Anand Jayprakash Vaidya (2008). "Modal Rationalism and Modal Monism". In: *Erkenntnis* 68.2, pp. 191–212.

14 *Le emozioni sono stati percettivi multimodali* Luca Barlassina (Università degli Studi di Milano)

L'obiettivo dell'intervento di Luca Barlassina è sostenere la tesi per cui le emozioni sono stati percettivi multimodali, ovvero nascono dall'integrazione di due sistemi percettivi, in contrapposizione alla posizione sostenuta da Jesse Prinz secondo la quale le emozioni semplicemente sono percezioni di stati corporei.

Nonostante la critica che Barlassina rivolge a Prinz, entrambi sostengono una teoria somatica delle emozioni, in cui il corpo e i processi corporei giocano appunto un ruolo cruciale nella valutazione di che cosa siano le emozioni. Questa posizione teorica solleva sin da subito due problemi. In primo luogo se si considera, come è evidente, che il cervello sia parte del corpo, allora si afferma banalmente che è questo a determinare le emozioni, e tutte le teorie sono disposte ad ammettere tale ovvietà. Bisogna dunque distinguere il cervello dal resto del corpo e conseguentemente escludere i processi cerebrali dall'ambito dei processi corporei. In secondo luogo, il fatto che le emozioni coinvolgano anche i processi corporei, oltre a quelli cerebrali, è una considerazione altrettanto ovvia rispetto alla precedente.

Ciò che però rende rilevanti le teorie somatiche delle emozioni è la rivalutazione del rapporto causa-effetto tra cambiamenti corporei e emozioni, per cui non sono le emozioni a causare i cambiamenti corporei, bensì sono i cambiamenti corporei a causare le emozioni. Secondo la versione forte della teoria somatica elaborata da William James le emozioni sono perfino costituite dalla percezione di questi cambiamenti corporei. Questa ardita teoria ha comprensibilmente raccolto diverse critiche tra cui due di una certa importanza. La prima è di Walter Bradford Cannon, Premio Nobel per la medicina nel 1936, il quale sostiene che le emozioni non possono coincidere con la percezione dei cambiamenti corporei dal momento che ad emozioni distinte o addirittura a stati non emotivi sono associati gli stessi cambiamenti corporei; per esempio si hanno gli stessi cambiamenti corporei nel caso della rabbia o della paura o

ancora durante una corsa. La seconda obiezione è di natura filosofica e va ricondotta a Kenny, secondo il quale le emozioni hanno invece due tipi di contenuto intenzionale: un oggetto particolare e un oggetto formale. Pertanto nel caso in cui una persona affermi, per esempio, di avere paura di un cane, il cane in questione è l'oggetto particolare della paura del soggetto, mentre il cane nel modo in cui si presenta, cioè feroce e minaccioso, è l'oggetto intenzionale della paura che rende intelligibile questo sentimento.

Secondo questa ricostruzione elaborata da Kenny, dovrebbe essere evidente che l'oggetto delle emozioni è esterno al corpo e che quindi non può coincidere con la percezione dei propri cambiamenti corporei.

Prinz (2004) propone di salvare la teoria somatica di James mostrando come le emozioni siano effettivamente percezioni del corpo ma non rappresentino il corpo e cioè abbiano un'intenzionalità diretta verso il mondo, in linea con quanto affermato da Kenny. A differenza delle teorie somatiche pure di James e Prinz, Barlassina intende sostenere una teoria somatica impura, secondo la quale le percezioni del corpo sono uno degli elementi che costituiscono le emozioni, ma che le emozioni non si esauriscano in queste.

La teoria di Prinz consta di due asserzioni fondamentali: per prima cosa afferma che le emozioni sono percezioni corporee e secondariamente che, nonostante ciò, non rappresentino condizioni del corpo, bensì oggetti formali. Secondo Prinz, quindi, uno stato mentale è uno stato percettivo se e solo se è uno stato che appartiene ad una certa modalità sensoriale (per esempio all'ambito della visione, del suono, dell'odore e così via) tramite la quale viene percepito l'oggetto a cui si rivolge l'emozione ed esiste un sistema, il sistema interocettivo, che registra i cambiamenti del nostro corpo come le reazioni viscerali, le reazioni muscolari, i cambiamenti ormonali, le espressioni facciali e così via, e le emozioni sono appunto percezioni dei cambiamenti corporei nel senso che sono stati del sistema interocettivo. Allo scopo di sostenere questa posizione Prinz presenta tre tipi di evidenze: la prima è ricavata da studi sull'induzione di emozioni che rivelano come cambiamenti involontari della espressioni facciali generino reazioni emotive; la seconda da studi di neuroimaging che mostrano come le aree della corteccia dove arrivano le informazioni interocettive si attivino durante episodi emotivi; infine la terza da osservazioni di tipo psicologico per cui pazienti affetti dalla sindrome di Huntington; i quali riscontrano un danno all'insula, cioè la parte della corteccia dove arrivano le informazioni interocettive, hanno anche un deficit nell'esperienza emotiva. Prinz fornisce inoltre un altro argomento di natura fenomenologia a favore della sua tesi, offerto da James: il *subtraction argument*.

James ritiene che le emozioni siano percezioni coscienti del corpo, mentre per Prinz possono essere anche inconscie, e secondo il suo argomento se da un punto di vista fenomenologico le emozioni si riducono ad essere percezioni corporee, allora la spiegazione migliore di questa evidenza è che le emozioni siano appunto percezioni di stati corporei. Questo argomento si basa dunque su un'evidenza per la quale viene fornita la spiegazione più economica, e Barlassina intende proprio criticare questa evidenza secondo cui le emozioni, da un punto di vista fenomenologico, siano sensazioni corporee. Relativamente alla critica di Cannon nei confronti della teoria somatica, invece, Prinz ha gioco facile nel rilevare come egli avesse torto, dal momento che anche se non c'è nessuna dimensione fisiologica che sia specifica per un'emozione o per un'altra, tuttavia è verificato che ci siano insieme di cambiamenti corporei legati ad un'emozione specifica. Sulla base di questo Prinz ritiene di poter dimostrare che le emozioni siano percezioni di cambiamenti corporei, e gli rimane dunque da dimostrare che, nonostante ciò, non rappresentino il proprio corpo, ma abbiano un'intenzionalità. Egli nega quindi che le emozioni abbiano un oggetto particolare, in quanto in realtà questi eventi particolari sui

quali le emozioni sono dirette sono rappresentati da altri stati mentali che si combinano con le emozioni, mentre le emozioni rappresentano solamente l'oggetto formale. Si fa avanti di conseguenza il problema di definire cosa sia un oggetto formale e Prinz a questo scopo elabora una versione naturalizzata degli oggetti formali, secondo cui questi sono relazioni tra l'organismo e l'ambiente che hanno a che fare con il benessere dell'organismo. Per esempio nel caso della tristezza per la morte di qualcuno l'oggetto formale dell'emozione in questione è la perdita, la quale è un'entità relazionale in quanto è relativa ad un particolare individuo che ha subito una certa perdita. Bisogna ora chiedersi, dunque, come le emozioni possono essere percezioni di cambiamenti corporei e insieme rappresentare queste relazioni che sussistono tra il soggetto e il mondo, e per rispondere a questa domanda Prinz impiega la psicosemantica di Dretske. La tesi di Prinz si rivela, però, difficilmente sostenibile dal momento che, come rileva Barlassina, se le emozioni sono percezioni di cambiamenti corporei allora interocezione e emozioni devono essere co-localizzate dal punto di vista neurale, ma ciò non accade nel caso del disgusto, un'emozione base di cui una teoria adeguata delle emozioni deve saper rendere conto. L'interocezione, infatti, è collocata nell'insula posteriore, mentre ci sono molte evidenze che mostrano come il correlato neurale del disgusto sia l'insula anteriore. Quel che accade è che nell'insula posteriore si ha una rappresentazione fisiologica della condizione del corpo che viene integrata da altri tipi di informazioni, e da questa integrazione si generano le emozioni. Pertanto c'è qualcosa in più rispetto allo stato interocettivo che costituisce l'emozione. Inoltre non sembra plausibile sostenere che le emozioni, intese come percezioni corporee, siano dotate di intenzionalità tale per cui rappresentano una relazione tra l'organismo e il resto del corpo, dal momento che tutte le altre percezioni corporee non lo sono. Infine l'affermazione di Prinz per cui, da un punto di vista fenomenologico le emozioni non siano altro che un insieme di sensazioni corporee, è estremamente dubbia e controintuitiva.

La teoria di Barlassina si propone quindi di spiegare tutto ciò che Prinz spiega e anche ciò che Prinz non riesce a spiegare. Secondo questa teoria le emozioni sono generate dall'integrazione tra la percezione del mondo interno e la percezione del mondo esterno, per cui c'è un oggetto della percezione, per esempio un serpente, che a un certo punto genera un cambiamento corporeo il quale viene percepito attraverso l'interocezione, e quando si integrano questi due flussi di informazioni abbiamo l'emozione. In questo modo si spiega come ad ogni emozione sia associata una certa informazione interocettiva, ma si spiega anche perché il disgusto non sia localizzato nell'insula anteriore, dal momento che l'insula anteriore è la sede dell'interocezione, mentre nell'insula posteriore, dove ha sede il disgusto, l'informazione interocettiva si integra con l'informazione percettiva fornita da altre percezioni sensoriali. Il diverso tipo di intenzionalità che hanno le emozioni e le sensazioni corporee è quindi dovuto al fatto che le sensazioni corporee sono riconducibili solamente a stati del sistema interocettivo, mentre le emozioni nascono dall'integrazione dell'interocezione e delle percezioni del mondo esterno e riescono dunque a rappresentare qualcosa di più dello stato corporeo del soggetto.

Riferimenti bibliografici

Jesse J. Prinz (2004). *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. USA: Oxford University Press.

15 *Nomi di moneta corrente*

Elisa Paganini (Università degli Studi di Milano)

L'intervento di Elisa Paganini riguarda i cosiddetti nomi di moneta corrente¹⁶. Con tale nozione si intendono nomi diversi che appartengano allo stesso nome generico. Nomi generici sono nomi quali "Elisa", cioè nomi tali da individuare più individui (tutte le Elisa) oppure nessun individuo (non c'è una sola Elisa per eccellenza). Chiedersi se esistano nomi di moneta corrente vuol dire domandarsi se vi sia un senso in cui il nome di Elisa Paganini, "Elisa", è diverso dagli altri nomi che appartengono allo stesso nome generico. La risposta di Paganini è affermativa. In particolare, Paganini è interessata a confutare l'argomento in virtù del quale Hawthorne e Lepore (forthcoming) assumono un atteggiamento scettico rispetto all'esistenza dei nomi di moneta corrente. Date due premesse che Hawthorne e Lepore (forthcoming) hanno ragione di credere vere, l'argomento procede per *modus tollens*:

- (1) se esiste un nome di moneta corrente, allora le sue occorrenze devono avere qualcosa in comune per appartenere allo stesso nome di moneta corrente;
- (2) le occorrenze di un nome non hanno qualcosa in comune per appartenere allo stesso nome di moneta corrente;
- (3) i nomi di moneta corrente non esistono.

Secondo Paganini, vi sono buone ragioni per rifiutare la premessa (2), e negare la conclusione dell'argomento. Per giungere ad affermare l'esistenza di nomi di moneta corrente, Paganini si pone tre quesiti:

- (4) esistono nomi diversi appartenenti allo stesso nome generico? O nella terminologia di Kaplan (1990): esistono nomi di moneta corrente?
- (5) Quali sono le condizioni sufficienti per l'esistenza di nomi di moneta corrente?
- (6) Tali condizioni sufficienti sono soddisfatte?

Paganini si concentrerà sulle domande (5) e (6) per giustificare una risposta affermativa a (4). La prima cosa che viene in mente quando si considera la questione espressa in (5) è che il nome di Paganini ha un riferimento diverso da quello della famosa cantante pop. Un'idea potrebbe essere quindi che il riferimento giochi un ruolo cruciale nel determinare se esistono nomi di moneta corrente. Una prima risposta a (5) potrebbe essere (7):

- (7) se certe occorrenze di un nome generico hanno lo stesso riferimento, allora esiste un nome di moneta corrente a cui tali occorrenze appartengono.

Non sembra però che (7) sia accettabile: in generale, quando abbiamo nomi con diversi riferimenti, il fatto che più occorrenze possano avere lo stesso identico riferimento, non ci autorizza a dire che esiste un nome non generico cui queste occorrenze appartengono. Si pensi ad esempio all'indicale "tu": ogni volta che "tu" indica Elisa Paganini, abbiamo diverse occorrenze di uno stesso nome con lo stesso riferimento. Cionondimeno, non siamo autorizzati a postulare l'esistenza di un "tu" diverso dall'indicale "tu". Allo stesso modo, neppure il fatto che certe occorrenze di un nome generico abbiano lo stesso riferimento ci autorizza, in sé, a postulare qualcosa come un nome di moneta corrente a cui appartengono. Tuttavia, vi è una differenza tra quanto accade con gli indicali e quanto accade coi nomi generici. Nel caso dell'indicale "tu"

¹⁶Cfr. Kaplan (1990).

vi sono due componenti che permettono all'indicale di avere il riferimento che ha: una componente che è fissa, che è stabile di volta in volta, e una componente contestuale che varia. Non vi sono ragioni per sostenere che tali proprietà si possano raggruppare in sottoinsiemi che ci autorizzino a dire che se certe occorrenze godono di tali proprietà, allora appartengono a una certa parola. Per quanto riguarda i nomi generici, invece, il sospetto che Paganini vuole sollevare è qualcosa come (8):

(8) se certe occorrenze di un nome generico condividono una proprietà per avere riferimento, allora esiste un nome di moneta corrente a cui tali occorrenze appartengono.

La questione interessante per sfruttare la strategia espressa in (8) diventa riuscire a individuare una caratterizzazione delle proprietà cui si fa riferimento. Una prima strada si rifa a un'idea di Kripke (1980) ed è stata recentemente criticata da Hawthorne e Lepore (forthcoming). Secondo Kripke (1980), i nomi vengono introdotti attraverso un battesimo (ostensione o descrizione) e poi diffusi nella comunità linguistica tramite una catena causale, dove ogni anello intende usare il nome con lo stesso riferimento dell'anello precedente. Se si adotta tale teoria, i fattori fondamentali affinché un nome abbia il riferimento che ha sono la connessione causale (ogni occorrenza di un nome deve essere causalmente connessa con un battesimo) e l'intenzione deferenziale con cui l'occorrenza è proferita: l'intenzione di proferire un'occorrenza che si riferisca allo stesso oggetto cui si riferiva l'individuo da cui si è appreso il nome. Tale strategia sarebbe così esprimibile:

(8*) se certe occorrenze di un nome generico sono causalmente connesse allo stesso battesimo per avere riferimento, allora esiste un nome di moneta corrente a cui tali occorrenze appartengono.

Se la caratterizzazione kripkeana è corretta e le condizioni sufficienti sono soddisfatte, allora siamo autorizzati a sostenere che esistano nomi di moneta corrente. Tuttavia, come accennato, tale posizione è stata recentemente criticata da Hawthorne e Lepore (forthcoming). Secondo i due studiosi, dei due fattori che dovrebbero caratterizzare ciascuna occorrenza di un nome per avere il riferimento che ha, solo il secondo fattore (l'intenzione deferenziale) sarebbe una condizione necessaria, mentre il primo (la connessione causale) non lo sarebbe. Hawthorne e Lepore (forthcoming) considerano che potrebbe essere avvenuto un battesimo su un individuo, ma in mancanza di un'intenzione referenziale, il nome non ha riferimento. Per Kripke (1980) connessione causale e intenzione deferenziale sono congiuntamente sufficienti; per i due studiosi invece solo l'intenzione referenziale è cruciale. Così, dovendo rinunciare alla proprietà condivisa che raggruppa certe occorrenze di un nome generico, non ha più senso la nozione di moneta corrente. Se tutto ciò che conta affinché un'occorrenza abbia il riferimento che ha sono le intenzioni deferenziali, si pensi a due occorrenze di "Elisa", tali che entrambe denotano Elisa Paganini, ma la prima è proferita con l'intenzione di riferirsi allo stesso oggetto a cui si riferiva un'occorrenza proferita dalla madre di Elisa Paganini, e la seconda con l'intenzione di riferirsi allo stesso oggetto di un proferimento di Sandro Zucchi. In un caso simile, non sembra che l'intenzione deferenziale sia la stessa.

La strategia generale di Paganini per difendere l'esistenza dei nomi di moneta corrente prende in seria considerazione l'obiezione di Hawthorne e Lepore (forthcoming), ritenendo che essi hanno ragione nel mettere l'accento sulla crucialità dell'intenzione; ma per Paganini l'intenzione non è da caratterizzarsi come fece Kripke (1980) e come fanno i due studiosi. In particolare, bisogna distinguere tra occorrenze di un nome prodotte con intenzione referenziale e occorrenze prodotte senza intenzioni referenziali. L'esempio che Paganini propone è

quello di un occidentale che fa esercizio di calligrafia cinese senza preoccuparsi del riferimento dei nomi che produce: le parole che scrive saranno prive di riferimento perché manca del tutto l'intenzione referenziale. Supponiamo ora che Elisa Paganini vada in Cina per allenarsi nel riprodurre i caratteri cinesi e si metta a fare esercizio di scrittura ripetendo dei caratteri casuali, senza sapere cosa accade nei dintorni; proprio accanto a lei e a sua insaputa, viene commesso un crimine. La polizia arriva, e legge (9):

(9) Lu Chen è l'assassino.

Pur riconoscendo che la malcapitata non sa il Cinese e non sa cosa sta scrivendo, il poliziotto non può ignorare la scritta e pronuncia (10):

(10) Lu Chen è l'assassino.

Quando il poliziotto pronuncia il nome "Lu Chen", questi ha un'intenzione deferenziale, vuole trovare una persona, non un nome; d'altra parte, tale intenzione deferenziale non può essere quella di riferirsi a qualunque oggetto a cui si riferisce la persona da cui il nome è stato appreso, dal momento che l'autrice della scritta non aveva alcuna intenzione deferenziale. Secondo Paganini, dunque bisognerebbe apportare una correzione del genere alla nozione di intenzione deferenziale: l'intenzione di chi proferisce il nome non è diretta deferenzialmente a *qualunque oggetto* a cui si riferisce la persona da cui il nome è stato appreso, ma è diretta a *qualunque cosa fosse intesa* da chi ha introdotto l'ultima occorrenza intenzionale nella catena causale. La referenza è così data dall'ultima intenzione deferenziale, qualunque essa fosse, intesa da chi ha proferito l'ultima occorrenza intenzionale della catena. Siccome l'occorrenza di "Lu Chen" in (9) non è intenzionale, tale occorrenza non conta come caso a cui possa riferirsi l'intenzione deferenziale in virtù della quale l'occorrenza di "Lu Chen" ha il riferimento che ha in (10). Se questa correzione proposta è corretta, essa ha come conseguenza la transitività: se A intende riferirsi a qualunque cosa B intenda riferirsi e B intende riferirsi a qualunque cosa C intenda riferirsi, allora A intende riferirsi a qualunque cosa C intenda riferirsi. In altre parole, data una situazione come quella descritta, l'intenzione del primo soggetto è diretta verso l'oggetto inteso dall'intenzione del terzo. Si noti che quando si parla di transitività, Paganini non si aspetta che i parlanti siano consapevoli di questa transitività. Quando dirigiamo l'intenzione verso ciò cui è diretta l'intenzione di un altro, in qualche modo ci affidiamo, ci abbandoniamo, e allora il fatto della transitività, anche in mancanza di consapevolezza, diviene più plausibile.

Si supponga ora che la correzione proposta da Paganini dell'intenzione deferenziale sia corretta e che, come osservato, essa abbia come conseguenza la transitività; si supponga inoltre che la teoria kripkeana sia corretta e che pertanto i nomi sono introdotti attraverso un battesimo e che siano diffusi all'interno della comunità linguistica tramite una catena causale, ma si supponga che a differenza di quanto sostenuto da Kripke (1980), tutte le occorrenze deferenziali all'interno di una catena causale siano prodotte con l'intenzione di riferirsi allo stesso oggetto dell'ultima occorrenza intenzionale nella catena causale, che precede ciascuna occorrenza. Per transitività, otteniamo che tutte le occorrenze deferenziali all'interno di una catena causale sono prodotte con un'intenzione comune, cioè di riferirsi a qualunque cosa fosse intesa al momento del battesimo. La proposta di Paganini è che tale intenzione comune è la proprietà condivisa dalle occorrenze affinché possiamo concludere che esiste un nome di moneta corrente a cui tali occorrenze appartengono.

Come sottolineato da Marco Santambrogio, vi sono casi di catene causali devianti di cui dar conto. Si prenda il caso di "Madagascar": tutti hanno l'intenzione di riferirsi all'oggetto

cui si riferiva il precedente parlante, eppure invece della terra ferma si passa ad indicare un'isola. La questione diventa: si è creato un nuovo nome o il riferimento è cambiato lasciando lo stesso nome? Per Paganini, tutto ciò che conta è che tutte le occorrenze siano prodotte con la stessa intenzione. L'intenzione condivisa è una condizione sufficiente perché noi possiamo dire che vi sia un nome di moneta corrente. Sembra però che nel caso delle catene causali devianti, la diversità di intenzioni possa creare dei problemi con la transitività. Secondo Paganini, un caso del genere è in effetti un problema, ma ciò che le interessa determinare non è cosa permetta a un nome di avere il riferimento che ha, bensì cosa permetta di dire che siamo di fronte a uno stesso nome di moneta corrente.

Riferimenti bibliografici

- John Hawthorne e Ernest Lepore (forthcoming). "On Words". In: *The Journal of Philosophy*.
 David Benjamin Kaplan (1990). "Words". In: *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplements)* 64, pp. 93–119.
 Saul Kripke (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

16 Moderatismo naturalizzato

Giorgio Volpe (Università degli Studi di Bologna)

L'intervento di Giorgio Volpe si inserisce nell'ambito della epistemologia e teoria della conoscenza e riguarda il Moderatismo naturalizzato.

Nella letteratura, vi sono due famiglie di posizioni sull'architettura della giustificazione percettiva: posizioni liberali, e posizioni conservatrici; più recentemente, si è cercata una terza via moderata, che secondo Volpe dovrebbe essere orientata in direzione naturalizzata.

Il problema è il seguente: cosa fa sì che le nostre esperienze possano giustificare le nostre credenze percettive? E ancora: cosa ci fa rifiutare certe obiezioni scettiche? Le due questioni sono collegate. Secondo alcuni autori la risposta da ricercare è la stessa, secondo altri si tratta invece di questioni distinte; Volpe si concentrerà soprattutto sulla prima questione. Naturalmente, tali quesiti sono interessanti anche per altri tipi di giustificazione epistemica (es. memoria e testimonianza): anche tali tipi di giustificazione hanno infatti strutture simili a quella percettiva, e riflessioni analoghe a quelle che si faranno nel caso della giustificazione percettiva si potrebbero proporre nei casi della giustificazione della memoria, ad esempio, ma non è necessario offrire risposte uniformi.

Lo scopo della presentazione di Giorgio Volpe è delineare una posizione moderata naturalizzata e cominciare a individuare i problemi da affrontare. L'ispirazione di tale presentazione è il lavoro di Annalisa Coliva, cui si deve la proposta di una terza via tra le due posizioni conservatrice e liberale, e anche l'idea di un realismo scientifico *à la* Boyd.

Un modo per introdurre la questione è considerare la dimostrazione del mondo esterno di Moore, domandandosi perché fallisca e chiedendosi cosa tale fallimento suggerisca a proposito dell'architettura della giustificazione percettiva. Alle diverse diagnosi del fallimento della dimostrazione di Moore corrispondono teorie della giustificazione percettiva differenti, riconducibili a tre modelli:

- diagnosi conservatrice (Crispin Wright);
- diagnosi liberale (James Pryor);

- diagnosi moderata (Annalisa Coliva).

Giorgio Volpe solleva un problema sul modo in cui Coliva elabora la propria posizione e offre uno sviluppo a suo avviso più promettente di tale teoria.

Tornando all'argomento di Moore, Volpe ricorda come esso fosse stato ideato come posizione contro l'idealismo, e come oggi sia invece adoperato quando si tratta di scetticismo. L'argomento procede come segue:

- (1) ecco qui una mano;
- (2) se c'è una mano, esiste un mondo esterno;
- (3) esiste un mondo esterno.

La prima posizione rispetto alla giustificazione percettiva è quella conservatrice, sostenuta da Wright. L'autore nota che nell'argomento appena trattato vi sia in realtà una premessa implicita:

- (0) esperienza come di una mano.

Ora, il problema è proprio il passaggio dalla premessa (0) alla premessa (1): (0) può essere o il contenuto dell'esperienza, o una proposizione che descrive il contenuto dell'esperienza. Wright distingue allora tre tipi di proposizione:

- a. sembra che ci sia una mano di fronte a me (proposizione che descrive il contenuto di un'esperienza percettiva).
- b. c'è una mano di fronte a me (proposizione ordinaria sulle cose che ci circondano).
- c. esiste un mondo esterno (proposizione analoga alla conclusione dell'argomento di Moore, che Wright chiama "pietre angolari": si tratta di proposizioni particolari, particolarmente generali, la cui giustificazione è ciò che rende possibile la giustificazione delle proposizioni del secondo tipo di un certo ambito di pensiero o di discorso).

In particolare, acquisiamo giustificazione percettiva per proposizioni ordinarie del tipo b ("c'è una mano di fronte a me") perché abbiamo giustificazione del fatto che i sensi sono affidabili, che non siamo vittime di un inganno. Faranno parte del terzo tipo proposizioni quali "c'è un mondo esterno", "non sono un cervello in una vasca", *etc.*

Perché secondo Wright la dimostrazione di Moore fallisce? Perché secondo Wright l'argomento è valido, e probabilmente ben fondato, e ciononostante da rigettare? La ragione è che la giustificazione non si trasmette dalle premesse alla conclusione. Un argomento non trasmette alla conclusione la giustificazione delle sue premesse se avere giustificazione per qualcuna delle sue premesse dipende dall'averne giustificazione per la conclusione. In altre parole, avere giustificazione per dire che esiste un mondo esterno è in realtà una condizione per avere giustificazione percettiva del fatto che vi sia una mano di fronte a me.

Si noti che con ciò Wright non intende negare il Principio di Chiusura. Vuole però sostenere che è possibile avere giustificazioni per le premesse, sapere che le premesse portano a una certa conclusione e tuttavia rigettare un argomento. È un modo di rendere conto di certi fenomeni di circolarità, che sono casi in cui fallisce la trasmissione della giustificazione.

La posizione di Wright si potrà così sintetizzare: ogni volta che l'esperienza fornisce una giustificazione per credere nel suo contenuto che *P*, non offre una giustificazione immediata per credere che *P*. In altre parole: ciò che fa sì che l'esperienza offra una giustificazione per

credere che P presuppone l'essere in possesso di una qualche giustificazione indipendente per credere/accettare qualche altra proposizione.

Una teoria del genere, che suggerisce che vi sia bisogno di avere giustificazione per presupposti molto fondamentali, incontra diversi problemi: sembra una concezione iper-intellettualizzata della giustificazione percettiva e rende difficile sostenere che le nostre credenze percettive siano ben fondate, oltre che giustificate proposizionalmente. Una credenza ben fondata è basata su una buona ragione, su una giustificazione proposizionale per il suo contenuto, e un agente ordinario avrà credenza proposizionale che esista un mondo esterno, ma non una credenza ben fondata al riguardo, e ciò sembra costituire un problema per la teoria conservatrice. Altri problemi per il conservatorismo sono generati inoltre dal tentativo di mostrare che abbiamo giustificazione non evidenziale per accettare le proposizioni del terzo tipo.

Un'alternativa alla teoria conservatrice è quella liberale (Pryor), e muove proprio dalla negazione del conservatorismo. Si potrebbe pertanto riassumere come segue: non si dà il caso che ogni volta che l'esperienza fornisce una giustificazione per credere nel suo contenuto che P , non offre una giustificazione immediata per credere che P . In altre parole: non si dà il caso che ciò che fa sì che l'esperienza offra una giustificazione per credere che P presuppone l'essere in possesso di una qualche giustificazione indipendente per credere/accettare qualche altra proposizione.

L'aver giustificazione percettiva non dipende dall'essere in possesso di qualche tipo di giustificazione per proposizioni del terzo tipo. Secondo i liberali, non essendoci tale dipendenza, l'argomento di Moore trasmette sì la giustificazione dalle premesse alla conclusione, – oltre ad essere valido e ben fondato –, ma fallisce perché dialetticamente inefficace: con un argomento simile non saremmo in grado di convincere un soggetto che non creda già che esista un mondo esterno, ad esempio uno scettico.

Anche il liberalismo, che ammette l'indipendenza della giustificazione percettiva dalla possibilità di giustificare proposizioni del terzo tipo, va incontro al seguente problema, connesso con un'obiezione probabilistica: il fatto che mi sembri che questa sia una mano può giustificarmi ad aver fiducia (cioè può accrescere la credenza razionale) nel fatto che si tratti di una mano soltanto se ho già fiducia nel fatto che non si tratti di una mano finta.

Si noti che in questo contesto, poiché si parla di giustificazione e non di conoscenza, l'esperienza percettiva fornisce immediatamente giustificazione. Si è infatti in un'ottica internalista. L'esperienza percettiva come di una mano conferma certe ipotesi scettiche; affinché l'esperienza come di una mano accresca il grado di credenza nella negazione dell'ipotesi scettica, serve che vi sia già un alto grado di credenza in tale negazione. Il che sembra portare acqua al mulino conservatorista.

Si consideri ora una terza analisi del fallimento dell'argomento di Moore. Annalisa Coliva ipotizza un terzo tipo di fallimento della trasmissione: si può avere circolarità non solo quando l'aver giustificazione per qualcuna delle premesse dipende dall'aver giustificazione per la conclusione, ma anche quando ciò dipende dall'accettare la conclusione. Annalisa Coliva sostiene wittgensteinianamente che accettare le proposizioni del terzo tipo -proposizioni generalissime- è ciò che rende possibile certe pratiche epistemiche. Le proposizioni del terzo tipo non sono suscettibili di giustificazione evidenziale, cioè non possiamo fornire ragioni pro o contro, ma sono al limite (*fringe propositions*): vanno accettate affinché l'esperienza possa dare giustificazione alle proposizioni ordinarie, e d'altra parte accettarle è secondo Coliva costitutivo della razionalità.

La tesi moderatista sostiene che ogni volta che l'esperienza fornisce una giustificazione per credere nel suo contenuto che P , ciò che fa sì che l'esperienza offra una giustificazione

per credere che P comprende l'accettare qualche altra proposizione. Ciò che interessa a Giorgio Volpe è guadagnare giustificazione empirica di proposizioni del terzo tipo quali "i sensi ci forniscono informazioni quasi sempre affidabili", "non siamo cervelli immersi in una vasca", "esiste in mondo esterno" *etc.* La teoria che l'autore propone è una forma di moderatismo, che pertanto ritiene che l'argomento di Moore sia inefficace in quanto l'avere giustificazioni per le premesse dipende dall'accettare la conclusione. Il fatto è però che quello di Moore non è l'unico argomento da mobilitare per giustificare empiricamente proposizioni del terzo tipo. Vi sono argomenti superiori, argomenti di secondo ordine. Il suggerimento di Volpe è di considerare la straordinaria affidabilità strumentale della pratica di formare credenze empiriche sulla base della propria esperienza percettiva, accettando l'idea che un'affidabilità pratica del genere non sarebbe possibile se l'esperienza percettiva si basasse su supposizioni false. Con straordinaria affidabilità strumentale in questo caso si intende ad esempio l'efficacia nel prevedere l'esperienza futura.

Riferimenti bibliografici

- Richard Boyd (1973). "Realism, Underdetermination and a Causal Theory of Evidence". In: *Nous* 7, pp. 1–12.
- Richard Boyd (1983). "On the Current Status of the Issue of Scientific Realism". In: *Erkenntnis* 19, pp. 45–90.
- Stewart Cohen (2002). "Basic Knowledge and the Problem of Easy Knowledge". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 65, pp. 309–329.
- Annalisa Coliva (2012a). "Moore's Proof, Liberals and Conservatives. Is There a (Wittgensteinian) Third Way?" In: *Mind, Meaning and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*. A cura di Annalisa Coliva. Oxford: Oxford University Press.
- Annalisa Coliva (2012b). "Varieties of Failure (of Warrant Transmission—What Else?!)" In: *Synthese* 189.2, pp. 235–254.
- James Pryor (2000). "The Skeptic and the Dogmatist". In: *Nous* 34, pp. 517–549.
- James Pryor (2004). "What's Wrong with Moore's Argument?" In: *Philosophical Issues* 14, pp. 349–378.
- Nicholas Silsin (2008). "Basic Justification and the Moorean Response to the Skeptic". In: *Oxford Studies in Epistemology*. A cura di Tamar Szabò Gendler e John Hawthorne. Oxford: Oxford University Press.
- Roger White (2006). "Problems for Dogmatism". In: *Philosophical Studies* 131, pp. 525–557.
- Crispin Wright (1985). "Facts and Certainty". In: *Proceedings of the British Academy* 71, pp. 429–472.
- Crispin Wright (2004). "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?" In: *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplements)* 78, pp. 167–212.
- Crispin Wright (2007). "The Perils of Dogmatism". In: *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. A cura di Susana Nuccetelli e Gary Seay. Oxford: Oxford University Press.

17 *Le implicature scalari: analisi empirica e sue conseguenze per una teoria della significazione*

Salvatore Pistoia Reda (Università degli Studi di Siena)

L'intervento di Salvatore Pistoia Reda riguarda le Implicature Scalari. In particolare, Pistoia Reda è interessato all'analisi empirica e alle conseguenze per una teoria della significazione.

Un primo punto interessante è riflettere sull'interfaccia tra semantica e pragmatica. Nella letteratura, il modello classico di tale rapporto è una sequenza del tipo: sintassi-semantica-pragmatica: l'idea sarebbe che la pragmatica si occupi dell'output della semantica. Qualunque cosa voglia dire questa sequenza concettuale, ciò è quanto sottosta alla letteratura, ed è collegata alla teoria del processamento: l'informazione pragmatica segue nella realizzazione la computazione semantica.

Si consideri ora l'enunciato (1):

(1) Non sono stato dal dottore.

Proferendo un enunciato come (1), di solito intendiamo di non essere stati dal dottore di recente. Recanati sostiene che il contenuto semantico di (1) sarebbe che chi parla non è mai stato dal dottore; dunque, sembra che riusciamo ad arrivare al livello pragmatico (cioè che non sono stato dal dottore di recente) senza passare per quello semantico (cioè che non sono mai stato dal dottore).

Un'idea alternativa alla sequenza descritta poc'anzi potrebbe essere la seguente: a partire dalla sintassi, tra semantica e pragmatica vi è un rapporto di computazione alternativa.

Tale suggerimento di un'idea alternativa non conta propriamente come una critica. Infatti, molte interpretazioni di Grice, padre dello schema concettuale classico, sostengono che la teoria di Grice non sia una teoria del processamento, così che tale tesi produce ulteriori tesi sul significato: ogni conseguenza di significato è derivabile sulla scorta di una percorso definito dalle massime conversazionali. I fenomeni che verificano un modello alternativo a quello classico sono articolati, eccedenti, indipendenti da una concreta contestualizzazione psicologica. L'obiettivo di Pistoia Reda è di mostrare che fenomeni del genere esistono e che tale modello serve a spiegarli.

L'oggetto dello studio sono le implicature scalari, che scaturiscono da enunciati scalari, quali ad esempio (2):

(2) Alcuni tenori sono attori.

Il proferimento di (2) fa scaturire la negazione di tutte le alternative più informative, facendo scaturire la congiunzione tra l'enunciato scalare, e la negazione delle alternative più informative. Una alternativa più informativa sarebbe stata ad esempio "Tutti i tenori sono attori". Si noti, per inciso, che il 60% dei parlanti giudica falso un enunciato come (3), che dovrebbe invece risultare vero:

(3) Alcuni elefanti sono mammiferi.

Pistoia Reda vuole dare una valutazione empirica del fenomeno aggiungendo gradualmente complessità, e prendendo in considerazione diverse teorie. Le teorie che considera sono le seguenti:

- Teoria Globalista
- Teoria Lessicalista
- Teoria Grammaticale

- Teoria Globalista-Lessicalista

Si consideri la Teoria Globalista. La domanda che tale teoria si pone innanzitutto è quale sia, se c'è, il costituente di un enunciato scalare che può essere soggetto alla computazione dell'implicatura. Secondo la II massima di qualità di Grice "non dire ciò di cui non hai adeguata evidenza". Dal proferimento dell'enunciato ϕ di partenza, deriviamo un'inferenza più debole, supponendo che il parlante non abbia evidenza adeguata per gli enunciati più forti; ma a noi interessa una inferenza ben più forte. Si pensi alla I massima di quantità: dai un contributo quanto più informativo possibile. Dato (4), deriviamo (4*):

(4) Bernardo non ama tutti i film di Nanni Moretti.

(4*) Bernardo ne ama alcuni.

Una teoria soddisfacente deve auspicabilmente rendere conto di tale fenomeno.

Assumiamo che il parlante sia massimamente informativo; un enunciato più informativo di (2) potrebbe essere non solo (2*), ma anche (2**):

(2*) Tutti i tenori sono attori.

(2**) Solo alcuni tenori sono attori.

Ciononostante, accade che solo alcuni enunciati più forti vengono negati, e non altri. Se ci si rifacesse alle scale di Horn, si vedrebbe che "Tutti" è un'alternativa per "Alcuni", mentre "Solo alcuni" non lo è.

Un contributo sul tema è fornito da Katzir, che propone una teoria delle alternative strutturali, dando un algoritmo per determinare l'enunciato alternativo: questo si ottiene modificando ϕ per una serie finita di cancellazioni, contrazioni e sostituzioni dei costituenti di ϕ . Il risultato è lo stesso messo in luce da Horn: "Solo alcuni" non è un'alternativa per "Alcuni", anche se vale l'inverso.

Il nucleo empirico di una Teoria Globalista sarebbe il seguente: venendo a conclusione di un ragionamento, le implicature scalari sorgono a livello dell'intero enunciato, cioè globalmente, non solo negli enunciati incassati.

Si consideri ora il caso della Teoria Lessicalista¹⁷. In particolare, si consideri come esempio l'enunciato (5):

(5) Se prendi l'insalata o il dessert paghi normale, ma se li prendi entrambi c'è una sovrattassa.

Accade che in (5) l'implicatura si applica solo all'enunciato incassato, e questo è un problema per quanto detto in precedenza circa la Teoria Globalista. Esiste inoltre un'altra versione della Teoria Lessicalista¹⁸ che è meno rigida, secondo cui l'interpretazione normale di un elemento scalare medio come "Alcuni" è quella rafforzata. Si evidenzia una debolezza per la proposta di Levinson: limita le predizioni agli elementi scalari medi ("Alcuni"), quando una teoria soddisfacente dovrebbe rendere conto di una molteplicità di fenomeni, basti pensare a (4).

L'interpretazione lessicalista sostiene che il rafforzamento scalare avviene a livello delle parole. Si consideri (6):

(6) Puoi avere alcuni dolci.

¹⁷Cfr. Levinson (2000).

¹⁸Cfr. Chierchia (2004).

L'interpretazione lessicalista di (6) predice che, dal momento che puoi avere alcuni dolci, non puoi averli tutti. Tale interpretazione computa al livello della parola, e non ha ambito al di fuori del "può": non può avere la computazione globale.

Si consideri ora la Teoria Grammaticale. Tale teoria si rifa ad un operatore (quasi-) grammaticale implicito, detto di esaustificazione, tale da avere una semantica simile a quella di un operatore avverbiale. Tale operatore si può applicare sia a livello globale sia a livello locale, e la proposizione a cui si applica l'operatore è equivalente alla congiunzione della proposizione soggiacente e della negazione articolata di tutte le proposizioni che la implicherebbero logicamente.

Esiste inoltre una teoria ibrida, che combina la Teoria Globalista con la Teoria Lessicalista: tale teoria è verificabile dal punto di vista empirico, ma meno facile da sostenere da un punto di vista teorico coerente. Le predizioni offerte da tale teoria sembrano le stesse offerte da quella Grammaticale. È però possibile pensare un caso che funga da test per valutare le due teorie.

In definitiva, la valutazione finale che Pistoia Reda trae è la seguente: considerando una molteplicità di casi e applicazioni delle implicature scalari, risulta che la Teoria Grammaticale è in grado di offrire predizioni corrette. Inoltre, si mette in luce un carattere delle implicature scalari che si definisce cecità. Si consideri il seguente enunciato:

(7) Alcuni italiani vengono da una nazione calda.

Magri (2009) spiega l'infelicità di questo enunciato notando che esso si scontra con una nozione contestuale condivisa circa il fatto che tutti gli italiani vengono dallo stesso Paese. Noi registriamo la presenza dell'implicatura scalare, nonostante una teoria pragmatica come quella Globalista non la potrebbe predire. L'enunciato (7) mostra la cosiddetta cecità delle implicature scalari rispetto alla realizzazione contestuale.

Riferimenti bibliografici

- Gennaro Chierchia (2004). "Scalar Implicature, Polarity Phenomena and the Syntax/Pragmatics Interface". In: *Structures and Beyond*. A cura di Adriana Belletti. Oxford: Oxford University Press.
- Stephen C. Levinson (2000). *Presumptive meanings: The theory of generalized conversational implicature*. Cambridge: MIT Press.
- Giorgio Magri (2009). "A theory of individual-level predicates based on blind mandatory scalar implicatures". In: *Naturale Language Semantics* 17.3, pp. 245–297.
- Uli Sauerland (2004). "Scalar Implicatures in Complex Sentences". In: *Linguistics and Philosophy* 27.3, pp. 367–391.