

IL POSTO DELLA RAGIONE NELLA NATURA
LA POSSIBILITÀ DI UN REALISMO NON RIDUZIONISTICO
NEL PENSIERO DI JOHN MCDOWELL

di

Michelangelo Caponetto

John McDowell è considerato uno degli autori meno “ortodossi” presenti nel panorama della filosofia contemporanea in lingua inglese. Vari aspetti del suo pensiero contribuiscono ad avallare il giudizio che lo dipinge come eretico rispetto al *mainstream* della cosiddetta filosofia analitica. Si pensi alla difesa del carattere pienamente concettuale dell’esperienza, al deciso rifiuto delle strategie di naturalizzazione dell’intenzionalità, alla sensibilità per momenti ed autori cruciali della storia della filosofia¹. Se, infatti, la consapevolezza dell’importanza di una considerazione storica del pensiero filosofico è stata per lungo tempo merce rara nella filosofia di ispirazione anglosassone, le pagine degli scritti di McDowell sono, invece, costellate di riferimenti a giganti della storia del pensiero, quali Aristotele, Kant, Hegel (uno degli autori più “scandalosi” cui McDowell fa riferimento se si considera la sufficienza con cui la tradizione hegeliana è abitualmente guardata dai filosofi analitici²) e, più sporadicamente, Marx, Heidegger e Gadamer.

¹ Sulla sensibilità di McDowell per la storia della filosofia e la disinvoltura con cui questi trasgredisce i confini tra le tradizioni cosiddette “analitiche” e “continentali”, si veda, ad esempio, R.J. Bernstein, *McDowell’s Domesticated Hegelianism*, in *Reading McDowell on Mind and World*, ed. by N. Smith, Routledge, London and New York 2002, p. 18; nonché J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994; trad. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. 169, nota 3 (le citazioni e i numeri di pagina si riferiscono all’edizione italiana ove questa sia riportata nei riferimenti bibliografici; altrimenti si fa riferimento alle pagine del testo originale e la traduzione deve essere considerata opera di chi scrive). Qui McDowell sottolinea di sostenere, a differenza di Rorty, che rifarsi ad autori classici del pensiero filosofico e prendere in esame argomenti formulati nel linguaggio della filosofia tradizionale può contribuire a dissolvere i presunti problemi filosofici.

² Tanto più “scandaloso” il riferimento ad Hegel se si pensa che, nella prefazione a *Mente e mondo*, McDowell dichiara apertamente l’auspicio che il suo testo sia inteso come «uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia*» (p. IX) e riconosce esplicitamente l’influenza esercitata sul suo pensiero dall’«illuminante» seminario tenuto da Robert Brandom nel 1990 proprio sulla *Fenomenologia dello Spirito* (*ibid.*). D’altronde, non c’è poi tanto da meravigliarsi se si considera come sia Brandom che McDowell insegnino presso quell’università di Pittsburgh che ha visto la maturazione del pensiero di Wilfrid Sellars (nel solco del quale entrambi intendono

L'autore con cui McDowell manifesta la sintonia più significativa è comunque Wittgenstein, del quale egli accetta senza riserve la strategia "terapeutica", secondo la quale la filosofia non ha il compito di risolvere problemi, bensì quello di *dissolverli*; di mostrare sì i problemi che ci appaiono sostanziali, in effetti non lo sono, e che se li consideriamo tali ciò è in virtù di un influsso potente sul nostro pensiero ovvero di *un'immagine che ci tiene prigionieri* (secondo un celebre aforisma delle *Ricerche filosofiche*³) e ci fa apparire obbligata una certa dialettica di pensiero. Lo scopo del terapeuta wittgensteiniano è, allora, quello di chiarire come certi presupposti che ci appaiono necessari in effetti siano dispensabili, per cui i presunti problemi filosofici, che da essi traggono origine e che irretiscono il pensiero in un groviglio di *crampi mentali*, possono essere dissolti col dimostrarne la derivazione da assunti in realtà fallaci.

È necessario tenere in mente questa prospettiva metafilosofica "terapeutica" per inquadrare nella giusta luce l'articolazione dialettica dell'opera principale di McDowell: *Mente e mondo*⁴. Questo testo, già nel titolo, introduce il tema fondamentale della riflessione dell'autore: il rapporto fra pensiero e realtà. La tesi fondamentale di McDowell è che questa tematica non presenti alcun problema sostanziale. Invece, il fatto che la capacità del pensiero di dirigersi verso la realtà sia stata spesso considerata problematica, o quanto meno una questione su cui la riflessione filosofica avrebbe dovuto arrovellarsi, è dipeso dall'aver accettato in modo irriflesso una serie di assunzioni di fondo – che possiamo etichettare in maniera generica come "scientiste" – volte ad espungere qualsiasi elemento normativo dalla realtà naturale.

È l'influsso di queste assunzioni che, secondo McDowell, ci impedisce di dare una caratterizzazione adeguata della nostra esperienza del mondo e di comprendere come la nostra esperienza sensibile sia connessa in modo inestri-

collocarsi), il quale in una sezione del suo *Empiricism and the Philosophy of Mind* aveva definito le sue considerazioni come delle *Meditations Hegeliennes* (W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1997, p. 45; trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 29). Per un contributo in lingua italiana sulla penetrazione del pensiero di Hegel nella cosiddetta "scuola neohegeliana di Pittsburgh" (secondo la definizione avanzata da Rorty, in *Robert Brandom on Social Practices and Representation*, in Id., *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 290-306), che si concentra però più sull'opera di Brandom, si veda I. Testa, *Idealismo e normatività. Robert Brandom e la ricezione americana di Hegel*, in «Iride» 36, XV (2002) pp. 297-314.

³ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1968, § 115 «Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente».

⁴ D'ora in poi faremo riferimento al testo fondamentale di McDowell con la sigla *MM*.

cabile alle nostre capacità concettuali. Una volta abbandonate le assunzioni che impediscono di accettare una simile concezione dell'esperienza (una concezione sconcertante per l'empirismo tradizionale, secondo cui le impressioni sensibili costituiscono il materiale indipendente, i blocchi di costruzione su cui, solo in un secondo momento, possono intervenire le capacità concettuali allo scopo di edificare le nostre visioni del mondo), il rapporto tra pensiero e realtà cessa, secondo McDowell, di risultare problematico.

Il presente lavoro si suddivide in tre sezioni. Nella prima sezione ricostruiremo i tratti fondamentali del pensiero di McDowell, con particolare attenzione alla sua concezione dell'esperienza come "attualizzazione passiva delle nostre capacità concettuali". Nella seconda sezione intendiamo illustrare come il nucleo fondamentale della prospettiva di McDowell, riguardo agli elementi normativi propri della nostra razionalità, possa essere rintracciato nella sua interpretazione del pensiero di Wittgenstein sulle questioni relative alla "normatività semantica" e, in senso ampio, all'intenzionalità. In questo modo ci proponiamo anche di suggerire che una corretta valutazione di tali questioni ha a che fare, più di quanto spesso non si supponga, con problematiche ontologiche generali. Infine, nella terza sezione, l'intento è quello di offrire alcune considerazioni sul rapporto tra riflessione filosofica e ricerca empirica, riguardo alle tematiche emerse nelle sezioni precedenti. Cercheremo di mostrare come l'approccio qui delineato possa contribuire a riconfigurare in una prospettiva diversa il dibattito corrente intorno ad alcune questioni di filosofia della mente.

1. *Il contatto tra pensiero e realtà*

1.1. *L'intenzionalità e la plausibilità di un "empirismo minimale"*

Nell'introduzione a *MM*, McDowell dichiara la propria fiducia nella «plausibilità di un empirismo minimale», secondo cui «[p]er dare un senso all'idea di direzionalità verso il mondo di uno stato o episodio mentale, per esempio quello di una credenza o di un giudizio, dobbiamo inserire lo stato o l'episodio in un contesto normativo. La credenza o il giudizio che le cose stanno così e così – la credenza o il giudizio il cui contenuto (come ci esprimiamo) è che le cose stanno così e così – deve essere un atteggiamento o una posizione che viene adottata *correttamente* o *scorrettamente*, a seconda che le cose stiano effettivamente così e così oppure no [...]. Questa relazione tra mente e mondo è dunque normativa in questo senso: il pensare che ha per scopo il giudizio, o la fissazione della credenza, risponde al mondo – allo stato delle cose – della propria esecuzione corretta o scorretta» (*MM*, pp. XI-XII).

Una simile concezione colloca la preoccupazione principale di McDowell nell'orbita di quelle questioni che Brentano definiva con il termine "intenzionalità"⁵: vale a dire, il fenomeno per cui il nostro pensiero e il nostro linguaggio hanno una direzione verso un oggetto, sono *relativi a* o *vertono su* individui e stati di cose. La preoccupazione di McDowell, pertanto, concerne il fatto che, se non riusciamo a vedere come l'esperienza possa stare in una relazione di giustificazione nei confronti della credenza empirica, rischiamo di mettere a repentaglio l'idea stessa che il pensiero sia in contatto con la realtà⁶. Questo problema è, secondo McDowell, preliminare rispetto alle questioni che tradizionalmente appartengono all'epistemologia, questioni che riguardano le pretese di conoscenza a cui aspirano i nostri giudizi. Se non riusciamo a rendere conto della relazione normativa di giustificazione che intercorre tra esperienza e credenza, infatti, rischiamo di revocare in dubbio l'idea stessa che il nostro pensiero verta sul mondo. Questa preoccupazione è prioritaria rispetto alla questione se i nostri giudizi siano più o meno corretti: «i giudizi empirici in generale – rispecchino o non rispecchino una conoscenza, e anzi siano o no giustificati, eventualmente in misura minore di quanto la conoscenza richieda – devono aver un tipo di contenuto che *ammetta* una giustificazione empirica, anche se nel caso specifico questa manca (diciamo nel caso specifico di una congettura totalmente campata per aria)». (*MM*, pp. 6-7, corsivo aggiunto).

Altrove⁷, McDowell definisce il punto di partenza della sua riflessione un "pensiero trascendentale"⁸ che deve mostrare le condizioni per cui sia intelli-

⁵ F. Brentano, *Psychologie von Empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997, 3 voll. Per una buona esposizione in italiano della ripresa, in tempi recenti, di un intenso dibattito sull'intenzionalità, si veda S. Gozzano, *Storia e teorie dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁶ Cfr. J. McDowell, *Responses*, in N. Smith (a cura di), *Reading McDowell on Mind and World*, cit., p. 284.

⁷ J. McDowell, *Précis of Mind and World*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. LVIII, n. 2, giugno 1998, pp. 365-368.

⁸ Il termine "trascendentale" richiama volutamente l'uso kantiano, in quanto fa riferimento alla questione intorno alle "condizioni di possibilità" stesse del pensiero empirico, quella questione che fa sorgere la domanda "come è possibile che il nostro pensiero possa rispecchiare come stanno le cose nel mondo?" È opportuno precisare che in *MM* McDowell non usa il termine "trascendentale" in tale senso. Questo uso appartiene ai suoi scritti posteriori e segna un cambiamento significativo nella sua interpretazione di Kant. In *MM* McDowell riserva la parola "trascendentale" alla parte della filosofia kantiana che distingue tra gli oggetti considerati in quanto disponibili per la conoscenza empirica, ovvero i fenomeni, e le cose in sé (questa è l'interpretazione che Peter F. Strawson dà dell'impianto della *Critica della ragion pura*, nel suo influente saggio *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966; trad. it. *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Laterza, Roma-Bari 1985, nel quale si definisce "metafisica dell'idealismo trascendentale" la parte della filosofia kantiana che concerne

bile che la nostra attività di pensiero abbia un contenuto oggettivo. “Trascendentale”, appunto, perché si riallaccia a una strategia che possiamo considerare, in senso ampio, kantiana. Essa non intende provare *che il contatto cognitivo tra pensiero e realtà è possibile*. Questo è considerato, da McDowell, un presupposto che non ha bisogno di dimostrazione, nel senso che non è possibile, né necessario offrire un’argomentazione formale volta a *fondare* la conoscenza del mondo esterno contro i dubbi che lo scettico o il solipsista possono comunque, in qualunque momento, avanzare. Per dirla con Wittgenstein, che esista un mondo è qualcosa che non si può *dire*, ma si *mostra* nei giochi linguistici radicati nelle nostre forme di vita. Tentare di *dimostrare* che esiste una realtà esterna sarebbe altrettanto insensato quanto lo è l’atteggiamento dello scettico o del relativista, il quale si impelaga in una posizione incoerente allorché mette in discussione quelle condizioni di sfondo, condivise da tutti, che sono presupposte nelle nostre interazioni quotidiane più elementari. Invece, così come Kant considerava la validità della scienza newtoniana l’assunto di partenza della ricerca – non un punto problematico, del quale fosse necessario indagarne *la* possibilità, bensì mostrarne *le modalità della* possibilità –, allo stesso modo l’intento di McDowell consiste nel mostrare *come sia possibile che il pensiero rappresenti la realtà*, considerando ciò *un faktum*, il punto di partenza della riflessione. E, lo vedremo in dettaglio più avanti, la tesi del “carattere concettuale dell’esperienza” costituisce, nell’economia dell’argomentazione di McDowell, precisamente *la condizione di possibilità* di tale *faktum*⁹.

le cose in sé), cfr., ad esempio, *MM*, p. 44, in cui McDowell si lamenta del fatto che Kant rovini le sue intuizioni sulla conoscenza empirica con il riferimento a una prospettiva trascendentale in cui «la ricettività appare come una suscettibilità all’impatto di una realtà soprasensibile, una realtà che si suppone essere indipendente dalla nostra attività concettuale in un senso più forte di quello che vale per il mondo empirico ordinario». Per una correzione del punto di vista di McDowell su Kant, si vedano anche le sue *Woodbridge Lectures 1997: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, in «The Journal of Philosophy» 95 (9), september 1998, in cui egli ammette che la sua interpretazione precedente di Kant era stata viziata dall’acquiescenza verso il giudizio che dà Rorty del progetto kantiano (in R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986). A p. 469, nota 23, delle *Woodbridge Lectures*, McDowell rivedrà l’interpretazione secondo cui Kant postula due differenti livelli di realtà, il mondo degli oggetti fenomenici e il mondo delle cose in sé e sosterrà che «prendere in considerazione le cose in quanto cose in sé significa prendere in considerazione quelle stesse cose che figurano nella nostra conoscenza, ma in astrazione da come esse figurano nella nostra conoscenza». Cfr. anche *Précis of Mind and World*, cit., p. 365, nota 2.

⁹ Questa particolare lettura di McDowell del progetto kantiano è profondamente influenzata dal già ricordato saggio di Peter F. Strawson (cfr. la nota precedente). In questo testo Strawson sostiene che il progetto della *Critica* va inteso non semplicemente come un’indagine sui presupposti concettuali fondamentali della scienza del tempo di Kant, ma, più in generale, come «l’in-

La preoccupazione trascendentale sembra, dunque, far sorgere una domanda intorno a come sia possibile il contenuto empirico. Ma, secondo McDowell, essa non deve essere intesa come una domanda genuina, alla quale occorre dare risposta nei termini dell'elaborazione di una teoria filosofica, bensì come la manifestazione di un' *ansia trascendentale*, della quale è necessario liberarci, che ci induce a dubitare della stessa possibilità del pensiero empirico. Il primo passo per liberarci da quest'ansia è costituito, secondo McDowell, dal considerare nella giusta luce che l'esperienza deve essere concepita come un tribunale per la nostra conoscenza (per riprendere una celebre espressione formulata da Quine nei *Due dogmi dell'empirismo*¹⁰). L'esperienza deve, cioè, essere intesa in maniera tale da poter esprimere un verdetto razionale sull'adeguatezza o meno della nostra rappresentazione del mondo.

Ma nonostante l'idea che l'esperienza debba fornire il responso ultimo sulle nostre conoscenze sia il cardine di gran parte dell'epistemologia tradizionale, il rapporto tra esperienza e pensiero è stato inteso, secondo McDowell, il più delle volte, in maniera tale da precludere la possibilità stessa che l'esperienza svolga quel ruolo di arbitro per il quale essa viene invocata.

Parafrasando una celebre espressione di Kant, possiamo dire che "i pensieri senza contenuto sono vuoti e le intuizioni senza concetti sono cieche". Qui, la prima parte dell'aforisma mette in luce la fallacia di una posizione che possiamo definire "coerentista". "I pensieri senza intuizioni sono vuoti" si riferisce al fatto che la nostra capacità di formulare giudizi e avere credenze sul mondo atiene – sempre in termini kantiani – alla *spontaneità* dell'intelletto, vale a dire alla nostra capacità autonoma di articolare concetti, di applicare l'attrezzatura concettuale di cui siamo in possesso, in qualità di creature razionali, alla comprensione del mondo. Ma se la nostra capacità di elaborare concetti e giudizi non è sottoposta a un vincolo razionale dall'esterno, allora essa diventa priva di contenuto, non è più un rappresentare il mondo, ma un mero gioco di concetti fine a se stesso, "un girare a vuoto senza attrito". L'idea stessa che il nostro pensiero verta sul mondo richiede, dunque, un vincolo razionale esterno alla *spontaneità dell'intelletto*.

L'espressione chiave in questo contesto è "vincolo razionale". Perché sia possibile dare sollievo alla presunta preoccupazione trascendentale, è indispen-

dagine su quella limitante intelaiatura di idee e di principi, il cui uso e la cui applicazione sono essenziali alla conoscenza empirica e che sono, quindi, presupposti, in ogni coerente concezione dell'esperienza, che sia possibile formulare» (P.F. Strawson, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, cit., pp. 7-8).

¹⁰ W.V.O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge MA 1961; trad. it. *I due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.

sabile che il vincolo a cui la nostra capacità di articolare concetti e giudizi deve essere sottoposta sia *razionale* e non meramente *causale*.

Per capire questo contrasto pensiamo alla differenza che c'è tra la capacità che un essere umano ha di rappresentare il mondo quando possiede una credenza, ad esempio “credo che ci sia una temperatura di trenta gradi centigradi” e un termometro che segna quella stessa temperatura. C'è un senso in cui è indiscutibile che il termometro rappresenta la realtà, in quanto esso fornisce delle informazioni sul mondo e la possibilità di fornire queste informazioni dipende in maniera causale e controfattuale da come in effetti stanno le cose nel mondo. In maniera causale, perché è il fatto che fuori ci siano effettivamente trenta gradi a far sì (se il termometro funziona correttamente) che la colonnina di mercurio salga fino a segnare “trenta” su una scala graduata; in maniera controfattuale perché, qualora la temperatura esterna fosse differente, la colonnina di mercurio indicherebbe un valore diverso. Il termometro, dunque, è in grado di rispondere in maniera differenziale agli impatti del mondo, e in questo senso “rappresenta” il mondo; ma ciò, secondo McDowell, differisce in maniera essenziale dalla capacità di rappresentare la realtà che appartiene a un essere dotato di capacità concettuali.

Il punto è che, se ci limitiamo a concepire l'esperienza come un mero impatto del mondo sulle nostre terminazioni nervose (sul modello di Quine in *Naturalized Epistemology*¹¹), non è possibile rendere conto di come i nostri giudizi empirici siano giustificati. In questo modo ci priviamo della possibilità di concepire l'esperienza come un tribunale per la nostra conoscenza. Il contenuto di giudizi e credenze di un essere dotato di capacità concettuali può essere integrato razionalmente in una visione complessiva del mondo. Ma se ci limitiamo ad intendere l'esperienza come effetto di meri impatti causali del mondo su di noi, mere “interferenze” del mondo, come dice McDowell, ci precludiamo la possibilità di integrare il contenuto dell'esperienza nella rete inferenziale che costituisce il complesso delle nostre credenze sulla realtà: al posto di giustificazioni abbiamo delle mere “discolpe”¹². Laddove chiediamo che il nostro pen-

¹¹ Cfr. W.V.O. Quine, *Naturalized Epistemology*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969; trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.

¹² «Ciò che chiedevamo era una rassicurazione che, quando usiamo i nostri concetti in un giudizio, la nostra libertà – la nostra spontaneità nell'esercizio del nostro intelletto – è vincolata da qualcosa di esterno al pensiero, e vincolata in un modo cui possiamo ricorrere per mostrare che certi giudizi sono giustificati. Ma quando assumiamo che lo spazio delle ragioni sia più esteso della sfera concettuale, tanto da poter incorporare influenze extraconcettuali provenienti dal mondo, il risultato è una concezione in cui il vincolo esterno si applica al confine estremo delle ragioni così esteso, in un modo che siamo obbligati a descrivere come un impatto brutto dall'e-

siero sia responsabile in maniera razionale verso il modo in cui stanno le cose nel mondo, questa concezione limitata dell'esperienza ci precipita in una situazione simile a quella del termometro¹³.

La concezione dell'esperienza come semplice impatto bruto del mondo su un soggetto inerte corrisponde alla seconda metà dell'aforisma di sapore kantiano sopra citato, secondo cui "le intuizioni senza concetti sono cieche". Questo punto è connesso all'attacco al cosiddetto "Mito del Dato", sferrato da Sellars in *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Il "Mito" è costituito dall'idea che, per sfuggire alla minaccia coerentista del "girare a vuoto senza attrito", dobbiamo fondare la conoscenza su qualcosa di totalmente alieno alla nostra attività concettuale. Secondo i sostenitori del "Mito", l'esperienza sensibile ci fornisce il materiale primario su cui fondare la nostra conoscenza, ma perché questa fondazione risulti salda, l'esperienza deve essere concepita in modo tale da non coinvolgere, nel momento stesso in cui un soggetto viene ad averla, l'utilizzo di concetti: «[I]'idea è che quando abbiamo esaurito tutte le mosse disponibili nello spazio dei concetti, tutte le mosse disponibili da un certo elemento concettuale a un altro, c'è ancora un passo ulteriore che possiamo fare:

sterno. Ora, questa concezione forse ci assicura che non possiamo essere biasimati per ciò che succede su questo confine esterno, e dunque che non possiamo essere biasimati per l'influenza verso l'interno di ciò che succede lì. Ma una cosa è essere esenti da biasimo, sulla base del fatto che la posizione in cui ci troviamo può essere ricondotta, in definitiva, alla mera forza; una cosa ben differente è avere una giustificazione. In effetti, l'idea del Dato offre *discolpe* dove noi volemmo *giustificazioni*» (*MM*, p. 8, corsivo aggiunto). Sull'idea del Dato vedi più sotto.

¹³ Si confronti come illustra Brandom questo punto: «Il mondo è pieno di indicatori affidabili: un pezzo di ferro arrugginisce in un ambiente umido, mentre non arrugginisce in un ambiente asciutto; le mine a pressione esplodono quando qualcosa che raggiunge un certo peso vi passa sopra; i tori caricano qualunque cosa di colore rosso. E così via. Queste disposizioni affidabili a rispondere in maniera differenziale agli stimoli, e dunque a classificarli sotto generi, non possono essere considerate cognitive, perché le risposte in questione, pur producendosi in maniera affidabilmente differenziale, non sono applicazioni di concetti. Non costituiscono la formazione di una *credenza*. Perché no? Che cos'altro è necessario perché una risposta affidabile possa essere considerata una credenza? Che cosa distingue essenzialmente un pappagallo addestrato a dire "È rosso" in presenza di cose rosse da un essere che è davvero capace di riferire su basi non inferenziali la presenza di un oggetto rosso, reagendo ad essa mediante l'acquisizione della credenza percettiva di avere davanti a sé qualcosa di rosso? / Come minimo, ritengo, questo qualcosa è l'*articolazione inferenziale* della risposta. Le credenze (in effetti, qualsiasi cosa abbia un contenuto proposizionale, cioè un contenuto specificabile in linea di principio con l'uso di un enunciato dichiarativo o di una *that-clause* formata a partire da quello, e dunque sia articolata concettualmente) sono essenzialmente qualcosa che può servire come premessa o conclusione di un'inferenza. Diversamente dal pappagallo, il soggetto di autentiche credenze concettuali risponde alla presenza visibile di cose rosse eseguendo una mossa potenziale nel gioco di dare e richiedere ragioni: applicando un concetto» (R. Brandom, *Articulating Reasons*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000; trad. it. *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 111).

vale a dire, indicare qualcosa che viene semplicemente ricevuto nell'esperienza. Si può solo indicarlo, perché per ipotesi quest'ultima mossa nella giustificazione può aver luogo solo dopo che abbiamo esaurito le possibilità di risalire da un certo elemento concettualmente organizzato, e perciò articolabile, a un altro» (MM, p. 6)¹⁴.

Sellars ci invita a diffidare del “Mito del Dato”, riflettendo sul fatto che «caratterizzando un episodio o uno stato come *conoscere*, non diamo una descrizione empirica di quello stato o episodio; lo poniamo nello spazio logico delle ragioni, del giustificare e dell'essere in grado di giustificare ciò che si dice»¹⁵. Quel che Sellars vuole dire è che, se concepiamo l'esperienza sensibile secondo un modello “parameccanico”, semplicemente come ricevere un segno nella tavoletta di cera della mente¹⁶, questa concezione dell'esperienza non può avere nulla a che fare con le nostre pretese di conoscenza, poiché esse hanno a che vedere con relazioni di giustificazione (relazioni che definiscono il carattere specifico, o, come dice McDowell, *sui generis*, dello “spazio logico delle ragioni”). In questo caso commetteremmo una fallacia paragonabile a quella che Rorty imputa a Locke, colpevole di confondere quella che è una descrizione meccanicistica del modo di funzionare della mente con la “fondazione” delle nostre pretese di conoscenza¹⁷.

A questo punto possiamo intendere in maniera più adeguata i motivi che determinano l'oscillazione tra “coerentismo” e “Mito del Dato”, contro cui McDowell ci vuole mettere in guardia. Perché il nostro pensiero sia responsabile nei confronti di come stanno le cose nel mondo, abbiamo bisogno che la nostra attività concettuale sia sottoposta a un vincolo razionale da parte dell'esperienza (e questo corrisponde alla prima metà dell'affermazione di ascendenza kantiana secondo cui “i pensieri senza intuizioni sono vuoti”). Se però intendiamo la nostra esperienza come un dato bruto, come un impatto extraconcettuale sulla sensibilità, allora ricadiamo nel “Mito del Dato”. Questa concezione dell'esperienza non può stare in una relazione di giustificazione rispetto alle nostre

¹⁴ Contro una fallacia simile ammonisce Wittgenstein nel contesto del celebre argomento contro il linguaggio privato (che d'altronde è inteso da McDowell come una sorta di caso particolare di attacco al “Mito del Dato”). Si consideri L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 261: «Cosi, filosofando, si arriva a un punto in cui l'unica espressione che ci si vorrebbe ancora concedere è un suono inarticolato. – Ma solo in un determinato gioco linguistico, che ora dobbiamo descrivere, un suono del genere è un'espressione».

¹⁵ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge, London and New York 1963, p. 169.

¹⁶ Cfr. per questa immagine J. McDowell, *Experiencing the World*, in M. Willaschek (Ed.), *Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Lit-Verlag, Münster 2000, p. 12.

¹⁷ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 107.

credenze, ma può essere tutt'al più una causa del fatto che abbiamo le credenze che abbiamo (e questo corrisponde al pensiero secondo cui "le intuizioni senza concetti sono cieche").

Una volta che ci rendiamo conto che questo modo di intendere l'esperienza ci preclude la possibilità di giustificare razionalmente le nostre credenze, sopravviene la tentazione di far fuori del tutto l'empirismo. Dato che, come dice Davidson, «solo una credenza può giustificare un'altra credenza»¹⁸, cioè solo elementi che appartengono alla nostra articolazione concettuale possono stare nel tipo di relazione giusta (quella di giustificazione), allora siamo tentati di escludere del tutto il contributo razionale fornito dall'esperienza alla nostra visione del mondo, considerando la conoscenza una mera questione di coerenza tra le credenze¹⁹. Ma in questo modo ricadiamo nella prima alternativa, veniamo colti dalla preoccupazione che il nostro sistema di credenze, per quanto siano esse coerenti tra loro, non abbia alcuna garanzia di rappresentare davvero come stanno le cose nel mondo, non più di un sogno o di una fantasia ben congegnata. Sembra, allora, che per scongiurare questa eventualità non si possa fare a meno di rimettere in moto la dialettica ormai ben nota, per cui cerchiamo nell'esperienza un conforto all'ansia trascendentale di essere in contatto con il mondo, ma la nostra concezione dell'esperienza ci condanna a ricadere nel "Mito del Dato".

¹⁸ Cfr. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Interpretation*, in A. Malachowski (a cura di), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford 1990; trad. it. *Una teoria coerentista del significato e della conoscenza*, in A. Bottani-C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano 1991.

¹⁹ Michael Friedman nota come l'opposizione dialettica tra coerentismo e "Mito del Dato" evocata da McDowell trovi un celebre antecedente storico nel dibattito sviluppatosi all'interno del Circolo di Vienna sugli enunciati protocollari: Schlick e Waismann insistevano sul fatto che se non postuliamo un contatto tra il linguaggio e qualcosa di extralinguistico fornito dall'esperienza abbiamo definitivamente rinunciato all'empirismo in favore della teoria della verità come coerenza (e non è un caso che Davidson, postulando un ruolo meramente causale per l'esperienza e negando che essa possa avere qualunque funzione di supporto razionale per la conoscenza, giunga esplicitamente ad abbandonare l'empirismo – cfr. D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984; trad. it. *Sull'idea stessa di uno schema concettuale*, in Id., *Verità e Interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994), mentre Neurath e Carnap sostenevano che l'idea stessa dell'associazione tra il linguaggio e qualcosa di extralinguistico fosse un intollerabile residuo metafisico e che le uniche relazioni che dovessero essere prese in considerazione nel discorso epistemologico fossero logiche e quindi intralinguistiche. Cfr. M. Friedman, *Exorcising the Philosophical Tradition*, in N. Smith (a cura di), *Reading McDowell on Mind and World*, cit., p. 40. Per una ricostruzione accurata del dibattito sui protocolli nel Circolo di Vienna, disponibile in italiano, cfr. F. Coniglione, *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, C.U.E.C.M., Catania 2002, pp. 216-233.

1.2. Il carattere concettuale dell'esperienza: il pensiero che pone fine all'oscillazione

Esiste un modo per sfuggire a questa dialettica tra posizioni che sono entrambe disastrose: si tratta di concepire l'esperienza in maniera che essa possa fornire al nostro pensiero un contributo genuino di giustificazione razionale, ma, che, al contempo, non faccia risultare questo contributo come inesorabilmente alieno rispetto alle nostre capacità concettuali. L'unica possibilità di contemperare queste esigenze, apparentemente in tensione tra loro, è quello di rendersi conto che «le capacità concettuali non vengono messe in opera su forniture non concettuali della sensibilità. Le capacità concettuali sono già in atto nelle forniture stesse della sensibilità» (*MM*, p. 41). Detto in maniera diversa, «non dobbiamo supporre che la ricettività rechi un contributo anche solo concettualmente separabile alla sua cooperazione con la spontaneità» (*MM*, p. 43).

Questo vuol dire che per McDowell (che esplicitamente ricollega questa linea di pensiero a Kant) non è possibile separare in due ingredienti, ciascuno estraneo all'altro, i termini del rapporto del nostro pensiero col mondo: non è possibile, cioè, distinguere senza residui, da una parte, il contributo originale che deriva dalla nostra attività concettuale e, dall'altra, il materiale grezzo che ci proviene dall'esterno attraverso la nostra sensibilità. La nostra esperienza del mondo, piuttosto, vede già all'opera fin dall'inizio quelle stesse capacità che appartengono alla spontaneità dell'intelletto. Questo vuol dire che le stesse capacità che esercitiamo attivamente quando formuliamo un giudizio, quelle stesse capacità di applicare concetti, sono *attualizzate passivamente* nell'esperienza sensibile. Sebbene l'occasione paradigmatica in cui le capacità concettuali sono all'opera è il caso in cui le esercitiamo attivamente nel giudizio, ciò non impedisce che quelle stesse capacità possano essere, se non esercitate *attivamente*, quantomeno chiamate in causa – ovvero *attualizzate – passivamente*, nell'esperienza. Ancora una volta McDowell supporta questa idea richiamandosi ad un'affermazione di Kant secondo cui «[l]a stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione»²⁰. Senza la funzione unificatrice svolta dalle capacità concettuali che sono all'opera nel giudizio, infatti, non potremmo neppure rendere conto del nostro ricevere intuizioni sensibili attraverso l'esperienza, non avremmo affatto un'esperienza coerente di aspetti della realtà, ma, tutt'al più, una *rapsodia di sensazioni* irrelate.

²⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Reiner-De Gruyter, Berlin 1901; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1995⁸ (1^a ed. 1909/10), p. 95.

Con ciò non intendiamo dire che costruiamo la realtà con i nostri concetti, come se fosse in nostro potere decidere quale esperienza ci viene presentata dal mondo; piuttosto dobbiamo dire che «[i]l modo in cui l'esperienza rappresenta le cose non è sotto il nostro controllo, ma tocca a noi accettare l'esperienza o respingerla» (*MM*, p. 12). Ciò significa che, sebbene siamo passivi di fronte all'esperienza, nel senso che non siamo noi a determinare quali siano i fatti del mondo che essa ci rappresenta, tuttavia è nostra facoltà concedere o meno il nostro assenso al contenuto che l'esperienza ci fornisce. Per spiegare questa idea, McDowell riporta il caso di illusioni ottiche ben note, quali, ad esempio, le linee di Müller-Lyer, in cui, sebbene l'esperienza ci presenti due linee che in apparenza hanno lunghezza diversa, una volta che conosciamo già un caso del genere, ci possiamo rifiutare di sottoscrivere il giudizio che le cose stiano effettivamente così (*MM*, p. 12).

Ma cosa vuol dire esattamente questa complessa formulazione secondo cui la sensibilità non è indipendente dalle capacità concettuali? Significa semplicemente che il contenuto della nostra esperienza va identificato con ciò che accade nel mondo. Ciò non comporta, però, un'ipostatizzazione degli oggetti o dei contenuti dell'esperienza; non vuol dire postulare un regno ontologico popolato da strane entità, gli oggetti della nostra esperienza, che siano a loro volta copie fedeli del mondo, né, tanto meno, significa proporre qualche bizzarra metafisica che ipotizza una sostanza ultima dell'universo di cui siano costituiti sia i contenuti della mente, sia gli stati di cose della realtà esterna²¹. Una posizione del genere – oltre ad essere patentemente implausibile – sarebbe in stridente contrasto con la strategia “ufficiale” di McDowell, quella strategia “terapeutica” che rifiuta di formulare teorie sostantive per rendere conto del rapporto tra pensiero e realtà. Ciò che McDowell sostiene è il pensiero ontologicamente innocuo secondo cui la stessa proposizione, ad esempio, *che fuori c'è il sole*, può descrivere tanto un fatto del mondo quanto la nostra esperienza di tale fatto.

²¹ H. Putnam (in *McDowell's Mind and McDowell's World*, in N. Smith (a cura di), *Reading McDowell on Mind and World*, cit.) nota che una simile concezione metafisica è sottoscritta da Russell in *The Analysis of Mind* con il nome di “monismo neutrale” e non ha nulla a che fare con la concezione dell'esperienza sostenuta da McDowell. Cfr. B. Russell, *The Analysis of Mind*, George Allen e Unwin, London 1949; trad. it. *L'analisi della mente*, Newton Compton, Roma 1969, pp. 38-39: «Il nostro mondo si deve costruire con quelle che i realisti americani chiamano entità “neutre”, le quali non hanno né la durezza e l'indistruttibilità della materia, né il rapporto con gli oggetti che si suppone caratterizzi la mente». Si veda anche B. Russell, *Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript*; edited by Elizabeth Ramsden Eames; in collaboration with Kenneth Blackwell, Routledge, London and New York 1992; trad. it. *Teoria della conoscenza*, Newton Compton, Roma 1996, p. 85: «L'intera dualità di mente e sostanza, secondo questa teoria, è un errore; c'è un unico tipo di *materia* di cui è fatto il mondo e questa materia si chiama mentale in una disposizione, fisica nell'altra».

Per chiarire questo punto, McDowell riflette su un aforisma, a prima vista sibilino, di Wittgenstein, che recita così: «quando diciamo, e *intendiamo*, che le cose stanno così e così, con quello che intendiamo non ci fermiamo a un punto qualsiasi prima del fatto: bensì intendiamo dire che *questa cosa così e così – sta – in questo modo così e così*»²². McDowell commenta questo passo in tal modo:

Possiamo formulare il punto in uno stile con cui Wittgenstein non si sarebbe trovato a suo agio: non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica tra il tipo di cose che si possono intendere, o in generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere. Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade. Cioè, poiché il mondo è tutto ciò che accade (come egli stesso ebbe a scrivere tempo addietro), non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo. [...] / Ma dire che non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo è solo mascherare un truisimo con un linguaggio ampolloso. Tutto quel che si vuol dire è che si può pensare, per esempio, *che la primavera è iniziata*, e che questa medesima cosa, *che la primavera è iniziata*, può accadere (MM, pp. 28-29).

In questo modo McDowell vuole accreditare una concezione dell'esperienza come *apertura al mondo*, come contatto diretto con la configurazione della realtà. Per questo motivo la proposta di McDowell viene definita come una particolare versione di realismo, un realismo “diretto” o “concettuale”. Si tratta di un realismo “diretto” perché rifiuta di concepire l'esperienza come un'*interfaccia*, un *medium* che si frappone tra il soggetto e la realtà esterna²³. Ricevere un'impressione sensibile, secondo McDowell, è già cogliere uno stato di cose della realtà. Le impressioni, quando sono veritiere, rendono disponibili al soggetto fatti che accadono nel mondo²⁴, non sono qualcosa di “interno” alla mente da cui solo in un secondo momento si può guadagnare la realtà esterna²⁵.

²² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 95.

²³ Il testo in cui McDowell attacca in modo sistematico questa concezione dell'esperienza e difende esplicitamente una versione di realismo diretto è *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, in Id., *Meaning, Knowledge & Reality*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1998.

²⁴ Non a caso McDowell viene ritenuto sottoscrivere un'ontologia quale quella prospettata nel *Tractatus* wittgensteiniano secondo cui «il mondo è la totalità dei fatti».

²⁵ Putnam rende in maniera chiara questo punto contrastando la concezione dell'esperienza sostenuta da McDowell con una concezione diversa che possiamo considerare un'eredità influente dell'epistemologia cartesiana (fatta poi propria dall'empirismo classico inglese), secondo cui l'esperienza non ci dice direttamente come stanno le cose nel mondo, ma costituisce una sorta di intermediario epistemologico: «quando percepisco che la macchia [sul muro] è blu, io accolgo il fatto che la macchia è blu, e non faccio ciò attraverso il formarsi di un intermediario mentale, un dato di senso, che semplicemente *causa* il formarsi della mia credenza (concepito, ai giorni nostri, molto spesso come una “formula in Mentalese”) [il riferimento alle posizioni di J.

Realismo “concettuale”, invece, sta ad indicare il fatto che, sebbene la realtà sia indipendente dalla nostra attività di pensiero – non siamo noi che costruiamo il mondo a nostro piacimento, secondo le nostre prospettive – essa non è in linea di principio al di fuori della sfera di ciò che può essere pensabile. Vale a dire non sarebbe intelligibile postulare l’esistenza di stati di cose, dei fatti del mondo, che per principio non possiamo conoscere, che non possono figurare nel contenuto del nostro pensiero²⁶. Da questo punto di vista, il realismo di McDowell si sottrae alle critiche alle quali sono soggette le varietà radicalmente non epistemiche di “realismo metafisico” (che possiamo considerare analoghe al realismo dogmatico prekantiano), ovvero quelle versioni di realismo che separano del tutto la configurazione della realtà dalla nostra possibilità di accedere ad essa. Per McDowell c’è un’interdipendenza tra il contenuto del pensiero e gli stati di cose del mondo, nel senso che non possiamo comprendere l’uno indipendentemente dagli altri; al contrario, qualcosa può figurare nel contenuto di un pensiero solo nella misura in cui può essere inteso come un possibile stato di cose della realtà:

La mia posizione è che noi comprendiamo l’idea di qualcosa che può figurare nel contenuto di un pensiero [*a thinkable*] e l’idea di un fatto – un elemento nel mondo, nella concezione naturale del *Tractatus* – solamente insieme. Non è che noi sappiamo in ogni caso – indipendentemente dall’aver l’idea di un pensiero – che cosa vorrebbe dire per qualcosa accadere, e da ciò ricaviamo una comprensione derivata di quel che vorrebbe dire per qualcuno intrattenere un pensiero vero. Né si dà il caso che noi sappiamo comunque – indipendentemente dall’aver l’idea di un fatto – che cosa vuol dire per qualcuno intrattenere un pensiero, e da lì elaboriamo, sfruttando l’idea di verità, una comprensione derivata di che cosa sarebbe l’accadere di qualcosa. Ciascuna di queste idee è comprensibile solamente nel contesto dell’altra. [...] Non abbiamo alcun modo di afferrare l’idea stessa di un fatto eccetto che come l’idea di qualcosa che potrebbe essere pensata accadere in modo

Fodor e in particolare alla sua teoria del “linguaggio del pensiero” è evidente] che la macchia è blu. Che la macchia è blu è ad un tempo un fatto del mondo e un’esatta descrizione di qualcosa di cui io ho esperienza. Questo aspetto del mondo e questo aspetto della mia esperienza sono “formalmente identici”, [...] ma questo non significa che qualche *oggetto* è sia un pezzo del muro, o di qualsivoglia luogo in cui si trovi la macchia, sia un pezzo della mia mente» (H. Putnam, *McDowell’s Mind and McDowell’s World*, cit., p. 181; parentesi quadre aggiunte).

²⁶ Ma questo non vuol dire che un giorno arriveremo a conoscere tutta la realtà senza residui. McDowell non contempla in nessun modo la fantasia di una “teoria ultima del mondo” o di una fine della ricerca: il fatto che non ha senso postulare stati di cose in principio inaccessibili epistemicamente non obbliga a sostenere che esista uno stadio finale della ricerca. Al contrario non possiamo sottrarci al compito infinito di riflettere criticamente sull’adeguatezza delle nostre credenze (cfr. *MM*, p. 87, in cui McDowell chiarisce questo punto facendo riferimento alla celebre immagine di Neurath secondo cui “siamo come naviganti che devono riparare la loro nave in mare aperto”).

veritiero. / È importante che nessun lato di questo legame concettuale sia supposto tale da essere comprensibile indipendentemente, con l'altro lato compreso in maniera derivata nei termini del primo²⁷.

In questo modo la concezione di McDowell è ben distante da quel tipo di presupposto metafisico, comune in filosofia e attaccato da Rorty in *La filosofia e lo specchio della natura*, secondo cui la realtà è in linea di principio al di là della nostra dotazione concettuale e la conoscenza viene intesa come un mero rispecchiamento di questa realtà. Non si trova alcuna concessione a un'idea di conoscenza come *adaequatio intellectus et rei* in McDowell, una volta che realizziamo come l'idea di una realtà indipendente dalla nostra attività di pensiero e l'idea che il nostro pensiero è fin da sempre diretto verso questa realtà possono essere comprese solamente insieme²⁸. L'idea ovvia e non problematica secondo cui il nostro pensiero raffigura la realtà non deve essere intesa come una "prospettiva trasversale" per cui dobbiamo uscire dalla nostra dotazione concettuale per incontrare una realtà che sta "là fuori"; quanto nel senso innocuo, già ricordato, per cui la stessa proposizione, ad esempio *che Prodi ha vinto le ultime elezioni in Italia*, può esprimere tanto uno stato di cose, quanto il contenuto del nostro giudizio che le cose stanno in quel modo, che giudichiamo vero il pensiero *che Prodi ha vinto le ultime elezioni in Italia*. E nel caso in cui le cose stanno davvero in quel modo, nel caso in cui il nostro giudizio è corretto, come ci ricorda Wittgenstein²⁹, "il pensiero non si ferma a un punto prima del fatto", ma coglie un aspetto della configurazione della realtà.

1.3. *Natura e "seconda natura"*

La concezione dell'esperienza proposta da McDowell non ha mancato di suscitare interrogativi e perplessità. Una delle ragioni che rendono così difficile accettare la tesi del carattere "concettuale" dell'esperienza è che essa appare del tutto non naturalistica. La capacità che abbiamo, in quanto esseri umani, di ricevere impressioni sensibili, infatti, sembra comprensibile a partire da ciò che sappiamo a proposito del funzionamento dei nostri apparati sensoriali, e ciò

²⁷ J. McDowell, *Responses*, in M. Willaschek (a cura di), *Reason and Nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 96 (parentesi quadra aggiunta).

²⁸ In termini heideggeriani potremmo dire che è l'originarietà del nostro *Essere-nel-mondo* che fa sì che dobbiamo abbandonare come una fantasia filosofica senza speranza l'idea di ascendenza cartesiana di una distanza intrinseca tra la conoscenza che appartiene al soggetto e la realtà "esterna"; una distanza che il pensiero dovrebbe colmare rispecchiando la realtà in maniera adeguata.

²⁹ Cfr. più sopra, p. 189.

non implica, di per sé, un riferimento a un contenuto concettuale. Le creature dotate di concetti sono senz'altro parte della natura, prodotti dell'evoluzione. La nostra sensibilità, dunque, essendo una capacità biologica che ci appartiene in qualità di esseri naturali, dovrebbe essere spiegata secondo il modello proprio delle scienze naturali. Dato che ricevere impressioni sensoriali è un fenomeno naturale, questo sembra non avere nulla a che fare con le relazioni di giustificazione che caratterizzano i nessi concettuali. Per riprendere la terminologia di Sellars introdotta nei paragrafi precedenti, sembra difficile vedere come gli episodi che attengono alla nostra sensibilità trovino la loro collocazione nello "spazio delle ragioni"³⁰; appare invece più immediato collocarli, in quanto eventi naturali, in uno spazio logico distinto; uno spazio logico in cui gli eventi non vengono compresi sulla base di relazioni normative, ma vengono sussunti sotto leggi generali.

Il modo migliore per comprendere questo contrasto tra spazi logici è quello di distinguere due modelli di spiegazione, due modi in cui arriviamo a considerare le cose intelligibili: uno è il modello che applichiamo, ad esempio, quando vogliamo comprendere il comportamento di agenti dotati di ragione. In questo caso cerchiamo di razionalizzare la condotta degli individui facendo riferimento ai motivi e ai fini per cui essi compiono determinate azioni. L'altro è il modello che applichiamo nelle scienze naturali, quello appunto che consiste nel sussumere gli eventi particolari sotto generalizzazioni nomiche³¹. Secondo una celebre espressione di Donald Davidson, le spiegazioni che riguardano i fenomeni intenzionali, quali, in primo luogo, quelle che mirano a comprendere il

³⁰ Cfr. più sopra, par. 1.1, p. 185.

³¹ Qui è opportuno sgombrare il campo da un equivoco. L'insistenza di McDowell nel parlare di leggi generali o di "regno della legge" a proposito delle operazioni della scienza naturale, potrebbe far pensare che l'opposizione tra i due modelli di spiegazione cui McDowell fa riferimento abbia senso solo sullo sfondo di un'idea antiquata del modo di procedere della scienza: una sorta di rozzo determinismo meccanicistico e riduzionistico che la scienza si è lasciata alle spalle da tempo (basti pensare alla meccanica quantistica o alla rivoluzione cibernetica). In realtà, McDowell non ha in mente nessuna particolare immagine della scienza, il suo intento è più generale. Si tratta di salvaguardare l'idea che non adottiamo gli stessi strumenti concettuali quando dobbiamo interpretare il significato del comportamento degli agenti razionali, rispetto a quando studiamo gli accadimenti del mondo naturale. In quest'ultimo caso le considerazioni inerenti a un presunto "significato" degli eventi sono sicuramente fuori posto (pena il soccombere alle superstizioni antropomorfe medievali secondo cui, ad esempio, gli astri descrivono un certo moto sulla base di significati reconditi); cerchiamo, piuttosto, di rintracciare delle generalizzazioni che posseggano un certo potere predittivo. Cfr. la risposta a una critica di questo tenore cui McDowell replica in *Responses*, in M. Willaschek (a cura di), *Reason and Nature. Lecture and colloquium in Münster 1999*, cit., p. 104, sostenendo che la pretesa di essere *sui generis* dello spazio delle ragioni mantiene la sua plausibilità anche nel contesto di una concezione meno primitiva del tipo di spiegazione che è caratteristico delle scienze naturali.

comportamento degli esseri umani sulla base delle loro credenze e desideri (le spiegazioni che appartengono alla cosiddetta psicologia degli atteggiamenti proposizionali³² o psicologia del senso comune), sono rette da «un ideale costitutivo di razionalità»³³. Tali spiegazioni fanno uso di concetti, quali quelli di giustificazione, coerenza, razionalità e consistenza, che non trovano «alcuna eco nella teoria fisica»³⁴.

Ma, naturalmente, non basta distinguere due modelli esplicativi, occorre interrogarsi sui rapporti che intercorrono tra gli stessi. Una soluzione naturale appare quella di ridurre le spiegazioni che fanno riferimento all’“ideale costitutivo di razionalità” alle spiegazioni del secondo tipo, quelle intese nei termini delle generalizzazioni nomiche in vigore nelle scienze naturali. Secondo McDowell, però, questa linea di pensiero, per quanto possa apparire obbligata, è il frutto di un pregiudizio scienziista ed è possibile resistervi. La nascita e lo sviluppo della scienza moderna, infatti, hanno costituito un progresso intellettuale enorme per l’umanità, liberandola dalla superstizione che le faceva interpretare gli accadimenti della natura in termini teleologici, come se il mondo funzionasse in una certa maniera in virtù di una rete di significati reconditi da interpretare. E non c’è dubbio che quello scientifico sia l’unico modello di indagine razionalmente rispettabile per comprendere, ad esempio, il moto dei pianeti o la caduta di un grave (per cui rifiutiamo un modello di spiegazione teleologico del moto qual era quello di Aristotele, in favore di una legge generale come quella

³² Così chiamati in quanto i verbi psicologici come “credere” e “desiderare” sono seguiti da una proposizione introdotta da “che” (in inglese *that-clause*). L’espressione risale a B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, Open Court, Chicago and La Salle Illinois 1985 [1ª ed. 1918].

³³ Cfr. D. Davidson, *Mental Events*, in Id., *Essays on Actions and Events*, Clarendon press, Oxford 1980, p. 223.

³⁴ D. Davidson, *Psychology as Philosophy*, in Id., *Essays on Actions and Events*, cit., p. 231. È opportuno precisare che, in questo contesto, Davidson non nega che la valutazione dell’adeguatezza o del successo delle teorie scientifiche faccia riferimento a concetti quali “razionalità”, “consistenza” o anche “bellezza”, “eleganza” o “economia”, criteri di cui nella filosofia della scienza, nonché nella pratica stessa di eminenti scienziati, si è sempre fatto ampio uso. Piuttosto, egli intende sottolineare come le spiegazioni che riguardano eventi intenzionali hanno un carattere *teleologico*, in quanto fanno riferimento alle *finalità* degli agenti; mentre, come è evidente, l’indagine scientifica della natura è del tutto scevra da considerazioni teleologiche. È d’uopo ricordare come questa differenziazione tra spiegazioni intenzionali e spiegazioni che sussumono un evento sotto una legge risalga alla classica distinzione di Windelband tra scienze idiografiche e scienze nomotetiche. D’altronde, lo stesso McDowell – in risposta ad alcune considerazioni di Rorty – ha sottolineato come il punto che accomuna Davidson e Sellars (quando pongono l’accento rispettivamente sull’“l’ideale costitutivo della razionalità” e sullo “spazio logico delle ragioni”) rimanda a una versione della distinzione tra *Verstehen* ed *Erklären*, classicamente impiegata per differenziare le *Geisteswissenschaften* dalle *Naturwissenschaften*. Cfr. J. McDowell, *Reply to Commentators*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII, 1, 1998, p. 423.

di gravitazione universale). Il punto, però, è che, secondo McDowell, il successo della scienza moderna ha fatto sì che il suo modello di spiegazione, un modello che giustamente prescinde del tutto da considerazioni inerenti al significato degli oggetti coinvolti, venisse a un certo punto considerato l'unico modello di spiegazione intellettualmente valido³⁵. La natura viene ad essere considerata "disincantata"³⁶ perché tutto ciò che vi è di normativo viene espunto da essa. A questo punto siamo indotti ad equiparare la natura con il "regno della legge" (*MM*, p. 77 sgg.), per cui è naturale solo ciò che può essere spiegato in base al modello di sussunzione sotto una legge. In questo modo, tutto ciò che attiene all'"ideale costitutivo della razionalità" e, in ultima analisi, ai fenomeni intenzionali, dato che non rientra facilmente in quel modello, non può venire considerato immediatamente naturale. Le uniche alternative che abbiamo a disposizione, allora, sembrano essere le seguenti: o un "platonismo sfrenato"³⁷ (*MM*, pp. 83-84), che postula un regno ontologico separato per i significati e le norme della ragione, o un "crudo naturalismo" di stampo riduzionistico (*MM*, p. 72), che tenta di ridurre ogni tipo di spiegazione del primo tipo al secondo tipo, ricostruendo gli elementi dello "spazio logico delle ragioni" a partire da elementi che appartengono al "regno della legge". Ma per McDowell non siamo obbligati ad optare per uno dei due corni di questo dilemma: abbiamo a disposizione la possibilità di sfuggire all'equiparazione tra natura e regno della legge. Possiamo riconoscere che la sensibilità al significato, la reattività alle norme della ragione, fa parte delle vite naturali di normali esseri umani adulti. Per far vede-

³⁵ Paolo Rossi tratteggia in maniera particolarmente incisiva il passaggio storico in cui la "filosofia meccanica", il modello di spiegazione proprio delle scienze naturali, viene esteso fino ad abbracciare ogni aspetto della realtà, compresi gli ambiti appartenenti alla vita e alle interazioni umane: «Per secoli era stata accettata, e in molti periodi storici era stata prevalente, l'immagine di un universo non solo creato *per* l'uomo, ma strutturalmente simile o *analogo* all'uomo. La dottrina dell'analogia microcosmo-macrocosmo aveva dato espressione a un'immagine antropomorfa della natura. Il meccanicismo elimina invece ogni prospettiva di tipo antropomorfo nella considerazione della natura. Il metodo caratteristico della filosofia meccanica apparve ai suoi sostenitori così potente da essere applicabile a tutti gli aspetti della realtà: non solo al mondo della natura, ma anche al mondo della vita, non solo al moto degli astri e alla caduta dei gravi, ma anche alla sfera delle percezioni e dei sentimenti degli esseri umani. [...] Fatta esclusione per la teologia, nessun dominio del sapere poteva, di principio, essere sottratto ai principi della filosofia meccanica. Muovendosi in questa direzione, Thomas Hobbes collocherà anche la politica sotto il segno della filosofia meccanica» (P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 194-195).

³⁶ Cfr. *MM*, p. 76: «La scienza moderna concepisce ciò che studia in un modo che, come minimo, rischia di togliergli ogni incanto, per esprimersi con l'immagine di Weber divenuta luogo comune».

³⁷ Nella prossima sezione spiegheremo in maniera più ampia che cosa intende McDowell con questa espressione.

re come ciò sia possibile, McDowell mutua alcune considerazioni dalla riflessione sull'etica aristotelica, con particolare riferimento alla nozione di "saggezza pratica". Questa nozione costituirebbe un modello della capacità di essere reattivi alle richieste della ragione:

In questa concezione, l'etica implica delle esigenze della ragione che esistono indipendentemente dal nostro conoscerle, e i nostri occhi si aprono a esse attraverso l'acquisizione della "saggezza pratica". Perciò la "saggezza pratica" è proprio ciò che ci serve come modello per l'intelletto, la facoltà che ci permette di riconoscere e creare il genere di intelligibilità che deriva dall'essere inserito nello spazio delle ragioni (*MM*, p. 85).

La riflessione sull'etica aristotelica permette a McDowell di introdurre la nozione di "seconda natura". A suo avviso, dobbiamo riflettere sul fatto che la nostra natura specifica di esseri umani è, per lo più, una "seconda natura", in quanto è permeata dalla nostra capacità di essere sensibili al significato:

Anche qui, recuperiamo il lume della ragione se facciamo di nuovo nostra l'idea aristotelica che un normale essere umano adulto è un animale razionale, e che la sua razionalità è parte del suo essere animale, e dunque naturale, non la partecipazione misteriosa a un altro regno. Per farlo, dobbiamo renderci conto che la nostra natura è prevalentemente una seconda natura (*MM*, p. 98).

Acquisiamo la nostra "seconda natura" attraverso una sorta di processo di iniziazione alle capacità concettuali che fa parte della normale maturazione di ciascun essere umano allorché questi apprende un linguaggio. McDowell fa ricorso al concetto tedesco di *Bildung* per rendere perspicuo questo punto:

Il modellamento del carattere etico, che include l'imposizione di una forma specifica all'intelletto pratico, è un caso particolare di un fenomeno generale: l'iniziazione alle capacità concettuali, che includono la reattività ad altre esigenze razionali oltre a quelle dell'etica. Tale iniziazione è una parte normale del cammino che porta un essere umano alla maturità, e questo è il motivo per cui, benché la struttura dello spazio delle ragioni sia estranea alla configurazione della natura concepita come regno della legge, questo non comporta la lontananza dall'umano che il platonismo sfrenato prevede. Se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni acquisendo una seconda natura. Non so individuare un'espressione della nostra lingua concisa e soddisfacente per questo, ma è ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung* (*MM*, p. 91).

Ma questa iniziazione non ha niente di misterioso o di soprannaturale, non costituisce una sorta di esenzione dalla "prima natura". Acquisiamo la capacità di fare delle mosse nello spazio delle ragioni semplicemente attraverso l'acqui-

sizione di un linguaggio; tale processo, infatti, introduce un essere umano a una rete di connessioni razionali tra i concetti della lingua che è preesistente al soggetto stesso (*MM*, p. 136). Da questo punto di vista, McDowell fa esplicito riferimento a Gadamer nel sostenere che ci distinguiamo dagli animali per il fatto che possedere un linguaggio ci consente di avere un mondo, anziché – come accade per la vita animale non umana – essere semplicemente in grado di far fronte a un ambiente³⁸. Ma dire che abbiamo un mondo solo in quanto abbiamo un linguaggio, non significa sostenere che il nostro linguaggio costituisca il mondo o che non esista una realtà extralinguistica. Non corriamo alcun rischio di idealismo linguistico. L'idea che abbiamo un mondo solo in quanto abbiamo un linguaggio, non fa altro che ribadire la tesi, che abbiamo illustrato in precedenza, dell'identità tra ciò che può figurare come contenuto di un giudizio e ciò che possiamo considerare come un fatto del mondo. È solo in quanto possediamo un linguaggio che ci è intelligibile l'idea stessa che possiamo fare esperienza del mondo, ma questo non vuol dire che l'esperienza che il mondo di volta in volta ci presenta dipenda da noi.

L'idea del contenuto concettuale dell'esperienza deve, pertanto, per McDowell, essere considerata come un tratto di senso comune, qualcosa che abbiamo sempre sotto gli occhi e a cui abitualmente non riusciamo a prestare attenzione a causa dei pregiudizi scienziati che dominano il nostro pensiero (i pregiudizi che derivano dall'idea che le norme della ragione non possano avere un posto nella natura, insieme alla constatazione che ricevere impressioni attraverso i sensi è un accadimento perfettamente naturale).

Questa concezione, come molti hanno rilevato, ha più di un'assonanza con alcuni tratti caratteristici del pensiero hegeliano, laddove essa considera l'esperienza fin dall'inizio costituita da capacità concettuali, per cui non ci può essere alcuna ricettività se la spontaneità non è già all'opera (si pensi alla critica all'empirismo ingenuo avanzata da Hegel nella sezione della *Fenomenologia* sulla «certezza sensibile»). Altrettanto hegeliana è, per McDowell, l'impossibilità di trascendere l'ordine concettuale, il rifiuto di una concezione “trasversale” per cui dobbiamo uscire fuori dalla nostra dotazione concettuale per incontrare una realtà assolutamente aliena ad essa. Ma un tratto su cui si è meno appuntata l'attenzione dei commentatori, che appare però profondamente hegeliano, riguarda la considerazione che McDowell nutre per i momenti cruciali della storia della filosofia. La riflessione su tali momenti svolge un ruolo importante nell'ambito della sua “strategia terapeutica”. Al contrario di Rorty, che intende lasciarsi alle spalle i classici della tradizione filosofica, considerandoli semplici retaggi di un modo metafisico di pensare che deve essere abbandonato senza

³⁸ Cfr. *MM*, p. 125 sgg.

rimpianti, per McDowell è necessario comprendere quali siano le ragioni che hanno condotto storicamente certi modi di pensare a divenire talmente influenti da apparire come obbligati. Solo una volta che si è maturata questa consapevolezza riflessa, possiamo acquisire gli strumenti utili a “dissolvere” i problemi filosofici. Piuttosto che intonare un’ elegia alla fine della filosofia, McDowell intende, come sottolinea Michael Friedman, “esorcizzare la tradizione filosofica”, accogliendone, però, al proprio interno le istanze³⁹.

2. L’ autonomia delle norme della ragione

2.1. “Platonismo sfrenato” e “platonismo naturalizzato”

In *MM*, McDowell propone la distinzione tra un “platonismo sfrenato” e un “platonismo naturalizzato”, da lui accomunato a un “naturalismo della seconda natura”. Il “platonismo naturalizzato” si distingue dal “platonismo sfrenato” in quanto quest’ ultimo designa uno stile di pensiero che può essere compreso facendo riferimento a ciò che va sotto il nome di platonismo nella filosofia della matematica: l’ idea che occorra postulare un regno ontologico speciale, separato dal mondo degli oggetti ordinari che ci circondano, per rendere conto di quelle entità e relazioni che coinvolgono aspetti normativi (si pensi al “terzo regno” di Frege in cui sono collocati tanto gli oggetti matematici e i numeri, quanto i *Sinne* oggettivi, vincolanti per la corretta comprensione del linguaggio, nonché quelle entità che rappresentano il paradigma delle norme razionali: le leggi della logica).

Questa posizione è chiamata ad affrontare alcune difficoltà ben note⁴⁰. In quanto questo regno ontologico è radicalmente separato da tutto ciò che concerne la realtà ordinaria con cui gli esseri umani hanno a che fare, sorge inevi-

³⁹ Cfr. M. Friedman, *Exorcising the philosophical Tradition*, cit., p. 29: «L’ opera di McDowell è intesa, pertanto, come un contributo volto a trascendere o superare la tradizione filosofica. Ma ciò che è nuovo nel suo approccio è un uso consapevolmente simpatetico della tradizione filosofica per conseguire questo scopo. Secondo McDowell, la tradizione stessa contiene non solo le sterili opposizioni dualistiche che dovremmo mirare ad esorcizzare, ma anche le intuizioni che possono rendere ciò possibile. Il tipo di esorcismo a cui McDowell mira richiede perciò un impegno dall’ interno con la tradizione piuttosto che il semplice “smontaggio” dall’ esterno caratteristico dell’ opera di Richard Rorty».

⁴⁰ Quelle stesse difficoltà che già a suo tempo Aristotele aveva messo in luce in riferimento a Platone nell’ esaminare, nella *Metafisica*, la concezione di un “regno delle idee” posto nell’ Iperuranio. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000 (edizione a cura di Giovanni Reale), A 9, 990-993; Z 14/15, 1039-1040; M 2, 1076 b 10-35. Anche se, come abbiamo accennato, McDowell non intende sostenere che il “platonismo sfrenato” sia riconducibile a quanto sostenuto effettivamente da Platone, ma sia più simile alla posizione che in letteratura viene abitualmente definita come “platonista” in filosofia della matematica.

tabilmente una domanda che non lascia intravedere alcuna risposta plausibile. Se questo regno è *del tutto* autonomo da noi, come facciamo ad entrarvi in contatto, ad afferrarne i contenuti e avere conoscenza delle entità che lo popolano? Qualora questa forma di platonismo sfrenato venga erroneamente assunta come il paradigma di qualunque posizione realista – vale a dire se si pensa che l'unica forma di realismo immaginabile sia una versione di realismo trascendente, che postula una realtà considerata in modo del tutto indipendente dalle nostre capacità di conoscerla –, allora sembra che ogni posizione realista sia invischiate nelle secche di un pensiero dualistico (da una parte il soggetto, dall'altra il mondo) da abbandonare senza rimpianti.

Ma la proposta di un platonismo naturalizzato ha proprio l'intento di riconciliarci con un'idea innocua di realismo, un'idea che restituisca alla realtà e alle norme della ragione l'autonomia necessaria a non cadere in una forma di idealismo o di contestualismo radicale, senza che ciò provochi l'insorgere di quelle domande alle quali è difficile dare risposta:

L'idea è che le norme della ragione esistono comunque, si sia o no in grado di vederle; cosa che si consegue con un'educazione appropriata. Il tentativo di comprendere il pensiero che le norme della ragione sono gli oggetti di una consapevolezza illuminata, può riuscire solo dall'interno del modo di pensare in cui si è introdotti da una tale educazione: un modo di pensare che costituisce il punto di vista da cui tali norme sono già percepibili. / Questo platonismo naturalizzato è del tutto distinto dal platonismo sfrenato. Nel platonismo sfrenato, la struttura razionale che porta alla luce il significato è del tutto indipendente da tutto ciò che è puramente umano, così che la capacità delle nostre menti di sintonizzarsi con essa sembra occulta o magica. Il platonismo naturalizzato è una forma di platonismo in quanto concede allo spazio delle ragioni una sorta di autonomia; non deriva da verità sugli esseri umani acquisibili senza far ricorso a tale struttura, né le riflette. Ma non è un platonismo sfrenato: la struttura dello spazio delle ragioni non si costituisce in splendido isolamento da tutto ciò che è puramente umano. Le esigenze della ragione sono, per loro essenza, tali che l'educazione umana può renderle percepibili a un essere umano (*MM*, p. 98).

Il modello per questa forma di realismo che non concepisca le norme razionali come qualcosa di soprannaturale è, come abbiamo già avuto modo di accennare, l'acquisizione di un linguaggio, inteso come ricettacolo di tutto ciò che una tradizione ha concepito come una ragione per qualcosa⁴¹. L'acquisizione di un linguaggio fornisce un modello perfettamente naturale per comprende-

⁴¹ Ancora una volta la risonanza delle posizioni di Gadamer è più che manifesta. McDowell dichiara esplicitamente di approvare l'uso che Gadamer fa del concetto di tradizione come canone normativo, in *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tubingen 1960; trad. it. *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983. Cfr. *MM*, p. 137 e Id., nota 17.

re come un essere umano sia introdotto ad un sistema che incorpora connessioni razionali tra concetti – connessioni che costituiscono la configurazione dello spazio delle ragioni – che esistono indipendentemente dal fatto che il soggetto le colga o meno⁴². Per rimanere sul piano strettamente semantico, infatti, l'uso dei termini di un linguaggio ha una sicura valenza normativa, nel senso che dobbiamo usare le parole in maniera corretta se vogliamo essere riconosciuti come membri di una comunità linguistica. Non possiamo conferire un significato arbitrario ai termini di un linguaggio come fa Humpty Dumpty, che dice, rivolto ad Alice, “eccoti la gloria”, intendendo, con tali parole, “eccoti un bell'argomento decisivo”; e che alle proteste di Alice che “gloria” non significa affatto “un bell'argomento decisivo”, ribatte “quando io uso una parola, questa significa esattamente quello che decido io... né più né meno”⁴³. Si può convenire con Michael Dummett che «il carattere paradossale del linguaggio sta nel fatto che mentre la sua pratica è soggetta a canoni di correttezza, non v'è alcuna autorità che li impone dall'esterno»⁴⁴.

In un altro luogo, McDowell collega esplicitamente la distinzione tra platonismo sfrenato e platonismo naturalizzato alle questioni concernenti le diverse varietà di realismo: «Quando introduco l'etichetta “platonismo sfrenato”, la illustro nei termini di un'immagine in cui lo spazio delle ragioni “è costituito indipendentemente da alcunché di specificamente umano”. Si potrebbe dire che il realismo riguardo allo spazio delle ragioni nel platonismo sfrenato è un realismo trascendentale⁴⁵. Secondo questo, la configurazione della realtà rilevante

⁴² Cfr. *MM*, p. 136.

⁴³ Humpty Dumpty è il noto personaggio creato dalla fantasia di Lewis Carroll. Cfr. L. Carroll (pseudonimo di Charles Ludwig Dodgson), *Alice's adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*, Oxford University Press, London 1971; trad. it. *Le avventure di Alice nel paese delle meraviglie e attraverso lo specchio e quello che vi trovò*, Longanesi, Milano 1971.

⁴⁴ M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Duckworth, London 1991; trad. it. *La base logica della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 125-126. Ma perché questo dovrebbe essere *paradossale*? Il fatto che Dummett usi questo termine è probabilmente una spia di quanto sia difficile rendere conto della normatività semantica qualora non si voglia soccombere al “platonismo sfrenato”. Non a caso la soluzione di Dummett sembra costituire l'estremo opposto speculare al realismo metafisico. Dummett, infatti, propone un approccio che definisce esplicitamente, in gran parte dei suoi scritti, “antirealistico”, per cui le norme non esistono indipendentemente dai procedimenti di indagine e di ratifica ideati dalla comunità che quelle stesse norme riconosce. Una posizione – quella di Dummett – che lo stesso pensatore britannico dichiara ispirarsi all'intuizionismo in matematica, secondo cui non ha senso postulare l'esistenza di procedure matematiche indipendentemente dalla possibilità di costruirne una dimostrazione.

⁴⁵ Ancora una volta si può rintracciare nel lessico filosofico di McDowell un'esplicita ascendenza kantiana. Nel contesto in questione, infatti, l'autore di *Mente e mondo* usa l'espressione “realismo trascendentale” per indicare una posizione in cui la realtà è considerata *del tutto*

viene prima, ed è indipendente da, i nostri mezzi di accesso ad essa»⁴⁶. A parere di McDowell ci può essere un'altra forma di realismo intorno allo spazio delle ragioni, un realismo in cui la parte rilevante di realtà non è concepita come costituita in maniera *del tutto* autonoma dalla nostra capacità di averne consapevolezza. Non siamo costretti a scegliere tra una forma di platonismo sfrenato, da una parte, e l'abbandono dell'idea che la realtà è indipendente da noi, dall'altra:

Come è usuale con questo tipo di questioni, alcune persone penseranno che nulla può essere un realismo genuino a meno che non sia del tipo trascendentale. La loro idea sarà che qualunque attribuzione meno robusta di indipendenza alla realtà rilevante è fittizia, e che una tale linea di pensiero sarebbe esposta in modo più onesto rappresentando la 'realtà' in questione come una proiezione dalle capacità umane che sono falsamente concepite, in questo cosiddetto realismo, come abilità di conoscerne la configurazione. Secondo me, questo è un altro caso dell'illusione che ci troviamo di fronte a una scelta forzata tra due alternative. L'idea è

indipendente dal nostro accesso cognitivo ad essa. Questo modo di esprimersi trova un parallelo puntuale in un brano della prima edizione della *Critica della ragion pura*, in seguito escluso dalla seconda edizione del testo kantiano: «Intendo per idealismo trascendentale di tutti i fenomeni la dottrina, secondo la quale noi li consideriamo tutti come semplici rappresentazioni, e non come cose in sé, e per il quale il tempo e lo spazio non sono se non forme sensibili della nostra intuizione, ma non determinazioni da sé date, o condizioni degli oggetti come cose in sé. A questo idealismo è contrapposto un *realismo trascendentale*, che considera il tempo e lo spazio come qualcosa in sé dato (indipendentemente dalla nostra sensibilità). Il *realista trascendentale* si rappresenta dunque i fenomeni esterni (una volta ammessa la loro realtà) come cose in sé, che esistono indipendentemente da noi e dalla nostra sensibilità, e che perciò anche secondo concetti puri dell'intelletto sarebbero fuori di noi» (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 555, corsivo aggiunto). Dunque, Kant contrasta il *realismo trascendentale* (che sarebbe una posizione analoga a quella che nel testo abbiamo indicato come *realismo metafisico* o *realismo dogmatico*) con il suo *realismo empirico*. Il *realismo empirico*, nella *Critica*, ha come correlato necessario l'*idealismo trascendentale*. Il *realismo empirico* considera i fenomeni nello spazio e nel tempo come oggettivi dal punto di vista dell'esperienza, con ciò salvaguardando la legittimità teoretica della ricerca empirica. Ma, nel momento in cui consideriamo le cose dal punto di vista dell'*idealismo trascendentale*, ci rendiamo conto che l'oggettività dei fenomeni (delle cose come a noi appaiono) dati nello spazio e nel tempo è il prodotto dell'interazione conoscitiva tra le cose in sé – per noi inconoscibili in quanto tali – e il nostro apparato trascendentale. A questo appartengono tanto lo spazio e il tempo come forme a priori della sensibilità, attraverso cui i fenomeni ci sono dati, quanto le categorie dell'intelletto che ci consentono di riunire quei fenomeni sotto concetti e quindi di formulare pensieri e giudizi su di essi. È proprio la compresenza del punto di vista dell'*idealismo trascendentale* accanto a quello del *realismo empirico* che permette a Kant di distinguere la sua posizione, che pure intende salvaguardare l'oggettività della conoscenza empirica, dalle forme di *realismo dogmatico* precritiche (che nel passo sopra citato vengono etichettate con l'appellativo di *realismo trascendentale*).

⁴⁶ J. McDowell, *Responses*, in M. Willaschek (ed.), *Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, cit., p. 103.

che o la realtà deve venire prima, o i cosiddetti mezzi di accesso ad essa devono venire prima, nel qual caso la cosiddetta realtà non è una realtà genuina. La possibilità che non viene presa in considerazione è che nessuna delle due alternative sia comprensibile indipendentemente dall'altra⁴⁷.

Nel paragrafo seguente cercheremo di mostrare come McDowell concepisca il suo modello di “platonismo naturalizzato” sulla base di un'accurata esegesi del pensiero di Wittgenstein, che l'autore di *Mente e mondo* sviluppa in una serie di articoli precedenti la pubblicazione del suo saggio più celebre.

2.2. “Di fronte alla roccia la vanga si piega”

Nella sezione delle *Ricerche filosofiche* dedicate al cosiddetto “argomento contro il linguaggio privato”, Wittgenstein affronta la questione della normatività semantica. Secondo il filosofo austriaco, non possiamo concepire un linguaggio privato perché un linguaggio ha bisogno di regole e deve essere possibile discriminare tra l'applicazione corretta o quella scorretta dei termini. Ma non si può seguire una regola da soli; le regole, perché siano veramente tali, devono essere pubbliche, richiedono un riconoscimento sociale, altrimenti non

⁴⁷ J. McDowell, p. 104. Anche qui McDowell sembra seguire una linea argomentativa che trova origine nella lettura kantiana di Strawson. Quest'ultimo, infatti, dà molta importanza alla *Confutazione dell'idealismo* che Kant, nell'*Analitica trascendentale*, pone in conclusione della *Rappresentazione sistematica di tutti i principi sintetici dell'intelletto puro* (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. pp. 188-196). Qui Kant fa vedere come la stessa unità della coscienza richiede e, allo stesso tempo, dipende dalla possibilità di distinguere l'esistenza di cose reali fuori di sé. A partire da questo risultato, Strawson argomenta che la concezione di un'esperienza soggettiva, del punto di vista di un soggetto sul mondo, e quella di ciò a cui essa si rivolge, vale a dire il mondo oggettivo, devono essere necessariamente distinte ma, al contempo, interdipendenti: «La condizione fondamentale, che Kant pone in questo senso, è che le esperienze stesse di questo soggetto devono essere concettualizzate, in modo che sia possibile porre una distinzione tra il percorso soggettivo delle sue esperienze e il mondo oggettivo attraverso il quale si costituisce questo percorso. [...] Una serie di esperienze forma la visione di un mondo oggettivo, in cui l'ordine e la disposizione degli oggetti di esperienza devono essere distinti dall'ordine e della disposizione delle esperienze della serie. Ma le esperienze che appartengono alla serie non possono avere un ordine casuale. La possibilità che questa serie formi quella visione oggettiva che di fatto forma, dipende, in parte, dal fatto che i membri di tale serie possiedano un loro ordine proprio. *Esiste una certa interdipendenza necessaria tra questi due tipi di ordine e di disposizione, l'oggettivo e il soggettivo.* Naturalmente, non possiamo specificare, su queste basi così generali, una particolare forma di interdipendenza. Su queste basi così generali, possiamo solo indicare in generale che la nostra visione del mondo oggettivo e la nostra visione di possibili percorsi percettivi attraverso di esso non possono che essere reciprocamente dipendenti. Sarebbe auspicabile che la teoria della conoscenza si assumesse il compito di indagare ulteriormente su questa interdipendenza» (P.F. Strawson, *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, cit., p. 92, corsivo aggiunto).

avremmo modo di distinguere tra seguire effettivamente una regola e *credere* soltanto di seguire la regola⁴⁸. Le questioni inerenti alla normatività delle regole non si risolvono, però, semplicemente invocando la loro pubblicità, come alcune interpretazioni un po' troppo sbrigative del pensiero di Wittgenstein alcune volte suggeriscono.

Wittgenstein, infatti, si confronta in generale con il problema di che cosa fa sì che una regola possa determinare criteri di correttezza o di scorrettezza e di come si possa distinguere tra l'agire in conformità e il contravvenire ad essa. La questione si presenta, a prima vista, come un paradosso, in quanto sembra che sia sempre possibile interpretare la regola in modo tale che ogni azione sia considerata conforme ad essa. Facciamo l'esempio dei segnali stradali⁴⁹: abitualmente non abbiamo alcuna difficoltà a seguire le indicazioni di un segnale stradale. Se devo andare a Roma, tutto quel che devo fare è seguire la direzione indicata dalla freccia. Non appena inizio a riflettere su ciò che guida il mio comportamento, però, la situazione si complica. Niente, infatti, mi avrebbe vietato di intendere il segnale in maniera diversa, andando in direzione opposta a quella indicata dalla freccia.

Sembra allora che l'indicatore stradale di per sé sia inerte, ciò che lo rende una guida affidabile è la mia *interpretazione* di esso. Ma, in questo caso, che cosa mi assicura che la mia interpretazione sia corretta? Che cosa mi assicura che io debba interpretare il segnale in maniera tale da seguire la direzione indicata dalla freccia e non come se mi dicesse "vai a destra per un chilometro, poi gira a sinistra"? Sembra che abbiamo bisogno, a questo punto, di una norma di livello superiore che assicuri la correttezza della mia interpretazione. Ma come dovremmo intendere, a sua volta, questa norma ulteriore? Qui ci troviamo sulla soglia di un tradizionale tranello filosofico: stiamo per imbarcarci in un regresso all'infinito. Ecco come Wittgenstein pone la questione:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione. / Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione

⁴⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 202: «Per questo 'seguire la regola' è una prassi. E *credere* di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola '*privatim*': altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola».

⁴⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 85.

che a sua volta sta dietro la prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo «seguire la regola» e «contravvenire ad essa». / Per questa ragione esiste una tendenza a dire che ogni agire secondo una regola è un'interpretazione. Invece si dovrebbe chiamare «interpretazione» soltanto la sostituzione di un'espressione della regola a un'altra⁵⁰.

Una tentazione ben nota per sfuggire al regresso delle interpretazioni è quella di postulare un termine ultimo che ponga fine al movimento all'infinito. Una sorta di *super regola* che sia normativa in senso assoluto, un'interpretazione di ultima istanza che non possa in alcun modo essere messa in discussione⁵¹. Si prenda in considerazione questo passaggio del *Libro Blu*:

È allora corretto dire che nessuna freccia possa essere l'intendere poiché ogni freccia potrebbe intendersi nel modo opposto? – Supponi che noi rappresentiamo lo schema del dire e dell'intendere mediante una colonna di frecce, disposte l'una sotto l'altra.



Per poter essere utilizzato, questo schema ci deve mostrare quale dei tre livelli sia il livello dell'intendere. Ad esempio, io posso fare uno schema con tre livelli, dei quali il più basso è il livello dell'intendere. Ma qualunque modello o schema si adotti, esso avrà un livello più basso privo d'interpretazione. Dire, in questo caso, che ogni freccia possa ancora essere interpretata, significherebbe soltanto che io *potrei* sempre fare, del dire e dell'intendere, un modello differente, che abbia un livello in più che il modello da me usato. / Formuliamo la cosa in questi termini: – ciò che si vuol dire è questo: «Ogni segno è suscettibile d'interpretazione; ma il *significato* non deve essere suscettibile d'interpretazione. Esso è l'ultima interpretazione, l'interpretazione ultima»⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, § 201.

⁵¹ Cfr. L. Wittgenstein, *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967, § 231 «L'intenzione sembra interpretare, dare l'interpretazione ultima; che non è un ulteriore segno o immagine, ma qualcosa di diverso – qualcosa che non può essere ulteriormente interpretato».

⁵² L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Book*, Basil Blackwell, Oxford 1958; trad. it. *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, p. 49.

La dialettica di pensiero che Wittgenstein vuole mettere in luce sembra chiara: appena ci rendiamo conto del problema del regresso delle interpretazioni, ci sembra che per fermare il movimento all'infinito abbiamo bisogno di un'interpretazione che stia al di sopra di tutte le altre. Questo, però, è un pensiero contro cui Wittgenstein si scaglia in gran parte della sua opera, giudicando un modello "metafisico" di concepire il significato e le regole, come se individuassero dei "super-fatti"⁵³ o fossero una sorta di meccanismo infallibile: «Che strano: sembra come se una guida fisica (meccanica) potrebbe fare cicca e consentire qualcosa di non previsto, ma non una regola! Come se una regola fosse, per così dire, l'unica forma di guida affidabile»⁵⁴. Il rifiuto di intendere la normatività del significato secondo la mitologia dell'interpretazione di ultima istanza o del meccanismo infallibile è esplicitamente ricollegata da McDowell al rigetto da parte di Wittgenstein di quella linea di pensiero che considera il significato del tutto indipendente da noi. Un approccio che McDowell associa a una forma estrema di realismo, nel senso in cui questo termine veniva usato nel Medioevo nel contesto della disputa sugli universali. E non è difficile riconoscere la stretta connessione che questa posizione ha con quello che in *MM* verrà designato come «platonismo sfrenato»⁵⁵. Ma il rifiuto di intendere il significato secondo questo modello trascendente non risolve il nostro paradosso introdotto nel § 201 delle *Ricerche filosofiche*. Sembra che se rifiutiamo di soggiacere al mito dell'interpretazione di ultima istanza, siamo trascinati verso l'altro corno del dilemma: il regresso all'infinito delle interpretazioni.

Una via d'uscita a questa situazione è proposta da Saul Kripke. Secondo Kripke, Wittgenstein offre una "soluzione scettica" al "paradosso scettico" del § 201. A suo parere, Wittgenstein accetta pienamente il paradosso, in quanto egli mira a farci vedere come non ci sia alcun fatto che determini che un segno abbia un significato piuttosto che un altro⁵⁶. Secondo questa lettura, pertanto, dobbiamo rifiutare qualunque forma di realismo riguardo al significato. Kripke legge le *Ricerche filosofiche* come un abbandono radicale dell'idea del *Tractatus*, secondo cui un enunciato dichiarativo riceve il suo significato in virtù delle sue condizioni di verità, in virtù della sua concordanza con stati di cose che oc-

⁵³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 192: «Non hai alcun modello di questo super-fatto e tuttavia sei tentato di usare una super-espressione. (Si potrebbe chiamarlo un superlativo filosofico)».

⁵⁴ L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 296.

⁵⁵ J. McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule*, in Id., *Mind, Value & Reality*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1988, p. 255.

⁵⁶ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford 1982; trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

corrono nel mondo⁵⁷. Secondo la soluzione scettica, «nessun fatto, nessuna condizione di verità corrisponde ad asserti come “Jones col ‘più’ intende l’addizione”»⁵⁸. Dobbiamo sostituire a quest’immagine del significato un’immagine alternativa, secondo cui siamo giustificati ad usare un termine con un certo significato se, così facendo, ci uniformiamo all’uso che è in vigore nella comunità cui apparteniamo:

Di fatto, la nostra reale comunità è (approssimativamente) uniforme nella sua prassi riguardo all’addizione. Qualunque individuo che sostenga di aver afferrato il concetto di addizione sarà giudicato tale dalla comunità se le sue particolari risposte concordano in un numero sufficiente di casi, e specialmente nei casi semplici, con le risposte della comunità. [...] Un individuo che supera queste prove viene ammesso nella comunità come uno capace di sommare; un individuo che supera queste prove in un numero sufficiente di altri casi viene ammesso come normale parlante della lingua e membro della comunità⁵⁹.

McDowell accomuna, nella sua critica, i tratti salienti dell’interpretazione di Kripke ad alcune considerazioni avanzate da Crispin Wright. Secondo Wright, Wittgenstein vuole respingere l’idea che i criteri per l’applicazione corretta di un concetto siano indipendenti dalla nostra ratifica. Ciò vuol dire che siamo noi, come comunità, a decidere che cosa conta come criterio corretto. Questa interpretazione “comunitaristica” di Wittgenstein – per cui a contare come conformità alla norma è ciò che noi scegliamo di considerare tale – è decisamente rifiutata da McDowell. Essa si basa sull’idea che, se vogliamo rinunciare all’idea platonistica del significato e delle regole, l’idea resa vivida dall’immagine, prima menzionata, del meccanismo infallibile, l’unica soluzione per riportare le norme sulla terra è quella di farle dipendere dalla ratifica che esse ricevono dalle nostre pratiche socialmente condivise di investigazione della realtà. Ma McDowell, criticando l’interpretazione wittgensteiniana di Wright, sottolinea come perseguire questa concezione debole della normatività, intesa quale mero accordo intersoggettivo, equivale ad abbandonare la nostra familiare nozione di oggettività:

L’idea messa a repentaglio è l’idea che le cose stanno in un certo modo in ogni caso, che scegliamo o meno di indagare la faccenda in questione, e qualunque sia l’esito di tale indagine. Quell’idea [l’idea che le cose stanno in un certo modo oggettivamente] richiede la concezione di come le cose potrebbero correttamente essere considerate stare in ogni caso – qualunque cosa di fatto andremo a dire intorno

⁵⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 77.

alla faccenda in questione. [...] Pertanto se la nozione di modelli di applicazione indipendenti dall'indagine deve essere abbandonata, lo stesso vale per l'idea che le cose stanno in un certo modo, almeno in alcune occasioni, in ogni caso, indipendentemente dalla nostra ratifica del giudizio che è in quel modo che le cose stanno. Sembra corretto descrivere questa conseguenza estremamente radicale come una versione di idealismo⁶⁰.

Ma sembra difficile affibbiare a Wittgenstein simpatie per una tesi così controintuitiva qual è qualunque forma di idealismo, considerando il suo ben noto “quietismo” filosofico, cioè l'idea che il linguaggio ordinario sia in ordine così com'è e che la filosofia debba limitarsi a descriverne gli usi, piuttosto che proporre una riforma di tali usi.

Secondo McDowell, rifiutarsi di accettare la mitologia dell'interpretazione di ultima istanza non ci condanna a rinunciare all'idea che le regole per l'applicazione dei concetti siano indipendenti dalla nostra indagine. Accettare quella tesi significherebbe sostenere che qualunque forma di realismo deve necessariamente essere una forma di platonismo sfrenato. Ma nelle riflessioni di Wittgenstein sull'intenzionalità è possibile rintracciare un modello per quella versione innocua, non metafisicamente compromessa, di realismo che McDowell in *MM* chiamerà “platonismo naturalizzato”:

Frantendiamo Wittgenstein se consentiamo che l'elasticità del termine “platonismo” ci induca a mettere insieme l'idea stessa di indipendenza dalla ratifica (e simili) con l'immagine il cui unico fine è il tentativo che si autoconfuta di lasciare iniziare il regresso delle interpretazioni ma assicurarsi che non dia alcun fastidio. L'effetto di mettere assieme queste cose è che, sulla base della patente ostilità di Wittgenstein a quell'immagine [l'immagine platonistica del meccanismo infallibile], siamo condotti a supporre che egli trovi l'idea stessa di indipendenza dalla ratifica (e simili) problematica⁶¹.

Per avvicinarci alla concezione che, secondo McDowell, Wittgenstein sottoscrive riguardo all'intenzionalità, è opportuno rileggere il § 201, ovvero il paragrafo in cui è introdotto il paradosso relativo al seguire una regola e al regresso delle interpretazioni. Wittgenstein dice chiaramente che «esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che si manifesta, per ogni singolo caso d'applicazione, in ciò che chiamiamo “seguire la regola” e “contravvenire ad essa”». Con ciò, l'autore delle *Ricerche filosofiche*, ci vuole ricordare che non c'è sempre bisogno di giustificazioni formali per seguire una

⁶⁰ J. McDowell, *Wittgenstein on Following a Rule*, cit., p. 222 (parentesi quadra aggiunta).

⁶¹ J. McDowell, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later Philosophy*, in Id., *Mind, Value & Reality*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1998, p. 275.

regola o applicare un concetto. Come egli stesso ci ammonisce: «la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine»⁶². Altrove, Wittgenstein dice anche che seguiamo una regola «ciecamente»⁶³ e arriva a considerare ridicola l'idea ipercerebrale secondo cui è sempre necessaria un'interpretazione per mediare tra la comprensione e la corretta esecuzione di un ordine⁶⁴. Ma questo non significa affatto che Wittgenstein non abbia presente la normatività dell'intenzionalità, che egli conceda allo scettico che nulla determini la corretta applicazione di un concetto. Senza canoni indipendenti che distinguono tra applicazioni corrette o scorrette, non c'è nulla che sia riconoscibile come pensiero e come linguaggio. Come dice McDowell:

Un'intenzione, proprio in quanto tale, è qualcosa con cui solo l'agire in un modo specifico si accorderebbe. Un'aspettazione, proprio in quanto tale, è qualcosa con cui solo certi stati di cose futuri si accorderebbero. Del tutto in generale, un pensiero, proprio in quanto tale, è qualcosa con cui solo certi stati di cose si accorderebbero⁶⁵.

E Wittgenstein sembra del tutto consapevole di ciò. Si veda, ad esempio, questo passo delle *Ricerche filosofiche*: «Il desiderio sembra già sapere che cosa lo soddisferà o lo soddisferebbe; la proposizione, il pensiero, che cosa lo fa vero, anche quando questa cosa non esiste affatto! Donde questa determinazione di ciò che non è ancora presente? Questa dispotica richiesta? (“la durezza della necessità logica”)⁶⁶».

La dissoluzione del problema, allora, sta nel riconoscere come originaria la normatività inerente all'intenzionalità, accettare che essa informa fin dal principio *il modo di essere nel mondo* proprio degli individui razionali. Le questioni

⁶² L. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969; trad. it. *Della Certezza*, Einaudi, Torino 1978, § 204.

⁶³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 219.

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 506: «L'uomo distratto, che al comando “Fianco destr’!” si volta a sinistra, e poi, aggrottando la fronte, dice: “Ah, fianco destr’!” e si volta a destra. – Che cosa gli è passato per la testa? Un'interpretazione?».

⁶⁵ J. McDowell, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later Philosophy*, cit., p. 270.

⁶⁶ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 437. Cfr. anche § 195 dove l'interlocutore immaginario di Wittgenstein sembra perplesso dalla capacità quasi *magica* (e proprio il fatto che questa capacità appaia così sorprendente è ciò che determina la tentazione di rifugiarsi in soluzioni “platonistiche”) del pensiero di anticipare il futuro: «“Ma io non intendo dire che ciò che faccio ora (nell'afferrare il senso) determini *causalmente* ed empiricamente l'impiego futuro, ma che, *stranamente*, quest'impiego stesso è in certo senso presente”» e la risposta di Wittgenstein: – «Ma certo che “in un *qualche* senso” c'è! Per parlar propriamente, in ciò che dici è falsa soltanto l'espressione “stranamente”. Il resto è corretto; e quella proposizione sembra strana soltanto se immaginiamo per essa un giuoco linguistico diverso da quello in cui effettivamente la impieghiamo».

inerenti al seguire una regola si collocano, infatti, a un livello fondamentale; non dobbiamo commettere l'errore di pensare che – per comprendere come sia possibile seguire in modo conforme la regola – sia necessario scavare al di sotto del livello in cui non c'è più alcuna applicazione per i concetti normativi, al fine di rinvenire un materiale più originario indipendente da tutto ciò che attiene all'intenzionalità e al significato. Wittgenstein stesso ci mette in guardia contro questa tentazione quando dice che la cosa difficile non è scavare fino al fondo; ma è piuttosto riconoscere come tale il fondo che ci sta davanti⁶⁷. Bisogna riconoscere che le questioni inerenti al seguire una regola appartengono, *in quanto tali*, allo “strato di roccia” al cui cospetto la vanga si piega:

«In che modo posso seguire una regola?» – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco *così*. / Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: «Ecco, agisco proprio così»⁶⁸.

Certo, è vero che Wittgenstein connette strettamente la capacità di seguire una regola all'appartenenza ad una forma di vita, all'essere iniziati ad una pratica, ad un costume, ad un'istituzione; ma questo, secondo McDowell, non è che un altro modo di dire che è solo attraverso l'iniziazione allo spazio delle ragioni – iniziazione che dipende dall'aver acquisito un linguaggio – che possiamo aprire i nostri occhi alle esigenze delle norme della ragione. Si tratta di riconoscere che l'essere reattivi alle norme razionali appartiene alla nostra specifica forma di vita umana, fa parte “della nostra storia naturale”⁶⁹. Non c'è nulla di particolarmente problematico nell'accettare che il nostro modo di appartenere alla natura, in qualità di *animali razionali*, è fin da sempre impregnato di significato. Da questo punto di vista, chi propone un'interpretazione “comunitaristica” del secondo Wittgenstein paradossalmente soggiace a un pregiudizio che è comune anche ai sostenitori di una forma di scientismo: il pregiudizio secondo cui la natura (anche quella umana) deve essere considerata in se stessa come aliena alle questioni che attengono al significato. Se la strategia del riduzionismo naturalistico promette di ricostruire l'intenzionalità a partire da materiali disponibili ad un'indagine scientifica della natura, chi propone una forma di costruzionismo sociale compie, in fin dei conti, un'operazione analoga: con

⁶⁷ L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Basil Blackwell, Oxford 1978; trad. it. *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1971, VI-31.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 217.

⁶⁹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 25: «Il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare».

l'unica differenza che, in questo caso, i materiali indipendenti a partire dai quali dovremmo ricostruire l'intenzionalità sarebbero da rintracciare nelle nostre interazioni sociali. I risultati sono in entrambi i casi insoddisfacenti: nel primo caso abbiamo un riduzionismo che rischia di rendere irricognoscibile il nostro essere sensibili alle norme della ragione; nel secondo caso una forma di contestualismo che relega la normatività all'interno delle pratiche di ciascuna comunità e, come McDowell sottolinea, questo modo di pensare si avvicina pericolosamente a una forma di idealismo. Entrambe le strategie non considerano la possibilità che l'intenzionalità sia da considerare originaria, che appartenga a quello "strato di roccia" al di sotto del quale non è possibile scavare:

I lettori di Wittgenstein spesso suppongono che quando egli menziona costumi, forme di vita, e simili, egli stia dando delle indicazioni programmatiche verso un certo stile di filosofia positiva: uno [stile] che si propone di fare spazio per parlare di significato e comprensione, al cospetto di presupposti ostacoli genuini, collocando tale discorso in un contesto di interazioni umane concepite come descrivibili altrimenti che in termini di significato o comprensione. Ma non c'è nessuna ragione per dar credito a Wittgenstein di alcuna simpatia per questo stile di filosofia. Quando egli dice "ciò che deve essere accettato, il dato, è – così si potrebbe dire – una forma di vita", il suo punto non è di adombrare una risposta filosofica, su queste linee, a presunte buone domande sulla possibilità del significato e della comprensione, o sull'intenzionalità in generale, ma di ricordarci di qualcosa che possiamo considerare in maniera appropriata solo dopo che ci siamo equipaggiati nel vedere tali domande come basate su un errore. Il suo punto è di ricordarci che il fenomeno naturale che è la vita umana normale è esso stesso già informato da significato e comprensione⁷⁰.

Se apriamo gli occhi di fronte alla possibilità di considerare originaria l'intenzionalità, pertanto, recuperiamo anche la possibilità di contemplare quella forma metafisicamente non compromessa di realismo per la quale il "platonismo naturalizzato" costituisce un modello.

3. *Epistemologia e filosofia della mente*

3.1. *Una distinzione di livelli*

Nelle due sezioni precedenti di questo articolo si è reso conto di come McDowell intenda accreditare un'immagine della relazione tra il pensiero e il mondo che appaia non problematica. Si è visto anche come le questioni con-

⁷⁰ J. McDowell, *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's later Philosophy*, cit., p. 277 (parentesi quadra aggiunta).

nesse all'intenzionalità – la facoltà di dirigersi verso il mondo del pensiero e del linguaggio – siano indissolubilmente legate a considerazioni di ordine normativo. Deve essere possibile stabilire se un pensiero o un'asserzione colgano o meno in maniera adeguata come stanno le cose, se vogliamo preservare l'ovvia considerazione che ciascun pensiero e ciascun enunciato hanno un significato determinato. Le riflessioni di Wittgenstein sulla normatività delle regole sono state intese come un modello per considerare l'intenzionalità un fenomeno originario, senza che ciò comporti la tentazione platonistica di separare i significati oggettivi e le norme semantiche dagli strumenti cognitivi che noi, in quanto esseri razionali, possediamo naturalmente in virtù della “nostra storia naturale”.

Questo modo di vedere le cose consente di preservare la considerazione del tutto naturale e intuitiva che la realtà sia indipendente da noi, senza però impantanarsi nelle secche metafisiche di una forma estrema di realismo (o di “platonismo sfrenato”) che pone la realtà come antecedente e assolutamente separata dai nostri mezzi epistemici di accesso ad essa. Una posizione, questa, come si è ricordato, inevitabilmente problematica nella misura in cui ci induce a sostenere una versione della teoria della verità come *adaequatio*. Il pensiero sacrosanto che come la realtà di fatto è non dipende da come noi pensiamo che sia, non impedisce di riconoscere una certa misura di interdipendenza tra il nostro pensiero e ciò che esso concerne: il mondo. Vale a dire, possiamo intrattenere un pensiero solo in quanto c'è un mondo a cui questo pensiero si rivolge e – per converso – abbiamo una visione del mondo solo in quanto siamo in grado di impiegare in modo adeguato le nostre capacità concettuali.

Abbiamo visto che un aspetto centrale del progetto di McDowell riguarda il modo di concepire l'esperienza. Essa deve essere intesa come un tribunale in grado di deliberare in maniera razionale sulla correttezza dei nostri giudizi sul mondo (se non vogliamo che i nostri concetti “girino a vuoto senza attrito”), ma non deve essere concepita né come un dato bruto – in quanto in questo caso non avrebbe nulla a che fare con le nostre pretese di possedere conoscenza – né come un intermediario che sta a metà strada tra il soggetto e la realtà, pena il formarsi un solco tra pensiero e mondo che è poi difficile colmare. L'idea di McDowell è che dobbiamo riguadagnare l'ovvia considerazione che la nostra sensibilità percettiva agli aspetti del mondo è già da sempre impregnata delle nostre capacità concettuali: occorre ribadire, con Kant, che non è possibile «supporre che la ricettività rechi un contributo anche solo concettualmente separabile alla sua cooperazione con la spontaneità»⁷¹.

⁷¹ Vedi più sopra, p. 187.

Un'obiezione naturale che potrebbe sorgere a questo punto è che quella di McDowell è stata definita una sorta di *argomentazione trascendentale* in senso kantiano⁷² e le posizioni trascendentali, per quanto siano ben congegnate, possono pur sempre rivelarsi fallaci. Se consideriamo la struttura dell'argomentazione avanzata da McDowell, possiamo vedere che essa possiede, più o meno, la seguente fisionomia: se vogliamo comprendere *come è possibile* che il nostro pensiero sia diretto al mondo – con l'esperienza che svolge effettivamente il ruolo di giudice –, allora *dobbiamo* assumere che l'esperienza abbia carattere concettuale. Ma questa linea di pensiero sembra suscitare un tipo di resistenza ben nota nel dibattito filosofico recente, che si traduce nell'accusa di voler imporre vincoli *a priori*, in una certa misura arbitrari, su come in effetti stanno le cose. In altri termini, McDowell sembra soggetto alla tentazione di inserirsi nel solco del sentiero cartesiano dell'epistemologia normativa; uno stile di pensiero in cui il filosofo prescrive, per così dire, dalla poltrona il modo in cui la ricerca empirica deve procedere per risultare legittimata a produrre conoscenza. E – l'obiezione potrebbe proseguire – come stanno le cose con l'esperienza, se essa abbia o meno carattere concettuale, è una questione empirica, per cui dobbiamo lasciare che siano le discipline scientifiche che si occupano di tali faccende a dirimere la questione.

Considerazioni di questo tenore sono all'origine di quell'insieme variegato di programmi di ricerca che propone la *naturalizzazione dell'epistemologia*; un approccio secondo il quale le questioni inerenti a come di fatto conosciamo non possono essere affrontate sulla base di speculazioni filosofiche, ma devono essere risolte all'interno di specifiche discipline scientifiche, quali le scienze cognitive, le neuroscienze o la biologia evolutivista⁷³.

Il modo più efficace di affrontare questa disputa risiede nel tenere presente una distinzione di livelli logici tra le considerazioni di McDowell e l'indagine delle scienze empiriche.

Nel suo articolo *Functionalism and Anomalous Monism*⁷⁴, McDowell discute il tentativo di Brian Loar⁷⁵ di mostrare l'inadeguatezza della tesi davidsoniana dell'irriducibilità del mentale al fisico. Come è stato detto⁷⁶, Davidson, in

⁷² Vedi pp. 181-182.

⁷³ Uno dei momenti salienti che hanno dato origine a questo programma di ricerca è stato il già citato articolo *Naturalized Epistemology* di Quine, nel quale questi decreta esplicitamente la morte dell'epistemologia come disciplina con un proprio statuto autonomo, sostenendo che essa deve essere considerata come "un capitolo della psicologia cognitiva". È a questo tipo di approccio che McDowell si riferisce in *MM* quando conia l'espressione "crudo naturalismo".

⁷⁴ J. McDowell, *Functionalism and Anomalous Monism*, in Id., *Mind, Value, and Reality*, cit.

⁷⁵ Cfr. B. Loar, *Mind and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁷⁶ Cfr. più sopra, p. 193.

Mental Events, insiste sull'“ideale costitutivo di razionalità” che governa il nostro modo di considerare la psicologia degli atteggiamenti proposizionali e sostiene con forza che tali vincoli razionali normativi “non hanno alcuna eco nella teoria fisica”. La razionalità deduttiva, ad esempio, è una capacità, più o meno perfettamente istanziata in differenti individui razionali, di sottoscrivere delle credenze quando, e perché, esse seguono deduttivamente da altre credenze che l'individuo possiede: «questa struttura [...] non può essere astratta da relazioni tra contenuti, o forme di contenuto in una maniera tale che potremmo sperare di trovare la struttura che è stata astratta esemplificata nelle interrelazioni tra un sistema di elementi descritti in termini non-intenzionali. E in questo caso la tesi è di fatto suscettibile di qualcosa di simile a una dimostrazione. Chiunque la negasse, troverebbe difficile spiegare come la sua posizione possa essere resa coerente con il fatto che non esiste nessun test meccanico per la validità logica in generale»⁷⁷.

Occorre, pertanto, riconoscere che i concetti in vigore nella psicologia degli atteggiamenti proposizionali trovano la collocazione in spiegazioni di un tipo speciale: spiegazioni in cui le cose vengono rese intelligibili per il fatto che si rivelano essere conformi, o quantomeno approssimarsi, a quell'ideale di razionalità.

McDowell segue Davidson nell'affermare che possiamo spiegare i comportamenti degli esseri razionali ammettendo che per costoro le ragioni possano essere cause delle loro azioni. Secondo questa tesi, la relazione tra una ragione e un'azione, allorché la ragione spiega l'azione offrendo la motivazione per cui l'agente ha agito in un certo modo (relazione che Davidson definisce “razionalizzazione”), è *una specie* di spiegazione causale⁷⁸. Affermando che la relazione di razionalizzazione è *una specie* di spiegazione causale, Davidson vuole suggerire che essa appartiene a un genere più ampio: il genere al quale anche le spiegazioni causali non teleologiche all'opera nelle scienze naturali appartengono. La relazione di razionalizzazione deve fare riferimento alla nozione ordinaria di causa, ma è *una determinata specie* di spiegazione causale, e una delle proprietà distintive, proprie di questa specie particolare di spiegazione causale, è il riferimento a concetti normativi quali quello di giustificazione (concetti che non hanno alcun ruolo nelle spiegazioni causali non teleologiche proprie delle scienze naturali). Ma, ancora una volta, ci si potrebbe chiedere, questo insistere sugli aspetti normativi delle spiegazioni del comportamento non è in stridente contrasto con i risultati empirici delle scienze cognitive, con i modelli esplicati-

⁷⁷ J. McDowell, *Functionalism and Anomalous Monism*, cit., p. 327.

⁷⁸ Testo classico per la difesa di questa tesi è quello di D. Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, in *Essays on Actions and Events*, cit.

vi efficacemente elaborati, ad esempio, dai teorici del funzionalismo? È a questo punto che entra in gioco la distinzione di livelli. Come dice McDowell, «queste considerazioni sono critiche del funzionalismo in quanto teoria degli atteggiamenti proposizionali; non vanno contro il funzionalismo [considerato] come un quadro di riferimento per una teoria su come gli stati ed eventi sub-personali funzionano nel controllo del comportamento, sebbene sollevino la questione riguardo a che cosa mai quel tipo di teoria abbia a che fare con la mente»⁷⁹.

McDowell precisa meglio questo discorso sulla distinzione di livelli in un articolo⁸⁰ in cui discute le idee di Dennett, secondo il quale il contenuto degli stati coscienti di una persona sarebbe spiegabile nei termini di una selezione del contenuto dei suoi meccanismi cognitivi sub-personali⁸¹.

Il rischio dell'approccio di Dennett, secondo McDowell, è di rendere misterioso il fatto che un individuo sia in contatto con il mondo e in grado di raccogliere informazioni dall'ambiente che lo circonda. Questo non vuol dire rifiutare *tout court* le spiegazioni che ci vengono offerte dalle scienze cognitive sul funzionamento dei meccanismi sub-personali di elaborazione di informazioni. Si tratta piuttosto di cogliere la distinzione tra un tipo di spiegazione che ci permette di comprendere in che modo siamo in grado di possedere stati ed eventi mentali dotati di un contenuto determinato ed un tipo di spiegazione "costitutiva" di questo contenuto. Secondo McDowell, le spiegazioni in termini di elaborazione di informazioni si collocano al primo di questi livelli: è in virtù del possedere un apparato percettivo, che può essere caratterizzato come un sistema che elabora informazioni, che un individuo può essere in contatto con determinati aspetti del proprio ambiente. Ma non dobbiamo confondere una spiegazione di ciò che abilita le creature ad avere le capacità percettive che di fatto posseggono, con una spiegazione che riduce *tout court* il contenuto degli stati mentali (credenze o desideri) al modo di operare dei meccanismi cognitivi sub-personali.

Insomma, il punto cruciale, per McDowell, è che le spiegazioni proprie delle scienze cognitive sono assolutamente legittime e accrescono la nostra conoscenza empirica riguardo al funzionamento del nostro cervello e dei nostri meccanismi interni di elaborazione di informazioni; ma, sebbene i meccanismi cogni-

⁷⁹ J. McDowell, *Functionalism and Anomalous Monism*, cit., p. 339 (parentesi quadra aggiunta).

⁸⁰ J. McDowell, *The Content of Perceptual Experience*, in Id., *Mind, Value & Reality*, cit.

⁸¹ Si veda D. Dennett, *Towards a Cognitive Theory of Consciousness*, in Id., *Brainstorms: Philosophical essays on Mind and Psychology*; trad. it. *Brainstorms: Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano 1991.

tivi sub-personali funzionino come *elaboratori* di informazioni, i sensi, al livello della totalità dell'individuo, svolgono invece la funzione di *accogliere* informazioni dall'ambiente, consentendoci di cogliere la configurazione della realtà:

Un sistema di informazione “sub-personale” è un meccanismo fisico, connesso a ciò che lo circonda attraverso trasduttori che convertono gli impatti fisici dall'esterno in eventi del tipo su cui il sistema può agire, e forse da trasduttori che convertono i prodotti finali del sistema in interventi fisici verso l'esterno. [...] Le operazioni del sistema sono determinate da strutture esemplificate nei contributi iniziali dei trasduttori, e in eventi e stati intermedi nel sistema che non hanno alcun significato per il sistema. In breve, nella memorabile e perfettamente corretta espressione di Dennett stesso, il sistema è un motore sintattico, non semantico. [...] / Gli animali, di contro, sono motori semantici. [...] Essi vengono informati, ad esempio, che c'è un oggetto a forma di insetto in una certa posizione. Lo sfondo su cui questo acquisisce senso è il loro abitare in modo competente un ambiente. / Questa competenza sarebbe del tutto misteriosa se non ci fosse alcun meccanismo strutturato in maniera interessante dentro di loro, che controlla il loro comportamento in un modo che è suscettibile agli impatti dell'ambiente. Non potremmo rendere intelligibile la competenza che ci consente di fare un uso ragionevole dell'espressione per cui gli animali hanno relazioni con il contenuto se non potessimo trovare dentro di loro nient'altro che, poniamo, una gelatina completamente omogenea⁸².

Insomma, le spiegazioni che ci vengono fornite dalle scienze cognitive ci consentono di comprendere come accade che siamo organismi in grado di raffigurarci la realtà. È in virtù del fatto che al nostro interno operano certi meccanismi cognitivi, che siamo in grado di avere le capacità concettuali che di fatto abbiamo. Se scopriremo che nella nostra testa non ci fosse nient'altro che una gelatina omogenea, per citare l'espressione di McDowell, anziché un cervello che funziona così come ci viene illustrato dai risultati della ricerca empirica, allora il fatto che possiamo formulare dei pensieri e dei ragionamenti ci apparirebbe senz'altro misterioso. Ma ciò non comporta che sia necessario identificare *tout court* le nostre capacità razionali con i meccanismi che rendono le stesse possibili.

La tesi del carattere concettuale dell'esperienza continua a sollevare difficoltà, però, per quel che concerne quegli esseri sprovvisti dell'appropriata dotazione concettuale (ad esempio gli animali e i neonati che non hanno ancora acquisito il linguaggio). McDowell affronta esplicitamente questo problema rispondendo alle critiche che gli vengono rivolte da Collins⁸³:

⁸² J. McDowell, *The Content of Perceptual Experience*, cit., pp. 350-351.

⁸³ A.W. Collins, *Beastly Experience*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII, 1, 1998, pp. 375-380.

Collins dice che dal mio punto di vista: “non c’è alcun livello in cui la percezione è la stessa cosa per S [un soggetto normale adulto] e B [un bruto].” Egli implica anche che io rigetto “l’idea che noi condividiamo la percezione con i bruti”. Quest’ultima implicazione è decisamente sbagliata. Nelle parti del mio libro su cui Collins si concentra, il mio obiettivo è di proteggere l’ovvia verità che noi condividiamo la percezione con i bruti, mostrando come ciò non implica che noi possiamo considerare l’esperienza percettiva in modo tale da costituire una garanzia per il pensiero empirico solo se siamo disposti ad abbracciare il Mito del Dato. [...] / La percezione può essere, in questo modo, la stessa per esseri umani adulti e bruti, senza che sia necessario che ciò che accade quando i bruti percepiscono sia una *componente* di ciò che accade quando gli esseri umani adulti percepiscono⁸⁴.

A questo punto è possibile comprendere meglio in che cosa consista la distinzione di livelli proposta da McDowell. Al livello dell’indagine neurofisiologica e della psicologia cognitiva non c’è dubbio che la percezione funzioni pressoché allo stesso modo in creature dotate di poteri concettuali e creature che di tali capacità sono prive. Il punto cambia nel momento in cui dobbiamo concepire la capacità degli esseri umani adulti di avere esperienza del mondo, di formare le proprie credenze e le proprie visioni del mondo e di decidere il corso delle proprie azioni sulla base di motivazioni razionali, offerte, tra le altre cose, dall’ambiente circostante. È qui che si pone il problema di come l’essere in contatto col mondo da parte di esseri senzienti motivati razionalmente (secondo un’efficace espressione di Jennifer Hornsby) possa essere spiegato senza che ciò appaia un mistero. Ed è qui che la percezione svolge un ruolo qualitativamente diverso per le creature dotate della corretta attrezzatura concettuale; essa svolge precisamente il ruolo di consentire di accogliere razionalmente contenuti pensabili, vale a dire contenuti che figurano nei giudizi su come stanno le cose nel mondo.

⁸⁴ J. McDowell, *Reply to Commentators*, in «Philosophy and Phenomenological Research», cit., p. 409 (parentesi quadre nel testo). Perché non è opportuno analizzare la percezione nei termini di una componente comune su cui le capacità concettuali si innestano in un secondo momento, operando sul materiale fornito da questa componente comune anche ai bruti? A nostro avviso, McDowell rifiuta questa possibilità perché in questo modo, per parafrasare l’adagio di sapore kantiano riportato in precedenza, *dovremmo supporre che la ricettività rechi un contributo concettualmente separabile alla sua cooperazione con la spontaneità*. Si potrebbe dire, in altre parole, che incorreremmo nell’errore, contro cui ci ammonisce Quine, di ritenere che in un atto conoscitivo sia possibile distinguere, da un lato, il contributo “endogeno” fornito dai nostri concetti, dall’altro, il dato bruto proveniente dall’ambiente esterno: una concezione molto vicina ai classici “dogmi dell’empirismo”.

3.2. *Che cosa significa essere “cartesiani”*

La distinzione di livelli di cui si è parlato nel paragrafo precedente rende perspicuo il contrasto tra l’approccio, oggi dominante nella filosofia della mente, dei cosiddetti materialisti che intendono risolvere il problema del rapporto mente/corpo riducendo le proprietà mentali a proprietà fisiche del cervello, e chi considera invece il mentale irriducibile. Il punto di forza dei primi consiste nell’offrire una strategia in grado di evitare il dualismo cartesiano; una dottrina ben poco attraente che postula una sostanza mentale di tipo immateriale allo scopo di rendere conto dei nostri processi psichici e, in generale, di tutto ciò che ci caratterizza come esseri in grado di svolgere attività concettuali⁸⁵. I materialisti, pertanto, accusano i sostenitori dell’irriducibilità del mentale di rimanere intrappolati in una qualche forma di dualismo. Ma questa accusa viene da costoro restituita al mittente sulla base di diversi ordini di considerazione.

In primo luogo, i critici del materialismo sostengono che proporre un’identità in senso stretto tra gli stati mentali e gli eventi neurofisiologici che avvengono nel cervello significa modificare in maniera surrettizia il soggetto della discussione. Non rispettare la distinzione di livelli e sopprimere il riferimento alla globalità della persona nel parlare di azioni, stati mentali, atteggiamenti proposizionali e simili, determina una sorta di invisibile slittamento di problema, di cambiamento di scenario e di argomento⁸⁶. L’approccio di chi intende

⁸⁵ Fodor, ad esempio, accusa espressamente McDowell di essere un dualista cartesiano. Cfr. J. Fodor, *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1998.

⁸⁶ Cfr. J. Hornsby, *Personal and Subpersonal Levels*, in Id., *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge MA, London 1997, p. 157. Per un’argomentazione dettagliata su come il progetto di ricercare identità puntuali tra singoli stati mentali e singoli microstati nel cervello sia da considerarsi una sorta di confusione categoriale, cfr. anche J. Hornsby, *Which Mental Events are Physical*, in *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, cit. Ancora una volta è bene ricordare come lo scetticismo rispetto alla possibilità di ridurre e identificare il mentale con il fisico non significa che le considerazioni provenienti dalla ricerca empirica siano inutili: le spiegazioni al livello subpersonale possono contribuire a rendere del tutto non misteriosa la possibilità di spiegazioni al livello personale. Non si vuole sostenere che i micro-eventi nel cervello e gli stati neurali sono irrilevanti per il possesso delle nostre capacità cognitive. Come ribadisce Hornsby: «Le persone non sarebbero in grado di riconoscere facce, afferrare palloni, fare lunghe moltiplicazioni, ascoltare le persone dire delle cose, tenere traccia del tempo, vedere dove conducono gli argomenti, e così via, se non ci fossero dentro di loro strutture di immensa complessità. [...] Le spiegazioni al livello subpersonale sono spiegazioni che stanno in una certa relazione con il livello personale, ma che, tuttavia, in un certo senso sono impersonali. [...] Esse si connettono con i fatti al livello personale in quanto hanno un posto in una storia su come può darsi il caso che qualcosa abbia quelle varie capacità senza le quali niente potrebbe essere il tipo di essere intelligibile che una persona è» (J. Hornsby, *Personal and Subpersonal Levels*, cit., pp. 159-161).

tenere distinti i due livelli può essere descritto, con riferimento ad un'espressione di Gregory McCulloch⁸⁷, come una distinzione epistemologica, una distinzione riguardo a due diversi stili e strategie di spiegazione che adoperano concetti e procedure esplicative differenti. Insomma, non siamo obbligati a trarre l'inferenza per cui chi ammette la distinzione epistemologica sia costretto ad essere anche un dualista ontologico, a postulare una sostanza distinta da quella fisica che faccia da supporto alle proprietà intenzionali irriducibili. Accettare l'irriducibilità del mentale, infatti, non comporta di per sé alcuna specifica connotazione ontologica. La distinzione di livelli implica soltanto che quando cerchiamo di spiegarci il comportamento di altri esseri razionali poniamo questioni e rispondiamo a domande distinte da quelle a cui risponde la psicologia sperimentale che analizza i nostri meccanismi cognitivi a livello subpersonale. Certo, c'è una connessione stretta tra i due livelli di indagine, ma tale connessione riguarda il fatto che le scienze cognitive costituiscono un campo di ricerca assolutamente legittimo che ci permette di conoscere fatti intorno a come funzionano i nostri meccanismi cognitivi. È in virtù dei meccanismi subpersonali studiati dalla scienza cognitiva e dalle neuroscienze che noi siamo in grado di essere le creature razionali che siamo, di avere una vita mentale, fatta, tra le altre cose, di credenze, desideri e intenzioni. Non c'è, però, nessuna necessità di identificare gli stati ed eventi mentali che caratterizzano la vita mentale delle persone nella loro globalità con i meccanismi subpersonali che rendono possibile che tale vita mentale abbia la configurazione che ha. Sfruttando un'acuta immagine di Gregory McCulloch, si potrebbe dire che i tentativi riduzionisti in ordine all'intenzionalità del pensiero costituiscano un errore categoriale paragonabile a quello secondo cui l'abilità di suonare il pianoforte potrebbe essere ridotta alla conoscenza tecnica su pianoforti e dita⁸⁸. Si può pertanto convenire con le seguenti considerazioni di Hornsby, senza sollevare alcun sospetto di dualismo ontologico:

Ci sono esseri biologici dei quali possono essere compiute certe predicazioni psicologiche. Tali predicazioni non introducono alcun regno speciale di oggetti, ma permettono che siano offerti tipi speciali di spiegazione. Tali spiegazioni forniscono una comprensione causale nel dire perché un tale essere abbia una proprietà o un'altra, ma non richiedono che ci siano elementi specifici che di per sé prendono parte a relazioni causali. / Nessuna proprietà materialistica delle persone è qui introdotta. La presenza della mente o delle capacità mentali nel mondo consiste nella presenza di certi esseri naturali, che sono soggetti e oggetti d'azione e quindi

⁸⁷ G. McCulloch, *The Life of the Mind. An Essay on phenomenological Externalism*, Routledge, London and New York, 2003.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 86.

dotati di certe proprietà intelligibili. Ma sebbene non ci sia alcun materialismo riguardo alle persone, non è necessario che ci sia alcunché di antimaterialistico. Le persone sono composte di materia, e sono circondate da cose composte in modo simile; senza dubbio le persone non avrebbero le proprietà che hanno se i vari pezzi di materia che le costituiscono non avessero alcune delle proprietà che hanno⁸⁹.

Un altro ordine di considerazioni – strettamente connesso al primo – che rovescia l'accusa di cartesianesimo residuo in cui rimarrebbero imbrigliati i sostenitori dell'irriducibilità del mentale, riguarda proprio che cosa si debba intendere per cartesianesimo. L'errore fondamentale di Cartesio, secondo i sostenitori dell'irriducibilità del mentale, è stato quello di aver ipostatizzato le facoltà mentali, riducendo in questo modo la *vita mentale* ad un *ente*, letteralmente ad una *res cogitans*. Da questo punto di vista, l'aver immaginato una sostanza immateriale come sede della vita mentale è stato sicuramente uno degli errori di Cartesio, ma la radice profonda dei problemi relativi all'interazione psicofisica non dipende soltanto dal fatto che troviamo implausibile che una sostanza immateriale possa interagire causalmente con una sostanza fisica.

Certo, visto quello che sappiamo sul mondo naturale, questa idea è da accantonare; anzi, l'idea stessa di una sostanza immateriale appare sovranaturale, qualcosa che nessuna persona adeguatamente istruita potrebbe accettare. Ma ridurre la vita mentale ad una sostanza materiale, ad una cosa pensante che abbia una costituzione fisica (il cervello), non risolve ugualmente il problema di Cartesio. Se ne lascia alle spalle uno dei tratti più controversi e inaccettabili, l'immaterialismo, appunto, ma ne eredita pienamente la presupposizione ontologica: l'idea che *ci sono menti* intese semplicemente come "oggetti" e identificate, adesso, con i cervelli⁹⁰. Si arriva così a un'immagine altamente riduttiva

⁸⁹ J. Hornsby, *Dennett's Naturalism*, in Id., *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, cit., p. 174.

⁹⁰ Cfr. T. Nagel, *Subjective and Objective*, in Id., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; trad. it. *Soggettivo e oggettivo*, in *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 203-204: «se non si riesce a ridurre il soggettivo a termini oggettivi familiari, e non si è disposti a negare apertamente la sua realtà, si può inventare un nuovo elemento di realtà oggettiva specificamente allo scopo di includere questo elemento recalcitrante: la volontà, l'ego, l'anima, o forse il comando di Dio». La strategia materialista che postula l'identità mente-cervello non inventa un nuovo elemento di realtà oggettiva, in quanto i cervelli senza dubbio esistono e funzionano in un modo ben preciso. Ma l'operazione compiuta dai materialisti somiglia, a nostro avviso, a quella descritta da Nagel, in quanto essi utilizzano un aspetto della realtà oggettiva – il cervello, appunto – per spiegare quella parte della realtà soggettiva – la vita mentale – che sembra sfuggire a una descrizione oggettivante. Il fatto che se il cervello non funzionasse così come funziona non potremmo avere le prestazioni cognitive e le capacità mentali che di fatto abbiamo, rende più facile soggiacere all'identificazione *tout court* di quelle prestazioni e capacità con i meccanismi neurali che le rendono possibili, ma questa identificazione non appare obbligatoria.

di che cosa sia avere una vita mentale, un'immagine nella quale la vita mentale viene intesa come una faccenda "locale". La vita mentale, per i riduzionisti e i materialisti, ha sede unicamente *nella testa* degli individui, si svolge interamente *in una parte* della persona, e non coinvolge la totalità delle sue interazioni con il mondo:

L'errore fondamentale è il pensiero che la vita mentale di una persona ha luogo in una parte di questa. Descartes pensava che dovesse trattarsi di una parte immateriale, e costituisce un progresso, almeno sotto certi aspetti, rendere la sede della vita mentale una parte materiale della persona (così che 'qui dentro', accompagnato da un gesto di indicazione [verso la testa], possa essere inteso in senso letterale). Ma questa modifica non corregge il problema reale. [...] [I]o credo che sia necessario un modo di pensare il mentale in cui il coinvolgimento con i fatti del mondo non riguardi semplicemente la descrivibilità in (approssimativamente parlando) termini relazionali (come l'essere lo zio di qualcuno), ma colga l'essenza del mentale⁹¹.

Allorché si evita "l'errore fondamentale di Cartesio" (quello di tentare di oggettivizzare la vita mentale, reificando la mente fino a renderla un oggetto tra gli altri, una sorta di "organo del pensiero"), i problemi connessi al dualismo e all'immaterialismo scompariranno. Se consideriamo le capacità mentali come delle *proprietà*, delle abilità che gli individui posseggono, non ci sarà bisogno di sottoscrivere alcuna dubbia tesi ontologica, di postulare una sostanza che faccia da sostrato per gli stati ed eventi mentali, non più di quanto la capacità di nuotare richieda di essere resa intelligibile postulando una specifica "sostanza nuotante". Come sottolinea McDowell, la profonda eredità che Cartesio ci ha lasciato riguardo al problema mente/corpo non è costituita semplicemente dall'immaterialismo della sostanza mentale, bensì dall'oggettivismo:

⁹¹ J. McDowell, *Experiencing the World*, cit., p. 16 (parentesi quadre aggiunte). Cfr. anche J. Hornsby, *Persons and Their States, and Events*, in Id., *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, cit., p. 23: «Naturalmente la tesi propria di Descartes che le menti non sono cose naturali è stata oggi abbandonata. Ma anche oggi la tesi ontologica presupposta in quella concezione – che *ci sono* menti – sembra essere sottoscritta in un senso che Descartes avrebbe approvato. Viene sottoscritta quando si crede in cose (adesso, cervelli), una spiegazione delle quali costituisce l'intera spiegazione dell'"aspetto mentale" delle persone [...]. Con l'identificazione delle menti con i cervelli, il condurre una vita mentale da parte di una persona, viene a essere trattato come un aspetto separabile della sua biografia, condotto dentro di lei. / Se Descartes era in errore nel consentire questo trattamento, allora il suo immaterialismo è solo uno degli aspetti della sua posizione che dobbiamo rigettare. Dobbiamo rigettare anche la sua idea di autonomia mentale, che rende possibile supporre che una spiegazione dei fenomeni mentali possa essere una spiegazione di un certo tipo di sostanza – la sostanza immateriale nel caso proprio di Descartes. Il mio attacco all'idea di un regno di micro-elementi identificabile con gli oggetti nella provincia dei neuroscienziati è quindi inteso come un attacco verso un aspetto del cartesianesimo».

Ciò che è fondamentalmente in questione è l'attrazione dell'idea che la realtà è oggettiva, nel senso di essere pienamente descrivibile da nessun punto di vista particolare. Questa idea è in tensione con un'intuizione naturale riguardo al fatto che il mentale sia al contempo reale ed essenzialmente soggettivo. Il dualismo cartesiano risulta dal provare a tenere queste forze in equilibrio: la soggettività del mentale è (presumibilmente) accolta attraverso l'idea dell'accesso privilegiato, mentre l'oggetto di tale accesso è concepito, in conformità con il supposto requisito di oggettività, come lì indipendentemente – lì in una realtà descrivibile da nessun punto di vista – piuttosto che come costituito dall'accesso speciale del soggetto ad esso. Poiché non c'è nessuna plausibilità nell'idea che si potrebbe avere il tipo appropriato di accesso speciale a qualcosa di “fisico”, l'esito è la nozione di una sostanza non-“fisica”. / Questo resoconto di ciò che genera l'immagine cartesiana dell'interiorità suggerisce che la ritirata dal dualismo cartesiano nel “fisicalismo” può significare evitare solo un difetto superficiale; può darsi che il difetto fondamentale sia il tentativo di costringere il mentale in una forma oggettiva, un tratto ancora pienamente operativo nella presunta posizione sana in cui questa ritirata ci lascia. Il non-naturalismo senza dubbio inaccettabile dell'immagine cartesiana giustificherebbe l'abbandono dell'intuizione che il mentale è essenzialmente soggettivo solo se quell'intuizione generasse inevitabilmente l'immagine cartesiana. Ma l'immagine cartesiana risulta dall'intuizione solo in congiunzione con l'oggettivismo⁹².

L'idea è che, al momento della nascita della scienza moderna, quando ci si accorge che il modo di procedere della scienza costituisce il modo paradigmatico di spiegare il mondo naturale, Descartes intenda preservare la peculiarità fenomenologica della nostra soggettività mentale. Ma questa peculiarità viene salvata al prezzo di inventare una nuova sostanza, la *res cogitans* che, nonostante sia immateriale, è modellata sulla base di quella stessa concezione oggettivistica su cui è pensata la sostanza materiale (e l'identificazione mente/cervello costituisce il correlato materialistico odierno di questo presupposto ontologico).

Ci troviamo, qui, di fronte a una tentazione ricorrente nel pensiero filosofico: una strategia che potremmo definire “platonistica” nel senso della dottrina attaccata da Wittgenstein, tanto in relazione al significato linguistico, quanto alle riflessioni sui fondamenti della matematica. Si tratta dell'idea che spiegare qualunque aspetto della realtà si riduca semplicemente a figurarsi la mera presenza di *un oggetto*, un ente, posto, per così dire, di fronte al nostro pensiero e pronto per essere conosciuto. Le considerazioni di Wittgenstein contro il modello agostiniano del significato, il modello secondo cui una parola è semplicemente un'etichetta per l'oggetto da essa denotato, sembrano allora costituire

⁹² J. McDowell, *Functionalism and Anomalous Monism*, cit., p. 336.

una linea di attacco specifica nei confronti dell'atteggiamento filosofico più generale da cui questa strategia di pensiero è originata⁹³.

3.3. *Perché non siamo "cervelli in una vasca"*

Le considerazioni del paragrafo precedente ci invitano a una concezione che vede il coinvolgimento della realtà esterna come un tratto essenziale della nostra vita mentale. Ma questa posizione va contro la tendenza dominante nel dibattito contemporaneo in filosofia della mente. Tale dibattito, infatti, vede spesso come maggioritarie le concezioni che privilegiano un'individuazione del contenuto mentale che abbia a che fare solo con ciò che è "interno" alla testa dei soggetti. Viene proposta, seguendo l'espressione in voga nel dibattito corrente, una "individuazione stretta" del contenuto.

La disputa tra i sostenitori del contenuto "stretto" [*narrow content*] di contro al contenuto "ampio" [*broad content*] risale a un famoso esperimento mentale di Putnam. Quest'ultimo immagina un pianeta, chiamato Terra Gemella, del tutto identico al nostro, salvo che per il fatto che mari, laghi e fiumi sono riempiti da una sostanza apparentemente indistinguibile dall'acqua, ma che in realtà non è acqua in quanto ha una composizione chimica del tutto diversa, non è H₂O, bensì XYZ⁹⁴. Ora, i due pianeti sono in tutto e per tutto identici, come abbiamo detto, al punto che possiamo immaginare una coppia di gemelli, di cui il primo, chiamiamolo T-Oscar, vive sulla terra e pertanto, quando ha sete, intrattiene pensieri del tipo "ho voglia di bere un bicchiere d'acqua"; il secondo, chiamiamolo G-Oscar, vive su Terra Gemella, è identico, molecola per molecola, al suo omologo terrestre, ma, quando è assetato, ha pensieri del tipo "ho voglia di bere un bicchiere di G-acqua" (dove G-acqua è HYZ, non H₂O)⁹⁵. Bene, i sostenitori del contenuto *ampio* sostengono che l'ambiente in cui vivono determini una differenza nei pensieri di T-Oscar e G-Oscar. Il primo ha pensieri che riguardano l'acqua, il secondo ha pensieri che riguardano G-acqua. I so-

⁹³ In questa sede non si può approfondire la questione, ma sotto questo profilo sembra che ci sia un'indiscutibile assonanza tra il pensiero di Wittgenstein e la critica radicale di Heidegger nei confronti della riduzione dell'essere alla "mera presenza".

⁹⁴ Cfr. H. Putnam, *The Meaning of "Meaning"*, in Id., *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975; trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987.

⁹⁵ Si badi che siamo noi che descriviamo i pensieri in questa maniera, perché i due gemelli, qualora esistessero sul serio, potrebbero dar voce ai loro pensieri solo usando lo stesso termine "acqua" che sulla Terra si riferirebbe ad H₂O, su Terra Gemella a XYZ. Il punto in questione nella disputa tra sostenitori del contenuto "stretto" (detti anche "internisti") o "ampio" ("esternisti") è precisamente: i gemelli condividono lo stesso pensiero o hanno pensieri con contenuti diversi?

stenitori del contenuto *stretto* ritengono, invece, che i due Gemelli siano cognitivamente identici. Essi sono identici molecola per molecola e, dato che gli stati mentali sopravvivono sugli stati fisici, vale a dire è possibile ammettere una differenza tra gli stati mentali di due soggetti *solo se c'è* una corrispondente differenza nei loro stati fisici, i due condividono gli stessi pensieri. Ora, i sostenitori dell'individuazione ristretta del contenuto sostengono che gli amici del contenuto ampio violano la sopravvenienza. Questi ultimi ammettono una differenza nel contenuto delle credenze di T-Oscar e G-Oscar nonostante non ci sia alcuna differenza fisica tra di loro. Per ipotesi, i gemelli sono identici molecolarmente, quindi, anche i loro cervelli saranno identici per quel che concerne il loro funzionamento neurale⁹⁶.

I sostenitori del contenuto stretto si rendono conto che la loro concezione va contro il senso comune, secondo il quale il contenuto degli stati mentali, come credenze e desideri, dipende dagli oggetti e dagli stati di cose del mondo cui questi si riferiscono⁹⁷. Ma essi sostengono che il nocciolo della questione riguarda la capacità di spiegare i poteri causali degli stati mentali.

Sotto questo aspetto, una tassonomia corretta degli stati mentali dovrebbe individuare il contenuto in maniera ristretta, in quanto i poteri causali di T-Oscar e G-Oscar sono identici e questo è ciò che conta per spiegare il loro comportamento. Infatti, quando T-Oscar e G-Oscar vogliono placare la loro sete si comportano in maniera simile: entrambi, ad esempio, si alzano dalla sedia, afferrano un bicchiere pieno di un certo liquido e lo portano alla bocca. I movi-

⁹⁶ Cfr. J. Fodor, *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, The MIT press, Cambridge MA 1987; trad. it. *Psicosemantica*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 63: «Gli stati del tipo X sopravvivono sugli stati di tipo Y, se non ci sono differenze tra gli stati di tipo X senza differenze corrispondenti tra gli stati di tipo Y. Così, in particolare, gli stati psicologici dell'organismo sopravvivono sui loro stati cerebrali se i loro cervelli differiscono quando differiscono anche le loro menti. Ora, per quel che riguarda Me e il Me-Gemello (e Oscar e Oscar 2), il punto è che anche se abbiamo atteggiamenti proposizionali differenti, i nostri cervelli sono molecola a molecola identici; quel che allora a quanto pare esattamente ne segue è che i nostri atteggiamenti non sopravvivono sui nostri stati cerebrali. Si può però sostenere che ogni concetto utile di stato psicologico dovrebbe rispettare la sopravvenienza; la sopravvenienza mente/cervello (e/o l'identità mente/cervello) è, dopo tutto, la migliore idea che si sia sinora avuta per spiegare la causalità mentale». Le differenze nel modo scelto da Fodor di chiamare i Gemelli rispetto a come li abbiamo definiti nel testo (T-Oscar e G-Oscar anziché Oscar e Oscar 2) sono evidentemente irrilevanti.

⁹⁷ Il brano di Fodor citato nella nota precedente si conclude con la seguente frase: «Ne dovremmo allora trarre la morale che è impossibile fare una scienza rispettabile degli atteggiamenti, come individuati dal senso comune?». Si veda anche C. McGinn, *The Structure of Content*, in A. Woodfield (ed.), *Thought and Object*, Oxford University Press, Oxford 1982; trad. it. *La struttura del contenuto*, in A. Paternoster (a cura di), *Mente e Linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 136.

menti del loro corpo sono descrivibili in maniera analoga indipendentemente dal fatto che il liquido contenuto nel bicchiere dell'uno sia diverso da quello del bicchiere dell'altro. Ma una psicologia scientifica, dicono i sostenitori del contenuto stretto, non è interessata alle differenze nel contenuto dei bicchieri, essa deve individuare gli stati mentali in base a ciò che può figurare nelle leggi psicologiche o, quantomeno, in generalizzazioni nomiche che abbiano un certo valore predittivo del comportamento. E per queste generalizzazioni i fatti del mondo (che il liquido contenuto nel bicchiere sia H₂O o XYZ) non contano, sono irrilevanti. Lo slogan più incisivo che compendia questo punto è fornito da Fodor, il quale sostiene che “la semantica non è parte della psicologia”: a che cosa il pensiero di fatto si riferisca è irrilevante per caratterizzare il comportamento.

Il problema che questo tipo di approccio sembra sollevare riguarda il fatto che esso, a nostro avviso, ci precipita in una situazione molto simile a quella di Cartesio, una posizione per cui il nostro pensiero, come tale, è assolutamente indipendente da ciò che esso concerne. Se è del tutto irrilevante il fatto che il mio pensiero si riferisca ad H₂O o ad XYZ, vale a dire se gli unici aspetti che contano per caratterizzare le mie credenze e in genere i miei stati mentali riguardano le rappresentazioni interne che stanno nella testa, le strutture neurologiche o computazionali descrivibili dallo psicologo cognitivo senza fare riferimento a nulla di esterno, allora non siamo distanti dalla posizione in cui immaginava di trovarsi Cartesio nelle sue *Meditazioni metafisiche*. Possiamo ipotizzare che un genio maligno ci inganni riguardo all'esistenza di qualunque aspetto della realtà esterna, dal crepitare del fuoco nel nostro caminetto alla nostra stessa costituzione corporea, ma il nostro pensiero, considerato semplicemente come flusso di rappresentazioni mentali, potrebbe continuare a seguire tranquillamente il proprio corso. Che la posizione in cui i sostenitori del contenuto stretto si vengono a trovare sia analoga, lo conferma, secondo noi, il fatto che Fodor accetta senza riserve lo scenario che costituisce l'omologo tecnologico, per così dire, del genio maligno cartesiano: vale a dire la fantasia per cui, come risultato degli esperimenti di uno scienziato pazzo, potremmo essere ridotti a dei “cervelli in una vasca”⁹⁸. Per Fodor questa possibilità non porrebbe alcun

⁹⁸ Qui si fa riferimento ad un altro esperimento mentale di Putnam, il quale immagina una situazione in cui il cervello di una persona sia stato staccato dal resto del corpo e posto in una vasca con delle sostanze nutrienti che lo tengono in vita e gli permettono di svolgere le stesse funzioni neurologiche abitualmente compiute in condizioni normali. I terminali nervosi del cervello sono poi collegati ad un computer che fa sì che per il cervello sia tutto normale. Il “proprietario” del cervello avrà l'impressione di percepire case, alberi e il consueto scenario della vita di tutti i giorni, ma in realtà avrà a che fare solo con degli impulsi elettronici. Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 7-27.

problema particolare: «[...] i cervelli in un vaso [in una vasca] non hanno nessuna particolare difficoltà *semantica*, secondo questa interpretazione. Di fatto, sono solo dei casi particolari di Gemelli. / D'altro canto, un cervello in un vaso svolge per le condizioni di verità dai contesti le stesse funzioni di un cervello corrispondente in una testa; l'essere in un vaso non influisce, perciò, sul contenuto ristretto dei propri pensieri»⁹⁹. Detto in maniera diversa, ciò che conta per la psicologia scientifica sono solo le proprietà formali, sintattiche, delle rappresentazioni mentali che entrano in gioco nei processi computazionali¹⁰⁰.

Un altro autore, Colin McGinn, sebbene preferisca non parlare di contenuto stretto, bensì di *aspetto ristretto* del contenuto, perché giustamente si rende conto che la parola contenuto fa riferimento a qualcosa di valutabile semanticamente e il contenuto stretto di Fodor non può essere nulla di tutto questo¹⁰¹ (Fodor arriva a dire che il contenuto ristretto, inteso come lo stato cognitivo che è identico nei due Gemelli, è, come tale, inesprimibile¹⁰²), tiene fermo che solo l'aspetto "nella testa" è rilevante per la spiegazione del comportamento¹⁰³. Per lui, infatti, le credenze e gli altri stati mentali della psicologia del senso comune svolgono un ruolo esplicativo solo in virtù delle proprietà intrinseche delle rappresentazioni del soggetto. Le relazioni semantiche tra le rappresentazioni e ciò che esse designano sono irrilevanti, il ruolo causale delle credenze dipende soltanto da quelle circostanze caratterizzabili senza fare ricorso a circostanze esterne alla testa dell'agente¹⁰⁴, mentre la componente del contenuto che attiene alle condizioni di verità, ovvero l'aspetto del contenuto che deve essere valutato semanticamente e quindi coinvolge oggetti e circostanze esterne, non svolge alcun ruolo per la spiegazione causale del comportamento.

⁹⁹ J. Fodor, *Psicosemantica*, cit., p. 95 (parentesi quadra aggiunta).

¹⁰⁰ Questa è la "condizione di formalità" cui Fodor si richiama in *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology* (in Id., *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge MA 1981) per introdurre il suo solipsismo metodologico: «[...] la condizione di formalità si connette con la tesi cartesiana che il carattere dei processi mentali è in qualche modo indipendente dalle loro cause ed effetti ambientali. [...] Sto dicendo, in effetti, che la condizione di formalità, vista in questo contesto, è equivalente a una sorta di solipsismo metodologico. Se i processi mentali sono formali, allora essi hanno accesso solo alle proprietà formali di tali rappresentazioni dell'ambiente così come le forniscono i sensi. Perciò, essi non hanno nessun accesso alle proprietà *semantiche* di tali rappresentazioni, incluse la proprietà di essere vero, di avere referenti, o, in verità, le proprietà di essere rappresentazioni *dell'ambiente*» (*ibidem*, p. 231).

¹⁰¹ Cfr. C. McGinn, *La struttura del contenuto*, cit.; e anche *Conceptual Causation*, in «Mind», vol. C 4, October 1991, p. 583, nota 13.

¹⁰² Cfr. J. Fodor, *Psicosemantica*, cit., p. 92.

¹⁰³ È sintomatico di quanto letteralmente venga intesa l'espressione "nella testa", che nel testo originale inglese di *The Structure of Content* McGinn usi il termine «intracranial».

¹⁰⁴ Cfr. C. McGinn, *La struttura del contenuto*, cit., p. 130.

In un altro luogo¹⁰⁵, McGinn sostiene che il contesto ambientale si limita a fornire dei generici parametri, i quali svolgono il ruolo di variabili rispetto alla costante genuina che è individuata nei concetti che stanno “dentro la testa” e che costituiscono il vero potere causale. I parametri si limitano a determinare il contesto in cui questo potere causale di volta in volta ha luogo. Non stupisce, quindi, che «[l’i]ntenzionalità, da un punto di vista puramente causale, è semplicemente una fonte straordinariamente fertile di valori per i parametri»¹⁰⁶. La morale, di indubbio sapore cartesiano, è che, in un senso abbastanza preciso, per quel che concerne la causazione mentale «non importa a che cosa pensi, purché lo pensi nel giusto spirito»¹⁰⁷.

Il problema di questo approccio è che, una volta che si separano chirurgicamente i due aspetti del contenuto, sembra particolarmente arduo ricomporli. Sembra complicato rendere conto di come le rappresentazioni interne di cui, per spiegare il comportamento, ci importano solo le proprietà sintattiche, posseggano in fin dei conti proprietà semantiche corrette. A meno che non siamo soggetti ad allucinazioni, infatti, di solito le cose sono così come noi crediamo che siano: quando io devo recarmi al lavoro, è il fatto che sia effettivamente la mia automobile ciò che credo di trovarmi di fronte e non, poniamo, un drago alato, a spiegare perché tutto va bene quando giro la chiave e metto in moto. Descartes aveva una risposta al problema della correlazione tra proprietà sintattiche e semantiche. Per lui la bontà divina ci assicura della veridicità delle nostre rappresentazioni, cosicché, nella maggior parte dei casi, il corso del nostro pensiero corrisponde effettivamente a come stanno le cose nella realtà, mettendo fuori causa l’ipotesi del genio ingannatore. Ma i suoi analoghi contemporanei non hanno questa risposta a disposizione e, una volta che si dissociano gli aspetti sintattici del contenuto del pensiero da quelli semantici, non si vede come questi aspetti possano essere rimessi insieme se non per una coincidenza cosmica o per un’armonia prestabilita da Madre Natura¹⁰⁸. Limitarsi a postulare un insieme interno di rappresentazioni su cui la mente agisce come un calcolatore, non inizia neppure ad affrontare il problema dell’intenzionalità, nella misura in cui il problema ha a che vedere con il fatto che il nostro pensiero sia diretto al mondo¹⁰⁹.

¹⁰⁵ C. McGinn, *Conceptual causation*, cit.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 585.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 586.

¹⁰⁸ Cfr. G. McCulloch, *Phenomenological Externalism*, in N. Smith (a cura di), *Reading McDowell on Mind and World*, cit., p. 133, nota 19.

¹⁰⁹ Questo non comporta, è bene precisarlo ulteriormente, che si debbano sconfessare i risultati empirici della psicologia cognitiva sulla base di oziose considerazioni filosofiche. Occorre tenere bene in mente la distinzione di livelli illustrata nei paragrafi precedenti: non c’è dubbio

Una volta che si intraprende il sentiero cartesiano senza avere risposte plausibili alle domande alle quali Descartes rispondeva invocando la garanzia divina, si finisce per postulare un regno interno di rappresentazioni che sono dentro di noi, ma che, in una maniera che rimane misteriosa, al contempo si riferiscono intrinsecamente al mondo esterno. Come dice McDowell, ciò equivale a concepire la mente come niente più che un organo del pensiero, così che un episodio di pensiero corrisponde semplicemente a una manipolazione mentale di una rappresentazione, supponendo al contempo che lo stesso episodio di pensiero possieda intrinsecamente una determinata relazione referenziale con il mondo¹¹⁰. E questa, prosegue McDowell, non può che essere un'immagine *magica* del riferimento di questi presunti simboli mentali e dei poteri della mente¹¹¹.

Ma se questa posizione crea così tante difficoltà, qual è il motivo per ammettere una dissociazione tanto evidente (come ammettono gli stessi sostenitori del contenuto stretto) dal modo di considerare le credenze proprio del senso comune? La risposta è che vale la pena di pagare il prezzo di una simile dissociazione, perché, in tal modo, è possibile approntare una tassonomia scientifica rigorosa. Individuando in modo ristretto il contenuto, infatti, è possibile, ad avviso dei sostenitori del contenuto stretto, conseguire delle generalizzazioni causali nomiche che altrimenti sarebbero impossibili.

Secondo Fodor, è impossibile concepire una psicologia scientifica che tenga conto di ciò su cui i pensieri vertono, dal momento che essi possono vertere praticamente su qualunque cosa. Una psicologia scientifica che tenesse conto dei referenti del pensiero, dovrebbe essere, pertanto, una teoria della totalità e

che ci siano processi percettivi e cognitivi che funzionano in modo computazionale (si pensi al modello computazionale della visione elaborato da Marr), e che meccanismi cognitivi subperso-
nali possano essere descritti correttamente sulla base delle computazioni eseguite su rappresentazioni caratterizzate in termini puramente sintattici (per inciso, proprio perché quale sia il formato in cui vengono codificate le rappresentazioni che entrano in gioco nei processi cognitivi – se siano simboli di un “linguaggio del pensiero” o siano più simili a immagini codificate in un formato analogico – è una questione empirica, non dovrebbe essere possibile risolvere la questione sulla base di considerazioni metodologiche *a priori* quali quelle cui fa ricorso in molte occasioni lo stesso Fodor). Ma questa questione non deve essere confusa con le questioni che hanno a che fare con le credenze e gli altri stati mentali dei soggetti cui facciamo riferimento nella razionalizzazione del comportamento. Nel renderci intelligibili l'un con l'altro in quanto agenti razionali, semplicemente affrontiamo questioni che esulano dal dominio della psicologia computazionale.

¹¹⁰ J. McDowell, *Putnam on Mind and Meaning*, in «Philosophical Topics» 20 (1): 45 (Spring 1992), citato in H. Putnam, *McDowell's Mind and McDowell's Meaning*, cit., p. 181.

¹¹¹ Infatti i simboli mentali di un codice del pensiero, considerati in sé stessi, sarebbero del tutto inerti riguardo al riferimento. Essi non potrebbero riferirsi a niente intrinsecamente, non più dei segnali stradali dell'esempio di Wittgenstein. Cfr. la sezione 2 più sopra.

verrebbe a coincidere con la scienza intera¹¹². Sempre a parere di Fodor, gli effetti dei poteri causali richiedono una mediazione da parte di leggi e/o meccanismi¹¹³, ma se individuiamo in modo ampio il contenuto mentale, non abbiamo alcuna speranza di fare riferimento a leggi, né a meccanismi. E questo punto è ribadito dal trattamento che dà McGinn della causazione mentale. Questi, come abbiamo accennato, distingue tra costanti genuine e parametri, dove questa distinzione risulta analoga alla distinzione tra funzione ed argomento. Ora, i concetti nella testa, che non dipendono da come stanno le cose nel mondo, sono le costanti genuine che corrispondono alle funzioni, mentre i fattori ambientali sono da considerare alla stregua di mere variabili. McGinn fa esplicitamente riferimento a una concezione della causalità che implica il riferimento a leggi generali. Le cause, infatti, secondo lui, non sono mai da intendere nei termini di istanze singolari; c'è sempre qualcosa di universale in esse¹¹⁴, e il trattamento in termini di costanti e parametri consente di astrarre a partire dal concetto “nella testa” (la genuina costante) allo scopo di conseguire generalizzazioni causali nomiche. Operazione che non risulta possibile a partire dai parametri ambientali, di volta in volta determinati, che ancorano i concetti a un contesto ambientale specifico.

Una concezione *nomologica* della causalità sembra, dunque, essere ciò che richiede un'individuazione ristretta del contenuto. Secondo questa concezione, laddove c'è rapporto di causa-effetto, deve essere possibile scoprire una legge o quantomeno una generalizzazione sotto cui la singola istanza di causalità deve essere sussunta¹¹⁵.

¹¹² Cfr. J. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, cit.

¹¹³ Cfr. J. Fodor, *Psicosemantica*, cit., p. 76, nota 8.

¹¹⁴ Cfr. C. McGinn, *Conceptual Causation*, cit., p. 578.

¹¹⁵ Questo stesso presupposto del “carattere nomologico della causalità” conduce a una certa tensione nel pensiero di Davidson in relazione al suo “monismo anomalo” (cfr. *Mental Events*, cit.). Secondo Davidson, non ci possono essere leggi psicologiche rigorose (e questo costituisce l'anomalia del mentale) in quanto le spiegazioni che fanno riferimento a concetti psicologici, le spiegazioni governate dall'ideale costitutivo di razionalità, sono irriducibili alle generalizzazioni proprie della scienza fisica. Ma il fatto che le spiegazioni psicologiche siano *una specie* di spiegazione causale, vale a dire che alcuni eventi mentali interagiscono causalmente con eventi fisici (secondo il principio di interazione causale), unito con il carattere nomologico della causalità, conduce Davidson a ipotizzare che, per quanto non è possibile che gli eventi mentali vengano sussunti, *in quanto tali*, sotto generalizzazioni nomiche, deve essere possibile che quegli stessi eventi considerati mentali *sotto una descrizione*, siano considerati eventi fisici *sotto un'altra descrizione* (e questo corrisponde al monismo, secondo cui tutti gli eventi sono fisici sotto una descrizione). Anche se non saremo mai in grado di formulare le identità in questione, gli eventi mentali devono essere identici ad eventi fisici (ad esempio, eventi neurologici) e come tali possono essere sussunti sotto generalizzazioni nomiche. Il problema è che in questo modo, come

Ma l'idea sospetta sembra qui essere proprio quella di concepire leggi in grado di sussumere il comportamento degli agenti razionali. Il carattere peculiare delle spiegazioni che riguardano il comportamento consiste nel fatto che la nostra accettazione di esse si basa sulla scoperta di una configurazione coerente e plausibile negli atteggiamenti e nelle azioni di una persona¹¹⁶. Tali spiegazioni sono differenti rispetto a quelle che riguardano, ad esempio, il perché un vaso colpito da un sasso si rompe. Quando vediamo il vaso rompersi, pensiamo di essere di fronte alle operazioni di una legge naturale. Ma la nostra giustificazione nell'accettare la spiegazione del perché qualcuno ha fatto qualcosa non sembrerebbe avere nulla a che fare con il nostro credere nel funzionamento nomologico del mondo – non se la scoperta di una configurazione razionale è ciò su cui, di fatto, facciamo affidamento nella spiegazione del comportamento.

L'agire di una persona viene compreso come intelligibile nel momento in cui essa è vista come razionale (almeno approssimativamente) – come tale da conformarsi (più o meno) a norme di consistenza e coerenza. L'idea che per considerare intelligibile il comportamento sia sempre necessario un metodo “scientifico” che conduca alla scoperta di leggi generali sembra derivare da un'acquiescenza irriflessa verso un pregiudizio scientifico, secondo cui un solo modello di spiegazione è valido in qualunque ambito.

Rinunciare a concepire leggi psicofisiche rigorose, d'altronde, non vuol dire escludere dalle spiegazioni razionali le operazioni della causalità. Come abbiamo visto, seguendo Davidson, possiamo dire che la razionalizzazione è *una specie* di spiegazione causale, ma non abbiamo bisogno di scavare più in profondità per cercare, dietro ciascuna di queste relazioni di causa-effetto, le operazioni di una legge generale¹¹⁷. Come ci ricorda G.E.M. Anscom-

sottolineano i critici di Davidson, la tensione tra anomalia del mentale e monismo sembra condurre all'epifenomenalismo del mentale. Vale a dire, i fenomeni mentali sembrano avere effetti causali, ma essi *in quanto tali* sono casualmente inerti, la loro efficacia causale attiene in fin dei conti al loro essere eventi neurologici. E allora sembra che lo stesso riconoscimento dell'irriducibilità del mentale sia una mera concessione verbale. Gli eventi mentali sarebbero, appunto, semplici epifenomeni. Cfr., per questa critica a Davidson, J. Hornsby, *Persons and Their States, and Events*, cit., pp. 9-10, ma anche J. McDowell, *Functionalism and Anomalous Monism*, cit., p. 340, in cui McDowell definisce la concezione nomologica della causalità come “il quarto dogma dell'empirismo”. Cfr. anche *MM*, pp. 80-81.

¹¹⁶ Cfr. J. Hornsby, *Agency and Causal Explanation*, in *Simple Mindedness. In Defense of Naïve Naturalism in the Philosophy of Mind*, cit., p. 138.

¹¹⁷ Il dibattito su queste tematiche è talmente articolato che non se ne può in questa sede rendere conto nemmeno parzialmente. Qui ci limitiamo ad indicare, come esempio di una brillante difesa della tesi che le spiegazioni teleologiche concernenti i fenomeni intenzionali sono *una specie* di spiegazione causale, l'articolo di D.L. Holt, *Teleological Explanation: a Species of Causal Explanation*, in «Philosophical Psychology», vol. 1, n. 3, 1998, pp. 313-325. L'articolo di Holt ha anche il merito di rifiutare la concezione nomologica della causalità.

be, quando apprendiamo un linguaggio, apprendiamo naturalmente una serie di concetti causali, concetti del tutto ordinari quali *graffiarsi*, *bagnarsi*, *cadere*, *mangiare*, *bruciare*, *portare*¹¹⁸, senza bisogno di fare riferimento a leggi generali.

Ma, allora, una volta che accettiamo il modello di spiegazione del comportamento che si rifà all'“ideale costitutivo di razionalità” – un modello che non chiama in causa la sussunzione sotto leggi –, sembra che la motivazione principale per l'individuazione ristretta del contenuto, per dissociare l'aspetto delle credenze che “sta nella nostra testa” da ciò su cui esse vertono, venga a cadere. Possiamo recuperare una concezione più verosimile del mentale secondo la quale, quando facciamo riferimento a ciò che una persona presumibilmente pensa, dobbiamo inevitabilmente prendere in considerazione come, secondo quella persona, stanno le cose nel mondo. Bisogna riconoscere, a nostro avviso, che sussiste un'interdipendenza ineludibile tra una credenza e ciò su cui essa verte, al punto che non possiamo attribuire a qualcuno una credenza se non possiamo dire a che cosa questa credenza si riferisca; non possiamo neppure immaginare che cosa significa che qualcuno pensa, poniamo, *che il cielo è sereno* se non siamo in grado di raffigurarci che cosa accadrebbe se si desse effettivamente il caso *che il cielo è sereno*.

Abbiamo cercato di mostrare, in quest'ultima sezione, come i dibattiti in filosofia della mente non siano privi di punti di contatto con i problemi tradizionali affrontati nell'ambito della tradizione epistemologica e della storia della filosofia. La concezione “internista” del contenuto degli atti mentali, la concezione che si è descritta facendo riferimento ad alcune considerazioni di Fodor e McGinn, sembra dover affrontare le difficoltà classiche della concezione cartesiana (anche se non sempre tali difficoltà vengono riconosciute e discusse dai protagonisti del dibattito odierno). Vale a dire, se si considerano le rappresentazioni mentali come del tutto indipendenti dagli oggetti a cui esse si riferiscono¹¹⁹, si crea una distanza tra pensiero e realtà che è poi difficile colmare. Questo tipo di approccio rischia di generare le classiche preoccupazioni scettiche e solipsistiche sul contatto tra mente e mondo, ben note a chi abbia dimestichezza con le tradizionali dispute della teoria della conoscenza. Una visione diversa della *vita mentale*, qual è quella che si è cercata di tratteggiare facendo riferimento ai lavori di McDowell, Hornsby e McCulloch, può costituire un primo passo verso la dissoluzione di questi problemi.

¹¹⁸ Cfr. G.E.M. Anscombe, *Causality and Determination*, in Id., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Basil Blackwell, Oxford 1981, p. 137.

¹¹⁹ Abbiamo illustrato tale posizione facendo riferimento al solipsismo metodologico propugnato da Fodor. Cfr. più sopra, p. 224 n. 100.

Ad avviso di questi autori, bisogna intendere la vita mentale e l'intenzionalità propria del nostro pensiero non come qualcosa che ha sede in una parte specifica della persona – una mente concepita come tale da produrre e manipolare rappresentazioni in modo del tutto indipendente da come stanno le cose nel mondo esterno –, bensì in maniera da coinvolgere, in misura essenziale, l'interazione degli agenti razionali con la realtà. Pertanto, l'esperienza e il pensiero non vanno intesi, in ultima analisi, alla stregua di intermediari chiamati a gettare un ponte tra due termini concepiti dualisticamente come alieni l'uno all'altro, quali il soggetto e il mondo. Piuttosto, bisogna riconoscere che il contenuto degli stati mentali non ha a che fare solo con gli atti cognitivi del soggetto, ma dipende essenzialmente anche da come stanno le cose nel mondo.

Sviluppare queste riflessioni in maniera più ampia potrà, forse, consentire di recuperare una concezione più coerente dell'esperienza come apertura al contatto con la realtà, con ciò contribuendo ad esorcizzare tradizionali incubi filosofici, quali demoni maligni, di cartesiana memoria, che si annidano nel solco tra pensiero e realtà per ingannarci sistematicamente; o, più recentemente, scienziati folli pronti a ridurci a *cervelli in una vasca*.