

Capitolo Primo

Un resoconto *non riduzionistico* del linguaggio e della verità: realismo e riferimento diretto in Hilary Putnam

in questo capitolo

Premessa	7-8
1. Le origini di un dibattito: Frege e la «presupposizione semantica»:	
1.a Gli albori della teoria «tradizionale» del significato	8-12
1.b Nomi privi di riferimento	12-13
2. L'alternativa di Russell	
2.a Denotazione e descrizioni definite	14-18
2.b Lo sfondo epistemologico: due tipi di conoscenza	18-21
3. Tentativi di soluzione	
3.a Strawson su «espressione» ed «uso»	21-26
3.b La «cluster theory» di Searle	26-29
3.d Donnellan: «uso attributivo» e «uso referenziale»	29-33
4. Una teoria del riferimento diretto: Saul Kripke	
4.a Contro le teorie «descrittiviste»	33-37
4.b Mondi possibili «scoperti» e mondi possibili «stipulati»	38-40
4.c Lo «stesso oggetto» in tutti i mondi possibili	40-43
4.d Identità e fallibilità: ancora sulla distinzione «a priori»/«necessario»	43-45
5. «Gli altri e il mondo» la teoria del riferimento diretto in Putnam	
5.a Un accesso <i>non privilegiato</i> alla necessità: la storia di Terra Gemella	45-51
5.b La divisione del lavoro linguistico	52-53
5.c Una teoria realista	53-60
5.d Il significato di «significato»	61-64
6. Il punto di vista del «partecipante» e quello «dell'occhio di Dio»: il realismo di Putnam	
6.a Riferimento e <i>proprietà</i>	64-69
6.b Il contesto epistemologico delle teorie «tradizionali» del significato	69-73
6.c Contro il punto di vista dell'«occhio di Dio»: cervelli in una vasca	73-84
6.d Un approccio alternativo: «realismo interno» e verità	85-90

Premessa

Le pagine che aprono questo lavoro sono dedicate a una serie di problematiche apparentemente molto specifiche e, per così dire, *interne* a un articolato dibattito all'interno della filosofia analitica del linguaggio. Si tratta innanzitutto delle questioni, ormai dibattute da più di un secolo, della migliore trattazione di termini come nomi propri, descrizioni utilizzate per identificare singoli oggetti nel mondo e nomi di sostanze e generi naturali. Nel pensiero di Hilary Putnam, in particolare, la riflessione su questi temi si connette a una visione globale della conoscenza e della verità.

Come spero emergerà nel corso della trattazione, l'obiettivo del capitolo non consiste nell'approfondimento e nella soluzione di questi problemi, pur estremamente rilevanti, di filosofia del linguaggio ed epistemologia. Ho scelto di trattare la riflessione di Putnam (nella sua fase matura) in quanto ritengo che la sua filosofia

offra una lettura della «svolta linguistica» nel mondo filosofico analitico che si avvicina a quella di Habermas, e che può essere utilizzata per chiarirne alcuni aspetti. In questo capitolo dovrebbe emergere come il filosofo statunitense abbia tentato di argomentare in favore di una ricostruzione degli usi linguistici che prenda congedo dalla riduzione del significato a elemento constatabile e oggettivabile, a porzione di un mondo di fatti linguistici accessibile a prescindere dal modo in cui i parlanti si relazionano ad esso (e gli uni agli altri). La ricostruzione, estremamente parziale, del classico dibattito in filosofia del linguaggio nel quale la posizione di Putnam si colloca è intesa quasi esclusivamente a mettere in evidenza gli aspetti più originali della sua riflessione in proposito. Per portare a termine il suo progetto, Putnam ha dovuto tentare di ridimensionare una visione rappresentazionista e verificazionista della nostra conoscenza. Ma, e questo è probabilmente l'aspetto più interessante del suo pensiero, ha scelto di farlo mantenendo come centrale una nozione irriducibile e in un certo senso *trascendente* rispetto alle nostre pratiche conoscitive, della *verità*.

1. Le origini di un dibattito: Frege e la «presupposizione semantica»

1.a Gli albori della teoria «tradizionale» del significato

Quando Gottlob Frege traccia la sua teoria del significato in quello che è forse il suo saggio più conosciuto, *Über Sinn und Bedeutung*¹, evidenzia, a un certo punto, una delle

¹ Qui sarebbe bene utilizzare l'ultima traduzione del testo di Frege: G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, in Id., *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1967, trad. it. di E. Picardi, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001. Il problema è che Picardi traduce «significato» laddove molti interpreti di Frege parlano di «riferimento» (o «denotazione»), come S. Zecchi traduce nella raccolta A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973). In C. PENCO, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2004, la nota n. 1 a p. 41 afferma: «il termine *Bedeutung* andrebbe, ed è stato spesso, tradotto letteralmente con «significato». In questo testo useremo «significato» come termine generale, e, come in molte discussioni *su* Frege, tradurremo il termine fregeano *Bedeutung* con «riferimento» o «denotazione». E' interessante ricordare che la prima traduzione delle opere filosofiche di Frege in inglese, fatta da Geach e Black, venne discussa accuratamente con Wittgenstein, che suggerì cosa tradurre e come. Per il termine fregeano «*Bedeutung*» suggerì l'inglese «reference». D'altra parte, nella sua *Nota del traduttore in Senso, funzione e concetto* (pp. XXIX-XXXVI), Picardi spiega le ragioni della sua scelta di tradurre «*Bedeutung*» come «significato». Utilizzando innanzitutto le distinzioni che si sono sviluppate in seguito alla riflessione di Frege, la traduttrice differenzia la nozione di «denotazione» - analizzata soprattutto da Russell - da quella di «riferimento» - sulla quale si concentrano i teorici della cosiddetta teoria del riferimento diretto. Nessuna delle due espressioni è esattamente sovrapponibile alla nozione fregeana di «*Bedeutung*», né quindi adatta a costituirne la traduzione italiana. Inoltre il termine «*Bedeutung*» in Frege rimanda a un elemento semantico *meno strutturato* rispetto a quello che Russell e Wittgenstein chiamano «reference»: il fatto che un certo oggetto venga assunto come «*Bedeutung*» oppure no dipende da quale traduzione in linguaggio logico della proposizione adottiamo. Nel presente lavoro, ho adottato la soluzione del manuale di Penco, in quanto più in linea con la bibliografia secondaria. Inoltre è utile disporre di un termine generale

ambiguità del linguaggio ordinario che dovrebbero essere superate da quello formale. Infatti

le lingue storiche hanno il difetto di rendere possibile la formazione di espressioni che, stando alla forma grammaticale, sembrano fatte per designare un oggetto, ma in certi casi non assolvono a questa funzione².

A volte accade che una certa espressione *sembri* «designare» un oggetto, una persona o una situazione nel mondo, mentre *in realtà* non «designa» alcunché. Prima di affrontare la questione, vediamo in che senso si può dire – o non si può dire – che un'espressione «designa» un oggetto.

La ricostruzione del significato delle espressioni linguistiche proposta da Frege prende il via da una riflessione sul rapporto di identità che può legare due cose, così come può essere espresso da una formula del tipo $a = b$ o dalla formula $a = a$. Di che tipo di rapporto stiamo parlando? Sembrerebbe che la relazione di identità riguardi o gli oggetti nel mondo o i segni attraverso i quali ci esprimiamo. Tuttavia entrambe queste soluzioni sono inadeguate, in quanto non riescono a dare conto di una circostanza importante: la formula $a = a$ ha un *valore conoscitivo* differente dalla formula $a = b$. Quest'ultima mostra che cosa accade quando due espressioni differenti sono usate per indicare la stessa cosa nel mondo: nell'esempio di Frege, «la Stella del mattino» e «la Stella della sera», cioè Venere. Sapere che «la Stella del mattino» = «la Stella del mattino» è differente dal sapere che «la Stella del mattino» = «la Stella della sera»: il primo enunciato appare immediatamente come vero, mentre per arrivare alla verità del secondo è stata necessaria l'acquisizione di una serie di conoscenze astronomiche.

Una definizione dell'identità come rapporto tra espressioni linguistiche mette indebitamente in ombra il carattere *non arbitrario* dell'identità stessa. L'uso di due o più espressioni per parlare dello stesso oggetto è generalmente basato su una serie di esperienze e riflessioni: nel caso ce ne sia bisogno, possiamo spiegare in base a quali ragioni siamo convinti che a sia uguale a b . Ma se, come spiega Frege,

il segno a si distinguesse dal segno b solo come oggetto (nel caso specifico per la forma), e non come segno, ossia per il modo in cui designa qualcosa, allora il valore conoscitivo di $a = a$ sarebbe sostanzialmente uguale a quello di $a = b$, posto che quest'ultimo enunciato sia vero³ [...]

cioè che abbiamo previamente stabilito che sia così. Questo non è quello che ci accade di fare normalmente: quanto a Venere, non si sono scelte casualmente due espressioni linguistiche, «la Stella del mattino» e «la Stella della sera», per riferirsi a quell'unico pianeta che si sapeva già indicare. Piuttosto, a un certo punto certe

(«significato») in passi in cui non si fanno distinzioni tra le varie componenti del valore semantico di un'espressione.

² G. FREGE, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., p. 46.

³ *Ivi*, p. 33.

osservazioni e certi ragionamenti ci hanno condotti a *scoprire* che il corpo celeste che scompariva per ultimo la mattina era *lo stesso* che compariva per primo la sera⁴. D'altra parte, interpretare l'identità come rapporto tra oggetti identici ci condurrebbe esattamente al problema opposto. Infatti, in base a questa ricostruzione, potremmo arrivare a conoscere solo ciò che è *necessario* nell'oggetto: il fatto, in pratica, che esso è uguale a sé stesso. Osserva Frege:

se nell'uguaglianza volessimo ravvisare una relazione fra quel che i nomi *a* e *b* designano, $a = a$ sembrerebbe non poter differire da $a = b$, posto, naturalmente, che $a = b$ sia vero⁵.

Sia l'identità semplicemente un rapporto tra oggetti identici, ed essa ci proporrà di volta in volta un oggetto come identico a se stesso. Eppure noi non *sperimentiamo* questa permanente autoidentità di ciascun oggetto, singolarmente preso. Del resto, come potremmo descrivere una permanenza simile, non potendo utilizzare nella descrizione nient'altro che non sia l'oggetto in questione? Nel caso di Venere, abbiamo capito a un certo punto che ci trovavamo di fronte sempre allo *stesso* pianeta, sebbene esso comparisse in circostanze e sotto forme *diverse* – e sebbene di esso potessimo fornire differenti descrizioni.

In buona sostanza, ciò che sfugge è ogni volta una *ragione* per *collegare* il segno linguistico all'oggetto da esso indicato:

una differenza può sussistere solo se alla diversità di segno corrisponde una diversità nel modo di darsi di ciò che è designato [...]. Viene dunque naturale concepire un segno (nome, gruppo di parole, lettera) come collegato oltre che a quel che designa, che io propongo di chiamare significato [*Bedeutung*]⁶, anche a quello che io propongo di chiamare il senso [*Sinn*] del segno, nel quale è contenuto appunto il modo di darsi dell'oggetto⁷.

Tornando all'esempio utilizzato da Frege, il senso delle due espressioni «la Stella del mattino» e «la Stella della sera» è differente, ma il loro riferimento è lo stesso, cioè il corpo celeste chiamato «Venere». L'identità è dunque una relazione tra oggetti, ma ha senso come tale perché ciascun oggetto è presentato attraverso (almeno) due sensi differenti.

Questo è quanto può essere detto a proposito dei termini singolari (che Frege chiama «nomi propri»⁸), cioè per quei termini che hanno come riferimento un unico individuo (come «Venere» o «Keplero»). A proposito dei predicati le cose funzionano in maniera simile. Come Frege spiega nelle *Osservazioni su senso e significato*⁹,

⁴ Cfr. E. PICARDI, *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia 1879-1927*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 124-133.

⁵ *Ivi*, p. 32.

⁶ Come ho spiegato alla nota n. 1, chiamerò questo elemento «riferimento».

⁷ G. FREGE, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., p. 33.

⁸ *Ivi*, p. 34.

⁹ G. FREGE, *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, in Id., *Nachgelassene Schriften*, a cura di H. Hermes, F. Kambartel, e F. Kaulbach, con la collaborazione di G. Gabriel, Walburga Rödding, Meiner, Amburgo 1969, trad. it. *Osservazioni su senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., pp. 74-75.

il riferimento (*Bedeutung*) di un predicato (cioè di un «termine concettuale», come egli lo chiama) è un concetto, mentre il suo *sensu* (*Sinn*) consiste nel modo di presentazione del concetto stesso¹⁰. Nella sua lettera a Husserl del 1891, Frege sostiene che «nel termine concettuale v'è un passo in più, rispetto al nome proprio, per giungere all'oggetto»¹¹. L'intuizione fregeana, in termini molto semplificati, consiste nella possibilità di rappresentare il concetto come una funzione il cui argomento consiste in un oggetto. Attraverso la notazione logica sarebbe quindi possibile rappresentare la relazione consistente nel cadere di un oggetto sotto un certo concetto – una relazione che il linguaggio ordinario esprime attraverso gli enunciati. Il valore della funzione si identifica con il valore di verità (vero o falso) dell'enunciato il cui predicato è rappresentato dalla funzione stessa; l'oggetto di cui si predica qualcosa è ciò che viene posto in posizione di argomento. Anche per quanto concerne gli enunciati, così, Frege individua *sensu* (*Sinn*) e riferimento (*Bedeutung*), che corrispondono rispettivamente al pensiero rappresentato da ciascun enunciato e al valore di verità a cui ho appena fatto cenno¹², cioè al fatto che l'enunciato sia vero o falso.

¹⁰ Cfr. M. MARIANI, *Introduzione a Frege*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 92.

¹¹ G. FREGE, *Brief an Edmund Husserl*, 24/05/1891 in G. FREGE, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, a cura di G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart, Meiner, Amburgo 1969, trad. it. *Lettera a Edmund Husserl*, in G. FREGE, *Sensu, funzione e concetto*, cit., p. 30.

¹² Cfr. G. FREGE, *Sensu e significato*, in Id., *Sensu, funzione e concetto*, cit., pp. 38-40. Le argomentazioni che Frege utilizza per sostenere la sua concezione di *sensu* e riferimento di predicati ed enunciati sottintendono la validità di alcuni principi fondamentali. Tra di essi, il «principio di contestualità», che Frege pone esplicitamente alla base di tutta la sua analisi del linguaggio: «cercare il significato delle parole, considerandole non isolatamente ma nei loro nessi reciproci» (G. FREGE, *Grundlagen der Arithmetik* (1884), trad. it. di L. Geymonat e C. Mangione, *I fondamenti dell'aritmetica*, in Id., *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, p. 219. Cfr. anche *ivi*, parr. 60 e 106). Frege intende opporsi alla tradizione logica che lo ha preceduto, secondo la quale sarebbe possibile cogliere il significato dei singoli termini che compongono gli enunciati, cioè dei termini presi separatamente l'uno dall'altro. E' piuttosto il *contesto* dell'enunciato che stabilisce il significato delle singole espressioni linguistiche. Per il legame tra questo principio e l'anti-psicologismo di Frege cfr. C. PENCO, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 107-109. Il «principio di composizionalità» non viene d'altra parte enunciato espressamente da Frege nei suoi scritti, ma emerge come implicito nel suo approccio generale alla semantica. Possiamo affermare che, nel pensiero di Frege, il *sensu* e il riferimento di un enunciato sono funzione del *sensu* e del riferimento delle espressioni linguistiche che lo compongono. In genere si interpreta come legato a questo principio l'inizio della terza *Ricerca Logica*: cfr. G. FREGE, *Logische Untersuchungen. Drittel Teil: Gedankengefüge*, in A. HOFFMAN-H. ENGERT (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. 3. Band. (1923-1926)*, Kurt Stenger, Erfurt 1923-1926, trad. it. di R. Casati, a cura di M. Di Francesco, *Le connessioni di pensiero. Ricerche Logiche. Terza Parte*, in Id., *Ricerche logiche*, Guerini e associati, Milano 1988, p. 99. Cfr. anche M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, Londra 1981², trad. it. parziale di C. Penco e S. Magistretti, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, a cura di C. Penco, Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 150-155. Infine il «principio di sostitutività» compare in *Sensu e significato*, come sostegno del ragionamento di Frege che il significato di un enunciato sia costituito dal suo valore di verità. Tale sostegno consiste nella circostanza per cui, se sostituiamo l'una con l'altra espressioni dotate dello stesso riferimento, il riferimento dell'enunciato di cui esse sono parte non cambia. Così, se «La Stella del mattino fa parte del Sistema Solare» è vero, anche «La Stella della sera fa parte del sistema solare» è vero (per il ragionamento completo di Frege si veda *Sensu e significato*, in Id., *Sensu, funzione e concetto*, cit., p. 41).

In definitiva, per ogni genere di espressione linguistica «abbiamo due tipi di valori, il valore conoscitivo e il valore semantico. Il senso è il valore di conoscenza degli enunciati e il riferimento è il valore di verità. Senso e riferimento sono intimamente collegati: il senso è ciò che è rilevante per la verità»¹³.

1.b I nomi privi di riferimento

In *Über Sinn und Bedeutung*, nell'occuparsi dei casi che sembrano contravvenire alla sua tesi circa senso e riferimento di un enunciato, Frege fa l'esempio di enunciati subordinati che hanno come riferimento un oggetto invece che un valore di verità. Nell'enunciato «Chi scoprì l'orbita ellittica dei pianeti morì in miseria», la subordinata «chi scoprì l'orbita ellittica dei pianeti» non indica un fatto vero o falso, ma un preciso oggetto: Keplero. Certo, può sembrare che «chi scoprì l'orbita ellittica dei pianeti» esprima effettivamente un pensiero completo: il fatto che qualcuno ha veramente compiuto questa scoperta. Ma le cose non stanno in questo modo. In realtà l'enunciato subordinato si comporta esattamente come un termine singolare. Anche e soprattutto in relazione a casi del genere, Frege ritiene che, ogni volta che un termine singolare viene utilizzato, il parlante presupponga che esso sia dotato di un riferimento, ovvero che parli di un oggetto, persona o circostanza realmente esistente. Tuttavia non dobbiamo considerare l'enunciato nel quale si afferma l'esistenza di tale oggetto come parte del significato dell'enunciato che contiene il termine singolare. Se così fosse, secondo Frege, quando volessimo negare un enunciato del tipo «Keplero morì in miseria», dovremmo specificare che esso è falso *o* perché lo scienziato non sia realmente morto in miseria *o* perché il nome «Keplero» non è dotato di riferimento. Ma noi semplicemente non ci preoccupiamo di questa alternativa: dire che è falso che Keplero sia morto in miseria è tutt'uno con il dire che egli *non morì* in miseria. Non emergono altre possibilità¹⁴.

Quanto al rapporto tra i primi due principi, emerge un problema rilevante che ha dato origine a varie discussioni tra gli interpreti di Frege. Un primo confronto tra i due può condurre a individuare la contraddizione tra un approccio che parte dal *tutto* dell'enunciato per risalire alle sue parti componenti e un approccio che compone il senso del *tutto* a partire dalle parti singolarmente prese. Tra l'altro, dopo aver esposto con enfasi il principio di contestualità nelle *Grundlagen*, Frege non se ne occupa esplicitamente in altri passi. Per una breve esposizione del problema cfr. M. MARIANI, *Introduzione a Frege*, cit., pp. 52-53, 57-58, 114-117, C. PENCO, *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, cit., pp. 298-303, A. BONOMI, *Nota Introduttiva alla sezione quarta*, in ID. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1985, pp. 403-410, E. PICARDI, *La chimica dei concetti*, cit., pp. 115-121. Per la proposta più nota in relazione al problema accennato si veda M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, cit., in particolare pp. 45-49. Dummett ha anche argomentato la tesi che il principio del contesto sia stato gradualmente messo da parte da Frege: cfr. M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, cit., pp. 179-180, 189-193 e M. DUMMETT, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, Londra 1981, cap. 15: *Alternative Analyses*.

¹³ C. PENCO, *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, cit., p. 47. Cfr. anche M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, cit., pp. 123-126, 134-135.

¹⁴ G. FREGE, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, p. 46.

Piuttosto, è corretto dire che l'asserzione «Il nome “Keplero” è dotato di un riferimento» è una «presupposizione» di «Keplero morì in miseria» perché sia qualora quest'ultima sia vera, sia qualora sia falsa, «Il nome “Keplero” è dotato di un riferimento» è vera¹⁵. Quando formuliamo un enunciato, di certo *presupponiamo* di stare dicendo qualcosa *a proposito di* qualcos'altro; ma questo *non* significa che, nel farlo, affermiamo anche *che* quel qualcos'altro *esiste*.

Ora, la nozione di «presupposizione» svolge un ruolo importante nel momento in cui ci poniamo il problema di quei termini singolari che hanno un senso, e quindi sembrano indicare elementi della realtà, ma *non* un riferimento: si tratta di espressioni come «Pegaso», o, per usare un esempio di Frege, «Odisseo»¹⁶. Questo è il «difetto» dei linguaggi naturali a cui facevo cenno all'inizio: essi rendono possibile introdurre anche espressioni senza riferimento. In materia di linguaggi naturali, la soluzione di Frege al problema discende direttamente dal resto della sua semantica. Se la «presupposizione» di un enunciato è falsa, e quindi una delle espressioni che lo compongono non è dotata di un riferimento, la legge di composizionalità fa sì che l'enunciato sia a sua volta privo di riferimento. Frege non può che concludere che un enunciato contenente un termine privo di riferimento non è vero né falso¹⁷.

¹⁵ Cfr. anche G. FREGE, *Logik*, in Id., *Nachgelassene Schriften*, cit., trad. it. *Logica*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., pp. 117-118.

¹⁶ Cfr. G. FREGE, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., p. 39.

¹⁷ Cfr. G. FREGE, *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, in A. HOFFMAN-H. ENGERT (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus. 1. Band*, Verlag der Keyserischen Buchhandlung, Erfurt 1918-1919, trad. it. di R. Casati, a cura di M. Di Francesco, *Il pensiero. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche Logiche*, cit., p. 58 e G. FREGE, *Die Verneinung. Eine Logische Untersuchung*, in A. HOFFMAN-H. ENGERT (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus. 1. Band*, cit., trad. it. di R. Casati, a cura di M. Di Francesco, *La negazione. Una ricerca logica*, in Id., *Ricerche Logiche*, cit., p. 75. Questo, ovviamente, in relazione ai linguaggi naturali, che Frege considera costitutivamente *difettosi*. Lo stesso risultato sarebbe però pericoloso in relazione alla ricerca scientifica. Frege costruisce il suo linguaggio formale con un obiettivo ben preciso: quello di assicurare alla disciplina scientifica che gli sta più a cuore, la matematica, l'«assoluto rigore nel processo dimostrativo» (M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, cit., p. 43). In materia di fondazione della matematica, Frege assume una posizione logicista, ovvero è convinto di potere ricostruire in termini soltanto logici tutti le nozioni fondamentali dell'algebra. Ora, il compito essenziale della matematica, così come di ogni scienza, è l'individuazione della verità, che la logica rappresenta sotto forma di valore di verità degli asserti. E' per questo che «in una lingua logicamente perfetta (ideografia) dobbiamo esigere che ogni espressione che risulta essere un nome proprio, in quanto è stata formata correttamente a partire da segni precedentemente prodotti, designi effettivamente un oggetto e che nessun segno di nuova introduzione conti come nome proprio a meno che gli sia stato garantito un significato» (G. FREGE, *Senso e significato*, cit., p. 47). Se la scrittura formale deve costituire la *traduzione* del ragionamento scientifico, non sono accettabili enunciati formalizzati privi di valore di verità.

Questo scopo, nel contesto di un linguaggio artificiale, può essere raggiunto in maniera convenzionale: si può ad esempio stipulare che espressioni prive di riferimento designino il numero 0. Questa è la proposta contenuta in G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Pohle, Jena 1893 (volume primo)-1903 (volume secondo), trad. it. parziale in Id., *Aritmetica e logica*, cit., p. 509.

2. L'alternativa di Russell

2.a Denotazione e descrizioni definite

Nel suo celebre saggio del 1905, *On Denoting*¹⁸, Russell propone per il problema delle espressioni linguistiche prive di riferimento una soluzione differente da quelle delineate da Frege. La trattazione della questione è inserita all'interno di una più ampia riflessione riguardo a quelli che Russell chiama «sintagmi denotativi»: espressioni del genere «un uomo, qualsiasi uomo, ogni uomo, tutti gli uomini, l'attuale re d'Inghilterra, l'attuale re di Francia, il centro di massa del sistema solare nel primo istante del XX secolo, la rivoluzione della terra intorno al sole, la rivoluzione del sole intorno alla terra»¹⁹. La nozione di «sintagma denotativo» compare anche nel precedente *Principles of Mathematics*²⁰, dove viene definita come un'espressione che introduce nella proposizione un concetto attraverso il quale viene individuato un oggetto o un certo insieme di oggetti. In generale,

si dice che un concetto *denota* quando, se esso compare in una proposizione, la proposizione non verte *sul* concetto, ma su un termine connesso in un certo modo peculiare nel concetto. Se dico: "Incontrai un uomo", la proposizione non parla di *un uomo*: questo è un concetto che non va a passeggio per le strade, ma vive nel chimerico limbo dei libri di logica. Quello che incontrai era una cosa, non un concetto, un uomo effettivo con un sarto e un conto in banca o un'osteria e una moglie ubriaca. Ancora, la proposizione "qualsiasi numero finito è pari o dispari" è evidentemente vera; eppure il *concetto* "qualsiasi numero finito" non è né pari né dispari. Sono solo i numeri singoli che sono pari o dispari: non vi è, oltre questi, un'altra entità detta *qualsiasi* numero, che sia pari o dispari, e, se vi fosse, è chiaro che non potrebbe essere pari né potrebbe essere dispari²¹.

In *On Denoting* questo genere di espressione linguistica viene trattato di nuovo (e con risultati, vedremo, differenti): Russell illustra innanzitutto il funzionamento dei sintagmi denotativi «più primitivi»²², ovvero sintagmi contenenti parole come «tutto», «niente», «qualcosa», attraverso l'uso di una nozione di «funzione enunciativa» simile a quella già costruita da Frege²³. Dopo aver individuato come «enunciato [...] una disposizione di parole che esprime ciò che è vero o falso», Russell spiega:

una "funzione enunciativa" [...] è un'espressione contenente uno o più componenti indeterminati tali che, quando si assegnano dei valori a questi componenti, l'espressione diviene un enunciato. In altre

¹⁸ B. RUSSELL, *On Denoting*, in Id., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, a cura di R. Marsch, Allen and Unwin, Londra 1956, trad. it. di A. Bonomi, *Sulla denotazione*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1985, pp. 179-185.

¹⁹ *Ivi*, p. 179.

²⁰ B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, trad. it. di L. Geymonat, *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1951.

²¹ B. RUSSELL, *I principi della matematica*, cit., p. 102.

²² Cfr. B. RUSSELL, *Sulla denotazione*, cit., p. 180.

²³ Cfr. G. FREGE, *Funktion und Begriff*. Vortrag gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft, H. Phle, Jena 1891, ristampato in G. FREGE, *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Darmstadt, Olms 1967, trad. it. di E. Picardi, a cura di C. Penco, *Funzione e concetto*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., pp. 7-16.

parole, è una funzione i cui valori sono degli enunciati [...]. E' facile dare esempi di funzioni enunciativa: "x è un essere umano" è una funzione enunciativa; fintantoché x rimane indeterminato, non è né vera né falsa, ma quando si assegna un valore a x, diventa un enunciato vero o falso²⁴.

Data una qualsiasi funzione enunciativa del tipo $C(x)$, che traduce una proposizione del tipo «x è un C», possiamo utilizzarla per tradurre in forma logica anche proposizioni come «tutti gli x sono C», «nessun x è un C» e «qualche x è un C». Infatti:

- «tutti gli x sono C» significa « $C(x)$ è sempre vera»
- «nessun x è un C» significa « $C(x)$ è sempre falsa»
- «qualche x è un C» significa «è falso che "C(x) è sempre falsa" è sempre vera».

Questa spiegazione si basa su un'idea importante:

si assume che *tutto*, *niente* e *qualcosa* sono privi di un qualsiasi significato se presi isolatamente, e che ha invece un significato *ogni* proposizione in cui essi figurano. Questo è appunto il principio della teoria della denotazione che intendo sostenere: e cioè che i sintagmi denotativi sono, in sé stessi, privi di un qualsiasi significato, mentre ha un significato ogni proposizione nella cui espressione verbale essi figurano²⁵.

Presi isolatamente, cioè, sintagmi come «un uomo», «tutti gli animali», «nessun insegnante», non sono connessi ad alcunché. Soltanto all'interno di una proposizione essi divengono effettivamente espressioni linguistiche dotate di un valore simbolico. Questo principio vale anche per il sottogruppo più interessante dell'insieme dei sintagmi denotativi: le «descrizioni definite»; si tratta dei sintagmi che Russell definisce all'inizio, genericamente, come quelli contenenti l'articolo «*il*»²⁶: «l'attuale presidente della Repubblica Italiana», «l'ultimo romanzo di Pavese», «Il primo anno del XX secolo», e via discorrendo.

Ora, il filosofo inglese propone la sua teoria sui sintagmi denotativi proprio per ovviare alle difficoltà create alle teorie già esistenti dalle descrizioni definite. La soluzione proposta da Frege per i linguaggi formali, ovvero l'introduzione di denotazioni convenzionali, risulta infatti abbastanza innaturale²⁷. D'altra parte, la strategia fregeana per i linguaggi naturali non sembra più plausibile. Sostenere che un

²⁴ Questa è la spiegazione che si trova in B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen and Unwin, London 1919, trad. it. di L. Pavolini, *Introduzione alla filosofia matematica*, Longanesi, Milano 1947, p. 251. Ai tempi di *Sulla denotazione*, la nozione di funzione enunciativa non è ancora così chiara in Russell, per quanto si trovi già esposta, sotto il nome di «funzione proposizionale», in B. RUSSELL, *I principi della matematica*, cit., pp. 56-57.

²⁵ B. RUSSELL, *Sulla denotazione*, cit., p. 181.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 182.

²⁷ *Ivi*, p. 185.

enunciato contenente termini non denotanti risulta non possedere un valore di verità cozza con l'accettazione del principio logico del terzo escluso²⁸.

La soluzione russelliana dei dilemmi legati alle descrizioni definite non denotanti si basa essenzialmente sul principio per cui queste espressioni, anche se costituiscono il soggetto grammaticale delle proposizioni che le contengono, non devono essere considerate come il soggetto della loro trascrizione in linguaggio formale²⁹. Per scoprire cosa effettivamente si cela dietro la descrizione definita è necessario operare la sua traduzione nella forma logica, attraverso la quale vengono *smontate* e *allineate* le componenti dell'enunciato. Questo processo illustra esattamente quanto Russell ha dichiarato in partenza, cioè che le descrizioni definite hanno un significato soltanto all'interno del contesto degli enunciati: soltanto questo ambito dà ragione della loro scomposizione. Generalmente il tipo di enunciato che qui ci interessa assegna un certo predicato a un oggetto qualificato come «*il/la* così e così»: ad esempio, nell'enunciato proposto da Russell,

Il primo verso dell'Elegy di Gray asserisce una proposizione.

²⁸ *Ivi*, p. 186. Del resto esistono soluzioni anche peggiori. Si può partire dall'antica intuizione secondo la quale non è possibile nominare oggetti privi di una *qualche* realtà: Perkins, nell'introdurre la teoria delle descrizioni di Russell, osserva che il problema di «come possiamo parlare di cosa che non esistono» è «antico quanto il poema *Sulla natura* di Parmenide, nel quale si ritiene egli abbia detto: “che ciò che può essere detto e pensato è necessario che debba essere”. Una esposizione del dilemma si trova nel Teeteto di Platone (189a):

SOCRATE: E se [qualcuno] pensa, pensa a qualcosa, no?

TEETETO: Necessariamente.

SOCRATE: E quando pensa, pensa a qualcosa che esiste?» (Cfr. PERKINS R.K., *Russell, Frege and the “Meaning” of the Theory of Descriptions*, in “The Journal of the History of Philosophy”, 20 (1982), 4, pp. 408-409, traduzione mia). Si può rispondere «sì» alla domanda di Socrate, sottintendendo che i sintagmi denotanti oggetti che non esistono designano comunque entità di qualche genere, sebbene non «tanto reali quanto quelle effettivamente esistenti». Ora, come Russell dichiarerà nell'*Introduzione alla filosofia matematica*, accettare una soluzione simile – che il filosofo inglese ha peraltro sostenuto per un certo periodo (cfr. B. RUSSELL, *I principi della matematica*, cit., par. 71) – significa rinunciare a quel «senso della realtà» che la logica dovrebbe condividere con le altre discipline scientifiche, nonché con il nostro senso comune (Cfr. B. RUSSELL, *Introduzione alla filosofia matematica*, cit., pp. 271-272).

Ad ogni modo, l'obiezione più importante contro una teoria simile è che gli oggetti da essa postulati «sono senz'altro tali da violare il principio di contraddizione (Cfr. B. RUSSELL, *Sulla denotazione*, cit., pp. 183-184).

²⁹ Qui Russell sta utilizzando il principio generale, fatto proprio anche da Frege, per cui la forma grammaticale delle proposizioni, così come esse appaiono nel linguaggio che le persone usano nella loro vita quotidiana, spesso presenta ambiguità che rendono necessaria l'adozione del linguaggio artificiale della logica. Parlo qui di un principio «generale» in modo da non sovrapporre le opinioni nello specifico differenti che Russell e Frege hanno anche sul ruolo dei linguaggi artificiali nei confronti di quelli naturali: se Frege tende a vedere la logica come strumento di *correzione* dei difetti e delle oscurità del linguaggio naturale, Russell ritiene che essa sia in grado di esplicitare una sorta di *struttura profonda* del linguaggio. Cfr. M. SAINSBURY, *Logica filosofica*, in F. D'AGOSTINI- N. VASSALLO, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 112-114, 127, 129-130, e A. VARZI, *Ontologia e metafisica*, pp. 165-170 nella stessa raccolta.

Ora, dietro l'articolo «*ib*» si celano due idee: quella per cui «un *qualche* oggetto è così e così» e quella per cui tale oggetto «è l'*unico* ad essere così e così». L'enunciato predica infine una qualche proprietà di quanto sia «così e così» – in questo caso, il fatto di «asserire una proposizione». Il punto è che l'enunciato in questione non predica una proprietà *di quell'oggetto* nel mondo *che* è proprio l'unico ad essere «così e così»; essa predica piuttosto di *una certa proprietà* che essa individua almeno un oggetto, che quella proprietà individua un solo oggetto, e che l'oggetto individuato da tale proprietà possiede una proprietà ulteriore.

Nel nostro esempio:

Almeno un oggetto è il primo verso dell'Elegy di Gray ed *un solo* oggetto è il primo verso dell'*Elegy* di Gray, e quell'oggetto asserisce una proposizione.

Come osserva Perkins, l'«è» contenuto in quest'enunciato

è l'«è» della predicazione e non l'«è» dell'identità (cioè, è come l'«è» in “Scott è un uomo” e non come l'«è» in “Scott è Sir Walter”). Questo ci permette di vedere una caratteristica importante della teoria di Russell: gli enunciati contenenti descrizioni definite devono essere intese non come enunciati nei quali un *individuo* è direttamente designato da un'espressione della forma “il così e così”, ma piuttosto come enunciati nei quali una *proprietà* è direttamente designata da un certo tipo di predicato³⁰.

Perciò il nostro enunciato non dice qualcosa di un oggetto, «il primo verso dell'Elegy di Gray», ma dice qualcosa a proposito di una proprietà³¹, quella di «essere il primo verso dell'Elegy di Gray» – in particolare, dice che almeno un oggetto cade sotto di essa, che tale oggetto è l'unico, e che esso «asserisce una proposizione». E' questo oggetto, qualora esso esista, a costituire ciò che Russell chiama la «denotazione» di una descrizione definita. La forma logica dell'enunciato che abbiamo considerato potrebbe essere allora:

$$\exists x [Px \wedge \forall y (Py \rightarrow y = x) \wedge Ax]$$

dove P sta per «è il primo verso dell'Elegy di Gray»

A sta per «asserisce una proposizione»

Ed ecco come Russell spiega questa trasposizione, valida per tutte le descrizioni definite:

³⁰ R.K. PERKINS, *Russell, Frege and the “Meaning” of the Theory of Descriptions*, cit., p. 410.

³¹ Cfr. B. RUSSELL, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Descriptions* (1910-1911), in Id., *Mysticism and Logic and Other Essays*, Green&co., Londra 1918, ristampa Unwin Paperbacks (con *A Free Man Worship*), Londra 1986, trad. it. di L. Pavolini, *Conoscenza per apprendimento e conoscenza per descrizione*, in Id., *Misticismo e logica e altri saggi*, Longanesi, Milano 1964, p. 286. Il capitolo quinto di B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy* (con introduzione di John Skorupski, Oxford University Press, Oxford 1998², prima edizione 1911, trad. it. di E. Spagnol e P. Costa, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2007) è una versione leggermente rielaborata di questo saggio.

secondo la concezione da me sostenuta, un sintagma denotativo è essenzialmente *parte* di un enunciato e, a differenza della maggior parte delle singole parole, non ha di per sé alcuna significanza. Se dico “Scott era un uomo”, questa è un’asserzione della forma “ x era un uomo”, e non ha come soggetto “L’autore di *Waverley*”. Abbreviando l’asserzione fatta all’inizio di questo articolo, al posto de “L’autore di *Waverley* era un uomo” potremmo mettere “Una e una sola entità scrisse *Waverley*, e questa entità era un uomo” [...]. Più in generale, supponiamo di voler dire che l’autore di *Waverley* aveva la proprietà φ : allora ciò che vogliamo dire è equivalente a “Una e una sola entità scrisse *Waverley*, e questa entità aveva la proprietà φ ”³².

Ma cosa accade se *non* esiste un’entità che costituisca il valore di x ? Qual è il significato di una proposizione come «l’attuale re di Francia è calvo», dato che oggi non esiste al mondo alcun re di Francia? In questi casi la proposizione, che, una volta «espressa in modo esplicito», contiene l’affermazione che una certa entità soddisfa una certa proprietà, è semplicemente *falsa* - e non priva di valore di verità come sosteneva Frege. Grazie alla scomposizione del sintagma denotativo, è stato possibile separare nell’oggetto da esso denotato la nozione dell’*identità* da quella del complesso delle *proprietà* che esso può possedere o meno. Le proprietà possono quindi essere assegnate a un’entità *generica*: una variabile. E’ in questo senso che, come ho più volte accennato, la proposizione contenente una descrizione definita non indica uno *specifico* oggetto che è in quanto tale determinato «così e così», ma il fatto che un oggetto *qualsiasi* sia determinato «così e così». Nel caso in cui nessun oggetto sia determinato in questo modo, e che il fatto indicato non si dia, l’intero enunciato risulterà falso in base al principio di composizionalità fregeano.

Un punto essenziale è che quanto appena detto non vale soltanto per espressioni come «il re di Francia», «il quadrato rotondo» o «il figlio di Wittgenstein», ma anche per termini come «Pegaso», «Odisseo», o «Madame Bovary». Perché anch’essi in realtà sono descrizioni definite, contrariamente a quanto comunemente crediamo. La denotazione è secondo Russell soltanto una delle modalità attraverso le quali un simbolo può legarsi al mondo, cioè soltanto una particolare modalità del significato. Se infatti le descrizioni definite non indicano un oggetto preciso, esistono altre espressioni il cui funzionamento consiste proprio in questo. Si tratta di quelli che Russell considera «nomi propri» *in un senso tecnico*, differente da quello comune, e tra i quali *non* si trovano i nostri «Pegaso» e «Odisseo», e nemmeno «Keplero» o «George W. Bush». Vediamo per quale motivo.

2.b Lo sfondo epistemologico: due tipi di conoscenza

Nelle lezioni su *La filosofia dell’atomismo logico* Russell introduce la nozione di «nome proprio» poco dopo l’inizio, laddove distingue la modalità di significazione dei nomi rispetto a quella degli enunciati. Egli spiega:

³² B. RUSSELL, *Sulla denotazione*, cit., p. 189- 190. Si veda anche B. RUSSELL- A.N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica* (1910-1913), volume I, Cambridge University Press, Cambridge 1968², pp. 66-71.

come vedete, vi sono due differenti relazioni che un enunciato può avere con un fatto: una è la relazione che possiamo chiamare “essere vero in rapporto al fatto”, l'altra relazione possiamo chiamarla “essere falso in rapporto al fatto”. Entrambe sono, allo stesso modo, relazioni essenzialmente logiche che possono sussistere tra enunciato e fatto; mentre, nel caso di un nome, vi è un'unica relazione che esso può avere con ciò che denomina. Un nome può denominare soltanto un particolare, oppure, se non lo denomina, non è affatto un nome, è un rumore. Non può essere un nome se non possiede proprio quell'unica relazione particolare che consiste nel denominare una certa cosa, mentre un enunciato non cessa di essere un enunciato se è falso. Come una parola può essere un nome oppure può non essere un nome ma soltanto un rumore privo di senso, così una frase che ha l'aspetto di un enunciato può essere vera o falsa, o può essere priva di senso, ma il fatto di essere vera e il fatto di essere falsa si contrappongono, insieme, al fatto di essere insensata³³.

I «nomi» nel senso qui inteso da Russell sono tali da avere come unica componente del loro significato – inteso qui nell'accezione ampia che ho usato per Frege – l'oggetto che indicano. Potremmo dire che i nomi si connettono *direttamente* a qualcosa di simile al loro riferimento fregeano, cioè ad una specifica entità. «Apollo» non è un nome, in questo senso, ma una «abbreviazione» di una descrizione definita – di una descrizione, per dire, che potremmo trovare sul suo conto in un dizionario di mitologia classica³⁴.

Questa distinzione russelliana si fonda in realtà non tanto su questioni insite nell'elaborazione del linguaggio formale, che anche Frege aveva come obiettivo. La distinzione tra «nomi propri» e «descrizioni definite» è parallela a un'altra distinzione, quella tra «conoscenza diretta» («*Knowledge by acquaintance*») e «conoscenza per descrizioni» («*Knowledge by Description*»), che è però parte dell'epistemologia di Russell. Nel saggio omonimo³⁵ egli dichiara:

dico che apprendo un oggetto quando ho una relazione conoscitiva diretta con quell'oggetto, cioè quando sono direttamente conscio dell'oggetto stesso. Quando parlo qui di relazione che conoscitiva, non intendo il tipo di relazione che costituisce un giudizio, bensì il tipo che costituisce una rappresentazione [...]. Dirò che un oggetto è “conosciuto per descrizione” quando sappiamo che è “il così e così”, cioè quando sappiamo che esiste un oggetto, e non più di uno, in possesso di una certa proprietà; e generalmente sarà sottinteso che non conosciamo lo stesso oggetto per apprendimento. Sappiamo che l'uomo dalla maschera di ferro è esistito, e sono noti molti enunciati su di lui; ma non sappiamo chi egli fosse [...]. Diremo che abbiamo “*soltanto* una conoscenza descrittiva” del così e così quando, pur sapendo che il così e così esiste, e pur essendo possibile apprendere l'oggetto che, in effetti, è il così e così, non conosciamo tuttavia alcun enunciato “*a* è il così e così”, dove *a* è una cosa che abbiamo appreso³⁶.

Il punto essenziale per la teoria delle descrizioni di Russell è che quelli che egli chiama «nomi propri» sono i termini che si riferiscono a un oggetto di cui abbiamo «conoscenza diretta», mentre le «descrizioni» denotano oggetti di cui abbiamo

³³ B. RUSSELL, *The Philosophy of Logical Atomism* (1918-1919), ristampato in Id., *Logic and Knowledge. Essays 1911-1950*, a cura di R.C. Marsh, Allen and Unwin, Londra 1956, trad. it. di L. Pavolini, *La filosofia dell'atomismo logico*, in *Logica e conoscenza. Saggi 1901-1950*, Longanesi, Milano 1961, p.118.

³⁴ B. RUSSELL, *Sulla denotazione*, cit., p. 192.

³⁵ B. RUSSELL, *Conoscenza per apprendimento e conoscenza per descrizione*, cit.

³⁶ *Ivi*, pp. 262-269.

conoscenza, per l'appunto, solo «per descrizione». La trascrizione russelliana degli enunciati che contengono descrizioni, con la sua rappresentazione delle proprietà come funzioni aventi come argomento degli oggetti, è la trasposizione in termini logico-formali del tipo di rapporto conoscitivo che abbiamo con tali oggetti³⁷. Nel contesto dell'epistemologia di Russell risulta più chiaro il motivo per il quale anche nomi che consideriamo normalmente come propri siano in realtà da considerarsi abbreviazioni di descrizioni: in questo periodo il filosofo inglese sostiene che non sia possibile avere conoscenza diretta degli altri soggetti con i quali entriamo in relazione, così come degli oggetti del mondo. Soltanto i «dati sensoriali» («*sense data*»), i dati interni alla nostra coscienza e quelli che egli chiama «*universalis*» ci sono noti per «*acquaintance*». Quanto possiamo venire a conoscere a proposito dei nostri simili è accessibile attraverso la conoscenza dei dati percettivi che raccogliamo sul loro conto; per questo un termine come «Bismarck», anche qualora venga utilizzato da un contemporaneo di Bismarck che lo ha incontrato nel corso della sua vita, non si riferisce direttamente all'uomo politico tedesco³⁸.

E' di qualche interesse rilevare che la «conoscenza diretta» e la «conoscenza per descrizione» sono distinte in base al tipo di rapporto che attraverso di esse intratteniamo con gli oggetti, cioè che la distinzione risulta valida *per noi*, in quanto soggetti conoscenti. Essa non dipende dallo specifico oggetto con cui entriamo in relazione. Questo risulta più chiaro se riflettiamo su alcuni casi nei quali abbiamo *delle stesse cose* sia conoscenza diretta sia conoscenza per descrizione, pur disponendo di informazioni totalmente differenti. In pratica, non sappiamo *che* si tratta delle stesse cose.

Riadattando un esempio di Russell³⁹, possiamo pensare alle conoscenze di cui disponevamo nell'ottobre del 2008, prima delle elezioni alla presidenza degli Stati Uniti d'America. Una conoscenza esatta della quale disponevamo è riassunta nell'enunciato: «il candidato che verrà eletto presidente sarà colui che otterrà il maggior numero di voti». Del candidato che sarebbe stato eletto presidente avevamo soltanto una conoscenza indiretta: sapevamo soltanto che sarebbe stato tale da avere (si spera) la *proprietà* di «aver ottenuto il maggior numero di voti». Supponiamo di aver partecipato a un comizio di ciascun candidato (democratico e repubblicano) alla presidenza: possiamo dire che, in quel periodo, disponevamo di una conoscenza diretta di queste persone. Così, *conoscevamo*, (approssimativamente, se accantoniamo per un attimo la questione della conoscenza dei soli «*sense data*») nel senso rilevante

³⁷ Questo, per inciso, sembra il problema più consistente per la teoria linguistica delle descrizioni di Russell. Forse è a causa della dipendenza dalla distinzione epistemologica – non adeguatamente chiara – che le argomentazioni linguistiche di Russell risultano tautologiche se considerate in quanto tali. Per questo si veda soprattutto il testo di Martinich sui passi dedicati alle descrizioni nei *Principia Mathematica*: A.P. MARTINICH, *Russell's Theory of Meaning and Descriptions (1905-1920)*, in "Journal of the History of Philosophy", 14 (1976), 2, pp. 200-201, più la risposta in R.K. PERKINS, *Russell, Frege and the "Meaning" of the Theory of Descriptions*, cit., pp. 422-423.

³⁸ Cfr. B. RUSSELL, *Conoscenza per apprendimento e conoscenza per descrizione*, cit., pp. 270-273.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 262.

per Russell, Barack Obama e John McCain. Sapevamo che uno dei due sarebbe stato eletto, e ora sappiamo che Barack Obama è quell'uomo. Ma di certo non possiamo dire delle nostre informazioni circa «colui che verrà eletto presidente» di allora e della nostra conoscenza di Obama di allora che si trattasse della *stessa* informazione: non sapevamo che *proprio* Obama sarebbe stato eletto presidente.

Per certi versi ci trovavamo in una situazione simile a quella dei nostri antenati, che non sapevano che «Venere è anche la stella della sera (oltre che la stella del mattino)». E' chiaro, almeno a livello intuitivo, che, nel nostro caso, non sapevamo chi di preciso sarebbe stato eletto presidente perché tale informazione sarebbe stata per così dire «prodotta» nel futuro, mentre al tempo dei nostri antenati Venere era *già e comunque* la stella della sera. Tuttavia qui mi interessa mettere in evidenza che possiamo immaginare, in qualche modo, un qualche «continuità» caratterizzante gli oggetti Obama e Venere; «una continuità» tale che sia per noi possibile stabilire una connessione tra le varie informazioni che abbiamo acquisito sul loro conto, in momenti nei quali non sapevamo *che* erano *sul loro conto*. Russell, in un certo senso, era convinto che *rappresentarsi* oggetti come Obama o Venere fosse tutt'uno con l'entrare in rapporto con questa non meglio identificata fonte di continuità. Una convinzione che non ha mancato di sollevare obiezioni.

3. Tentativi di soluzione

3.a Strawson su «espressione» ed «uso»

Le riflessioni di Russell sulle descrizioni definite e sui nomi propri vengono illustrate e criticate da Peter Strawson in un suo testo del 1950: *Sul riferimento*⁴⁰. Strawson introduce innanzitutto la definizione di «uso univocamente referenziale», per indicare le circostanze nelle quali

molto comunemente noi facciamo uso di certi tipi di espressioni per menzionare o riferirci a qualche persona individuale o a qualche singolo oggetto, o a qualche evento, luogo o processo particolare, mentre stiamo facendo quella che chiameremmo normalmente un'asserzione riguardo a quella persona, oggetto, luogo, evento o processo⁴¹.

A tale nozione si affianca poi quella di «uso attributivo»⁴², che si concretizza nelle circostanze in cui ci serviamo di espressioni linguistiche per descrivere i caratteri di una persona, oggetto, luogo, e via discorrendo. Citando un esempio di Strawson, possiamo utilizzare l'espressione «il più grande soldato francese» per asserire qualcosa sull'individuo dotato di questa caratteristica: «Il più grande soldato francese morì in

⁴⁰ Cfr. F.P. STRAWSON, *On referring*, in "Mind", 59 (1950), 235, trad. it. di Gabriele Usberti, *Sul riferimento*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, pp. 197- 224.

⁴¹ *Ivi*, p. 197.

⁴² *Ivi*, pp. 197-198, 214-215.

esilio». Ma possiamo anche attribuire a qualcuno *precisamente* la caratteristica associata all'espressione: «Napoleone è stato il più grande soldato francese».

Le asserzioni nelle quali compare l'uso univocamente referenziale sono quelle che secondo Russell contengono «descrizioni definite», ma Strawson desidera analizzarle in base a una interpretazione alternativa. Egli vorrebbe sostenere la tesi che «le espressioni usate in modo univocamente referenziale non sono mai nomi logicamente propri, né descrizioni, se ciò che si intende chiamandole «descrizioni» è che devono essere analizzate in base al modello fornito dalla Teoria delle Descrizioni di Russell»⁴³.

Per comprendere correttamente l'argomentazione di Strawson occorre innanzitutto illustrare altre distinzioni di cui egli si serve. Possiamo differenziare tre nozioni: quella di «enunciato/espressione», quella di «uso di un enunciato o espressione» e quella, meno rilevante ai fini del saggio del 1950, della loro «emissione». Se la prima indica la sequenza di parole che viene normalmente usata secondo regole convenzionali di un sistema linguistico, la seconda si identifica con il modo nel quale l'espressione viene inserita in un contesto specifico, da parte di un parlante mosso da determinate intenzioni. L'«uso» di un'espressione è il modo e la circostanza in cui essa viene «emessa». Ora, la strategia di Strawson consiste nel separare nettamente la questione del significato di una espressione linguistica da quella del suo riferirsi a qualcosa. Il *significato* è in un certo senso una relazione *mediata da regole* che intercorre tra *l'espressione* e gli *oggetti del mondo*:

il significato (in almeno un'accezione importante del termine) è una funzione dell'enunciato o dell'espressione [...]. Dare il significato di un'espressione (nel senso in cui sto usando questo termine) equivale a fornire delle *istruzioni generali* per il suo uso inteso a menzionare o a riferirsi a oggetti o persone particolari; dare il significato di un enunciato equivale a fornire *istruzioni generali* per il suo uso nel fare asserzioni vere o false. Non equivale a parlare di una particolare occasione d'uso dell'enunciato o dell'espressione [...]⁴⁴.

Il *riferimento*, d'altra parte, consiste in una delle possibili relazioni *concrete* che possiamo instaurare di volta in volta con gli oggetti del mondo attraverso l'espressione: relazioni concrete che si sviluppano comunque a partire da quanto è codificato nel suo significato, ma che costituiscono esse sole il metro in base al quale ha senso chiedersi se il riferimento è stato o meno prodotto. Lo stesso vale per gli enunciati che contengono le espressioni in questione: non ha senso, secondo Strawson, chiedersi se essi in quanto tali siano veri o falsi. Piuttosto, è l'uso che i parlanti ne fanno per affermare qualcosa di vero o di falso a rendere possibile attribuire ad essi un valore di verità.

Strawson chiarisce il suo ragionamento attraverso l'esempio dell'espressione «io»: fa certo parte del suo significato il fatto che una persona qualunque possa usarla per riferirsi a se stessa. Ma questo non ci permette di dire che l'espressione «io» si

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 201.

⁴⁴ *Ivi*, p. 205.

riferisce *di per sé* a un soggetto particolare. A seconda di come viene utilizzata – cioè *da chi* – sarà possibile stabilire il suo riferimento di volta in volta⁴⁵.

Da questa posizione Strawson trae come conseguenza la negazione della teoria di Russell per cui enunciati come «Il re di Francia è saggio» sono composti, tra l'altro, di proposizioni che affermano l'esistenza e l'unicità di un certo genere di oggetto, di cui si asserisce qualcosa. Egli avanza piuttosto un'interpretazione della questione molto vicina a quella proposta da Frege per i linguaggi naturali: quando esistono regole linguistiche riconosciute per l'uso di un'espressione o di un significato, può comunque accadere che non si pervenga a dire qualcosa di vero o di falso, o a *riferirsi* a qualcosa, se il contesto nel quale si pensa di farlo non è quello adeguato⁴⁶. Se un parlante dice qualcosa a proposito del «re di Francia», è probabile che egli *creda* nell'effettiva esistenza del re di Francia; e magari esiste qualcuno che è tale che è proprio *quel* qualcuno che egli vorrebbe indicare. Ma in casi come questi, semplicemente, il parlante non raggiunge il suo obiettivo.

La posizione di Strawson, per quanto esplicitamente diretta a contestare la validità della Teoria delle Descrizioni russelliana, sviluppa intuizioni non troppo distanti da quelle in essa presenti. La nozione di «significato» assorbe infatti la natura *mediata* della «denotazione» russelliana: essa presenta quel legame con le regole prestabilite all'interno della comunità linguistiche - che permettono ai parlanti di *descrivere* le cose in una maniera egualmente accessibile a tutti - del quale anche la «denotazione» è dotata. Il «riferimento», d'altra parte, si basa su una relazione tra parlante e mondo vicina a quella che Russell cerca di delineare come «conoscenza diretta». Non a caso, egli non ha difficoltà a *separare* le questioni relative a quello che Strawson chiama il «significato» da quelle legate al «riferimento».

La risposta di Russell a Strawson⁴⁷ consiste proprio nel mostrare come la critica di quest'ultimo alla teoria delle descrizioni definite funzioni soltanto nel caso in cui espressioni il cui uso è legato al contesto siano presenti *insieme* a descrizioni all'interno degli stessi enunciati. Se espressioni come «questo», «quello», «io», «tu», «là», «attuale», «passato», eccetera si trovano all'interno di enunciati in cui avviene un uso univocamente referenziale, allora è *corretto* sostenere che il valore di verità dell'enunciato dipende dal contesto della sua emissione. Questo perché, molto semplicemente, quelle che Russell chiama «parole egocentriche»⁴⁸ si comportano in maniera molto simile ai nomi logicamente propri. Basterà eliminarle dagli enunciati contenenti descrizioni definite, sostituendole con equivalenti «non egocentrici», cioè rendere la distinzione tra termini simili a nomi propri e descrizioni definite più netta di quanto non sia all'interno del linguaggio ordinario, e la critica di Strawson verrà a cadere⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 204-205. Si veda anche M. DUMMETT, *Frege. Philosophy of Language*, cit., pp. 161, 166.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 208.

⁴⁷ B. RUSSELL, *Mr Strawson on Referring*, in "Mind", New Series, 66 (1957), 263.

⁴⁸ *Ivi*, pp.

⁴⁹ *Ivi*, p. 385. Cfr. Anche J. W. AUSTIN, *Russell's Cryptic Response to Strawson*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 38, (1978), 4, p. 535.

Ma non è così semplice ridurre la tesi di Strawson a una propaggine di quella di Russell: egli rifiuta infatti di riconoscere come plausibile la nozione russelliana di «conoscenza diretta». Strawson considera le espressioni in base al contributo che possono dare alla costruzione degli enunciati che i parlanti asseriscono⁵⁰. Dal suo punto di vista, l'argomentazione dell'autore dei *Principia Mathematica* produce una sorta di *ipostatizzazione* di usi quotidiani del linguaggio: ciò che è meramente una modalità attraverso la quale i parlanti interagiscono tra di loro e con il mondo viene trasformato in una forma di conoscenza in sé autosufficiente, riguardante una certa categoria di oggetti e funzionante in base a espressioni linguistiche *ad hoc*. Russell compie, secondo Strawson, due errori basilari:

primo, il non cogliere l'importanza della distinzione [...] tra ciò che si può dire di un'espressione e ciò che si può dire di un particolare uso di essa; secondo, il non riconoscere l'uso univocamente referenziale delle espressioni per quella cosa innocua e necessaria che è, distinta dall'uso predicativo o ascrivivo delle espressioni, ma complementare ad esso⁵¹.

Credo che uno sguardo generale alla riflessione di Russell sul tema delle descrizioni definite possa mettere in evidenza due tesi importanti, che egli intreccia strettamente l'una con l'altra. Russell cerca innanzitutto di fare luce sulle relazioni tra soggetto umano e oggetti della conoscenza. La condizione di queste relazioni è il nesso attraverso il quale l'oggetto viene identificato, *individuato nella sua identità specifica*. Al centro dell'attenzione si pone non tanto una qualche azione che il soggetto *produce* nei confronti di un mondo che la subisce, ma un modo nel quale egli *perviene* agli oggetti che di quel mondo fanno parte.

Ma la tesi più controversa dell'autore di *Principia Mathematica* è che si possa avere un accesso immediato, almeno in certi casi, a ciò da cui dipende l'identità dell'oggetto. Ciò accadrebbe nel caso dei nomi propri e delle espressioni linguistiche che ad essi somigliano. Sarebbe possibile cogliere «d'un sol colpo», per così dire, l'oggetto e ciò che lo rende quello che è, sia che si tratti di elementi particolari della realtà, sia che si tratti di universali (ad esempio una qualità o una relazione). Questo genere di conoscenza appartiene, in maniera molto significativa, alla coscienza del singolo, e, finché rimane relegata in essa, non può essere espressa in termini linguistici e messa in comune con altri. Su questa base esperienziale irriducibile il linguaggio scientifico costruisce enunciati contenenti descrizioni, che permettono l'elaborazione di una conoscenza accessibile a tutti. Ma, proprio perché la conoscenza «egocentrica» costituisce il fondamento di quella descrittiva, quest'ultima non può assorbire totalmente la prima:

fa parte dell'essenza di un resoconto scientifico del mondo ridurre al minimo l'elemento di egocentricità in un'asserzione, ma il successo in questo tentativo è una questione di grado, e non è mai completo quando si tratta di materiale empirico. Questo è dovuto al fatto che i significati di tutte le parole empiriche dipendono da definizioni ostensive, che le definizioni ostensive dipendono

⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 217.

⁵¹ *Ivi*, p. 213.

dall'esperienza, e che l'esperienza è egocentrica. Possiamo, comunque, per mezzo di parole egocentriche, *descrivere* qualcosa che non è egocentrico; è questo che ci rende capaci di usare un linguaggio comune⁵².

Strawson sembra interessato soprattutto a combattere la seconda delle due convinzioni russelliane. Egli si concentra sulle regole e sulle consuetudini che guidano l'uso delle espressioni all'interno dei contesti concreti. Da questo punto di vista, è vero che le espressioni univocamente referenziali dipendono largamente dal contesto concreto della loro asserzione, ma questo non deve far dimenticare che *quale* insieme di caratteristiche del contesto possa far sì che le espressioni producano effettivamente il riferimento desiderato *dipende dalle regole* condivise per il loro uso. Strawson osserva anzi che

l'adempimento di condizioni contestuali formulabili in modo più o meno preciso è un requisito *convenzionale* (o, nel senso ampio della parola, *logico*) per il corretto uso referenziale delle espressioni, e questo in un senso che non vale per il corretto uso ascrivivo. Il requisito per la corretta applicazione di un'espressione nel suo uso ascrivivo a una certa cosa è semplicemente che questa cosa sia di un certo tipo, abbia certe caratteristiche. Il requisito per la corretta applicazione di un'espressione nel suo uso referenziale a una certa cosa è qualcosa che sta al di sopra e al di là di qualsiasi requisito derivato dal significato ascrivivo quale può averlo l'espressione: si tratta del requisito secondo il quale la cosa deve essere in una certa relazione con il parlante e con il contesto dell'emissione. Lo chiamerò requisito contestuale⁵³.

L'uso univocamente referenziale tiene insieme due aspetti importanti: da una parte è totalmente dipendente da una serie di condizioni sulle quale i parlanti *non* possono mettersi d'accordo; il riferimento si realizza o meno in conseguenza di come le cose del mondo *stanno effettivamente* in un certo spazio e tempo. D'altra parte, questo stesso uso fa affidamento su una serie molto complessa di regole intersoggettive che stabiliscono come il mondo *deve essere* affinché il riferimento si realizzi.

Osservazioni di questo genere ci conducono alla conclusione fondamentale di Strawson riguardo alla teoria dei nomi propri di Russell: quando certe espressioni vengono usate in maniera referenziale,

l'aspetto essenziale della convenzioni che regolano tali espressioni consiste nell'assicurare, agendo assieme alla situazione dell'emissione, l'unicità del riferimento. Ma questo è tutto. Mentre ci riferiamo a qualcosa non raggiungiamo, né possiamo raggiungere, quel grado di esplicitezza totale conseguito il quale la funzione referenziale non viene più svolta. L'effettivo riferimento unico che ha luogo, se ha luogo, è il frutto di un particolare in un contesto particolare [...]⁵⁴.

⁵² B. RUSSELL, *Mr Strawson on Referring*, in "Mind", New Series, 66, (1957), 263, p. 386, la traduzione è mia. Il testo che Russell cita è B. RUSSELL, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Allen and Unwin, Londra 1948, trad. it. di Camillo Pellizzi, *La conoscenza umana*, Longanesi, Milano 1963², pp. 96-104.

⁵³ *Ivi*, p. 216.

⁵⁴ P.F. STRAWSON, *Sul riferimento*, cit., pp. 213-214. Austin, tra l'altro, osserva che è proprio la nozione di «acquaintance» il punto debole della teoria russelliana: cfr. J. W. AUSTIN, *Russell's Cryptic Response to Strawson*, cit., p. 536.

Strawson rifiuta l'idea che si possa giungere, seppure in termini «egocentrici», a cogliere in maniera totalmente «esplicita» l'esser-se-stesso di un oggetto. Per quanto possa essere «diretta» l'esperienza che abbiamo delle cose, essa si costituirà comunque attraverso la mediazione delle regole che guidano l'uso del linguaggio – attraverso il «significato», nei termini di Strawson. Anzi, la natura stessa del «riferimento» racchiude l'idea dell'indicazione di un oggetto considerato nella sua specificità, ma in condizioni in cui tale specificità non può essere delimitata una volta per tutte. Se la delimitazione fosse possibile, la funzione referenziale «non verrebbe più svolta».

3.b La «cluster theory» di Searle

Nel 1958 John Searle propone in un suo breve ma importante saggio, *Proper Names*, un quesito sollevato dalle riflessioni che ho precedentemente riassunto: «un nome proprio ha un senso»⁵⁵? Finora abbiamo ripercorso la risposta di Frege, affermativa, e quella di Russell, negativa. Searle schematizza in questo modo

le due concezioni contrastanti che stiamo esaminando: la prima sostiene che i nomi propri hanno essenzialmente un riferimento ma non un senso, cioè che denotano ma non connotano; la seconda sostiene che essi hanno sostanzialmente un senso e solo contingentemente un riferimento, cioè che si riferiscono a qualcosa soltanto a condizione che uno e un solo oggetto soddisfi il loro senso⁵⁶.

Entrambe queste posizioni, secondo Searle, presentano difficoltà non trascurabili. Quanto a quella di Frege, Searle non è particolarmente convinto della possibilità di assegnare un «senso» effettivo ai nomi propri:

se è così, allora ogni nome deve avere un senso diverso, il che sembra a prima vista estremamente inverosimile, perché noi comunemente non concepiamo i nomi propri come dotati di senso allo stesso modo dei predicati; per esempio, non diamo definizioni di nomi propri⁵⁷.

Noi non associamo normalmente delle caratteristiche a un nome proprio, tali che un oggetto, per portare quel nome, deve possederle. Non siamo portati a definire come deve essere qualcuno per essere «Marco» o «Tullio».

D'altra parte, non sembra nemmeno che i nomi propri siano *totalmente* slegati da un qualche uso delle definizioni e delle descrizioni. Insegniamo comunemente agli altri l'uso di questo o quel nome proprio. A questo scopo, spiega Searle, generalmente identifichiamo un oggetto «per ostensione o per descrizione; e, in entrambi i casi, identifichiamo l'oggetto in virtù di certe sue caratteristiche»⁵⁸, per poi dire alla persona in questione il suo nome.

⁵⁵ J. SEARLE, *Proper Names*, "Mind", 67 (1958), 266, trad. it. di G. Usberti, *Nomi propri*, in A. BONOMI (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, pp. 249-258.

⁵⁶ J. SEARLE, *Nomi Propri*, cit., pp. 252-253.

⁵⁷ *Ivi*, p. 248.

⁵⁸ *Ivi*, p. 251.

Si potrebbe obiettare in proposito che effettivamente ci serviamo di descrizioni per identificare *inizialmente* il portatore di un nome, ma poi associamo quest'ultimo all'oggetto in questione senza tenere conto delle sue caratteristiche. Così, se insegniamo a qualcuno a usare il nome «Aristotele» per riferirsi al famoso filosofo greco nato a Stagira, ed egli/ella viene a conoscenza di molte altre informazioni su Aristotele, è improbabile che smetta di utilizzare questo nome qualora si scopra, per dire, che Aristotele non è affatto nato a Stagira⁵⁹.

Questa versione dei fatti non è molto soddisfacente, secondo Searle: se scopriremo non solo che Aristotele non era effettivamente dotato di una delle caratteristiche che comunemente gli vengono attribuite, ma che la maggior parte delle cose che sappiamo su di lui non sono mai state vere di alcuna persona – ad esempio perché tutte le azioni che attribuivamo a lui sono state compiute da filosofi differenti nel corso di vari secoli - probabilmente non riusciremo più a usare il nome «Aristotele» come abbiamo imparato a fare. Così

non diremmo forse per questa ragione che Aristotele, dopo tutto, non è esistito e che il nome, sebbene abbia un senso convenzionale, non si riferisce a nessuno? Secondo la spiegazione precedente, se uno dicesse che Aristotele non è esistito, questo non sarebbe che un altro modo di dire che “Aristotele” non denotava alcun oggetto, e nulla più; ma se uno dicesse che Aristotele non è esistito, potrebbe voler dire molto di più del semplice fatto che il nome non denota nessuno. Se noi, per esempio, mettessimo in dubbio la sua affermazione mostrando che un uomo chiamato “Aristotele” viveva a Hoboken nel 1903, egli non la riterrebbe un'obiezione pertinente⁶⁰.

Se noi abbiamo imparato a usare il nome «Aristotele» in riferimento a un certo individuo, scoprire che «Aristotele non è mai esistito» significa molto di più – e, in un certo senso, anche di meno - che scoprire che nessuno ha mai portato quel nome. Significa cioè scoprire che proprio *quel certo* individuo, che noi abbiamo chiamato «Aristotele», in realtà non è mai esistito.

Sembrerebbe che sia necessario, alla fine, riconoscere che i nomi propri sono dotati di un «senso»; tuttavia questo principio non può essere assunto così come lo è stato tradizionalmente. Rimangono alcuni problemi che le teorie più diffuse riguardo al «senso» non sono in grado di risolvere:

Se cerchiamo di esibire una descrizione completa dell'oggetto come senso di un nome proprio, ne derivano strane conseguenze, come per esempio che ogni asserzione vera relativa all'oggetto e avente il nome come soggetto sarebbe analitica, che ogni asserzione falsa sarebbe autocontraddittoria, che il significato del nome (e forse l'identità dell'oggetto) cambierebbe ogni volta che ci fosse un mutamento nell'oggetto, che il nome avrebbe significati diversi per persone diverse, ecc.⁶¹

E' importante notare quale interpretazione Searle propone delle teorie dei suoi predecessori: in base ad esse, assegnare un «senso» a un nome proprio significa

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 252.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 253. Frege è stato tra i primi a rendersi conto dell'ultima delle «strane conseguenze» elencate da Strawson: cfr. nota 2 a p. 34 di G. FREGE, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit.

individuare una serie di *descrizioni* che sono vere dell'oggetto che porta quel nome⁶². In base a questo principio, se il senso di un nome proprio coincidesse con un elenco più o meno lungo e complesso di caratteristiche dell'oggetto portatore del nome, sarebbe possibile utilizzare tali qualità come condizioni necessarie e sufficienti perché un oggetto qualsiasi coincida con quello. In una situazione del genere il senso dei nomi (autenticamente) propri coinciderebbe con quella che, nella terminologia di Russell, potremmo chiamare una «descrizione definita» particolarmente articolata. «Aristotele», ad esempio, sarebbe associato a un senso del genere: «il tale che, nato a Stagira, fu allievo di Platone, maestro di Alessandro Magno», e via discorrendo. Il senso funzionerebbe come il criterio in grado di spingerci a dire, dato un individuo qualsiasi, *se egli è Aristotele oppure no*.

Ai problemi accennati da Searle si aggiunge poi il fatto che concentrarci sulle descrizioni ci fornisce comunque un metodo poco consono alla corretta identificazione di un individuo della realtà. Ogni volta che noi consideriamo un certo individuo chiedendoci chi egli sia, tutto ciò che possiamo constatare è se egli somigli in un modo o in un altro a un individuo di partenza che abbiamo chiamato in un certo modo. Tutto ciò che possiamo dire è se egli «sia uguale in questo e in quest'altro carattere a un individuo chiamato "Aristotele"». Ma noi stiamo cercando di capire se egli sia identico *ad Aristotele*, non se sia identico a *qualcuno chiamato «Aristotele»*. Non è il fatto di aver chiamato uno in un certo modo a permetterci di identificare lo sconosciuto in questione con lui. Come Searle ha già accennato, è di un *preciso* Aristotele che stiamo parlando, non di un Aristotele *qualsiasi* (che potrebbe essere vissuto, per dire, nel 1903)⁶³.

Searle decide di concentrarsi sull'«unica funzione dei nomi propri nella nostra lingua»⁶⁴. Egli la individua nella capacità dei nomi di riferirsi a oggetti particolari, che risulta allo stesso tempo non dipendente dal contesto (come accade per i dimostrativi) e non necessariamente legata a descrizioni relative agli oggetti stessi (come accade per le descrizioni definite). Eppure, perché esista una connessione tra nome e oggetto, l'uso del primo deve fare affidamento sull'esistenza di almeno certe caratteristiche nel secondo:

sebbene di norma i nomi propri non asseriscano o specifichino alcuna caratteristica, nondimeno il loro uso referenziale presuppone che l'oggetto cui essi cercano di riferirsi abbia certe caratteristiche. Ma quali? Supponiamo di chiedere agli utenti del nome "Aristotele" di specificare quelli che essi considerano i fatti essenziali e assodati relativi ad Aristotele. La loro risposta sarebbe un insieme di asserzioni descrittive univocamente referenziali. Ora, la mia tesi è che la forza descrittiva di "Questo è Aristotele" consiste nell'asserire che un numero sufficiente ma finora non specificato di tali asserzioni

⁶² Questa lettura, che troveremo anche in Kripke e in Putnam, è comunque un resoconto almeno discutibile del pensiero di Frege. Per quanto egli si serva di descrizioni per rendere comprensibile la sua nozione di senso di un nome proprio, è improbabile che intenda tali descrizioni come *coincidenti* – o «sinonime», qualsiasi cosa ciò possa significare – con il senso stesso. Cfr. M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, cit., pp. 138-139.

⁶³ *Ivi*, pp. 253-254.

⁶⁴ *Ibidem*.

sono vere di questo oggetto. Pertanto, gli usi referenziali di “Aristotele” presuppongono l’esistenza di un oggetto relativamente al quale è vero un numero sufficiente ma finora non specificato di queste asserzioni⁶⁵.

Permane sempre una imprecisione nell’elenco di asserzioni vere dell’oggetto che possiamo associare al suo nome. Searle sottolinea che non è mai possibile stabilire quali caratteristiche sono sufficienti perché un individuo porti un nome, né quali, nel caso venissero a mancare, renderebbero necessario un uso differente del nome stesso. Proprio questo fatto rende così importanti i nomi propri all’interno del nostro linguaggio quotidiano: essi ci permettono di indicare specifici oggetti senza dover mettere insieme una volta per tutte le informazioni che conosciamo sul loro conto. Ci permettono di identificare le cose anche se non sappiamo con precisione quali caratteristiche sono tali che, una volta che un oggetto le perdesse, esso cesserebbe di *essere quello che è*⁶⁶.

In definitiva, base alla definizione ormai celebre di Searle, i nomi propri «funzionano non come descrizioni, ma come ganci a cui appendere descrizioni»⁶⁷.

Questa particolare teoria sul significato dei nomi propri verrà chiamata perciò «descrittivismo»⁶⁸.

3.c Donnellan: «uso attributivo» e «uso referenziale»

Nel 1966 un ulteriore contributo alla discussione, ormai molto articolata, sul ruolo di quelle che Russell chiama «descrizioni definite» viene offerto da Keith Donnellan; anche questo pensatore è convinto di dover porre rimedio alle difficoltà prodotte dalle posizioni di quanti si sono espressi sull’argomento prima di lui. I bersagli della sua critica sono Russell e Strawson, anche se, come vedremo, a tratti l’argomentazione di Donnellan sembra un consapevole tentativo di riformulare in una versione più plausibile le intuizioni centrali di Russell.

Il primo problema caratteristico delle teorie del passato, secondo Donnellan, è una insufficiente comprensione dell’importanza del contesto nello stabilire il ruolo assunto dalle descrizioni definite. Ciò può sembrare a prima vista strano soprattutto nel caso di Strawson, dato che egli si impegna proprio nell’analisi del carattere strettamente legato alle concrete circostanze dell’emissione di quegli enunciati che contengono espressioni dall’«uso univocamente referenziale»⁶⁹. Ma questo non è abbastanza, secondo Donnellan: Strawson rimane convinto che basti avere presente l’enunciato nel quale compare una descrizione definita per comprendere se di essa si farà o meno un uso referenziale nel momento della sua emissione. E’ proprio questo

⁶⁵ *Ivi*, pp. 254-255.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 255-256.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Per una difesa della teoria di Searle dai suoi critici si veda W. A. DAVIS, *Searle on Proper Names*, in S. TSOHATZIDIS (ed.) *Force, Meaning, and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁶⁹ F.P. STRAWSON, *Sul riferimento*, cit., p. 197.

che Donnellan rifiuta: dal suo punto di vista anche lo *stesso* enunciato può, in contesti differenti, essere utilizzato in modi differenti⁷⁰. Egli dichiara in questo senso:

chiamerò i due usi delle descrizioni definite che ho in mente uso attributivo e uso referenziale. Un parlante che usa attributivamente una descrizione definita in un'asserzione afferma qualcosa riguardo a qualunque persona o cosa sia così-e-così. D'altro lato, un parlante che, in un'asserzione, usa referenzialmente una descrizione definita lo fa per mettere in grado il suo uditorio di individuare la persona o la cosa di cui sta parlando, e fa qualche asserzione riguardo a quella persona o cosa⁷¹.

Nel primo tipo di uso illustrato, la *descrizione* è al centro dell'attenzione dei parlanti: l'unico fatto che conta al fine di individuare di quale oggetto si sta parlando è sapere se esso possiede o meno le caratteristiche che vengono attribuite dalla descrizione. Per il resto, potrebbe trattarsi di un oggetto *qualsiasi*. Nell'uso referenziale, invece, la descrizione è soltanto *uno strumento* del quale ci si serve per indicare qualcosa: il fatto che l'oggetto possieda le caratteristiche attribuite dalla descrizione è rilevante soltanto in quanto, generalmente, è più facile per chi ascolta capire a cosa ci stiamo riferendo se lo descriviamo in maniera corretta. Ma ci sono molti modi corretti per descrivere una certa cosa, e, in caso di uso referenziale, uno qualsiasi tra questi è utile allo scopo. Dalle osservazioni precedenti traspare quello che è forse l'aspetto fondamentale della differenza tra i due tipi di uso: mentre quello attributivo si serve generalmente⁷² del presupposto che esista un oggetto *qualsiasi*, non meglio specificato, che è così-e-così, l'uso referenziale fa generalmente affidamento sul fatto che esista uno *specifico* oggetto che è così-e-così, e che è *proprio quello* che il parlante intende. Donnellan utilizza un esempio molto chiaro in proposito:

Supponiamo che una persona si trovi a un party e che, vedendo una persona dall'aspetto interessante con un bicchiere di Martini in mano, chieda: "Chi è l'uomo che beve un Martini?" [...]. Contrapponiamo a questo l'uso della stessa domanda da parte del presidente della locale Lega degli Astemi. Essendo appena stato informato che al loro party annuale un uomo sta bevendo un Martini, egli è indotto a chiedere al suo informatore: "Chi è l'uomo che beve un Martini?". Chiedendo questo, il presidente non ha in mente alcuna particolare persona riguardo alla quale egli faccia la domanda [...] ⁷³.

La distinzione introdotta da Donnellan mette in evidenza il fatto che, nel caso in cui la persona indicata non soddisfi il requisito che le viene attribuito, i risultati sono differenti a seconda dei due casi. Quando una descrizione è utilizzata in senso attributivo, vale probabilmente una delle due alternative già proposte in passato. Donnellan trova egualmente plausibili, in linea di principio, sia l'idea di Strawson che il parlante possa fallire nel suo tentativo di riferirsi a un oggetto, sia quella di Russell secondo la quale il parlante può semplicemente produrre un enunciato falso.

⁷⁰ K.S. DONNELLAN, *Reference and Definite Descriptions*, in "The Philosophical Review", 75, (1966), 3, trad. it. di G. Usberti, *Riferimento e descrizioni definite*, in A. BONOMI (a cura di) *La struttura logica del linguaggio*, cit., p. 227.

⁷¹ *Ivi*, p. 229.

⁷² Non si tratta di un presupposto indispensabile, come cercherò di spiegare più avanti.

⁷³ K.S. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, cit., p. 231.

Ma, e questo è ciò che conta per Donnellan, nel caso dell'uso referenziale *nessuna* delle due soluzioni funziona: in occasioni del genere accade spesso che, anche qualora la descrizione utilizzata per indicare un oggetto non si adatti ad esso, il riferimento riesca ugualmente. Donnellan espone questo punto attraverso un altro dei suoi efficaci esempi. Supponiamo di far parte del gruppo di persone che un giorno trovano un certo Smith barbaramente assassinato. Uno di noi esclama: «L'assassino di Smith è pazzo». In un secondo momento ci troviamo invece in tribunale, dove possiamo assistere al comportamento particolarmente strano inscenato da Jones, l'uomo accusato dell'omicidio di Smith. Uno degli astanti dichiara: «L'assassino di Smith è pazzo». Ora, spiega Donnellan, consideriamo l'ipotesi che in fin dei conti non esista alcun «assassino di Smith» – si viene a scoprire che l'uomo si è in realtà suicidato. Ebbene, la stessa asserzione produce risultati differenti nei due casi: nel primo non abbiamo realmente attribuito il carattere «di essere pazzo» a nessuno; nel secondo siamo invece riusciti a dichiarare la pazzia di Jones, anche se abbiamo sbagliato nell'attribuirgli l'omicidio di Smith⁷⁴. Ciò risulta chiaro, osserva Donnellan, se riflettiamo sul fatto che «Jones potrebbe [...] accusarci di dire il falso quando lo chiamiamo pazzo, e non penso che sarebbe un argomento in nostra difesa il fatto che la nostra descrizione, "L'assassino di Smith", non si adattava a lui»⁷⁵.

Ora, il modo in cui la falsità di certe premesse si riflette in modo diverso sui due usi conduce Donnellan a un paio di osservazioni importanti. Innanzitutto, l'uso referenziale non è che molto indirettamente legato alle credenze dei parlanti, cioè a ciò che essi sono convinti sia vero o falso delle cose del mondo, e nemmeno a quanto *effettivamente risulta* essere vero o falso delle cose del mondo. Esso dipende piuttosto in misura molto elevata da quali convenzioni linguistiche e non sono diffuse nel gruppo sociale di cui i parlanti fanno parte, così come dalla relazione che essi decidono di intrattenere con l'oggetto indicato. E' per questo che uno può usare una descrizione definita in maniera referenziale anche quando crede che l'oggetto a cui si riferisce non corrisponda affatto alla descrizione, o addirittura che niente corrisponda ad essa. Basta che egli si serva di una descrizione che i suoi interlocutori comprendono come *in qualche modo* associata all'oggetto in questione, anche quando sappiano benissimo che la descrizione è palesemente falsa di quell'oggetto, e capiranno di cosa si sta parlando⁷⁶.

Infine, una conseguenza essenziale del modo in cui l'uso referenziale è strutturato è il fatto che i parlanti differenti possono riferirsi allo *stesso* oggetto mediante descrizioni definite differenti, ed eventualmente anche attribuendogli caratteristiche che gli sono proprie secondo alcuni, mentre *non* lo sono secondo altri. L'esempio che Donnellan utilizza a questo punto è ripreso da un saggio di Leonard Linsky⁷⁷: ipotizziamo che

⁷⁴ *Ivi*, p. 230.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 230-231.

⁷⁶ *Ivi*, p. 235.

⁷⁷ Cfr. L. LINSKY, *Reference and Referents*, in C. CATON (ed.), *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, Urbana 1963, p. 80.

un nostro amico incontri una donna, che non ha mai visto prima, in compagnia di un uomo particolarmente gentile e le dica: «Suo marito è gentile con lei». Se la descrizione con la quale l'uomo è stato indicato è falsa, ad esempio perché la donna non è sposata, è comunque plausibile sostenere, come abbiamo visto, che nondimeno il nostro amico sia riuscito a riferirsi a *lui*. Ora, spiega Donnellan, supponiamo di sapere che l'uomo in questione non è il marito della signora, e che tuttavia egli è effettivamente gentile con lei. In fin dei conti c'è qualcosa di vero nell'asserzione del nostro amico, e potremmo riportarla proprio in modo tale da conservare il riferimento e la verità dell'osservazione che egli ha operato. A questo scopo, possiamo semplicemente tradurre in una asserzione che consideriamo vera quella parzialmente errata, utilizzando in maniera referenziale una descrizione che ci sembra più adatta ad indicare l'uomo in questione⁷⁸. Ad esempio (supponendo che egli si chiami Jones): «E' vero che Jones è gentile con la signora (anche se non è suo marito)». In ultima analisi, ogni volta che un parlante usa in maniera referenziale una descrizione definita all'interno di un enunciato, se la descrizione non si attaglia all'oggetto a cui egli fa riferimento, possiamo eventualmente riportare il suo enunciato *in una forma corretta*. Di più: due parlanti possono affermare la stessa cosa dello stesso oggetto qualora non siano d'accordo circa altre caratteristiche delle quali si servono per riferirsi ad esso.

Donnellan è insoddisfatto rispetto alle teorie di Russell e Strawson. Quest'ultimo individua l'uso referenziale delle descrizioni definite, ma finisce per appiattire su di esso anche l'uso attributivo⁷⁹. Russell, d'altra parte, presenta una posizione molto più plausibile, tanto che Donnellan afferma che quanto il logico inglese sosteneva a proposito dei nomi propri può essere tranquillamente detto delle descrizioni utilizzate in senso referenziale. Semplicemente, «l'abisso che Russell pensava di scorgere tra nomi e descrizioni definite è [...] meno grande di quanto egli credesse»⁸⁰. Donnellan chiude il suo saggio dichiarando che «l'immagine fornita da Russell non è sbagliata come si potrebbe supporre»:

secondo il punto di vista di Russell, i nomi propri autentici si riferirebbero a qualcosa senza attribuirgli alcuna proprietà. Si potrebbe dire che si riferiscono alla cosa stessa, e non semplicemente alla cosa nella misura in cui cade sotto una certa descrizione [...]. Nell'ultima sezione abbiamo visto [...] che, quando una descrizione definita è usata referenzialmente, si può dire che un parlante ha detto qualcosa di qualcosa. E, nel raccontare che cos'era ciò di cui egli ha detto qualcosa, non siamo costretti a usare la descrizione da lui usata o dei sinonimi di essa; possiamo riferirci noi stessi a quella cosa usando qualunque descrizione, nome o altro che possa svolgere questa funzione. Ora, questo sembra chiarire in che senso, quando riportiamo l'atto linguistico di un parlante usando in modo referenziale una descrizione definita, ci occupiamo della cosa stessa e non soltanto della cosa secondo una certa descrizione⁸¹.

⁷⁸ K.S. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, cit., pp. 244-245.

⁷⁹ P.F. STRAWSON, *Sul riferimento*, cit., p. 197.

⁸⁰ K. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, cit., p. 226.

⁸¹ *Ivi*, p. 247.

D'altra parte, l'uso attributivo di Donnellan eredita quel carattere di generalità che Russell attribuiva in generale alle descrizioni definite⁸².

Forse è possibile vedere nella teoria di Donnellan una reinterpretazione in un certo senso «deflazionata» della posizione russelliana. Come Strawson, Donnellan vede nelle relazioni tra soggetto e oggetti del mondo, che Russell analizzava come forme di conoscenza specifiche e distinguibili l'una dall'altra, *soltanto* due usi del linguaggio: è necessario differenziarli nettamente, ma anche tenere presente che non corrispondono a facoltà umane eterogenee tra loro, né tantomeno a cose diverse nel mondo.

3. Una teoria del riferimento diretto: Saul Kripke

4.a Contro le teorie «descrittiviste»

Molte delle intuizioni alla base di ciò che Donnellan espone nel suo saggio *Riferimento e descrizioni definite* si ripresentano in *Naming and Necessity*⁸³, il saggio pubblicato da Saul Kripke nel 1972. Formulate inizialmente come riflessioni relative a particolari usi del linguaggio quotidiano, tali intuizioni si trasformano, nel testo di Kripke, in una vera e propria ricostruzione del significato di alcuni termini: i «nomi propri» e i nomi di sostanze e generi naturali. Il punto di vista di ispirazione russelliana di Donnellan si trasforma in una sfida a quel paradigma del significato delle espressioni linguistiche che Kripke ritiene di poter individuare come dominante da Frege in poi.

In *Naming and Necessity*, dopo aver chiarito che l'accezione di «nome» che utilizzerà nel corso della sua riflessione indica quelli che comunemente consideriamo nomi propri – e quindi non, ad esempio, quelle che da Russell in poi sono note come «descrizioni definite» –⁸⁴, Kripke fornisce una prima descrizione della teoria che ha intenzione di criticare. Ciò che contraddistingueva la posizione di Frege era la convinzione che il senso fosse l'elemento necessario al fine di dotare un'espressione di un riferimento. Il senso ci permette di passare da un termine o da una sequenza di termini che di per sé non sono in relazione con alcunché, a un oggetto nel mondo che, a sua volta, non può essere di per sé identificato rispetto ad altri. Questo intendeva Frege quando osservava che l'identità non è una relazione tra espressioni, né tra oggetti del mondo.

A questa proposta iniziale si ispirano quelle che Kripke considera le due versioni fondamentali di teoria «descrittivista» del significato. Una versione più semplice è

⁸² *Ivi*, pp. 247-248.

⁸³ S. KRIPKE, *Naming and necessity*, in D. DAVIDSON- G. HARMAN (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht 1972, poi ristampato in S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980, trad. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Bollati Boringhieri, Torino 1982. Occorre tenere presente che Kripke non è in generale d'accordo con le conclusioni degli argomenti di Donnellan, anche se le loro impostazioni in buona parte si sovrappongono: per questo si vedano le note 3 alle pp. 29-30 e 22 a p. 60, ma anche p. 153 e la nota 2 a p. 28.

⁸⁴ *Ivi*, p. 29.

quella che sembrerebbe⁸⁵ sostenuta da Frege, che afferma che, nel caso dei nomi propri, una particolare descrizione definita fornisce il senso del nome stesso. O, almeno, questo è quello a cui dovrebbe aspirare un linguaggio formale: nel linguaggio ordinario ci sono delle oscillazioni nel genere di descrizione che dà il senso del nome⁸⁶. Kripke cita il passo nel quale Frege riconosce queste oscillazioni: non solo persone differenti fornirebbero descrizioni differenti del senso di un nome come «Aristotele», ma ciascuna di esse riconoscerebbe anche, probabilmente, che ogni singola descrizione vera di Aristotele riporta pur sempre una sua caratteristica contingente⁸⁷. Come ho accennato in precedenza, Searle ha ben presente questo problema⁸⁸: considerare una o più descrizioni come indispensabili alla definizione del senso di un termine equivale a ritenere analitici gli enunciati che affermano che le descrizioni sono vere dell'oggetto di cui si parla. Ma non è per niente analitico che l'individuo che chiamiamo «Aristotele» abbia compiuto certe azioni piuttosto che altre⁸⁹.

La «*cluster theory*» si presentava proprio come un tentativo di soluzione che allo stesso tempo preservasse un ruolo importante per il «senso», almeno in una sua accezione reinterpretata. Kripke considera questa una versione più raffinata, ma non meno problematica, della teoria descrittivista. Searle, nel momento in cui associa ad ogni nome una «famiglia di descrizioni», è pronto a riconoscere che nessuna di esse, presa singolarmente, possa essere considerata come parte del senso. Ma continua a sostenere che *almeno* «che Aristotele abbia la somma logica, la disgiunzione inclusiva, delle proprietà che gli sono attribuite comunemente»⁹⁰ è un fatto necessario. Eppure, sottolinea Kripke, anche questo assunto è falso: *nemmeno una qualsiasi* tra tutte le proprietà che comunemente si attribuiscono ad Aristotele deve essere necessariamente vera di un individuo perché il nome «Aristotele» come lo usiamo comunemente si riferisca proprio a lui. Una volta che sappiamo chi è Aristotele, possiamo immaginare di eliminare dalla sua vita tutte le sue azioni e tutte le sue qualità, perché non c'è un solo evento che lo riguarda che non sarebbe potuto andare altrimenti:

non è affatto una verità necessaria, in ogni senso intuitivo di necessità, che Aristotele avesse le proprietà che comunemente gli si attribuiscono [...]. Sembra essere contingente il fatto che Aristotele

⁸⁵ Si veda la nota 62 di questo capitolo.

⁸⁶ Cfr. n. 2 p. 34 in G. FREGE, *Senso e significato*, cit.

⁸⁷ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 34.

⁸⁸ Cfr. J. SEARLE, *Nomi Propri*, cit., p. 253.

⁸⁹ Occorre specificare cosa Kripke intende per «analitico». A p. 42 egli dichiara: «assumiamo come semplice stipulazione che un asserto analitico è in un certo senso vero in virtù del suo significato e vero in tutti i mondi possibili in virtù del suo significato. Allora qualcosa che è analiticamente vero sarà sia necessario sia *a priori*». Cfr. anche la nota 62 a pagina 116 di *Nome e necessità*. E' possibile stabilire una distinzione di principio tra le tre nozioni di «analiticità», «apriorità» e «necessità», ma non è quella adottata da Kripke in questo saggio.

⁹⁰ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., pp. 34-35, 74. Kripke sta citando J. SEARLE, *Proper Names*, in C.E. CATON (ed.) *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, Urbana 1970, p. 160.

abbia compiuto anche *una sola* delle cose che comunemente gli si attribuiscono oggi, uno solo dei grandi risultati che noi ammiriamo tanto⁹¹.

Alla fine della prima e all'inizio della seconda delle lezioni che compongono *Naming and Necessity*, Kripke approfondisce la sua critica della teoria descrittivista del significato, riassumendone i punti fondamentali e mettendola alla prova nel compito che essa si propone di svolgere. Una teoria descrittivista riuscirebbe nel suo intento soltanto se fornisse criteri, nel loro complesso, necessari e sufficienti a stabilire come si individua il referente di una espressione «X». Questo è riassunto da Kripke attraverso la «condizione (C)»⁹²: i criteri proposti dalla teoria non devono a loro volta sottintendere una qualche nozione di riferimento, che renderebbe circolare il ragionamento. In pratica, una teoria descrittivista è sempre un tentativo di *ridurre* la nozione di riferimento a una qualche nozione altra che non la presupponga.

Kripke espone una serie di tesi che è possibile associare alle teorie rivali, avanzando una confutazione per ciascuna. Possiamo schematizzare il suo ragionamento in questo modo, conservando i numeri che egli utilizza per elencare le tesi:

(2) la conoscenza della proprietà – o del certo insieme di proprietà –, associata/e a un nome, che sono vere dell'unico oggetto che porta quel nome, sarà *indispensabile* al parlante per riferirsi all'oggetto.

Kripke cita, come esempio, la supposizione che un parlante debba associare al nome «Cicerone» una proprietà del tipo «essere il primo uomo ad aver denunciato la congiura di Catilina», perché sia possibile per lui/lei riferirsi proprio a Cicerone⁹³. Ora, può accadere che un parlante usi una certa proprietà per riferirsi ad uno ed un solo individuo *e* che quella proprietà si riferisca effettivamente ad uno e ad un solo individuo. Il parlante può anche essere consapevole che quella proprietà si riferisce a un individuo solo. Ma non sembra che tutto questo sia *indispensabile* per riferirsi a lui. Kripke propone l'esempio di Feynman:

egli è uno dei principali fisici teorici contemporanei; sono sicuro che chiunque *qui presente* sa formulare il contenuto di una delle sue teorie in modo da distinguerlo da Gell-Mann. Tuttavia, l'uomo della strada, anche senza avere queste capacità, può ugualmente usare il nome "Feynman". Se glielo si chiede, dirà: dev'essere un fisico o qualcosa del genere. Può non credere di determinare qualcuno in maniera univoca; eppure secondo me egli usa il nome "Feynman" come un nome per Feynman⁹⁴.

In un caso del genere, il fatto che il parlante non conosca quelle certe proprietà che individuano il soggetto a cui si vuole riferire in maniera univoca non gli impedisce tuttavia di riferirsi al *solo* soggetto *giusto*. Anche se l'«uomo della strada» sa di Feynman solo che è un fisico, uguale in questo a molti altri, quando usa il termine

⁹¹ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 74.

⁹² *Ivi*, pp. 67 e seguenti.

⁹³ *Ivi*, p. 79.

⁹⁴ *Ivi*, p. 80.

«Feynman» si riferisce a un preciso fisico, Feynman, e non a uno a caso tra tutti i fisici esistenti al mondo.

(3) il fatto che un certo oggetto soddisfi una proprietà o un certo insieme di proprietà sarà *sufficiente* a farne il riferimento del nome a cui quelle proprietà sono associate, ogni volta che esso viene utilizzato⁹⁵.

Ma nemmeno questa condizione è effettivamente necessaria, come Donnellan⁹⁶, ma anche Searle⁹⁷, hanno notato. Si ricorderà l'esempio di Donnellan riguardo all'«assassino di Smith»: nel caso in cui l'espressione veniva utilizzata in senso referenziale, anche qualora la descrizione racchiusa in essa fosse stata falsa, il parlante sarebbe riuscito a indicare l'oggetto *giusto*. Kripke utilizza un esempio simile, supponendo che la descrizione che si scopre essere falsa sia l'ipotetica proprietà essenziale che un soggetto deve possedere perché gli sia attribuito un certo nome. Nel caso del nome «Kurt Gödel», ad esempio, la maggior parte delle persone individuerebbero tale proprietà nel fatto di «essere colui che ha scoperto l'incompletezza dell'aritmetica». Kripke immagina la circostanza, «clamorosamente inventata», che Gödel non sia realmente l'autore del teorema: in realtà è stato un suo amico di nome «Schmidt» a dimostrarlo, ma Gödel si è impossessato dei suoi appunti alla sua morte e ha fatto credere a tutti di esserne l'autore. Se la storiella fosse vera, potremmo essere tentati di affermare che, quando

il nostro uomo della strada usa il nome “Gödel”, intende in realtà riferirsi a Schmidt, poiché Schmidt è l'unica persona che soddisfa la descrizione “colui che ha scoperto l'incompletezza dell'aritmetica” [...]. Quindi, poiché l'uomo che ha scoperto l'incompletezza dell'aritmetica è in realtà Schmidt, quando parliamo di “Gödel”, noi in realtà ci riferiamo sempre a Schmidt. Ma a me non sembra che sia così. Semplicemente non ci riferiamo a Schmidt⁹⁸.

In maniera simile a quanto accadeva per la tesi (2), è *possibile* che un parlante si riferisca ad una precisa persona attraverso descrizioni che sono vere effettivamente di quella precisa persona. Ma nemmeno questo è indispensabile: può darsi che la le descrizioni siano vere di una sola persona, che tuttavia è *un'altra* rispetto a quella a cui il parlante si riferisce. Nondimeno il parlante indica il soggetto di cui *crede* (erroneamente) vere certe caratteristiche, non quello di cui le caratteristiche *sono* effettivamente vere (a insaputa del parlante, o magari di chiunque altro).

(4) se nessuno o più di un oggetto soddisfa la proprietà o il gruppo di proprietà associate a un nome, quest'ultimo risulta privo di riferimento⁹⁹.

⁹⁵ Ivi, p. 71.

⁹⁶ Cfr. K. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, cit., pp. 230-233.

⁹⁷ Cfr. J. SEARLE, *Nomi propri*, cit., p. 252.

⁹⁸ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., pp. 82-83. Anche Donnellan aveva sollevato il problema dell'implausibile *onniscienza* che in questo modo viene attribuita ai parlanti, cfr. K. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, pp. 237-238.

⁹⁹ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 84.

Secondo Kripke, anche nel caso in cui le proprietà individuate come necessarie perché un oggetto porti un certo nome siano vere di più oggetti, o anche di nessuno, non si assiste a un simile mutamento nel significato del nome. Seguendo l'esempio precedente, se anche nessuno avesse mai dimostrato l'incompletezza dell'aritmetica – se, per dire, le dimostrazioni di Gödel fossero semplicemente sbagliate –, noi ci riferiremmo comunque a Gödel quando pronunciamo il nome «Gödel».

(5) un parlante considera vere *a priori* dell'oggetto che porta un certo nome le proprietà associate al riferimento del nome¹⁰⁰.

Kripke ha già criticato l'idea che l'asserto «Se X esiste, allora X possiede la maggior parte delle φ » sia *necessario* per il parlante. Searle è stato presentato come il sostenitore della versione più complessa, e tuttavia ancora errata, di questa posizione. Quanto si sostiene in (5) è qualcosa di differente: si assume che il parlante, una volta che abbia assegnato il nome « X » a un oggetto identificato attraverso una certa caratteristica, consideri per l'avvenire quella caratteristica come appartenente all'oggetto. In questo senso, se noi impariamo a usare il nome «Gödel» come il nome di colui «che ha scoperto l'incompletezza dell'aritmetica», possiamo ammettere che Gödel avrebbe anche potuto non fare questa scoperta nel corso della sua vita e rimanere sé stesso. Tuttavia, dal momento in cui noi lo identifichiamo come l'individuo che ha scoperto l'incompletezza dell'aritmetica, venire a sapere che dopotutto egli non ha fatto nulla del genere ci impedirebbe di usare il nome appropriatamente. Uno non deve necessariamente essere «così e così» per essere Gödel, ma se noi lo chiamiamo «Gödel» in base al fatto che è «così e così», egli deve rimanere «così e così» per continuare a portare quel nome. Ma *anche questo assunto* è falso: se noi venissimo a sapere che Gödel non ha scoperto un bel niente, questo non ci impedirebbe di continuare a chiamarlo come prima. Non diremmo, ad esempio, che dopotutto Gödel non è esistito, e che siamo caduti nell'equivoco di chiamare «Gödel» un tizio che gli somiglia in tutto e per tutto tranne che per il fatto che non ha scoperto questo e quest'altro. Diremmo semplicemente che *proprio Gödel* è il tizio che *non* ha scoperto questo e quest'altro¹⁰¹.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 85.

¹⁰¹ Ho l'impressione che questo ragionamento – che non è esplicitato da Kripke nei passi di riferimento ma è forse in essi sottinteso – necessiti di uno svolgimento ulteriore per raggiungere il suo scopo. Non mi sembra infatti che un «descrittivista» abbia per forza bisogno, in un caso simile, di dire che Gödel non è mai esistito o che non possiamo più chiamare «Gödel» l'individuo di prima. Forse egli potrebbe dire che noi chiamiamo «Gödel» una persona differente da quella di prima: la persona, cioè, che abbiamo scoperto che egli realmente è, diversamente da quella che pensavamo erroneamente che fosse. In un certo senso, possiamo immaginare che le novità su di lui abbiano prodotto un mutamento nelle *qualità* che *mentalmente* attribuiamo alle cose del mondo. Probabilmente questo modo di ragionare è artificioso, ma per dimostrare che sia anche *scorretto* sembrano necessari ulteriori argomenti.

4.b Mondi possibili «scoperti» e mondi possibili «stipulati»

Prima di introdurre la sua proposta in materia di significato dei nomi propri, Kripke propone alcune distinzioni funzionali alla sua giustificazione. Occorre innanzitutto differenziare due nozioni che la filosofia contemporanea tende a trattare come se fossero equivalenti: quella di «*a priori*» e quella di «necessario». Kripke osserva che la prima delle due si riferisce a un concetto di natura epistemologica: l'opposizione tra «*a priori*» e «*a posteriori*» concerne il modo in cui gli esseri umani – o altri esseri intelligenti – arrivano ad ottenere informazioni sulla realtà: le verità *a priori* sarebbero dunque «quelle che possono essere note indipendentemente da qualunque esperienza»¹⁰².

Alla nozione di «apriorità» sono connessi molti problemi, ma il punto centrale che Kripke vuole evidenziare per il momento è che essa è in linea di principio distinguibile da quella di «necessità». Quest'ultima riguarda infatti non le forme della conoscenza, ma *il modo di essere* delle cose della realtà:

quel che mi interessa qui è una nozione che non appartiene all'epistemologia, ma alla metafisica, in qualche senso (spero) non peggiorativo. Ci chiediamo se qualcosa avrebbe potuto essere vero o avrebbe potuto essere falso. Certo, se qualcosa è falso allora ovviamente non è necessariamente vero. Se è vero, avrebbe potuto essere altrimenti? Sarebbe stato possibile che sotto questo rispetto il mondo fosse diverso da com'è? Se la risposta è "no", allora questo fatto sul mondo è un fatto necessario. Se la risposta è "sì", allora questo fatto sul mondo è un fatto contingente¹⁰³.

Ora, molto spesso siamo portati a pensare che le conoscenze riguardo alle cose che non possono essere differenti da come sono siano acquisibili a prescindere dall'esperienza: che bisogno c'è, infatti, di tentare di confermare o smentire constatando i fatti ciò che sappiamo essere necessario? Allo stesso modo, tutto ciò che viene conosciuto *a priori* sembra essere necessariamente quello che è, dato che è superfluo prendere in considerazione i fatti che possono condurre a una smentita. Ma le conclusioni appena accennate non sono affatto ovvie: la sovrapposibilità delle due nozioni, secondo Kripke, è una tesi controversa, che non scaturisce dalla definizione di ciascuna di esse, ma deve essere dimostrata in base a un ragionamento filosofico. Ed egli è convinto che tale ragionamento debba fallire il proprio obiettivo. Un altro presupposto importante per Kripke si connette a un atteggiamento normalmente molto diffuso tra le persone, ovvero la tendenza a ragionare *in termini controfattuali*. Molto spesso ci chiediamo come sarebbero andate le cose se un certo evento che è accaduto non si fosse verificato, o se un evento che non si è verificato fosse invece successo. Un «evento controfattuale» è proprio uno stato di cose possibile differente da quello attuale, da quello che si è effettivamente realizzato. La radice di questo modo di ragionare è la convinzione che il mondo, sotto un certo preciso rispetto, avrebbe potuto essere diverso da quello che è. Questa convinzione è riepilogata da Kripke attraverso il concetto di «altri mondi possibili».

¹⁰² *Ivi*, p. 38.

¹⁰³ *Ivi*, p. 39.

E' importante sottolineare che esistono due modi differenti nei quali possiamo pensare la nozione di «mondo possibile», a seconda di come si concepisce il concetto di *identità* in relazione a questa nozione. Per chiarire il problema, Kripke utilizza il seguente esempio:

supponiamo di considerare qualcuno, Nixon, e supponiamo che ci sia un altro mondo possibile in cui non esiste nessuno con tutte le proprietà che Nixon possiede nel mondo reale. Quale di queste persone è Nixon, ammesso che ce ne sia una [...]? Se si possiede un criterio di identità, si può allora semplicemente guardare negli altri mondi possibili e vedervi colui che è Nixon: la questione se Nixon in quell'altro mondo possibile abbia certe proprietà è ben definita [...]. Ma, si dice, è molto difficile il problema di dare tali criteri di identità¹⁰⁴.

Il problema su cui qui si concentra Kripke è formulabile in questi termini: «come si fa a riconoscere in un oggetto o in una persona presente in un *altro* mondo possibile (differente dal nostro) un oggetto o persona del *nostro* mondo?». Sembrerebbe che la soluzione debba coincidere con l'individuazione di una lista di caratteristiche tali che, se un qualche individuo le possiede tutte, o forse solo in maggior parte, allora quella è la persona che stiamo cercando. Se stiamo cercando Nixon, possiamo innanzitutto vedere di che tipo di individuo si tratta in maniera molto particolareggiata: tracciare un ritratto che riassume la sua identità. A questo punto, non ci resta che cercare nell'altro mondo un soggetto che *corrisponda* al ritratto. Così

in questa prospettiva si pensa a un mondo possibile come se fosse simile a un paese straniero, guardandolo come se si fosse un osservatore: forse Nixon si è spostato nell'altro paese o forse no, ma si danno comunque solo qualità. Tali qualità possono tutte venir osservate [...].

Ma questa impresa è disperata, perché «naturalmente non si osserva che qualcuno è Nixon, bensì che qualcosa ha i capelli rossi (o verdi o gialli) e non che qualcosa è Nixon»¹⁰⁵. E' interessante notare che questo punto di vista costituisce esattamente il fondamento della nozione descrittivista del significato. Sapere chi è il soggetto dell'altro mondo possibile a cui possiamo riferirci utilizzando il nome «Nixon» è, secondo questo punto di vista, questione di stabilire quale descrizione o quale agglomerato/famiglia di descrizioni sia «sinonima» del nome «Nixon», oppure quale descrizione o famiglia di descrizioni possa essere usata per capire chi è il soggetto che stiamo cercando. Poniamo, per ipotesi, che una descrizione associata al nome «Nixon» sia «l'uomo politico che ha vinto le elezioni presidenziali negli Usa nel 1968». La maggior parte delle persone sarebbe disposta a ritenere che Nixon avrebbe anche potuto perdere le elezioni nel 1968, invece di vincerle, e quindi a ipotizzare un altro mondo possibile in cui Nixon non abbia vinto quelle elezioni. Ma il teorico della versione «qualitativa» della nozione di mondo possibile sentirebbe di doverci correggere a questo proposito: l'uomo politico dell'altro mondo possibile di cui stiamo parlando non è effettivamente Nixon, bensì un soggetto che gli somiglia.

¹⁰⁴ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 45.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 45.

Secondo Kripke, l'origine di questa empassa consiste nel pensare ad altri mondi possibili come luoghi e tempi già *presenti* da qualche parte, tali che uno potrebbe *guardarli e scoprire come sono*. Ma

un mondo possibile è dato dalle condizioni descrittive che ad esso associamo. Che cosa intendiamo dicendo: "In qualche altro mondo possibile io non avrei tenuto oggi questa lezione"? Semplicemente immaginiamo la situazione in cui io avrei deciso di non tenere questa lezione o avrei deciso di tenerla in qualche altro giorno. Ovviamente non immaginiamo tutto ciò che è vero o falso, ma solo quello che è pertinente al fatto che io tenga la lezione; in teoria però bisogna che tutto sia deciso per poter dare una descrizione totale del mondo. Non possiamo veramente immaginarcelo se non in parte: ecco dunque un "mondo possibile"¹⁰⁶.

L'intuizione su cui si basa il ragionamento di Kripke è che la nostra comprensione di quanto è possibile, e di quanto non lo è, dipende da quello che effettivamente accade nella realtà in cui viviamo. Possiamo immaginare qualcosa come differente rispetto a come è nel nostro mondo mutando porzioni più o meno rilevanti di esso, ma la condizione perché qualcosa possa essere diverso è che ci sia qualcosa che rimane uguale, cioè che *postuliamo*, che *partiamo* dal presupposto, che qualcosa rimanga uguale. Perciò non possiamo «partire da zero» per costruire un altro mondo possibile: l'origine del nostro ragionamento non può che essere sempre il mondo con il quale abbiamo a che fare *qui e ora*. Un «mondo» non è, se così si può dire, il genere di cosa che uno possa osservare dall'esterno. E' questo che fa di ogni tentativo di redigere un «elenco completo» delle qualità che caratterizzano un mondo possibile un rompicapo insolubile. Per quanto possa essere lungo e complesso l'elenco che le contiene, una parte di esse ne sarà esclusa: sono le parti che abbiamo semplicemente *postulato* di mantenere invariate.

In sostanza, costruiamo un ragionamento *a partire da Nixon*: staremo automaticamente parlando *di lui*, e di quello che sarebbe accaduto se il resto del mondo, ma non lui, fosse stato differente. Nixon avrebbe potuto perdere le elezioni nel 1968? Può darsi che la risposta a questa domanda sia controversa, ma se postuliamo che essa sia affermativa staremo anche postulando qualcosa *a proposito di Nixon*. E' per questo che Kripke può concludere asserendo che «i "mondi possibili" sono *stipulati*, non *scoperti* con potenti telescopi»¹⁰⁷.

4.c Lo «stesso oggetto» in tutti i mondi possibili

A questo punto Kripke può introdurre il nodo centrale della sua teoria, individuando che cosa distingue l'uso dei nomi propri da altri tipi di espressioni linguistiche:

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 47-48.

chiameremo qualcosa un *designatore rigido* se in ogni mondo possibile esso designa lo stesso oggetto, e *designatore non rigido* o *accidentale* se non è così. Ovviamente non richiediamo che gli oggetti esistano in tutti i mondi possibili¹⁰⁸.

I nomi propri sono «designatori rigidi», cioè indicano lo stesso individuo a cui sono stati conferiti a prescindere da qualsiasi mutamento possa interessarlo e da qualsiasi caratteristica esso posseda (o potrebbe arrivare a possedere). Si tratta del genere di espressioni che usiamo per presupporre la conservazione di certi elementi del nostro mondo all'interno di altri mondi possibili: quella conservazione, cioè, nella quale consiste l'atto stesso di immaginare un mondo possibile «postulato».

Osserviamo in che modo lo sguardo sui mondi possibili proposto da Kripke ci permette di comprendere il funzionamento di un nome proprio. Quest'ultimo è fatto in modo tale da non essere legato a chi lo porta in base a qualche condizione determinata, ma in base al fatto che l'individuo continua ad essere *quello che è*. La nozione di *identità* a cui facciamo riferimento in questo caso non ha alcun bisogno di essere riassunta in un ritratto di qualche tipo per essere utilizzabile. Non ci interessa sapere *come* un soggetto sia per postulare *che* egli rimanga identico a sé stesso. Noi sappiamo che anche se Nixon fosse stato un uomo molto differente da come la storia ce lo ha presentato, egli non avrebbe cessato di «essere Nixon»¹⁰⁹. Questo è il significato più proprio della «teoria del riferimento diretto» come la intende Kripke: è la nozione di una connessione biunivoca tra un contenuto descrittivo/informativo circoscrivibile e il riferimento dell'espressione linguistica associata a tale contenuto a dover essere rifiutata.

La teoria di Kripke costituisce non solo una sfida a un filone della filosofia analitica del linguaggio, ma anche a un intero genere di approccio alle problematiche filosofiche. Le cosiddette teorie descrittiviste del significato si connettono in generale all'idea che un insieme di informazioni situate in qualche modo *nella mente* di ciascuna singola persona stabiliscano che tipo di oggetto può essere chiamato con un certo nome. Il *senso* è talvolta inteso in questi termini, cioè come elemento che stabilisce cosa deve risultare vero di un certo oggetto perché esso sia il referente di un'espressione. Se qualcuno ha in mente (letteralmente) l'insieme di descrizioni di un certo oggetto chiamato «X», trovandosi di fronte a quell'oggetto *riconoscerà le sue caratteristiche* e gli darà il nome giusto («X», appunto). Se questa è una teoria corretta dei nomi, si può immaginare che un individuo chiuso da solo in una stanza possa mettere in atto una sorta di *monologo* con sé stesso e stabilire d'ora in poi una regola: «chiamerò "X" l'oggetto che è così e così». Si può pensare anche che, in fin dei conti, quello che accade *fuori* dalla stanza non sia in grado di influenzare la regola così stabilita. Per quel che riguarda il nostro soggetto, X potrebbe non essere mai esistito, o scomparire. In questo caso, certo, il suo nome non potrebbe essere impiegato, ma

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 50.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 50-51.

si tratterebbe esattamente di una conseguenza del modo in cui il parlante ha deciso di usarlo: nessun oggetto così e così, nessun X ¹¹⁰.

Secondo Kripke questa descrizione dell'introduzione di un nome proprio, anche se può risultare corretta in alcuni rari casi, non si adatta alla maggior parte della nostra esperienza di parlanti. Noi non disponiamo di una serie di descrizioni associate a nomi *nella nostra mente*. Piuttosto, attraverso relazioni con i nostri simili, veniamo a sapere che un certo soggetto *si chiama* «X». Ecco come Kripke esemplifica i processi che sembrano guidare l'uso dei nomi:

nasce qualcuno, un bambino; i suoi genitori lo chiamano con un certo nome. Ne parlano ai loro amici. Altre persone lo incontrano. Attraverso discorsi di vario tipo, il nome si diffonde come in una catena, di anello in anello. Un parlante che si trova a un'estremità di questa catena, e che ha sentito parlare, ad esempio, di Richard Feynman al mercato o altrove, può riferirsi a Richard Feynman anche se non si ricorda da chi egli per la prima volta ha sentito parlare di Feynman o da chi ne abbia mai sentito parlare. Egli sa che Feynman era un fisico famoso. Un certo flusso di comunicazione che alla fine si estende sino alla persona stessa, raggiunge in effetti il parlante, che può dunque riferirsi a Feynman anche se non sa identificarlo in maniera univoca¹¹¹.

Magari non conosciamo abbastanza di Feynman per indovinare, vedendo un uomo in una trasmissione televisiva di divulgazione scientifica: «Quello è Feynman». Oppure per assistere a un dibattito tra fisici e riconoscere chi di loro sostenga una teoria «formulata da Feynman». Tuttavia, se utilizziamo il nome «Feynman», è *a lui* che ci stiamo riferendo, e a nessun altro. Questo è possibile perché qualcun altro ha assegnato per primo il nome «Feynman» (anzi, «Richard Feynman») a Feynman, e altre persone lo hanno sentito e hanno continuato a chiamare in quel modo sempre lui, le une di fronte alle altre – che lui fosse presente o meno¹¹².

La dipendenza del riferimento di un nome dalla catena che connette tutti i parlanti che lo utilizzano mette in luce un fatto importante, ovvero che «non qualunque tipo di catena causale che partendo da me giunge fino a una data persona andrà bene per fare un riferimento»¹¹³. In molti casi i nomi propri cessano di riferirsi a un oggetto per essere utilizzati allo scopo di indicarne un altro. Perciò, affinché un nome funzioni, non basta che esso sia utilizzato da qualcuno che l'ha sentito pronunciare. Il parlante deve voler mantenere lo stesso riferimento, cioè deve volersi riferire alla stessa cosa a cui si riferivano coloro da cui ha sentito pronunciare il nome. Altrimenti esso non funziona più, cioè non mantiene quel carattere di condivisione da parte di più persone che definisce il significato in quanto tale secondo Kripke. O comunque, non permette la comunicazione tra le persone facenti parte della stessa catena causale. Così, nell'esempio in *Naming and Necessity*, se si sceglie di chiamare

¹¹⁰ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., pp. 78-79.

¹¹¹ *Ivi*, p. 89.

¹¹² Per una ulteriore delucidazione della nozione di catena causale e per l'antimentalismo ad essa connesso nella teoria di Kripke, cfr. la sua riflessione su una proposta avanzata da P. Strawson alle pp. 88-90. Il testo di riferimento di Strawson è Id., *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*, Routledge, Londra 1978, trad. it. di E. Bencivenga, *Individui: un saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1959.

¹¹³ S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 90.

«Napoleone» il proprio oritteropo non ci si può semplicemente riferire a lui chiamandolo «Napoleone» di fronte alle persone da cui abbiamo sentito pronunciare il nome «Napoleone». Per farlo si dovrà quantomeno iniziare una *nuova* catena causale («Ho chiamato “Napoleone” il mio oritteropo») ¹¹⁴.

Il significato risulta dunque ancorato alla realtà nella quale i parlanti si trovano a vivere. Il suo permanere immutato dipende in un certo senso da ciò che potremmo dire si trovi *effettivamente* a una estremità della catena causale – è proprio *quell'*individuo ad essere stato battezzato «Richard Feynman»? – che ha il parlante all'altra estremità. E' la composizione della catena che conta: non c'è altro modo per sapere se si tratti proprio della *stessa* persona, se non *percorrere* la serie di anelli a ritroso. I parlanti della comunità condividono uno stesso spazio e tempo (o spazi e tempi *contigui*), tanto che è possibile verificare di volta in volta come le connessioni siano state agganciate, ma attraverso modalità che non si riducono mai (totalmente) al confronto di criteri di riconoscimento della *connessione giusta* con la realtà dei fatti ¹¹⁵. In questo senso Kripke ripete che l'attribuzione di un nome non è generalmente una «cerimonia mentale»; anche se la prima denominazione è una cerimonia mentale («chiamerò mio figlio “Richard”»), comunque sia, perché il nome *funzioni*, occorre che la sua attribuzione sia ripetuta *in pubblico*.

4.d Identità e fallibilità: ancora sulla distinzione «a priori»/«necessario»

A questo punto, credo, è possibile comprendere per quale motivo la distinzione tra la nozione di «*a priori*» e quella di «necessità» sia così rilevante per Kripke. L'interpretazione dell'idea di «identità» sottesa al suo ragionamento sui mondi possibili, così come la teoria dei nomi come «designatori rigidi», prendono spunto da questa differenza. L'«identità attraverso mondi possibili», così come la concepiscono i sostenitori della cosiddetta «visione qualitativa», si fonda sulla possibilità di sovrapporre un *elenco completo* di qualità appartenenti, per continuare con il solito

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 90-94. A proposito di quanto ho detto alla nota precedente, Kripke avverte a p. 94: «si noti che lo schema che ho delineato non si può dire che elimini la nozione di riferimento; al contrario, considera come data la nozione di aver l'intenzione di usare lo stesso riferimento».

¹¹⁵ A questo proposito mi sembra interessante il fatto che Kripke riconosce di non essere in grado – almeno in quest'opera - di offrire una vera e propria spiegazione della nozione di «riferimento». Sostituire tale concetto con una qualche definizione più comprensibile gli sembra alquanto complicato; potrebbe essere possibile, ma potrebbe anche non esserlo: «quel che sto cercando di presentare è un'immagine migliore; un'immagine che, se venisse sviluppata meglio nei particolari, potrebbe essere perfezionata in modo da dare condizioni più precise perché abbia luogo il riferimento. Può darsi che non si raggiunga mai un insieme di condizioni necessarie e sufficienti. Non ne sono sicuro, ma sono sempre stato favorevole al detto dell'arcivescovo Butler: «Ogni cosa è ciò che è e non un'altra cosa», nel senso non banale che le analisi filosofiche di concetti come il riferimento, formulate in termini completamente diversi che non menzionino il riferimento, è molto probabile che non funzionino. Naturalmente, in ciascun caso particolare in cui ci si presenta un'analisi, dobbiamo prenderla in considerazione e vedere se è vera o falsa» (p. 91). Si veda anche la nota seguente.

esempio, al nostro Nixon, con quello delle qualità del Nixon dell'altro mondo possibile. Occorrerebbe *guardare* l'individuo in questione e cogliere *ogni* sua caratteristica, o forse ogni sua caratteristica *rilevante*: ciò equivarrebbe a sapere come è *necessario* che qualcuno sia, se egli deve essere Nixon. Kripke ha sostenuto che questo genere di ragionamento ci conduce in un vicolo cieco. Perché sembra nondimeno un modo così *naturale* di affrontare la questione? Se conoscessimo in anticipo le *proprietà di Nixon*, cioè se le conoscessimo *a priori*, potremmo ispezionare l'altro mondo possibile e ritrovare colui che stiamo cercando. La «visione qualitativa» dei mondi possibili è un esempio di

confusione tra epistemologico e metafisico, tra apriorità e necessità. Se qualcuno identifica necessità e apriorità e pensa che gli oggetti siano denominati per mezzo di proprietà univocamente identificanti, costui può pensare che siano le proprietà usate per identificare l'oggetto che, essendo note *a priori*, devono essere usate per identificarlo in tutti i mondi possibili.¹¹⁶

La tesi «descrittivista» (2) è probabilmente un esempio di questo genere di confusione: se crediamo che sia *possibile* sapere «quali proprietà uno deve possedere per essere Richard Feynman», saremo tentati di ritenere che a un parlante possa essere richiesto di disporre di tale conoscenza per utilizzare il nome «Richard Feynman». Ma le persone sono in realtà in grado di usare questo nome anche in assenza di criteri simili – e ammesso che *esistano* criteri simili, anzi, anche quando conoscono ben poco di Feynman, rispetto a parlanti più esperti.

D'altra parte, se quanto sappiamo di Nixon potesse semplicemente «coincidere» con quanto è necessariamente legato a chi egli sia, disporremo di una lista *definitiva* di proprietà attraverso le quali riconoscerlo. Nessun uomo che non fosse perfettamente identico a Nixon potrebbe essere riconosciuto come riferimento dell'espressione «Nixon» in un altro mondo possibile. Abbiamo visto che neanche un'ispezione di mondi possibili che partisse da questo presupposto riuscirebbe a «riconoscere Nixon»: il fatto che il mondo da esplorare fosse effettivamente *un altro* rispetto al nostro produrrebbe forse sempre qualche particolare *fuori posto*, qualche differenza nell'*altro Nixon*.

La confutazione della tesi (3) – e della (4) – mette in evidenza quanto questo secondo scenario sia poco convincente: attribuire a chi parli di «Gödel», nelle circostanze della storia inventata da Kripke, un interesse per l'oscuro signor Schmidt significherebbe supporre che tale parlante sia onnisciente, supporre che egli disponga di un elenco di proprietà infallibile nel mostrargli il riferimento delle sue espressioni linguistiche. Ma i parlanti, come abbiamo visto, parlano proprio degli oggetti *giusti* nonostante le loro informazioni *sbagliate*.

L'alternativa di Kripke è il rovesciamento di questo approccio. E' proprio perché necessità e apriorità *non sono* sovrapponibili che *possiamo* parlare di mondi possibili e usiamo i nomi. E' questa differenza che rende il ragionamento controfattuale quello che è. Noi *postuliamo* di riferirci sempre a Nixon quando pronunciamo la parola

¹¹⁶ *Ivi*, p. 51.

«Nixon», anche qualora ciascuna delle qualità del nostro Nixon venga a mancare nell'altro mondo possibile. Questo è possibile perché esiste una differenza tra la *necessità* che qualcuno/qualcosa abbia certe caratteristiche per essere quello che è e il fatto che noi *sappiamo* o meno *quali sono* queste caratteristiche. In questo senso la *necessità* è una questione «metafisica»: riguarda quello che le cose non possono non essere. Ma il fatto se noi sappiamo qualcosa *a priori* o meno non riguarda il modo in cui le cose sono: riguarda le nostre capacità cognitive e il nostro rapporto con il mondo. La peculiarità del ragionamento controfattuale è data dalla nostra capacità di *dare per scontato* quanto è necessario senza sapere *che cosa sia*.

Nel momento in cui immaginiamo che Nixon non abbia vinto le elezioni nel 1968, noi *assumiamo* che, in un altro mondo possibile, *ciò* che fa di *quell'uomo* Nixon rimanga invariato, mentre la circostanza della sua vittoria alle elezioni cambi. Non importa sapere *che cosa* fa di Nixon Nixon. Manteniamo semplicemente immutato tutto il resto del nostro mondo - e in particolare Nixon - e ipotizziamo che cambi il risultato delle elezioni del 1968. Possiamo spingerci più avanti, e supporre che in un altro mondo Nixon non sia stato un repubblicano, o addirittura che non si sia dedicato alla politica. Possiamo addirittura ipotizzare che egli abbia avuto un nome diverso, e che qualcun altro abbia portato il nome «Nixon». Ma in un mondo simile Nixon sarebbe comunque Nixon - anche nel caso in cui non si *chiamasse* così¹¹⁷.

5. «Gli altri e il mondo»: la teoria del riferimento diretto in Putnam

Nel corso della terza e ultima lezione che compone *Nome e necessità*, Kripke sostiene che qualcosa di molto simile a quanto è stato spiegato per i nomi propri vale anche per i nomi di generi naturali e di sostanze. Ma la versione più nota di quest'ultima teoria è stata sviluppata nello stesso periodo, in maniera indipendente, da Hilary Putnam.

5.a Un accesso *non privilegiato* alla necessità: la storia di Terra Gemella

Per quanto le nostre conoscenze relativamente al linguaggio stiano crescendo in maniera considerevole, osserva Putnam ne *Il significato di "significato"*¹¹⁸, sembra

¹¹⁷ Cfr. anche *ivi*, l'argomentazione alle pp. 96-101 sugli asserti di identità tra nomi.

¹¹⁸ Cfr. H. PUTNAM, *The Meaning of "Meaning"*, in Id., *Philosophical Papers, Vol. II, Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, seconda edizione 1985, trad. it. di R. Cordeschi, *Il significato di "significato"*, in Id., *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 239-240. Si tratta del saggio più importante tra quelli nei quali Putnam sostiene la sua teoria del riferimento diretto. Per una posizione precedente, più vicini alla teoria di Searle ma non priva di elementi di somiglianza con la teoria più matura, si vedano H. PUTNAM, *It ain't necessarily so* in Id., *Mathematics, Matter and method. Philosophical Papers vol.1*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, trad. it. di G. Criscuolo, *Non è necessariamente così*, in Id., *Matematica, materia e metodo*, Adelphi, Milano 1993 e Id., *The Analytic and the Synthetic*, in Id., *Mind, Language and Reality*, trad. it. *L'analitico e il sintetico*, in Id., *Mente, linguaggio e realtà*, cit.

proprio che l'analisi del funzionamento della dimensione semantica di questa facoltà umana non abbia fatto molti passi avanti. Il significato della parola «significato» rimane sconosciuto, e la causa di questo stato di cose, secondo Putnam, è l'ampia diffusione di una teoria particolarmente oscura al riguardo. Si tratta, naturalmente, della più volte nominata dottrina circa la distinzione, all'interno del significato di un termine, tra *senso* e *riferimento*. In questo saggio la si trova sotto il nome di «dottrina tradizionale del significato»¹¹⁹. Putnam ritiene che tale posizione si fondi su due assunti.

Innanzitutto, per risolvere il famoso problema esposto da Frege con il suo esempio di Venere, è necessario che ogni termine possa essere connesso all'oggetto che indica attraverso una qualche entità *intermedia*: il *senso*, appunto. Il punto che interessa maggiormente Putnam è che il *senso* è sempre concepito come un «concetto», laddove per «concetto» si intende generalmente una qualche *entità mentale*. E' vero che Frege, Carnap e i loro seguaci hanno duramente criticato questo approccio «psicologista»:

ritenendo che i significati sono una proprietà *pubblica* (che lo *stesso* significato può essere "afferrato" da più di una persona, e da persone diverse in momenti diversi), hanno identificato i concetti (e quindi le "intensioni" o i significati) con entità astratte invece che con entità mentali. L'"afferrare" tali entità astratte, tuttavia, resta pur sempre un atto psicologico individuale. Nessuno di questi filosofi dubitava che comprendere una parola (conoscerne l'intensione) fosse solo questione di trovarsi in un certo stato psicologico [...]¹²⁰.

Quest'ultima affermazione si colloca all'interno di un contesto teorico molto preciso: non indica banalmente che il fenomeno della comprensione può essere studiato dalla psicologia, ma assume una serie di presupposti riguardo alla *natura* dello stato in questione. In particolare, accetta il punto di vista del «solipsismo psicologico»¹²¹: la sola cosa necessaria all'esistenza di uno stato psicologico è l'esistenza della mente nella quale esso si verifica. In base a questa visione, gli stati psicologici che, nella nostra vita quotidiana, consideriamo come *riguardanti* oggetti, persone e situazioni *là fuori* nel mondo possono tranquillamente essere spiegati senza lo studio di tali elementi, anzi, postulandone addirittura la non esistenza. La filosofia di Descartes contiene la più esplicita e classica formulazione di questa posizione, ma essa è stata conservata in sostanza da gran parte delle indagini moderne sulla psiche, secondo Putnam¹²².

Il secondo assunto essenziale alle teorie tradizionali del significato è, anche secondo Putnam, l'idea che il *senso* di una espressione linguistica funzioni come un insieme di criteri per identificare l'oggetto a cui essa si riferisce. Come anche Kripke spiega nella seconda lezione di *Nome e necessità*,

¹¹⁹ *Ivi*, p. 242.

¹²⁰ *Ivi*, pp. 242-243.

¹²¹ *Ivi*, p. 244.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 245.

il concetto corrispondente a un termine è unicamente una congiunzione di predicati, e [...] pertanto il concetto corrispondente a un termine deve fornire *sempre* una condizione necessaria e sufficiente per l'appartenenza all'estensione del termine¹²³.

Un termine può essere connesso a più sensi, come accadeva a «Venere», che era sia «la stella della sera», sia «la stella del mattino». Ma ogni senso connette il termine a *un solo* oggetto (o insieme di oggetti), elencando le proprietà che sono vere di esso.

Il risultato che si ottiene collegando insieme i due assunti è che per un parlante assegnare il riferimento corretto a un certo termine è esclusivamente questione di trovarsi in uno stato psicologico suo proprio, a prescindere da quel che si può ipotizzare accada all'esterno *della sua testa* (compreso quanto accade agli altri soggetti). Perciò non si dà la possibilità che due persone possano trovarsi nello stesso stato psicologico relativamente al senso della stessa espressione e usarla tuttavia per riferimenti differenti: ad un *unico* senso corrisponde un *unico* riferimento. La strategia di Putnam consiste nel mostrare come ciò sia invece perfettamente plausibile.

A questo scopo egli ci chiede di immaginare uno dei «raccontini fantascientifici» con i quali è solito illustrare le sue teorie: ipotizziamo che da qualche parte nell'universo esista un pianeta che è esattamente *identico* al pianeta Terra, tranne che per alcuni particolari che verranno specificati in seguito. Potremmo chiamarlo «Terra Gemella»¹²⁴, perché effettivamente vi si trovano le copie di tutte le sostanze e gli ambienti della Terra, di tutti i suoi abitanti e di tutto ciò che esiste in natura più tutto ciò che è stato creato dall'uomo. Gli italiani gemelli parlano l'italiano esattamente come noi, così come i giapponesi gemelli parlano il giapponese parlato dai giapponesi terrestri.

Ma esiste una differenza: l'acqua su Terra Gemella, che gli uomini gemelli chiamano «acqua», non è composta da due atomi di idrogeno e uno di ossigeno, ma da una combinazione diversa di elementi. Abbrevieremo la sua formula con «XYZ». Ad ogni modo, le caratteristiche dell'acqua gemella che si possono osservare a occhio nudo sono esattamente le stesse dell'acqua terrestre: si presenta sotto forma liquida alle stesse temperature, è dissetante, è indispensabile alla vita, forma laghi, fiumi e mari, e via discorrendo. Se astronauti terrestri sbarcassero su Terra Gemella, penserebbero che la parola «acqua» ha lo stesso significato che le attribuiamo noi, come accade per tutte le altre. Ma se raccogliessero un campione del Mar Mediterraneo gemello per analizzarlo, scoprirebbero che in effetti la sua composizione chimica è (principalmente) XYZ, non H₂O. Perciò concluderebbero qualcosa del genere: «la parola “acqua”, su Terra Gemella, significa XYZ».

Ora, c'è stato un tempo, ad esempio nel 1750, nel quale questa constatazione non sarebbe stata possibile. Allora la chimica era nella stessa fase di sviluppo su entrambi i pianeti, cioè non aveva ancora individuato la composizione dell'«acqua». Se immaginiamo che ad ogni abitante della Terra corrispondesse nel 1750 un gemelliano esattamente identico, un suo perfetto duplicato addirittura quanto ai pensieri, alle

¹²³ *Ivi*, p. 243.

¹²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 247-248.

percezioni, e via discorrendo, possiamo anche supporre che le due persone non differissero in nulla quanto alla loro esperienza della sostanza chiamata «acqua» nei due pianeti. Nondimeno, l'«acqua» sulla Terra, nel 1750, era H₂O, mentre l'«acqua» su Terra Gemella era XYZ, anche se nessuno aveva acquisito la prima né la seconda informazione. Dunque

nel 1750 [i due parlanti] intendevano il termine “acqua” in modo diverso, pur trovandosi nello stesso stato psicologico, e nonostante i quasi cinquant'anni che, data la situazione della scienza dell'epoca, sarebbero occorsi perché le loro rispettive comunità scientifiche scoprissero che essi intendevano il termine “acqua” in modo diverso¹²⁵.

Nella storia immaginata da Putnam, accade proprio ciò che era escluso dalla teoria tradizionale del significato: Oscar¹ e Oscar² hanno nella loro mente esattamente gli stessi concetti connessi alla parola «acqua», ma chiamano in questo modo due sostanze differenti. Dunque, «l'estensione del termine «acqua» (e anzi il suo «significato» nell'uso preanalitico intuitivo del termine) *non* è funzione del solo stato psicologico del parlante». Come è possibile?

Analizziamo i modi nei quali normalmente indichiamo che cosa intendiamo con un nome di genere naturale, ad esempio «acqua». Innanzitutto possiamo dare una «definizione ostensiva»¹²⁶: se qualcuno ci chiede «cos'è l'acqua?», oppure «cosa intendi per “acqua”?», indichiamo una certa parte della realtà e diciamo: «questa è acqua», oppure «questo liquido è acqua». In questo caso noi ci serviamo della parte della realtà che stiamo indicando - per dire, un bicchiere pieno d'acqua - per fornire *un esempio di questa sostanza*. Vediamo in che senso.

Nel dare la definizione utilizziamo innanzitutto una concezione particolare dell'identità, simile a quella di cui faceva uso Kripke nel parlare di «Nixon in altri mondi possibili». Noi partiamo dall'identità della sostanza acqua con sé stessa, e lo facciamo attraverso il rapporto concreto, cioè spazialmente e temporalmente situato, che ci ha permesso di chiamare «acqua» una speciale sostanza. Stabiliamo di fare riferimento, con quel nome, a ciò che è identico al genere naturale che *per primo* abbiamo chiamato in quel modo. Seguendo Kripke, anche Putnam utilizza qui la nozione di «mondo possibile»¹²⁷:

Kripke chiama «rigido» un designatore (in un dato enunciato) se esso (in quell'enunciato) si riferisce allo stesso individuo in tutti i mondi possibili nei quali il designatore designa. Se estendiamo la nozione di rigidità ai nomi di sostanza, possiamo esprimere la teoria di Kripke e la mia dicendo che il termine «acqua» è *rigido*¹²⁸.

Il termine «acqua», cioè, si riferisce allo stesso genere naturale, o meglio alla stessa sostanza, in tutti i mondi possibili, e in particolare proprio a quella sostanza che noi abbiamo chiamato «acqua». Ora, in generale riteniamo che le sostanze chimiche siano

¹²⁵ *Ivi*, pp. 248-249.

¹²⁶ *Ivi*, p. 254.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ivi*, p. 255.

dotate di una *struttura interna* che determina la loro identità: «essere la stessa cosa dell'acqua» è essere una sostanza con certe caratteristiche importanti, o meglio, essere una sostanza che condivide certe caratteristiche importanti con quella che noi abbiamo chiamato «acqua». Nel caso del Nixon di Kripke questo non sembrava possibile: non c'era una lista di caratteristiche tali che si potesse identificare Nixon in un altro mondo possibile in base ad esse, o quantomeno redigere un elenco del genere sembrava estremamente complicato. Ma ciò che era importante nell'esempio era che, complicato o meno che fosse tracciarlo, *non* avevamo veramente *bisogno* dell'identikit di Nixon per immaginare che egli rimanesse lo stesso in ogni mondo possibile: bastava postulare che ciò che era *essenziale* perché Nixon fosse Nixon rimanesse invariato, e poi introdurre tutti i mutamenti immaginari che volevamo nel mondo.

Se osserviamo attentamente l'approccio all'esempio dell'acqua di Putnam, vediamo che egli ci richiede lo stesso tipo di sguardo sui mondi possibili. Potremmo non avere una conoscenza della struttura interna dell'acqua, così come non l'avevano terrestri e gemelliani nel 1750. Ma se siamo convinti che la sostanza chiamata «acqua» *abbia* una qualche struttura interna, potremo semplicemente supporre che essa rimanga invariata, e parlare dell'«acqua» in ogni mondo possibile. Per noi l'acqua sarebbe qualsiasi sostanza avesse una struttura interna identica a quella di ciò che abbiamo chiamato «acqua», anche nel caso in cui *non sapessimo* in cosa consiste questa struttura. Immaginiamo d'altra parte che questo non sia ammesso: ogni volta che pensassimo all'acqua, in un altro mondo possibile, come priva di una qualsiasi delle caratteristiche che presenta nel nostro mondo, staremmo parlando non dell'acqua, ma di una sostanza che le somiglia molto. Non potremmo dire «in un altro mondo possibile non c'è acqua nel lago di Como», perché l'acqua sarebbe definita, tra l'altro, dall'«essere il contenuto del lago di Como» (o almeno, si spera, la maggior parte del suo contenuto). E' quanto accadeva al Nixon che non aveva vinto le elezioni del 1968 secondo le teorie descrittiviste: egli dopotutto non era *proprio* Nixon, ma un tale molto simile a lui.

Anche in questo caso, i mondi possibili non sono pianeti in cui uno può andare: contrariamente alle apparenze, Terra gemella non è un vero pianeta. Per parlare di un mondo possibile, o, meglio, per parlare di situazioni controfattuali, noi dobbiamo partire dal mondo attuale, dalle cose come stanno *qui e ora*. E' per questo che Putnam ci chiede di immaginare una pianeta che sia la *copia* del nostro. Anche in questo caso è necessario postulare che quasi tutti gli elementi della Terra rimangano invariati per essere in grado di introdurre una sola differenza: il fatto che su Terra Gemella l'acqua non c'è. Uno può avere difficoltà a immaginarsi un composto chimico complicatissimo che, pur non essendo H₂O, sia indispensabile alla vita, riempia laghi, mari e fiumi, sia incolore e insapore, e via discorrendo. Ma se ammettiamo che l'esistenza di una sostanza del genere è possibile, non c'è alcun dubbio sul fatto che essa *non* sia acqua. Quando ci chiediamo se quello che i gemelliani chiamano «acqua» su Terra Gemella sia davvero acqua, stiamo cercando di capire se la cosa a cui essi si riferiscono ha le stesse proprietà essenziali di quella cosa che *noi, sulla Terra,*

chiamiamo «acqua». Ogni volta che pronunciamo la parola «acqua», è dell'acqua che stiamo parlando, e di nient'altro, così come, ogni volta che parlavamo di Nixon, era *proprio a lui* che ci riferivamo. Potevamo chiamare l'acqua con un altro nome: in un altro mondo possibile l'acqua potrebbe avere un nome diverso; ma essa sarebbe comunque acqua, a patto che fosse identica a quella che *noi* chiamiamo «acqua». Un altro modo per descrivere questa situazione è individuare la «componente indiciale»¹²⁹ dei nomi di genere naturale:

parole come «ora», «questo», «qui», sono da tempo considerate *indiciali* o *riflessive-replica* [*token-reflexive*], cioè parole la cui estensione varia da contesto a contesto, o da replica a replica [...]. La nostra teoria può essere riassunta dicendo che parole come «acqua» hanno una componente indiciale inosservata: «acqua» è la sostanza che sta in una certa relazione di similarità con l'acqua *che c'è qui*. In un altro momento o in un altro luogo, o anche in un altro mondo possibile, l'acqua, *per essere acqua* deve stare nella relazione stesso. [stesso liquido] con la *nostra* «acqua»¹³⁰.

Nel caso degli indiciali, il significato è determinato in parte dal contesto nel quale il parlante è situato: il termine «qui» ha un significato differente a seconda che io lo pronunci quando mi trovo a Perugia oppure quando mi trovo a Roma. Nel caso dei nomi propri si verifica una sorta di estensione estrema del contesto che definisce il significato: esso è formato dall'intera comunità di appartenenza del parlante e dalla realtà spazio-temporalmente determinata nella quale egli vive. Il fatto che si tratti, questa volta, di un *intero mondo* non fa molta differenza: è il modo nel quale il parlante e i suoi partner si situano in esso a caratterizzare un contesto come tale, non la sua estensione.

L'identificazione dell'acqua con ciò che la rende quello che è costituisce una verità necessaria: se una caratteristica è essenziale all'acqua, in nessun mondo possibile tale caratteristica le sarà estranea. Ma, e qui la prospettiva di Putnam converge di nuovo con quella di Kripke, noi non siamo al corrente da sempre di ciò in cui caratteristiche del genere consistono. Ora sappiamo che l'acqua è H₂O, ma nel 1750 eravamo all'oscuro di questa informazione: sono stati necessari studi e sperimentazioni scientifiche per acquisirla. Sembrerebbe alquanto controintuitivo suggerire che l'acqua, nel 1750, non fosse H₂O. Probabilmente la maggior parte delle persone sarebbe propensa a spiegare la questione osservando che l'acqua è sempre stata H₂O: semplicemente, in passato noi non lo sapevamo. In realtà,

una volta scoperta la natura dell'acqua, *non si dà più un mondo possibile in cui l'acqua non sia H₂O*. In particolare, se un'asserzione «logicamente possibile» è un'asserzione che vale in un qualche «mondo logicamente possibile», *non è logicamente possibile che l'acqua non sia H₂O* [...]. Kripke chiama le asserzioni razionalmente non rivedibili (posto che ve ne siano) *epistemicamente necessarie*; chiama, semplicemente, necessarie (o a volte «metafisicamente necessarie») le asserzioni che sono vere in tutti i mondi possibili. In questa terminologia, la conclusione appena raggiunta può essere così riformulata:

¹²⁹ *Ivi*, p. 258.

¹³⁰ *Ibidem*.

un'asserzione può essere (metafisicamente) necessaria ed epistemicamente contingente. L'intuizione umana non ha accessi privilegiati alla necessità metafisica¹³¹.

Le verità metafisicamente necessarie a proposito dei generi naturali sono generalmente contingenti da un punto di vista epistemico. Non solo non sappiamo prima di ogni esperienza il contenuto di tali verità, ma possiamo ricavare dall'esperienza conclusioni sbagliate. Se una nuova teoria relativa alle proprietà chimiche dell'acqua, insieme ai risultati di un complesso processo di sperimentazione, rivelasse che ci siamo ingannati nel corso degli ultimi due secoli, e che in realtà essa presenta una composizione differente – YYZ, per dire, *quest'ultima* verità sarebbe da considerarsi metafisicamente necessaria. Di nuovo, non si tratta di un cambiamento nell'essenza dell'acqua: essa è necessariamente quello che è sempre stata. E' il nostro accesso a tale essenza ad essere discontinuo.

A questo punto abbiamo gli elementi per comprendere il funzionamento della definizione ostensiva di «acqua», che Putnam esemplificava con l'indicazione, da parte di un soggetto, di un bicchiere d'acqua. Questo genere di definizione si basa sul presupposto che la porzione di sostanza indicata intrattenga la relazione di «essere lo stesso liquido di X» con la sostanza che si vuole identificare. E' importante notare che il parlante che offre la spiegazione in questione tiene conto della possibilità che alcune delle informazioni di cui dispone siano errate. Se a un certo punto scopre di essersi servito/a dell'esempio sbagliato – perché, ad esempio, ha indicato un bicchiere di gin, e non d'acqua, si prepara a correggere l'errore: esiste una sostanza tale che è «proprio quella» che intendeva, e rispetto ad essa l'uso del gin come esempio costituisce una spiegazione fuorviante. Infatti

la definizione ostensiva comunica quella che potrebbe dirsi una condizione necessaria e sufficiente revocabile: la condizione necessaria e sufficiente dell'essere acqua è di avere la relazione stesso_L con la sostanza che si trova nel bicchiere; ma questa è una condizione necessaria e sufficiente solo se è soddisfatto il presupposto empirico¹³².

Quando spieghiamo a qualcuno cosa intendiamo per «acqua», ci serviamo in maniera differente delle stesse intuizioni che ci guidavano nello stabilire se una certa sostanza fosse acqua oppure no. In quel caso ci servivamo dei criteri che definivano lo status di «stesso_L» per ciò che avevamo chiamato «acqua», in modo da comprendere se la relazione di identità sussistesse: ora diamo invece per scontato che il contenuto del nostro bicchiere sia identico a ciò che abbiamo chiamato «acqua», e offriamo criteri per distinguere l'acqua in futuro. Anche qui è rilevante il concetto di *contingenza epistemica*, ma stavolta è il fatto empiricamente constatabile (o smentibile) che abbiamo veramente di fronte un bicchiere d'acqua ad essere contingente. Come la natura dell'acqua è sempre la stessa, ma possiamo sbagliarci nel rintracciarla, così la natura del contenuto del bicchiere è sempre stata quel che è, ma potremmo non aver capito di cosa si trattasse.

¹³¹ *Ivi*, p. 257.

¹³² *Ivi*, p. 249.

5.b La divisione del lavoro linguistico

In *Nome e necessità*, Saul Kripke descriveva un caso apparentemente limite per una teoria del significato dei nomi propri: quello nel quale un parlante utilizza un nome per riferirsi a un soggetto sul conto del quale ha informazioni decisamente insufficienti per funzionare come criteri di identificazione. Alla domanda, «chi è Feynman?», per esempio, una persona non esperta di storia della scienza rispondeva: «deve essere un fisico, o qualcosa del genere»¹³³. Circostanze del genere si verificano in realtà piuttosto spesso, e Putnam suggerisce casi in qualche modo simili a questi per illustrare un'altra nozione essenziale alla sua visione: la «*divisione del lavoro linguistico*»¹³⁴. Molti parlanti, per citare un altro esempio di Putnam, utilizzano le espressioni «olmo» e «faggio», ma non sono in grado di distinguere queste due specie di alberi l'una dall'altra. Eppure, pronunciando i due termini, si riferiscono esattamente agli alberi «giusti»: l'insieme dei riferimenti della parola «olmo» è proprio quello degli olmi, così come l'insieme dei riferimenti di «faggio» è proprio costituito dai faggi. Ma

è veramente da credere che questa differenza di estensione sia causata da una qualche differenza dei nostri *concetti*? Il mio *concetto* di olmo (arrossisco a confessarlo) è esattamente uguale al mio concetto di faggio. (Per inciso, ciò dimostra che l'identificazione del significato «nel senso dell'intensione» con il *concetto* non può essere corretta)¹³⁵.

Può darsi che non disponiamo di criteri precisi per distinguere certi generi naturali, ma riusciamo ugualmente a servirci, fino a un certo punto, dei termini che li indicano. Se dico che «di fronte alla casa dei miei genitori c'è un olmo», è di un olmo che sto parlando, non anche di un qualche faggio dal quale non sarei in grado di distinguere l'albero in questione.

Ora, non ci sarebbe possibile fare un simile uso di espressioni come «olmo» e «faggio» se effettivamente nessuno, all'interno della nostra comunità, sapesse indicare con precisione i loro riferimenti. Perché qualcuno sappia che c'è qualche differenza tra un olmo e un faggio, anche se non sa bene dire quale, è necessario che esistano *esperti* ai quali egli può affidarsi in caso di bisogno. Per certi scopi, il parlante *profano* potrà utilizzare le poche nozioni che conosce, ma, nei casi in cui la distinzione debba essere compiuta in maniera precisa, sarà l'*esperto* a subentrare. Esiste cioè, secondo Putnam, una *divisione del lavoro* all'interno delle comunità non solo relativamente alle attività di produzione, ma anche per quanto riguarda l'utilizzo del linguaggio. A seconda del ruolo che il singolo parlante svolge all'interno della società e delle competenze richieste per svolgere tale ruolo in maniera adeguata, egli acquisirà o meno, e in maniera più o meno particolareggiata, nozioni circa le proprietà che sono considerate essenziali a un certo genere naturale in base alle conoscenze scientifiche

¹³³ Si veda p. 31 di questo capitolo.

¹³⁴ *Ivi*, p. 251.

¹³⁵ *Ivi*, p. 250-251.

del suo tempo. Un altro esempio proposto da Putnam è quello dell'uso della parola «oro»: nelle nostre società generalmente un enorme numero di persone ha a che fare con questo metallo, ma soltanto una parte minima di loro svolge veri e propri ruoli professionali legati alla sua lavorazione o compravendita. Come è noto,

tutti questi fatti sono solo esempi di una normale divisione del lavoro (in senso ampio). Essi danno luogo però a una divisione del lavoro linguistico: chiunque abbia per una ragione qualsiasi un interesse speciale per l'oro deve *acquisire* la parola «oro», ma non è necessario che acquisisca il *metodo per riconoscere* se qualcosa è o non è oro: per far questo può affidarsi a una sottoclasse particolare di parlanti¹³⁶.

La conseguenza di questa peculiare forma di divisione del lavoro è la gestione *collettiva* dello *strumento* linguistico: lungi dall'essere determinato da concetti racchiusi nella mente di ciascun singolo parlante, il riferimento di un termine è molto spesso legato a competenze che la comunità nel suo insieme possiede e sfrutta, ma che pochissimi singoli padroneggiano in quanto tali. Eppure la loro preparazione è più che sufficiente: tutti gli altri si *accontentano* di criteri di facile impiego che garantiscono la possibilità di riconoscere con un accettabile margine di errore se un oggetto possa o meno funzionare come riferimento di un certo termine. In generale,

a questo mondo, esistono due tipi di strumenti: strumenti come il martello o il cacciavite che possono essere usati da una sola persona, e strumenti come il piroscopo che, per poter essere usati, richiedono il concorso di un certo numero di persone. Le parole sono state pensate troppo secondo il modello degli strumenti del primo tipo¹³⁷.

Il più delle volte i parlanti non esperti si servono di un insieme di criteri *stereotipati*. Torneremo su questo punto quando sarà il momento di chiarire il significato della parola «significato».

5.c Una teoria realista

Tra le obiezioni che Putnam ha raccolto alla sua posizione, due sono particolarmente frequenti e vengono trattate ne *Il significato di "significato"*. Come ho cercato di chiarire, la sua strategia consiste nel negare che i due assunti base della «teoria tradizionale del significato» possano *entrambi* essere accettati. Putnam trova più plausibile eliminare il primo dei due: come recita lo slogan che riassume il risultato della storia di Terra gemella, «i "significati" non sono certo dentro la *testa*». Non sono gli stati mentali del soggetto a definire il riferimento delle espressioni che utilizza, anche se è possibile fornire una reinterpretazione del *senso* tale che, in base alla nuova accezione, sia ancora vero che «è il *senso* di un termine a stabilire il suo riferimento». Una verità resa tuttavia alquanto banale dai presupposti sui quali Putnam la basa: in pratica, il riferimento di un termine viene incluso nel suo senso. Così la parola «acqua» su Terra gemella ha un senso differente dalla stessa parola sulla Terra: nel significato della

¹³⁶ *Ivi*, p. 251-252.

¹³⁷ *Ivi*, p. 253.

prima è incluso il fatto che essa si riferisce a XYZ, in quello della seconda il fatto che essa si riferisce a H₂O.

Ora, un certo tipo di obiezione alla teoria putnamiana tende a conservare entrambi gli assunti, dirigendosi in direzione opposta alla natura intersoggettiva che Putnam conferisce al linguaggio. Un secondo genere di critica – che riassumerò nel prossimo paragrafo – decide invece di seguire Putnam soltanto fino a un certo punto, e di rinunciare al secondo assunto tradizionale piuttosto che al primo.

Un lettore del racconto su Terra gemella potrebbe obiettare che in fin dei conti non siamo costretti a supporre che il riferimento del termine «acqua» debba rimanere immutato per terrestri e gemelliani nell'arco di tempo che va dal 1750 ad oggi. Può darsi che nel 1750 il *sensu* della parola fosse uguale per gli abitanti dei due pianeti, e che quindi essi fossero legittimati a considerare sia la sostanza che oggi sappiamo essere H₂O, sia quella che conosciamo come XYZ come «acqua». Semplicemente, «acqua» era qualsiasi cosa avesse determinate caratteristiche che oggi ci sembrano superficiali, ma che allora erano tutto ciò che chiunque potesse sapere sull'acqua – il fatto che essa è insapore, incolore, dissetante, e via discorrendo. Poi, in conseguenza di un mutamento nella conoscenza a disposizione delle scienze naturali, il cammino del termine «acqua», per così dire, si è biforcuto in due strade differenti. I terrestri hanno modificato il senso del termine inserendovi la composizione chimica H₂O. E' banalmente vero, per un terrestre, che, *dal suo punto di vista*, ciò che viene chiamato «acqua» su Terra gemella non è acqua: il nuovo significato terrestre di «acqua» esclude che XYZ possa essere il suo riferimento. Da parte loro, anche i gemelliani hanno introdotto un cambiamento di significato nel termine «acqua»: esso indica ora la sostanza XYZ. Anch'essi ritengono che, *dal loro punto di vista*, ciò che i terrestri chiamano «acqua» non sia effettivamente acqua. Tuttavia forse i gemelliani possono riformulare le loro intuizioni sostenendo che l'«acqua» terrestre è veramente acqua, nel *sensu terrestre* di «acqua». E i terrestri potrebbero adottare una mossa simile.

Putnam ritiene che questa soluzione sia estremamente problematica, per ragioni che emergono con maggiore chiarezza se la riportiamo alle questioni per così dire *interne* alla storia della scienza e del sapere terrestri. L'alternativa alla teoria putnamiana prevede che il riferimento di un termine linguistico sia qualsiasi oggetto della realtà soddisfi la «definizione operativa» associata a quel termine *nell'epoca in cui viene utilizzato*¹³⁸. Siccome la definizione operativa può mutare nel corso del tempo, uno stesso termine può indicare ora un certo insieme di oggetti, ora un insieme differente. E' il caso di «acqua» per i *terrestri*: se nel 1750 uno di loro fosse venuto a contatto con un campione di XYZ – per qualche strano cataclisma cosmico – e avesse dichiarato «questo liquido è acqua», tale proposizione sarebbe risultata vera. Ma se nel 1970 un terrestre fosse venuto a contatto con il medesimo campione, la stessa proposizione sarebbe risultata falsa. Questo è il problema, secondo Putnam: questa versione dei fatti è incapace di rendere conto della conservazione almeno parziale di conoscenze scientifiche (e non solo) nel corso del tempo, da una generazione all'altra di una

¹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 259.

comunità. Il mutamento delle teorie viene fatto semplicemente *coincidere* con il mutamento di significato dei termini linguistici che le compongono. Da questo punto di vista, non è che nell'Ottocento si sia *scoperto* qualcosa di *nuovo* sulla *stessa* sostanza che conoscevamo in precedenza - cioè il genere naturale inizialmente chiamato «acqua». Piuttosto, si è mutato il concetto che associavamo in precedenza alla parola «acqua», in modo tale che ora esso indica una sostanza in un certo senso *differente* da quella che indicava prima - *non indica più XYZ*, per dire. Ora, dichiara Putnam,

è risaputo che l'operazionismo stretto non riesce a spiegare con successo l'uso effettivo dei termini della scienza o del senso comune [...]. E' fuori discussione che gli scienziati usino i termini come se i criteri relativi fossero non condizioni *necessarie e sufficienti*, bensì caratterizzazioni *approssimativamente* corrette di un qualche mondo di entità indipendenti dalle teorie, e che parlino come se le più recenti teorie in una scienza matura fossero, in generale, descrizioni *migliori* delle *stesse* entità a cui si riferivano le teorie precedenti. E' mia opinione che l'ipotesi che ciò è *giusto* è la sola ipotesi in grado di spiegare la comunicabilità dei risultati scientifici [...]¹³⁹.

Qui Putnam si occupa principalmente di teoria del linguaggio e non di filosofia della scienza, per cui dichiara di non voler approfondire la questione della comunicabilità dei risultati scientifici. Egli sostiene che ai fini di una teoria del significato basta osservare come i sostenitori della posizione criticata, cioè gli «anti-realisti»¹⁴⁰, non riescano a dare una ricostruzione plausibile della nozione di riferimento (o *estensione*). Essi ancorano irrevocabilmente la verità all'agglomerato di nozioni accettate in una determinata epoca e in un determinato luogo. Ma siccome la nozione di verità è strettamente allacciata a quella di riferimento, anche quest'ultimo risulta alla fine visibile soltanto se inserito all'interno del tessuto delle conoscenze accettate nel momento in cui lo si va cercando. Secondo Putnam,

il guaio è che per l'antirealista radicale la *verità* non ha senso se non come nozione intrateorica [...]. L'antirealista può usare la verità intrateoricamente nel senso di una «teoria della ridondanza»; ma non possiede le nozioni di verità e di riferimento che sono disponibili *extrateoricamente*. Ma *l'estensione è legata alla nozione di verità*. L'estensione di un termine è precisamente ciò di cui il termine è vero. Invece di cercare di mantenere la nozione di estensione attraverso un maldestro operazionismo, l'antirealista dovrebbe abbandonare la nozione di estensione, come fa per la nozione di verità (in qualsiasi senso extra teorico)¹⁴¹.

La parte che mi sembra più interessante di questa riflessione di Putnam riguarda tuttavia la spiegazione delle ragioni che rendono attraente la teoria avversaria. Egli propone di nuovo l'esempio dell'identificazione del riferimento della parola «oro». Secondo il suo punto di vista - e forse, in questo caso, secondo il punto di vista più comunemente diffuso - le nostre conoscenze scientifiche ci permettono oggi di identificare tale riferimento con una certa precisione. Probabilmente nell'antichità - ad esempio, ai tempi di Archimede - esistevano campioni di materiali che, pur non

¹³⁹ *Ivi*, p. 261.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 260.

¹⁴¹ *Ibidem*.

essendo oro, non risultavano da esso distinguibili. Ai tempi di Archimede le tecnologie e le conoscenze in campo chimico non erano abbastanza avanzate da permettere classificazioni simili. Tuttavia non diremmo che l'estensione di «oro» sia mutata nel corso dei secoli: questa parola si riferisce alla stessa sostanza a cui gli antichi greci si riferivano con il termine «oro» (o forse «χρυσός»). Se Archimede avesse analizzato una porzione di un metallo *X* che noi abbiamo i mezzi per distinguere dall'oro, e avesse dichiarato «*X* è oro», saremmo legittimati nel considerare *falsa* questa sua affermazione:

Archimede avrebbe detto che il nostro ipotetico pezzo di metallo *X* era oro, ma avrebbe avuto *torto*. Ma *chi è che dice* che avrebbe avuto *torto*? La risposta ovvia è: *siamo noi* (servendoci della migliore teoria attualmente disponibile). Per i più, o è pertinente la domanda (*chi è che dice?*) e non lo è la nostra risposta, o è pertinente la nostra risposta e non lo è la domanda. Come mai? La ragione, credo, è che nelle proprie intuizioni si tende a essere o fortemente antirealisti o fortemente realisti¹⁴².

La domanda formulata da Putnam mette a fuoco due punti essenziali del suo ragionamento. In primo luogo, è possibile considerare la nostra ricerca scientifica e quella di Archimede, almeno idealmente, come parti di un'unica indagine attorno alla stessa entità: la sostanza «oro». Noi ci crediamo legittimati a sostenere che certe opinioni del pensatore greco necessitano di una correzione: le nozioni di chimica di cui disponiamo oggi, e le tecnologie ad esse connesse, ci offrono in qualche modo una conoscenza *migliore* della sostanza a cui per la prima volta ci siamo riferiti attraverso la parola «oro» (o «χρυσός», o quant'altro). L'antirealista radicale non può accettare questa nozione di progresso: noi non stiamo descrivendo un oggetto nel mondo là fuori che è *così com'è* da sempre, prima di ogni intervento da parte della riflessione umana e prima di ogni interazione tra lo scienziato e il mondo. Per questo non ha alcun senso, dal suo punto di vista, sostenere che noi staremmo descrivendo in maniera migliore o peggiore *lo stesso oggetto* di cui anche Archimede si occupava¹⁴³.

Di conseguenza, l'antirealista ritiene rilevante la domanda «chi è che dice se Archimede aveva torto o meno?», ma non può che considerare totalmente inadeguata la risposta «lo diciamo *noi*, con i mezzi offertici dal sapere del nostro tempo». Se qualcuno può dare un giudizio sulle affermazioni di Archimede, questi può essere esclusivamente un soggetto che utilizza la visione del mondo di Archimede stesso, perché nella nostra «oro» ha un significato differente da quello che aveva all'interno delle teorie dell'antichità.

Il secondo punto fondamentale per l'argomentazione di Putnam, mi sembra, è che, sempre grazie al fatto che la nostra indagine sull'oro è almeno idealmente in continuità con quella di Archimede, possiamo, a certe condizioni, inserire i nostri discorsi in un contesto in grado di contenere il *nostro* così come il *suo* punto di vista. E' per questa ragione che la teoria di Putnam, per quanto egli non si soffermi a lungo sulla questione, può essere avversata anche a partire da un'angolazione opposta a

¹⁴² *Ivi*, p. 260.

¹⁴³ *Ibidem*.

quello dell'anti-realismo. Da qui alla fine del paragrafo cercherò di svolgere un ragionamento su quello che mi sembra il punto di vista implicito sotteso a questi passi di Putnam. Egli nota:

un secondo movente che spinge ad assumere una prospettiva operazionista estrema è una certa avversione per le ipotesi non verificabili. A prima vista, possiamo dare l'impressione di sostenere che «X è oro (*χρυσός*)» era falso ai tempi di Archimede, benché Archimede non potesse sapere *in linea di principio* che era falso¹⁴⁴.

Coloro che adottano un approccio «fortemente realista» sono portati a sostenere che una determinata affermazione debba essere *legata a criteri precisi* di verifica perché si possa assegnarle un valore di verità. Se noi conosciamo gli stati di cose che devono accadere nel mondo perché l'affermazione risulti vera, e gli stati di cose che devono accadere perché risulti falsa, allora sarà possibile in linea di principio capire quale si dia tra le due possibilità. Il problema di Archimede è che, non disponendo di una teoria adeguata, egli non era in questa condizione favorevole. Data la sua teoria sbagliata, disponeva di una serie di criteri per distinguere l'oro che non potevano segnalare i casi nei quali si aveva a che fare non con dell'oro, ma con qualcosa di solo *apparentemente* simile. Non avendo descrizioni della struttura fondamentale dell'oro, Archimede non poteva sapere che certi metalli non ne sono dotati, e quindi non sono oro. Per il realista radicale, saper operare la distinzione è una questione di conoscere i criteri corretti, e ciò non ha a che fare con l'epoca storica nella quale uno si trova a vivere. O leggiamo la realtà attraverso gli schemi concettuali adeguati, e allora sapremo come stanno veramente le cose, oppure la leggiamo attraverso modelli errati, e non potremo che sbagliarci. In questo senso, vale forse la pena sostenere che Archimede si sbagliava sul conto di X, ma la domanda «chi è che può dirlo?» non ha alcun senso. Eppure Putnam è convinto che questo genere di incomunicabilità tra noi e i nostri antenati non sia necessaria né plausibile.

La distinzione tra necessità metafisica e apriorità epistemica rendeva conto di un carattere molto importante per la pratica concreta della ricerca scientifica, che spicca nella critica putnamiana della posizione di Katz:

la ragione per cui noi *non* usiamo «gatto» come sinonimo di una descrizione è certamente che sui gatti ne sappiamo abbastanza per sapere che essi hanno una struttura nascosta, ed è buona metodologia scientifica usare il nome per riferirsi rigidamente alle cose che possiedono tale struttura nascosta, e non a qualsiasi cosa che risulti soddisfare una certa descrizione. Naturalmente, se conoscessimo la struttura nascosta potremmo formulare una descrizione in termini di tale struttura; ma per il momento non la conosciamo. In questo senso, l'uso delle parole di genere naturale riflette un fatto importante circa il nostro rapporto con il mondo: noi sappiamo che vi sono generi di cose che condividono una certa struttura nascosta, ma non abbiamo ancora le conoscenze necessarie per descrivere tutte quelle strutture nascoste¹⁴⁵.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 261.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 268.

Possiamo fare riferimento a ciò che è *necessario* ad un certo genere naturale anche se non sappiamo *in cosa* consista questa necessità. E' per questo che riusciamo ad andare in cerca della «struttura nascosta» che non conosciamo. Il nome ha proprio la funzione di *indicare* l'oggetto quando ancora non siamo in grado di *descriverlo*, cioè quando non conosciamo la struttura che garantisce il suo permanere uguale a sé stesso. Allo stesso tempo, la capacità di indicare un oggetto sottintendendo la sua *essenza* ci permette di correggere le nostre descrizioni sul suo conto in alcuni casi nei quali qualcosa nella realtà non collimi con le nostre previsioni. In base al ragionamento di Putnam, per quanto Archimede potesse essere convinto di disporre dei criteri essenziali all'individuazione dell'oro, partiva comunque dal principio per cui ogni campione di oro nel quale si fosse imbattuto doveva infine avere una natura identica a quella dei campioni di oro con i quali era venuto a contatto in passato. Egli era in condizione di comprendere come

anche se qualcosa soddisfa i criteri usati in una certa epoca per identificare l'oro (cioè per riconoscere se qualcosa è oro), lo stesso qualcosa in una o più situazioni può comportarsi in modo diverso dal resto della sostanza che soddisfa quei criteri. Può darsi che questo non *provi* che non si tratta di oro, ma mette sul tappeto l'ipotesi che può non trattarsi di oro, anche in assenza di una teoria¹⁴⁶.

Lo *stesso* campione che possiede tutte le qualità delle quali siamo venuti a conoscenza, e che *riteniamo* metafisicamente *necessarie* per l'oro, mostra anche, talvolta, proprietà che gli altri campioni identificati come oro non hanno. Si possono cercare molte soluzioni a questo problema, ma di certo almeno una consiste nel dichiarare che il campione in questione, dopotutto, *non è oro*.

La teoria del riferimento diretto ci mostra come il nostro accesso alla necessità metafisica passi attraverso il rapporto spazialmente e temporalmente situato con le cose, all'interno di relazioni con altri componenti del gruppo nel quale viviamo. Ci colleghiamo, per così dire, *materialmente* a un oggetto e con il conferimento del nome fissiamo un elemento a partire dal quale dovranno essere ordinati altri elementi *identici al primo*. La catena che lega gli elementi di uno stesso insieme, i membri dell'*estensione* di un termine linguistico, deve avere un punto di partenza e collegare gli elementi stessi mediante una contiguità spazio-temporale. E' questa continuità a permettere, per quanto non a garantire, la comunicazione del nome e della conoscenza. Credo che questo emerga dal ragionamento di Putnam su ciò che Archimede poteva sapere o meno *in linea di principio*: ciò che conta qui è che Archimede può essere concepito come l'anello iniziale - o almeno come un anello molto vicino a quello iniziale - di una *catena* alla cui estremità opposta ci troviamo noi - o forse quelli di noi che sanno come distinguere l'oro da metalli molto simili. E' per questo che

esistono moltissimi casi che *noi* possiamo descrivere (ricorrendo proprio alla teoria che ci dice che *X* non è oro), nei quali *X* si sarebbe comportato in modo molto diverso dal resto delle sostanze che Archimede classificava come oro. *X* si sarebbe magari separato in due metalli diversi all'atto della fusione, oppure avrebbe avuto proprietà di conduttività diverse, o si sarebbe vaporizzato a

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 262.

temperature diverse, o altro. Se noi avessimo condotto gli esperimenti sotto gli occhi di Archimede egli, pur ignorando la teoria, avrebbe potuto controllare la regolarità empirica di «X si comporta sotto molti aspetti in modo diverso dal resto della sostanza che io classifico come χρυσός». Alla fine, avrebbe concluso che «può darsi che X non sia oro».

Se possiamo almeno idealmente considerarci in questa relazione di continuità, ciò che è accessibile dal *nostro* punto di vista lo sarà anche da quello dei nostri antenati, perché le nostre teorie nascono da uno sviluppo di ciò che *loro* ci hanno tramandato. Occorre comunque sottolineare che Putnam, nel periodo in cui scrive *Il significato di "significato"*, non è per niente convinto che la verità sulle cose *dipenda* dalla tradizione di ricerca nella quale collochiamo le nostre informazioni ed esperienze. Ciò che è conoscibile *in linea di principio* all'interno dei limiti delle nostre facoltà e del nostro bagaglio teorico non costituisce i limiti di quanto è *vero*. Questo è parte del «realismo metafisico» che Putnam adotta in questa parte del suo percorso intellettuale. Una visione che di qui a poco verrà sostituita dal cosiddetto «realismo interno», come cercherò di schematizzare alla fine del capitolo. Per ora è importante considerare la chiusa del ragionamento con cui Putnam risponde alla critica «fortemente realista» alla teoria del riferimento diretto. In fin dei conti, egli dichiara, per quanto sia molto probabile che la nostra conoscenza sia in linea di principio accessibile anche per chi non parte dai nostri stessi presupposti teorici, non è nemmeno indispensabile che la verità debba essere conoscibile in linea di principio anche per Archimede, per essere tale. Ci sono verità che *nemmeno per noi* sono accessibili:

tormentarsi perché possono essere *vere* (in una certa epoca) cose che non possono essere *verificate* (in quell'epoca) mi sembra ridicolo. In qualsiasi ottica ragionevole esistono sicuramente cose che sono vere e che non possono essere verificate in *nessuna* epoca. Supponiamo, ad esempio, che esista un'infinità di stelle doppie. Dobbiamo proprio essere in grado di verificarlo, sia pure in *linea di principio*?¹⁴⁷

Ho accennato in precedenza a una possibile alternativa alla teoria di Putnam sul significato, che parte come la sua dal presupposto dell'impossibilità di conservare entrambi gli assunti della teoria tradizionale. Questa soluzione mantiene tuttavia il principio per cui il senso di un'espressione linguistica consiste negli stati mentali dei parlanti, e decidere di fare a meno dell'assunto che sia il senso a determinare univocamente il riferimento. Nell'esempio degli abitanti della Terra e di Terra gemella, potremmo considerare «acqua» come avente lo stesso senso nel linguaggio degli uni così come in quello degli altri. Il riferimento è tuttavia differente, stabilito com'è dal concreto insieme di oggetti che ricadono sotto l'insieme di descrizioni fornite dal senso – H₂O o XYZ. Poniamo attenzione però al fatto che «acqua» dovrebbe in questo senso avere una estensione differente nei due casi in connessione con due differenti usi del termine, non con l'ambiente nel quale tali usi avvengono. Così se XYZ a un certo punto diventasse disponibile sulla Terra, essa non rientrerebbe nell'estensione del mio uso (terrestre) del termine «acqua». Dovrebbe

¹⁴⁷ H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 262.

essere comunque possibile concepire la conservazione del mio uso di questa espressione in qualsiasi contesto e in relazione a qualsiasi sostanza, più o meno somigliante all' «acqua»¹⁴⁸. Anche in questo caso, dunque, come nella teoria di Putnam, sarebbe il rapporto diretto del parlante con gli oggetti del mondo a stabilire il riferimento dei termini. Tuttavia questi presenterebbero un funzionamento simile a quello del pronome «io»: a seconda *del parlante* che li pronunciasse, il riferimento risulterebbe differente. Il problema è che i nomi di genere naturale non sono «*assolutamente* indiciali»¹⁴⁹ come il termine «io». Vediamo in che senso.

Putnam analizza questa proposta considerando di nuovo l'esempio delle parole «olmo» e «faggio». Anche questa volta possiamo supporre che il parlante terrestre tipo, chiamiamolo «Oscar¹», abbia in mente un *concetto* di «olmo» esattamente identico a quello di «faggio». Consideriamo di nuovo anche il doppio perfetto di Oscar¹ su Terra gemella, «Oscar²». Anch'egli, essendo in tutto e per tutto identico a Oscar¹, avrà un concetto di «olmo» indistinguibile dal concetto di «faggio». Introduciamo però una ulteriore differenza nei linguaggi parlati nei due pianeti, oltre a quella già vista relativa all'acqua: su Terra gemella «olmo» e «faggio» sono per così dire *scambiati*, cioè «olmo» indica l'insieme di tutti gli alberi che i terrestri chiamano «faggio», e «faggio» indica tutti gli alberi che sulla Terra vengono chiamati «olmi». Ora, una teoria che conserva il primo assunto tradizionale invece del secondo, non ha difficoltà a riconoscere che i concetti dei due alberi nella mente di ciascun Oscar non bastino a stabilire il riferimento dei due termini. Ma essa *non* coglie che non solo il riferimento di «olmo» deve essere differente da quello di «faggio» per ciascuno dei due Oscar, ma anche che gli «olmi» di cui parla Oscar¹ sono esattamente i «faggi» di cui parla Oscar². Gli olmi rimangono olmi, sia che vengano indicati con il termine «olmo» sulla Terra, sia che vengano chiamati «faggi» su Terra gemella.

Una conseguenza interessante di ciò è che un agronomo che atterrasse su Terra gemella si troverebbe in disaccordo non solo con un parlante inesperto che chiamasse «olmo» quello che per lui è un «faggio», ma anche con un agronomo gemelliano che facesse la stessa dichiarazione. Solo che nel primo caso egli concluderebbe che «olmo» e «faggio» hanno lo stesso senso (*nella testa*, per così dire, del gemelliano inesperto) ma riferimento differente, mentre nel secondo concluderebbe che «olmo», su Terra gemella, *significa* «faggio» (e viceversa). Il punto è che la circostanza che il senso di un termine tenda ad individuare univocamente il suo riferimento è indispensabile al raggiungimento di due fini interconnessi: il primo è che, qualora esistano caratteristiche essenziali a un faggio o ad un olmo, uno possa arrivare a conoscerle; il secondo è che sia in linea di principio possibile capire se uno sta scambiando un olmo per un faggio oppure semplicemente crede che «olmo» significhi «faggio».

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 270.

¹⁴⁹ Cfr. *ibidem*.

Il significato di «significato»

A questo punto è possibile introdurre quello che secondo Putnam è il significato del termine «significato». Si tratta di «una coppia ordinata (o eventualmente una *n-pla* ordinata di entità), *una delle quali è l'estensione [...]*». Finora Putnam si è occupato quasi esclusivamente di quest'ultima, mostrando come non siano i concetti contenuti nella nostra mente a determinarla, bensì l'interazione con i nostri simile da una parte e con il mondo dall'altra. Ma i concetti non sono totalmente esclusi dalla definizione del significato di un termine linguistico. Essi costituiscono quella che possiamo chiamare la «*competenza individuale*»:

Tizio deve avere qualche idea e qualche capacità relativamente all'uso di *P* per fare la sua parte nella divisione del lavoro linguistico. Una volta abbandonata l'idea che la competenza individuale deve essere così forte da determinare di fatto l'estensione, possiamo cominciare a studiarla con mente libera da pregiudizi¹⁵⁰.

Non basta che qualcuno si riferisca, pronunciando una parola, a ciò a cui si riferiscono tutti gli altri membri della sua comunità. E' necessario che egli sappia servirsi della parola stessa nell'interagire con i suoi partner. Le relazioni mediate dal linguaggio sono pratiche guidate da regole e da convenzioni: un parlante, per prendere parte all'interazione, deve disporre di determinate competenze che la comunità stabilisce come indispensabili a questo scopo. In particolare, ogni termine è collegato dal gruppo che lo utilizza a un insieme più o meno articolato di informazioni, che Putnam chiama «stereotipo»¹⁵¹, di cui ciascun parlante deve obbligatoriamente disporre al fine di utilizzare il termine stesso. Conoscere tali informazioni, oltre che riferirsi effettivamente alla classe di oggetti giusti, significa «aver *acquisito* il significato» dell'espressione linguistica in questione¹⁵². Lo stereotipo di un genere naturale non è un insieme di descrizioni *necessariamente vere* né *particolareggiate* degli oggetti ad esso appartenenti: lo stereotipo associato alla parola «tigre», nell'esempio di Putnam, è quello di un grosso felino con il mantello fulvo a strisce nere. Infatti,

che una caratteristica (ad esempio il mantello a strisce) sia inclusa nello stereotipo associato a una parola *X* non significa che sia una verità analitica che tutte le *X* abbiano quella caratteristica, o che ce l'abbiano la maggior parte delle *X*, o tutte le *X* normali, o alcune *X*. Tigri con tre zampe e tigri albine non sono entità logicamente contraddittorie. Scoprire che il nostro stereotipo si è basato su membri del genere naturale non normali o non rappresentativi non è coprire una contraddizione logica. Se le tigri perdessero le strisce non cesserebbero d'essere tigri [...]¹⁵³.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 271.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 274-276.

¹⁵² Cfr. *ivi*, p. 273; Putnam preferisce parlare di *acquisizione* invece che di *conoscenza* del significato perché la terminologia del secondo tipo gli sembra troppo legata alla teoria filosofica tradizionale (cfr. *ivi*, p. 272).

¹⁵³ *Ivi*, p. 275.

In quanto la sua acquisizione è un requisito richiesto dalla comunità linguistica, lo stereotipo associato ad uno stesso riferimento dipende dai bisogni e dalle consuetudini della comunità stessa, oltre che dalle conoscenze disponibili. Per un parlante europeo medio può essere sufficiente sapere le poche notizie elencate da Putnam, al fine di poter usare correttamente il termine «tigre». Ma può darsi che lo stereotipo delle tigri includa informazioni ulteriori egualmente richieste all'interno di una comunità di parlanti del Bengala, che presumibilmente hanno maggior probabilità di trovarsi ad avere a che fare con una tigre in carne e ossa.

Allo stesso modo, anche la correttezza delle informazioni che compongono lo stereotipo può essere funzione delle consuetudini diffuse nella comunità: Putnam fa notare ad esempio che la descrizione contenuta in «l'oro è giallo», che è parte dello stereotipo di «oro», è falsa, perché l'oro chimicamente puro ha un colore più vicino al bianco; ma l'oro che compriamo in gioielleria –cioè quello con il quale il parlante comune ha più spesso a che fare - è giallo (dato che contiene del rame): lo stereotipo è utile proprio in quanto è scientificamente errato¹⁵⁴.

La nozione di stereotipo è particolarmente interessante in quanto racchiude un elemento di *normatività* – inteso ovviamente in senso molto lato. Mi sembra che anche in questo senso lo psicologismo insito nella teoria tradizionale del significato possa rendere fuorviante l'affermazione putnamiana che «un'idea convenzionale di questo genere [...] è l'unico elemento di verità presente nella teoria dei concetti»¹⁵⁵. Con ogni probabilità, possedere uno stereotipo non consiste soltanto nel tenere nella propria mente – qualsiasi cosa questo significhi – un insieme di *concetti*, o una *fotografia* più o meno sfocata del riferimento di un termine. Piuttosto,

la spiegazione teorica di quale sia la natura di uno stereotipo procede in termini della nozione di *obbligo linguistico*, una nozione che riteniamo fondamentale per la linguistica, ma che non cercheremo di spiegare in questa sede. Dire che avere il mantello a strisce fa parte dello stereotipo (linguistico) di «tigre» vuol dire che è obbligatorio acquisire l'informazione che le tigri stereotipe hanno il mantello a strisce se si acquisisce la parola «tigre», nello stesso senso di «obbligatorio» in cui è obbligatorio, quando si parla di leoni in italiano, specificare se se ne parla al singolare o al plurale¹⁵⁶.

Per poter utilizzare una parola, il parlante deve sapere che cosa significa che certe caratteristiche formino uno stereotipo: non deve cioè soltanto possedere certe informazioni, ma deve sapere *che* esse sono obbligatorie al fine della comunicazione e della comprensione. Il parlante deve sapere che la loro conoscenza è richiesta a lui così come a tutti gli altri membri della sua comunità linguistica che vogliono utilizzare la stessa parola.

Nell'approfondire la natura degli stereotipi, Putnam introduce anche la nozione di «indicatore semantico», che riprende, con alcune modifiche, da Katz e Fodor¹⁵⁷. E' un «indicatore semantico» una caratteristica, contenuta all'interno di uno stereotipo, che

¹⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 275-276.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 274.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 276.

¹⁵⁷ Cfr. J. KATZ-J. FODOR, *The Structure of a Semantic Theory*, "Language", 39 (1963), 2, pp. 170-210.

risulta particolarmente rilevante per la categoria di oggetti a cui si fa riferimento. Nessuna caratteristica inclusa in uno stereotipo è *essenziale* al riferimento: possiamo immaginare ciascun genere naturale privo di praticamente qualsiasi qualità siano abituati ad attribuirgli i parlanti medi di una comunità. Dopotutto, era proprio questa la possibilità offertaci dai nomi, sia propri sia di genere naturale: immaginare un numero indeterminato di situazioni controfattuali (o mondi possibili) nei quali certi oggetti rimanessero quel che erano nel momento in cui qualsiasi altro carattere della realtà, compresi i *loro* propri caratteri, veniva ipoteticamente mutato. Tuttavia abbiamo la percezione della differenza tra descrizioni di un oggetto che possiamo facilmente immaginare di *rivedere* e descrizioni che ci sembra estremamente improbabile possano risultare false. Continuando con l'esempio proposto da Putnam, se possiamo credere di essere incorsi in un errore, ad esempio sbagliandoci sul fatto che le tigri siano effettivamente a strisce, ci sembra alquanto implausibile che possa venir fuori che le tigri non sono animali. Naturalmente uno può immaginare di scoprire, un giorno, che le tigri sono in realtà sempre state robot, e non esseri viventi. Si tratta di una ipotesi effettivamente alquanto eccentrica, ma la constatazione della sua stranezza non ci conduce a commettere l'errore,

giustamente criticato da Quine, di ritenere che asserzioni come «le tigri sono animali» [...] siano assolutamente non rivedibili. Anzi, possiamo descrivere casi astrusi in cui si arriverebbe a rinunciare ad asserzioni del genere. Noi sosteniamo però che è *qualitativamente* più difficile sottoporre a revisione «tutte le tigri sono animali» che non «tutte le tigri hanno il mantello a strisce» (e per la verità, quest'ultima asserzione non è neppure vera).

Quando di qualcosa si stabilisce che è un «animale», ci sembra altamente improbabile che in futuro ciò possa risultare un errore. Perciò, se usiamo la parola «animale» come il nome di una categoria di oggetti, è improbabile che arriviamo a toglierli da questa categoria per inserirli in un'altra. Un «indicatore semantico» è proprio una qualità che, come «animale», si presta facilmente ad essere il nome di una categoria.

In conclusione, secondo Putnam, la nozione di significato può essere schematizzata attraverso

una sequenza finita, o «vettore», tra i cui componenti dovrebbero figurare senza dubbio i seguenti (sarebbe forse auspicabile avere anche altri tipi di componenti): (1) gli indicatori sintattici che valgono per quella parola, ad esempio, «nome»; (2) gli indicatori semantici che valgono per quella parola, ad esempio, «animale», «periodo di tempo»; (3) una descrizione delle caratteristiche aggiuntive dello stereotipo, se ce ne sono; (4) una descrizione dell'estensione. Di questa proposta fa parte la convenzione secondo cui tutti i componenti del vettore rappresentano un'ipotesi sulla competenza del singolo parlante, *ad eccezione dell'estensione*¹⁵⁸.

Occorre qui tenere presente che il modello appena citato è una proposta di Putnam circa il modo nel quale i filosofi del linguaggio – e secondo la sua opinione anche linguisti e sociolinguisti – dovrebbero *parlare del* significato. Per questo l'ultima componente dello schema è una «descrizione» dell'estensione: se pensiamo alla

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 294-295.

nozione di significato in quanto tale, è l'estensione stessa che ne fa parte, *non* una sua descrizione¹⁵⁹.

La conclusione de *Il significato di "significato"* riassume, forse con un eccesso di ottimismo, il senso in cui la teoria del riferimento diretto può essere vista come una alternativa a un'intera tradizione di pensiero. Nella filosofia del passato spesso si sono considerate le questioni relative alla conoscenza come una «faccenda puramente *individuale*». D'altra parte, la realtà è stata concepita soltanto in quanto passibile di diventare oggetto di «osservazioni» da parte del singolo soggetto. Più specificamente,

ignorare la divisione del lavoro linguistico vuol dire ignorare la dimensione sociale della cognizione; ignorare quella che abbiamo chiamato *l'indicialità* della maggioranza delle parole vuol dire ignorare il contributo dell'ambiente. La filosofia del linguaggio tradizionale, come tanta filosofia tradizionale, lascia fuori gli altri e il mondo; una filosofia migliore e una migliore scienza del linguaggio devono includerli entrambi¹⁶⁰.

6. Il punto di vista del «partecipante» e quello «dell'occhio di Dio»: il realismo di Putnam

6.a Riferimento e *proprietà*

1. Nello schematizzare alcune teorie del significato formulate dopo quella fregeana, ho cercato di mettere in evidenza alcune intuizioni che tali teorie fanno proprie riguardo alla relazione che il parlante istituisce con il riferimento delle sue espressioni. Le riflessioni di Russell, Strawson, Searle, Donnellan e Kripke sono mosse da fini e conducono ad esiti differenti – quando non incompatibili –, ma contribuiscono tutte a fare emergere la differenza tra due modi di individuare gli oggetti attraverso l'uso del linguaggio. Da una parte si considera l'oggetto attraverso una serie di *criteri* di cui disponiamo per identificarlo: qualsiasi elemento della realtà presenti le proprietà indicate dai criteri, quello è il riferimento delle nostre espressioni. Si tratta del modo di procedere di chi utilizzi «sintagmi denotativi», secondo Russell, o del genere di regole riscontrate da chi consideri il «significato» di un'espressione linguistica, secondo Strawson. Donnellan caratterizza come «attributivo» l'uso di un parlante che indichi un oggetto attraverso una serie di parametri necessari e sufficienti per riconoscerlo. Il carattere comune di queste nozioni è che, al di fuori dei criteri, non si dà altro che sia rilevante per comprendere quale sia l'oggetto di cui si sta parlando. Se uno ha informazioni corrette su come stanno le cose nel mondo, e dispone dei criteri per identificare l'oggetto portatore di un nome, non ha bisogno di altro per riconoscerlo. Forse si possono ottenere informazioni ulteriori a proposito dell'oggetto. Ma questo non ci interessa: quel che conta *si riduce* a quanto viene segnalato.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 295.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 297.

D'altra parte, in alcune occasioni i parlanti sembrano voler prendere in considerazione qualcosa non *attraverso* le sue caratteristiche, ma *direttamente*, per così dire. In queste occasioni sembra che essi non considerino rilevanti le caratteristiche dell'oggetto: vorrebbero indicarlo anche nel caso in cui non possedesse alcuna delle proprietà che gli sono attribuite. La mancanza di mediazione da parte di proprietà è quanto Russell sembra ritenere caratteristico dei «nomi logicamente propri», così come il ruolo non immediatamente determinante dei criteri accettati all'interno della comunità linguistica al fine della riuscita del singolo atto del riferirsi a qualcosa è caratteristico della nozione di «riferimento» in Strawson. Quando, infine, mettiamo in atto un «uso referenziale» nel senso inteso da Donnellan, sembra proprio che ci riferiamo alla «cosa stessa, e non semplicemente alla cosa nella misura in cui cade sotto una certa descrizione»¹⁶¹. In questi contesti, ciò che assorbe la nostra attenzione va al di là dei criteri che utilizziamo per identificare il riferimento. Consideriamo l'oggetto come qualcosa che abbiamo una *ragione* per distinguere dal resto: resta aperta la possibilità che qualcuno individui in base alle nostre indicazioni qualcosa, e che tuttavia non si tratti della cosa *giusta* – di quella che intendevamo.

Questa idea riemerge nella riflessione di Kripke sotto forma di quanto egli chiama la «rigidità» di un nome proprio. Tale nozione indica esattamente la permanenza del riferimento del nome attraverso la mutazione di tutte le proprietà che l'oggetto può assumere, attraverso tutti i «mondi possibili». E' importante rilevare che, come identità sottesa alle proprietà che di volta in volta possiamo constatare e descrivere nell'oggetto, ciò che garantisce la conservazione del riferimento non ci è accessibile a sua volta come una proprietà. Una proprietà è qualcosa che l'oggetto può possedere o meno: la proposizione che gliela attribuisce sarà in un caso vera, nell'altro falsa. Ma l'identità di un oggetto che viene indicato attraverso un nome proprio o di genere naturale *non può* non appartenergli. Per questo non si può constatare l'identità, ma tutt'al più constatare qualcos'altro *a partire da* essa. Kripke dichiarava che si osserva tutt'al più «che qualcosa ha i capelli rossi (o verdi o gialli)», ma «non che qualcosa è Nixon»¹⁶².

La consapevolezza della differenza tra il rapporto che intratteniamo normalmente con gli oggetti in base alle loro proprietà e quello che ci mette in relazione con la loro identità, nel senso sottolineato da Kripke, è consegnata alla natura *stipulatoria*, e non descrittiva, dell'idea di «mondo possibile»¹⁶³. In *Nome e necessità*, la possibilità di continuare a riferirsi al portatore del nome è basata sulla possibilità del parlante di *conservare* l'uso del nome stesso. In particolare, egli dà per scontato di poter continuare ad usarlo esattamente come ha fatto finora nel *suo* mondo. Un uso che è stato stabilito a sua volta in base a un accordo, o meglio, in base a una cerimonia: si può pensare al conferimento di un nome proprio come a una sorta di *«battesimo*

¹⁶¹ K. DONNELLAN, *Riferimento e descrizioni definite*, cit., p. 247.

¹⁶² S. KRIPKE, *Nome e necessità*, cit., p. 45.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 46.

iniziale»¹⁶⁴ spazialmente e temporalmente situato, che deve aver luogo *in presenza di più parlanti*.

2. I concetti che ho appena ricapitolato assumono in Putnam una rilevanza del tutto particolare. Anche ne *Il significato di "significato"* la nozione di «rigidità» viene attribuita ai nomi, e in particolare a quelli indicanti generi naturali¹⁶⁵. L'uso del nome richiede la conservazione del riferimento al di là del mutamento delle proprietà che di volta in volta esso può presentare. Ma, a prima vista, il caso di Terra Gemella sembra differente da quello dei nomi propri utilizzati in altri mondi possibili rispetto a quello reale. È vero che il riferimento di «acqua» si conserva, secondo Putnam, anche se mutano i modi attraverso i quali noi riconosciamo la sostanza in questione. Tuttavia sembra che esista *qualcosa nel mondo* che garantisce tale conservazione, e, per l'appunto, a prescindere dalla conoscenza che possiamo avere di questo «qualcosa». Sarebbe quest'ultimo *elemento* a far sì che la dichiarazione «questa è acqua», alla presenza di un campione di XYZ, non fosse meno falsa nel 1750 di quanto non lo fosse nel 1950 – anche se nessuno, nel diciottesimo secolo, se ne sarebbe forse accorto¹⁶⁶. O, per dirla alla maniera di Kripke, se non si può «constatare che qualcosa è Nixon», sembra perfettamente normale «constatare che qualcosa è acqua». Così, nel raccontino su Terra Gemella, a un certo punto gli scienziati terrestri sbarcati sul nuovo pianeta, *verificavano* che «quella che i gemelliani chiamano "acqua" non è acqua, bensì XYZ». Credo che occorra non farsi trarre in inganno da questo punto.

Come ho accennato in precedenza¹⁶⁷, Putnam, nel periodo in cui elabora le tesi esposte ne *Il significato di "significato"*, sostiene una precisa concezione della verità sulle cose del mondo. In base a quella visione della conoscenza - che lo stesso filosofo statunitense, nel prendere commiato da essa, chiamerà più avanti «realismo metafisico»¹⁶⁸ -, il mondo con il quale ci relazioniamo è composto da un complesso di oggetti la cui conformazione è precedente e indipendente rispetto alle credenze che possiamo farcene. È in questo senso, probabilmente, che Putnam afferma, nel passo citato a questo proposito, che non è affatto una ragione contro la validità di certe conoscenze il fatto che esse non possano essere acquisite da alcun essere umano. Certe nozioni vere (come, ad esempio, il numero infinito delle stelle doppie dell'universo) potrebbero essere sottratte alla nostra conoscenza in base alla natura stessa delle facoltà attraverso le quali tale conoscenza è possibile; ma ciò non può realmente costituire un problema per la verità in quanto tale¹⁶⁹. Leggendo questo ed

¹⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 93.

¹⁶⁵ Cfr. H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 254.

¹⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 248-249.

¹⁶⁷ Si vedano le pp. 59-60 di questo capitolo.

¹⁶⁸ Cfr. H. PUTNAM, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, London 1979, p. 123, Trad. it. di A. La Porta, *Verità ed etica*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 141.

¹⁶⁹ Ciò che intendo sostenere, più precisamente, è che Putnam tiene in considerazione questo modo di concepire la verità e il nostro rapporto con il mondo *nel periodo in cui scrive Il significato di "significato"*. In realtà, come vedremo, la constatazione che «potrebbero esserci verità che *non* sono conoscibili per gli esseri umani a causa delle caratteristiche stesse delle loro facoltà» è compatibile non solo con il

altri passi de *Il significato di "significato"*, si tende a interpretare la teoria del riferimento diretto putnamiana come se fosse strettamente legata a questa versione del realismo. In base a una lettura del genere, anzi, questa teoria sarebbe incompatibile con i mutamenti ai quali la filosofia di Putnam va incontro negli anni seguenti alla stesura del saggio. Una interpretazione di questo tipo è sostenuta ad esempio da Diego Marconi. Egli distingue, innanzitutto, due differenti tesi che sembrano poter essere ricavate dall'argomento di Terra Gemella. Secondo la «tesi più forte»,

il riferimento di una parola come «acqua» (ad un momento dato) non è determinato neppure dalla migliore definizione (o rappresentazione) disponibile a quel momento: nemmeno dalla definizione dell'esperto.

E' naturale, a questo punto, domandarsi: questa tesi dev'essere completata o no dalla precisazione «...a meno che la definizione o rappresentazione non includa la specificazione della composizione chimica dell'acqua, cioè a meno che l'esperto non sia al corrente della "vera natura² dell'acqua»? Non poco dipende dalla risposta a questa domanda. Se è affermativa, la conseguenza sembra essere che ci sono definizioni qualitative che determinano il riferimento di «acqua», e precisamente le nostre, quelle *scientifiche*. Se invece la risposta è negativa, allora davvero nessuna rappresentazione o definizione non banale determina il riferimento di «acqua»¹⁷⁰.

L'aggiunta della precisazione conduce a un'interpretazione più debole della posizione di Putnam: la migliore definizione possibile per una comunità *può* non determinare univocamente il riferimento del nome di genere naturale che si sta considerando. Ma può anche farlo, se consiste nell'attribuzione al riferimento di una proprietà che lo caratterizza *davvero* in quanto tale.

Ci sono passi in cui effettivamente Putnam sembra adottare la tesi più debole tra quelle riassunte da Marconi. Quando parla, ad esempio, di quella che chiama la «definizione operativa» di un genere naturale, egli dichiara:

supponiamo ora che io non abbia ancora scoperto quali sono (nel mondo reale) le proprietà fisiche importanti dell'acqua, cioè che ancora non sappia che l'acqua è H₂O. Posso disporre di modi efficaci per *riconoscere* l'acqua (naturalmente, con la possibilità di commettere qualche errore che non riuscirò a individuare se non in uno stadio successivo dello sviluppo scientifico), e tuttavia non conoscere la microstruttura dell'acqua [...]. Supponiamo ora che io scopra la microstruttura dell'acqua, scopra che l'acqua è H₂O: a questo punto sarò in grado di dire che la sostanza di Terra Gemella che avevo *scambiato* per acqua in realtà non è acqua¹⁷¹.

realismo metafisico, ma anche con l'ultima versione del realismo putnamiano. Ciò anche se, nella fase in cui il «realismo interno» prevedeva una nozione epistemica di verità, Putnam era in effetti portato a *rifiutare* assunti sulla non conoscibilità di certe verità. Tornerò tra poco su questo aspetto.

¹⁷⁰ D. MARCONI, *Generi naturali e realismo interno*, in M. OSTINELLI- V. PEDRONI (a cura di), *Il realismo pragmatico di Hilary Putnam*, Liguori, Napoli 1994, p. 152- 153. Per una interpretazione che considera tale teoria come conciliabile sia con la prima che con la seconda versione del realismo di Putnam si veda M. DELL'UTRI, *Significato e verità: due norme prive di essenza*, sempre in M. OSTINELLI- V. PEDRONI, *Il realismo pragmatico di Hilary Putnam*, cit., pp. 131-133, 141-146 e M. DELL'UTRI, *Le vie del realismo. Verità, linguaggio e conoscenza in Hilary Putnam*, Franco Angeli, Milano 1992, capitolo terzo.

¹⁷¹ H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 256-257.

Ma, come rileva Marconi, esiste una ragione importante per negare l'interpretazione in chiave di *tesi debole*:

poiché la prima alternativa [cioè l'interpretazione in chiave di tesi debole] implica la negazione di una tesi che Putnam sembra sostenere incondizionatamente – cioè che se il significato è ciò che determina il riferimento, allora i significati non sono *nella testa* – si deve ritenere che egli scelga la seconda [cioè l'interpretazione in chiave di tesi forte] [...]¹⁷².

Dunque, se Putnam vuole essere coerente, deve negare che il riferimento di un nome di genere naturale sia identificabile univocamente attraverso una qualche proprietà *essenziale*. Marconi ritiene che la «razionalizzazione» della «tesi forte» sia quella che egli chiama la «tesi positiva»:

ciò che determina il riferimento di «acqua» è una certa relazione reale, l'essere *la stessa sostanza* dei paradigmi di acqua (Tesi Positiva). La Tesi Forte fa da supporto induttivo alla Tesi Positiva¹⁷³.

Infatti, a chi riconosca che nessuna descrizione può individuare il riferimento appare plausibile che possa essere una componente *indicale* irriducibile a determinarlo. D'altra parte, la dimostrazione della Tesi Positiva renderebbe la teoria di Putnam particolarmente convincente come interpretazione delle questioni legate al significato. Anzi, secondo Marconi, «se la Tesi Positiva dovesse, per qualche ragione, cadere, avremmo ancora a disposizione molte acute osservazioni sull'uso di queste parole, ma non una vera e propria teoria».

La posizione che Putnam assume intorno alla metà degli anni Settanta sembra sorreggere senza problemi la Tesi Positiva: in quest'ottica,

«avere la stessa natura di» è una relazione reale ben determinata, che sussiste o non sussiste tra due oggetti a seconda di come è fatto il mondo. Certo possiamo non sapere se sussiste o no tra due oggetti particolari, ma questa è un'altra storia. Naturalmente, concezioni del mondo o teorie scientifiche diverse concepiranno la relazione in maniera diversa, anche sbagliata, o più o meno giusta [...]. Resta che l'enunciato «x ha la stessa natura di y» è in sé vero o falso, anche se «può volerci una quantità indefinita di ricerca scientifica per determinare se qualcosa è o no lo stesso liquido di questo»¹⁷⁴.

Ora, mi sembra che la «Tesi Positiva», così interpretata, lungi dal costituire il principale sostegno di quella «Forte», porti più facilmente alla sua *negazione*. Concepire la nozione di «avere la stessa natura di» come una relazione che può sussistere o meno *esclusivamente* in base a come stanno le cose nel mondo, significa credere che questa relazione dipenda dalle *proprietà* delle cose. E quest'ultima idea equivale alla credenza che uno potrebbe *isolare* l'insieme di *qualità* in base alle quali un oggetto è «la stessa cosa di» un'altro. Il fatto di «essere la stessa cosa dell'oggetto y» costituirebbe un fatto nel mondo che starebbe alle varie concezioni scientifiche, separate rispetto al mondo, descrivere in maniera più o meno corretta. Ma in questo modo, di un

¹⁷² D. MARCONI, *Generi naturali e realismo interno*, cit., p. 153.

¹⁷³ *Ivi*, p. 156.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 157-158.

parlante che disponesse della teoria vera circa le proprietà rilevanti per il sussistere di questo fatto, si *potrebbe* dire che egli ha «nella propria testa» il significato del nome di genere naturale dei due oggetti che hanno in comune una stessa natura. Ed è proprio questo che la «Tesi Forte» escludeva: la possibilità di individuare il riferimento univocamente grazie a una descrizione – o a un complesso di descrizioni. Sembra che la teoria del riferimento diretto, per come è intesa da Putnam, scoraggi il pensiero che gli oggetti del mondo debbano essere considerati in questo modo. O, almeno, questo è il suo effetto nel momento in cui ricompare nelle opere di Putnam grossomodo a partire dalla fine degli anni Settanta.

6.b Il contesto epistemologico nel quale si collocano le teorie «tradizionali» del significato

Abbiamo visto che la ricostruzione putnamiana della teoria del significato si presenta in realtà, più che come una confutazione punto per punto di quella che egli chiama la «teoria tradizionale», come un tentativo globale di cambiare il punto di vista, di produrre uno slittamento nel quadro generale attraverso il quale i problemi semantici vengono normalmente affrontati. Un atteggiamento che è in buona parte anche quello di Kripke, il quale afferma di voler offrire una visione alternativa, e non una teoria *completa* del riferimento. Questi pensatori ritengono che ci sia qualcosa di fundamentalmente errato nella strategia generale che la maggior parte dei filosofi utilizza nello studiare i fenomeni del linguaggio, ed è a questa strategia, più che all'uno o all'altro dei singoli aspetti delle teorie, che essi vogliono opporsi.

In termini molto generali, le «teorie tradizionali» tendono a pensare al significato come, di volta in volta, un insieme di condizioni necessarie e sufficienti¹⁷⁵ perché un qualsiasi oggetto possa essere associato a un termine linguistico. Si tratta di una sorta di *blocco unico* di descrizioni, una porzione della vita mentale del parlante che può essere in qualche modo *associata* univocamente all'oggetto. Spesso, secondo questa prospettiva, si crede che il complesso delle descrizioni che costituisce il significato funzioni come una sorta di *identikit*, un *ritratto* depositato nella nostra mente. Sembra che sia possibile osservarlo e confrontarlo con la realtà, e far corrispondere i suoi tratti a quelli degli oggetti del *mondo là fuori*. Laddove la sovrapposizione sia perfetta, ci troviamo effettivamente di fronte all'oggetto al quale possiamo connettere l'espressione linguistica di cui abbiamo considerato il significato. Anzi, in realtà noi non immaginiamo tutti questi passaggi volti a stabilire la corrispondenza: in un certo senso, supponiamo che l'associazione tra l'immagine mentale di cui disponiamo e l'oggetto si formi in maniera quasi automatica, quasi *a colpo d'occhio*¹⁷⁶. Immaginiamo un evento mentale che consista nell'afferrare una certa porzione del mondo, che magari si accompagni a una qualche consapevolezza di questo avvenimento – un qualcosa come «la netta sensazione di aver capito», o come il pensiero «sì, ecco di

¹⁷⁵ Si vedano le pp. 28 e 37.

¹⁷⁶ Si veda p. 41.

cosa si trattava». In pratica, la relazione tra le espressioni linguistiche e gli oggetti a cui esse si riferiscono sarebbe veicolata da una qualche *somiglianza* tra le caratteristiche del significato e quelle dell'oggetto del mondo. Se c'è qualcosa che fa della rappresentazione di un oggetto un insieme di informazioni riguardanti *proprio quell'oggetto*, deve trattarsi in qualche modo della corrispondenza immediatamente constatabile tra quest'ultimo e la rappresentazione stessa. Analogamente, proprio questa stessa somiglianza trasmetterebbe la relazione di corrispondenza all'espressione linguistica: attraverso le descrizioni vere che compongono il significato, la parola si connette all'oggetto di cui tali descrizioni sono corrette - di cui esse costituiscono una buona *copia*. Se questa versione dei fatti fosse nel giusto, chiunque disponesse di una rappresentazione *adeguata*, nel senso, forse, di *sufficientemente somigliante*, a un certo oggetto, o insieme di oggetti, sarebbe dotato di conoscenze e/o starebbe parlando *proprio a proposito di quell'oggetto*.

Ora, gli esempi di interazione linguistica che abbiamo trovato a partire da Donnellan mettono in crisi proprio quest'idea. Essi non mostrano, in genere, l'elencazione delle caratteristiche di un oggetto presente nel mondo come una presentazione in grado di evocare automaticamente l'oggetto stesso, come qualcosa che possa apparire – qualsiasi cosa ciò possa significare – nella mente di un soggetto nel momento in cui egli/ella si propone di utilizzare un certo termine. La constatazione della somiglianza tra le caratteristiche dell'immagine mentale che costituisce la descrizione e quelle dell'oggetto del mondo viene privata del ruolo centrale che ricopre nelle teorie «descrittiviste». Ciò *non tanto* perché si riesca a mostrare l'inesistenza della corrispondenza tra descrizione e oggetto che la somiglianza dovrebbe veicolare. Piuttosto, si invita a riflettere sul fatto che, a seconda delle esigenze delle persone che si servono del linguaggio, *molti generi* di somiglianza sembrano essere utili allo scopo di porsi in relazione con l'oggetto che si intende. L'impressione è che esistano molti modi per *stabilire una corrispondenza* con la realtà. Si ricorderà come, nell'esempio di Donnellan, il nostro interlocutore comprendesse a chi volevamo riferirci nel chiedere informazioni sull'«uomo che beve un Martini», sebbene sapesse perfettamente, al contrario di noi, che l'uomo in questione aveva soltanto acqua nel suo bicchiere. Se noi e lui ci fossimo intesi per davvero sulla stessa persona, *non* dipendeva dalla nostra capacità di produrre *proprio* la descrizione in grado di evocare nella mente del nostro interlocutore il soggetto della sala a cui volevamo riferirci - presumibilmente grazie al fatto che quella descrizione era *pressoché uguale* a quella di cui noi stessi disponevamo nella nostra mente. Piuttosto, a seconda della pratica sociale all'interno della quale interagivamo, e a seconda delle regole più o meno condivise che guidavano tale interazione, la descrizione che usavamo risultava uno strumento più o meno adeguato per compiere il genere di riferimento che volevamo compiere. La connessione tra le nostre parole e gli oggetti del mondo non sembrava uno specifico evento automatico che potesse *avvenire* o non avvenire, ma un compito che, secondo varie modalità, poteva di volta in volta *riuscire o fallire*.

In realtà, parte dell'intuitiva plausibilità delle teorie «tradizionali», o «descrittiviste», del significato discende dalla concezione della conoscenza alla quale sono spesso

connesse: quella che, seguendo la definizione di Putnam, ho chiamato «realismo metafisico». Si tratta di un approccio generale al rapporto tra esseri umani e realtà sullo sfondo del quale, come ho accennato, Putnam stesso ha collocato le sue riflessioni sulla storia della scienza e sul linguaggio nella prima parte della sua riflessione. Ciò, almeno, fino a saggi quali *Realism and Reason* e *Models and Reality*¹⁷⁷, che segnano il suo consapevole distacco da questa prospettiva. In una delle sue opere più importanti di questo periodo, *Reason, Truth, and History*, Putnam riassume gli assunti centrali del «realismo metafisico» nel modo seguente:

il mondo consiste di una certa totalità fissa di oggetti indipendenti dalla nostra mente, esiste esattamente una sola descrizione vera e completa di «come è il mondo» e la verità comporta una relazione di corrispondenza di qualche genere tra le parole, o i segni del pensiero, e le cose esterne, o insiemi di cose esterne¹⁷⁸.

Questi assunti spiegano per quale ragione il complesso di descrizioni di un oggetto, o di un insieme di oggetti, che compongono un «significato» possa essere concepito come un gruppo di condizioni *necessary e sufficienti* per individuare l'oggetto, o gli oggetti, in questione: tali descrizioni rispecchiano esattamente le proprietà che costituiscono l'oggetto *in quanto tale là fuori nel mondo*. Queste proprietà sono in primo luogo responsabili del fatto che l'oggetto sia quello che è, ovvero del fatto che esso coincida con uno specifico componente della realtà che, grazie alla propria natura in se stessa da sempre fissata, non può essere confuso con alcun altro. Rispetto a ciascuna delle cose che costituiscono in questo modo il «mobiliario del mondo»¹⁷⁹, la mente e le facoltà esercitate dagli esseri umani si presentano come elementi *separati*. Da questo quadro generale scaturisce quindi la domanda riguardo alla relazione di «riferimento», cioè riguardo a come accada che le teorie e i concetti - o i segni linguistici -, contenuti nella mente - o nella coscienza del soggetto -, «si *aggancino* agli oggetti del mondo»¹⁸⁰. Una domanda per la quale le teorie della verità come *copia* o *rispecchiamento* del reale costituiscono una possibile risposta.

Riflettendo attentamente sul «realismo metafisico», secondo Putnam, è possibile individuare il genere di *posizione* che, più o meno coscientemente, immaginiamo di assumere quando ne adottiamo la prospettiva. Alla base dell'idea che esista una e una sola connessione individuabile tra significati e teorie *nella testa* da una parte, e oggetti del mondo dall'altra, si colloca un certo approccio generale. Spesso immaginiamo di porci *al di fuori* della nostra esperienza e della nostra mente, e di guardare, come da

¹⁷⁷ Cfr. H. PUTNAM, *Realism and Reason* (1977), ristampato in Id., *Meaning and the Moral Sciences* (1978), Routledge and Kegan Paul, Londra 1978, trad. it. *Realismo e ragione*, cit.; H. PUTNAM, *Models and Reality* (1980), in Id., *Realism and Reason: Philosophical Papers. Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

¹⁷⁸ H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, trad. it. di N. Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, con una introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 57.

¹⁷⁹ Cfr. H. PUTNAM, *Why there isn't a ready-made world* (1982), in Id., *Realism and Reason. Philosophical Papers vol. 3*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 208.

¹⁸⁰ Cfr. H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit. p. 59.

una punto di vista *privilegiato* l'insieme di tutte le nostre rappresentazioni, e/o di tutti i *significati* depositati nella nostra mente, da una parte, e l'insieme di tutti gli oggetti «bell'e fatti»¹⁸¹ del mondo dall'altra. Così pensiamo di poter collegare ciascuno (o forse ciascun gruppo) degli elementi del primo insieme a uno (o forse a un gruppo) degli elementi del secondo. Questo è ciò che Putnam chiama l'idea del «punto di vista dell'occhio di Dio»¹⁸². Anche questo approccio si collega agevolmente alle teorie «tradizionali» del significato. Il vantaggio di postulare un «punto di vista dell'occhio di Dio», sebbene quest'ultimo venga generalmente immaginato come un luogo solo idealmente raggiungibile, consiste infatti nella possibilità, che si darebbe a partire da esso, di cogliere allo stesso tempo, a partire da esso tutti gli aspetti di ogni oggetto, osservandolo, per così dire, da tutte le prospettive possibili. Ricomponendo le singole percezioni che riguardano ciascuna porzione della realtà, potremmo forse ottenerne una rappresentazione esaustiva. Il «significato» come complesso di descrizioni sembra proprio quel che si potrebbe ottenere da una rappresentazione simile: il nostro *punto di vista privilegiato* ci fornirebbe di certo tutte e sole le caratteristiche che appartengono a ciascun oggetto preso singolarmente. Di certo, nessuno sostiene che sia possibile ritrovarsi per davvero in una condizione simile. Ma abbiamo la tendenza a credere che questo sia grossomodo un *ideale* cui tendono le nostre competenze conoscitive e linguistiche: si ricordi l'idea di Searle secondo la quale si può pensare che un oggetto porti un certo nome quando un insieme «abbastanza ampio, ma non ancora specificato» di descrizioni *appese* al significato siano vere di quell'oggetto¹⁸³. In sostanza, il «punto di vista dell'occhio di Dio», e il «realismo metafisico» che costituisce una sua frequente derivazione, partono dall'idea che esista una *descrizione* del mondo tale che essa allo stesso tempo rappresenta correttamente la realtà e può essere *dissociata* dalla nostra possibilità di raggiungerla e comprenderla. Non tutte le teorie realiste metafisiche escludono che gli esseri umani possano raggiungere la descrizione corretta del mondo, e molte prevedono che sia possibile almeno costruire una concezione molto vicina, o approssimativamente equivalente, a tale descrizione - in genere, a partire dallo sviluppo delle scienze naturali moderne, si tende a immaginare una descrizione *adeguata* in questo senso come una teoria elaborata dalla fisica. Tuttavia, il realismo metafisico in quanto tale si basa su una separabilità *almeno di principio* tra le nostre facoltà conoscitive e il *vero aspetto* del mondo. Perciò non sembra escludere che possa in fin dei conti essere *impossibile per principio*, a causa delle caratteristiche della nostra mente, arrivare ad avere una qualche concezione della descrizione corretta. In pratica, il realismo metafisico non esclude un atteggiamento radicalmente scettico, secondo il quale potrebbe esistere un (unico) modo veritiero di *descrivere* il mondo tale che esso sia in quanto tale per sempre sottratto alla portata delle *nostre* descrizioni. Se uno legge quest'idea come l'assunto che potrebbero esistere pensieri e descrizioni tali che nessuno possa in alcun caso pensarli e descriverli, avrà

¹⁸¹ Cfr. H. PUTNAM, *Why there isn't a ready-made world* (1982), cit.

¹⁸² Cfr. H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 57 e ss.

¹⁸³ Si vedano le pp. 28-29 di questo capitolo.

l'impressione che in essa ci sia qualcosa che non va. Putnam cerca di dare forma a questa intuizione attraverso un altro dei suoi racconti: questa volta, si tratta di una versione fantascientifica del dubbio scettico di cartesiana memoria.

6.c Contro il punto di vista dell'«occhio di Dio»: cervelli in una vasca

1. In *Ragione, verità e storia*, Putnam ci invita ad immaginare il seguente, bizzarro, esperimento fantascientifico: uno scienziato dall'etica alquanto discutibile sottopone alcuni esseri umani a un intervento consistente nell'asportazione del cervello, in seguito collocato in una vasca piena di liquidi nutritivi in grado di tenerlo in vita, e nella connessione di ogni neurone in esso presente ad un computer avanzatissimo¹⁸⁴. Il calcolatore è talmente sofisticato da riuscire a simulare esattamente tutti gli impulsi elettro-chimici che i neuroni di un essere umano *normale*, cioè *tutto intero*, possono ricevere dagli organi di senso, e allo stesso tempo raccogliere tutti gli impulsi attraverso i quali un cervello *normale* controlla il resto del corpo. Inoltre, il programma del computer funziona in modo da coordinare gli uni con altri tutti gli impulsi impartiti a tutti i cervelli e raccolti da ciascuno di essi. Si può anche immaginare che il nostro proverbiale scienziato pazzo abbia cancellato in qualche modo dalla mente delle sue vittime ogni ricordo dell'accaduto. Così, mentre abbiamo l'impressione di starcene, rispettivamente, a scrivere o a leggere il primo capitolo di una tesi di dottorato, siamo in realtà cervelli in una vasca adeguatamente stimolati da un computer avanzatissimo. In più, mentre abbiamo (soltanto) l'impressione, in realtà simulata dal computer, di star parlando con qualcuno, quella stessa persona - o meglio, il suo cervello - viene stimolata dal calcolatore in modo tale da avere in effetti la percezione di star ascoltando la nostra voce, e via discorrendo. Infine, si immagini che in realtà l'intero universo sia costituito semplicemente da vasche contenenti cervelli - e forse anche sistemi nervosi di tutti gli animali non propriamente coscienti - connessi a calcolatori complicatissimi che sono venuti al mondo, cervelli e calcolatori, per qualche imperscrutabile connessione di eventi fortuiti (per quanto assurda possa essere quest'ipotesi): a questo punto abbiamo tutto ciò che occorre per esaminare l'argomento di Putnam. Come egli dichiara,

se una possibilità di questo tipo viene citata nel corso di una lezione sulla teoria della conoscenza, lo scopo è, naturalmente, quello di porre in modo moderno il classico problema dello scetticismo (*come fai a sapere che non ti trovi realmente in questa situazione?*), ma questa situazione è anche un modo utile per sollevare il problema dei rapporti tra la mente e il mondo¹⁸⁵.

Assumendo un approccio scettico, si può osservare che, in base all'ipotesi, persone che si trovassero ridotte ad essere cervelli dentro una vasca *non* potrebbero *in alcun caso* venire a sapere qual è la loro condizione. L'intero funzionamento del meccanismo inventato dallo scienziato pazzo - o forse semplicemente prodotto dal

¹⁸⁴ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit., pp. 12-13.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 12.

caso – prevede che *dentro la mente* dei cervelli si producano effettivamente gli stessi eventi che si produrrebbero se quei cervelli si trovassero in condizioni *normali*. Se il calcolatore fosse programmato in maniera adeguata, potremmo immaginare un certo istante nel quale i cervelli provano un insieme di percezioni coincidenti in tutto e per tutto con quelle che, proprio in quell'esatto istante, proviamo noi. In una circostanza simile non esisterebbe proprio alcuna differenza tra le nostre percezioni e quelle dei cervelli in vasca, anche se nella realtà dei fatti le prime sarebbero causate da oggetti del mondo reale, mentre le seconde sarebbero un artificio scientifico. Ma chi ci garantisce, argomenterebbe a questo punto lo scettico, che non siamo *noi* ad essere cervelli in una vasca? In fin dei conti, noi siamo convinti che le nostre percezioni sono *reali* esattamente come lo sono loro, e potremmo sbagliarci esattamente allo stesso modo nel quale immaginiamo che *loro* si sbagliano. L'inquietante suggerimento dello scettico qui non è tanto che potremmo trovarci in una situazione totalmente differente da quella nella quale abbiamo sempre pensato di vivere, ma che potremmo trovarci in una situazione simile *senza mai arrivare ad accorgercene*.

La risposta di Putnam al quesito scettico è netta: non è per niente possibile che *proprio noi* siamo cervelli in una vasca. Tuttavia egli giunge a questa conclusione non argomentando direttamente contro l'affermazione dello scettico, ma *smontandola dall'interno*, attraverso una analisi delle premesse su cui è costruita. In pratica, Putnam focalizza l'attenzione sulla riflessione dell'avversario come porzione di conoscenza e si chiede che genere di informazione sia racchiusa nell'osservazione: «potremmo in fin dei conti essere tutti cervelli in una vasca senza mai arrivare ad accorgercene». La sua strategia consiste nel cogliere la struttura di questo ragionamento e nel metterlo a confronto con le nostre intuizioni più comuni e diffuse riguardo alla conoscenza in generale. La conclusione suonerà più o meno in questo modo: l'ipotesi dei cervelli in una vasca si propone come un contenuto conoscitivo, come un'ipotesi riguardo a una situazione che potrebbe verificarsi – o essersi verificata – o meno, ma assume premesse che racchiudono l'idea dell'*impossibilità* di qualsiasi conoscenza. Pertanto essa è condannata all'auto-confutazione. Ecco come Putnam riassume questo percorso:

un'ipotesi che si confuta da sola è un'ipotesi la cui verità implica in sé la sua stessa falsità. Per esempio, consideriamo la tesi che *tutte le asserzioni generali siano false*: questa tesi è un'asserzione generale, per cui se essa è vera deve essere falsa. Quindi, è falsa. Talvolta si dice che una tesi si confuta da sola se *l'ipotesi che la tesi stessa sia sostenuta o enunciata* implica la sua falsità [...]. Dimostrerò ora che l'ipotesi che noi siamo cervelli in una vasca è anch'essa auto-confutante. Se, infatti, possiamo considerare se essa sia vera o falsa, allora essa non è vera (come mostrerò). Quindi essa non è vera¹⁸⁶.

Ma vediamo come Putnam svolge concretamente questo argomento.

2. Prima di analizzare nei particolari l'ipotesi dei cervelli in una vasca, Putnam ci suggerisce una serie di riflessioni sul funzionamento della relazione di riferimento, tra rappresentazioni e oggetti del mondo da una parte, e tra espressioni linguistiche e

¹⁸⁶ *Ibidem*.

quegli stessi oggetti dall'altra. All'inizio del primo capitolo del testo egli approfondisce la domanda sottesa alle sue riflessioni ne *Il significato di significato*: «come può una cosa rappresentare una cosa differente (o *stare per* essa)?»¹⁸⁷. Come funziona, cioè, l'uso di determinati elementi materiali del mondo – parole, scrittura, immagini, eccetera – come segni per indicare altri elementi all'interno di quello stesso mondo? Qui Putnam si occupa specificamente dell'ipotesi, accennata nel paragrafo 6.b, che le rappresentazioni della realtà si riferiscano ad essa in virtù della loro somiglianza agli oggetti del mondo, e che le espressioni linguistiche possano raggiungere lo stesso effetto attraverso la mediazione delle rappresentazioni. Il punto dei suoi ragionamenti è che il possesso di rappresentazioni di questo genere da parte di un soggetto non è sufficiente, e neanche necessario, alla connessione tra elementi del linguaggio e del pensiero e parti del mondo.

Possiamo infatti pensare a situazioni, per quanto un po' eccentriche, nelle quali un soggetto ha una immagine mentale assolutamente somigliante a quelle che abbiamo noi riguardo a un determinato oggetto, e tuttavia non dispone di una vera rappresentazione che si riferisca a quell'oggetto. Come emerge immediatamente, Putnam sta radicalizzando lo stesso genere di riflessione che ha proposto nella storia di Terra Gemella. Supponiamo, ipotizza, che da qualche parte nello spazio esista un pianeta in tutto e per tutto simile alla Terra, nel quale abitino esseri umani come noi. Anche in questo mondo remoto troviamo un'unica differenza rilevante rispetto al contesto ambientale nel quale viviamo normalmente: sul pianeta appena scoperto non esistono alberi; la vita vegetale si è sviluppata forse soltanto sotto forma di muffe, o qualcosa del genere. Pertanto l'esperienze degli umani extra-terrestri è differente dalla nostra per il fatto che essi non hanno mai visto un albero in vita loro. Ora, supponiamo che per qualche ragione la fotografia di un albero finisca sul loro pianeta – magari una navicella spaziale proveniente dalla Terra, di passaggio sul pianeta, ha abbandonato alcuni oggetti su di esso per sbaglio. I nostri simili extraterrestri trovano la foto e comprendono perfettamente che si tratta del ritratto di qualcosa – anche loro utilizzano foto come modalità di raffigurare la realtà e come espressione artistica. Si può pensare che, mentre osservano l'immagine, e forse anche quando la richiamano alla memoria dopo qualche tempo, essi abbiano una copia della rappresentazione mentale che noi avremmo se tenessimo la fotografia tra le mani. Supponiamo che essi riflettano su questa figura, che la analizzino in ogni sua componente: uno di loro molto dotato a livello artistico potrebbe disegnarne una versione fedele. Chiunque si convincerebbe che essi *hanno presente* la fotografia, che essi *la conoscono*, in un certo senso. Ma *a cosa si riferisce* questa immagine, dal loro punto di vista? Probabilmente a nulla. Putnam li immagina intenti a scrutare la foto, mentre si scervellano a confrontarla con una serie di oggetti che conoscono: potrebbe essere un palazzo? Un baldacchino? Un tipo stranissimo di animale? Disporre dell'immagine non è molto utile, nella loro situazione: essi non hanno mai avuto a che fare con un albero, e quindi non sono in grado di riconoscerne uno all'interno di una

¹⁸⁷ Cfr. H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 8.

rappresentazione. Per loro le linee e i colori della foto sono soltanto strisce in un foglio. Alcune di quelle persone potranno anzi concludere, alla fine, che si tratta di un disegno *non figurativo*, un pezzo di arte astratta.

Ma non c'è bisogno di immaginare altri mondi per cogliere il punto di Putnam. Un discorso simile vale per qualsiasi espressione linguistica. Si possono pensare situazioni bizzarre, ma non del tutto impossibili, nelle quali un soggetto pensi a una parola, o la scriva, e tuttavia non sappia minimamente indicare a cosa essa si riferisca, o forse addirittura non sappia nemmeno che si tratti di una parola significativa in qualche linguaggio. Un parlante che non conosce minimamente il giapponese, per esempio, potrebbe essere addestrato da un ipnotizzatore a pronunciare espressioni appartenenti a questa lingua. Potrebbe anche mandare a memoria intere frasi in giapponese, e l'effetto dell'ipnosi potrebbe consistere anche nell'ispirargli la *netta sensazione* di capire quello che sta dicendo. E tuttavia, chiamato a indicare gli oggetti di cui sta parlando, o a costruire con le stesse parole frasi differenti, egli non sarà in grado di farlo.

Ciò che Putnam vuole mettere in evidenza è che la *semplice presenza* di un evento mentale, il prodursi, all'interno della coscienza di qualcuno, di un'immagine, suono, o percezione qualsiasi non può coincidere con la connessione tra tale evento e un oggetto nel mondo. Ci capita di pensare alla nostra mente come a uno schermo sul quale sono proiettate determinate figure, come potrebbe accadere all'interno di un cinema. Ma la proiezione non fa della macchina che la produce un oggetto in grado di fare riferimento a quanto è rappresentato nella pellicola: lo scorrere sullo schermo di un film nella cui prima scena si scorge una vista di Chicago non fa del proiettore un oggetto che *si connetta*, in quanto tale, a quella città. Non esiste una *evidenza*, un accadimento, che consista nel fatto di pensare a qualcosa.

Ma, appurato in cosa *non consiste* il riferimento, con cosa possiamo dunque identificarlo? Putnam si sta rifacendo implicitamente a quanto ha sostenuto nel corso de *Il significato di significato*¹⁸⁸. Riferirsi a oggetti del mondo, secondo quanto emergeva da questo saggio, è soprattutto questione di saper svolgere un determinato compito. Nell'esempio di Terra Gemella, l'azione consistente nel *parlare di un oggetto* risultava determinata perché costituiva un compito nel quale *si poteva fallire*. Il risultato di tutto il ragionamento di Putnam era che, se «acqua» è una espressione dotata di un significato, allora esistono dei modi nei quali si può venire a scoprire se un parlante la usa in modo improprio – come nel caso di chi chiami «acqua» la sostanza XYZ. Queste osservazioni, tra l'altro, ci permettono di cogliere la ragione per cui la semplice *proiezione interiore* dell'immagine di un oggetto non basta a far sì che riusciamo a connetterci ad esso: uno può benissimo disporre dell'immagine corretta,

¹⁸⁸ Per ulteriori passi che Putnam dedica alla teoria del riferimento diretto dopo la sua svolta in materia di realismo della fine degli anni Settanta, si vedano, ad esempio, H. PUTNAM, *Representation and Reality*, MIT Press, 1988, trad. it. di N. Guicciardini, *Rappresentazione e realtà*, Garzanti, Milano 1993, cap. 2. e Id., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990, trad. it. di E. Sacchi, a cura di E. Picardi, *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995 (specialmente i due saggi *E' l'acqua necessariamente H2O?* e *Perché ci sono i filosofi?*).

ma la possibilità di servirsene come di una rappresentazione di qualcosa, cioè come di un segno che *sta per qualcos'altro*, è una capacità, una pratica che egli può non essere in grado di svolgere. Anzi, anche se il parlante in questione avesse dentro di sé un'immagine che ritrae proprio questa pratica, cioè una serie di istruzioni figurate sul modo in cui uno deve comportarsi per comprendere che un'immagine rappresenta un certo oggetto, egli potrebbe tranquillamente non essere in grado di servirsi delle istruzioni. Il problema delle concezioni che schiacciano la relazione di riferimento sulla somiglianza della rappresentazione con l'oggetto rappresentato è che la rappresentazione stessa non è che un segno che il parlante deve saper gestire. Perciò

i concetti non sono presentazioni mentali che si riferiscono intrinsecamente a oggetti esterni per la semplicissima ragione che non sono affatto presentazioni mentali. Essi sono, invece, segni usati in un certo modo, segni che possono essere pubblici o privati, entità fisiche o mentali, ma anche quando i segni sono *mentali e privati*, il segno stesso indipendentemente dal suo impiego non è il concetto. I segni da soli non si riferiscono intrinsecamente a nulla¹⁸⁹.

In realtà, secondo Putnam, il nostro rapporto con la realtà non è comprensibile a prescindere dall'insieme di criteri e di regole delle quali ci serviamo per riconoscere questo stesso rapporto: il fatto che una persona si stia riferendo a un oggetto piuttosto che a un altro non ci è accessibile a prescindere dai vari modi in cui normalmente stabiliamo come questa relazione si stabilisca. Anche la nostra relazione con un mondo che postuliamo come *indipendente rispetto a noi* diviene comprensibile *per noi* grazie a ricostruzioni di essa delle quali già disponiamo e che siamo già abituati ad utilizzare. Così, se gli umani extra-terrestri si riferiscano ad alberi nello scrutare una foto di un albero *reale*, o se il nostro parlante ipnotizzato si riferisca a qualcosa parlando una lingua *vera* che però non conosce, sono domande per le quali noi dobbiamo presupporre esista una risposta. Ma questa risposta non dipende da una precisa eventualità che accade *in quanto tale* a prescindere da quello che noi possiamo pensare e credere in proposito.

3. Finora Putnam ha tentato di chiarire due punti centrali. Innanzitutto, ha argomentato in favore della tesi che le immagini all'interno della mente di un parlante non sono legate a oggetti esterni attraverso la loro somiglianza con essi, né in altre modalità dipendenti dalla loro intrinseca natura. Inoltre, ha ricapitolato il punto di vista sotteso alla sua teoria del significato, ovvero il fatto che il legame di cui andiamo in cerca tra mente del parlante e oggetti del mondo è inscindibilmente legato a presupposti di natura normativa, cioè alle regole che utilizziamo per giudicare la natura più o meno adeguata del legame stesso. A questo punto, secondo il filosofo statunitense, abbiamo tutto quello che ci serve per tornare al dubbio insinuato dallo scettico attraverso la storiella dei cervelli in una vasca.

Confrontiamo la vita mentale dei cervelli con quella di un normale parlante: si tratta dello stesso genere di esperienza? A un primo sguardo, sembrerebbe proprio di sì. I loro pensieri e le loro espressioni linguistiche *somigliano* in tutto e per tutto ai nostri;

¹⁸⁹ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 24.

potremmo pensare che essi siano *copie perfette* di quello che abbiamo in mente noi, e delle azioni linguistiche che mettiamo in atto. Ma esiste una differenza molto evidente: i loro pensieri e le loro esternazioni vocali sono *in relazione* con gli impulsi elettrici trasmessi dai calcolatori, *non* con il mondo reale. È vero, essi dispongono in qualche modo di percezioni: i loro neuroni ricevono informazioni per mezzo di impulsi elettro-chimici, le elaborano e le *spediscono indietro* alle macchine alle quali sono collegati. Ma non hanno percezioni relative alla realtà come è fuori dalla vasca. Se una catastrofe distruggesse tutto il mondo come lo conosciamo, e su di esso non rimanessero che cervelli in vasca e calcolatori, le percezioni dei primi continuerebbero il loro corso senza alcuna difficoltà. Perciò, se il ragionamento esposto in precedenza da Putnam riguardo alle nostre più comuni intuizioni riguardo al nostro rapporto con la realtà è corretto, i cervelli dentro la vasca *non* si riferiscono al mondo esterno. In realtà, non è detto che riescano a riferirsi ad alcunché, ma supponiamo, propone Putnam, che le loro espressioni *abbiano* un riferimento¹⁹⁰. Secondo la logica del ragionamento scettico, quali saranno gli oggetti a cui *si appendono* le loro parole? Forse possiamo immaginare che le loro *presentazioni mentali* possano scorrere su schermi connessi al nostro sofisticatissimo calcolatore. Se le cose stessero in questo modo, forse le immagini sul monitor costituirebbero il riferimento del linguaggio della vasca. Oppure, per rendere la nostra analisi più plausibile, possiamo semplicemente credere che ciò che i cervelli intendono quando pensano «c'è un albero davanti a me» sia in realtà - sebbene loro non lo sappiano - semplicemente una affermazione del tipo «il computer sta stimolando i miei neuroni in una maniera che corrisponde al genere di stimolazioni che producono la rappresentazione di un 'albero davanti a me' in un organismo umano "normale"» - qualsiasi cosa ciò possa significare più nello specifico. Così forse si potrebbe dire, in maniera un po' impropria, che il riferimento del cervello sia, in casi del genere, il complesso di impulsi elettrochimici impartiti dal computer, o di porzioni del software del computer stesso. Come che sia, ciascuna di queste interpretazioni, se è vera, lo sarà per tutti i pensieri, le rappresentazioni e gli atti verbali dei cervelli. Lo sarà, cioè, anche per la dichiarazione «potremmo essere tutti cervelli in un vasca senza arrivare mai ad accorgercene». Ciò equivale a dire che, se l'analisi di Putnam del nostro comune uso del riferimento e del linguaggio è corretta, quando un cervello pensa qualcosa del genere, i suoi termini «cervelli» e «vasca» *non* funzionano come strumenti per connettersi a quelli che *noi* consideriamo «cervelli» e «vasche». Se un parlante è *per davvero* un cervello in una vasca – e supponiamo che lo sia sempre stato, in base all'ultima precisazione con la quale abbiamo definito il quadro dell'ipotesi –, egli non ha alcuna esperienza di vasche e cervelli *reali*, non ne ha mai visti e non è assolutamente in grado di indicarli né di interagire con essi. Ora, il problema dello scettico è che, in base agli assunti della sua storiella, il computer *non sta stimolando i cervelli in modo che essi abbiano l'esperienza di essere cervelli collocati in una vasca*, e attaccati a un computer sofisticatissimo che..., e via discorrendo - altrimenti, *comunicerebbe ai*

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 21.

cervelli esattamente le informazioni giuste riguardo alla loro condizione. Per metterla nei termini in cui abbiamo descritto la loro relazione di riferimento, i monitor non presentano l'immagine di computer dentro una vasca, o gli impulsi elettrochimici non sono quelli che farebbero percepire qualcosa del genere a un essere umano normale, o il software del calcolatore non contiene istruzioni corrispondenti al genere di istruzioni connesse a percezioni simili.

Il problema dell'ipotesi dello scettico, per riprendere il nostro schema iniziale del ragionamento di Putnam, è che la sua ipotesi *si svuota dall'interno*, ponendo per la propria verità condizioni che negano quanto è necessario per tale verità – perché negano quanto è necessario per *qualsiasi* verità. Egli ci chiede se non siamo noi ad essere nelle condizioni dei cervelli in una vasca, il che equivale a chiedere se non siamo noi i parlanti le cui dichiarazioni non si riferiscono al mondo reale. E questo è lo stesso che domandarsi se non sia anche la nostra ipotesi «potremmo essere tutti cervelli in un vasca senza arrivare mai ad accorgercene» a non riferirsi al mondo reale. L'obiezione sollevata da Putnam è che, se fossimo cervelli in una vasca, non solo e non tanto non potremmo mai scoprire se lo siamo oppure no, come suggerisce lo scettico: non potremmo nemmeno *formulare l'ipotesi in maniera sensata*.

4. L'intuizione più interessante sottesa all'argomentazione di Putnam non consiste tanto nella confutazione del dilemma scettico, quanto nel modo in cui mette in evidenza il punto di vista che ne ha permesso la formulazione. La versione del raccontino che fa recitare *a noi* la parte dei cervelli in una vasca non ci sembra plausibile a causa di una semplice svista, ma di una concezione *sistematica* della conoscenza e del nostro posto del mondo. Si tratta, in sostanza, dell'idea, già accennata in precedenza, di una visione «dal punto di vista dell'occhio di Dio». La forza del racconto di Putnam sui cervelli in una vasca consiste nel mostrare le conseguenze più radicali di questo approccio, nel dare forma alle sue implicazioni mettendole a confronto con la nostra esperienza e la nostra percezione quotidiana.

Ragioniamo su ciò su cui egli ci invita a pensare. Immaginate, ci suggerisce, di avere di fronte a voi un mondo nel quale si è verificato lo strano caso esposto. Guardate questo mondo: vi vedrete cervelli connessi a calcolatori che scambiano informazioni con essi, e calcolatori che funzionano in base alle istruzioni codificate nel loro software. Ipotizzando che esista uno schermo sul quale scorrono le rappresentazioni mentali dei cervelli, potete supporre di vedere quello che essi vedono. Ora chiediamoci: in cosa consiste esattamente quanto *noi* vediamo nell'osservare cervelli e calcolatori? Se avessimo dentro di noi una immagine di questa scena, che corrisponde perfettamente alla situazione e si connette *in virtù di tale corrispondenza* ad essa, non avremmo bisogno di alcun reale contatto con cervelli, vasche e calcolatori per rappresentarci. In realtà, non avremmo bisogno di ricordare alcuna esperienza precedente di cervelli, vasche e calcolatori *nel mondo reale* perché la nostra ipotesi riguardasse *proprio loro*. Solo in questo caso, anche se fossimo cervelli in una vasca, potrebbe avere un senso per noi ipotizzare di esserlo, cioè riusciremmo davvero a

dire quello che vogliamo dire quando cerchiamo di parlare della possibilità di essere soltanto cervelli dentro una vasca.

Lo scettico ragiona come se ci fosse possibile assumere un punto di vista fuori dal nostro corpo, dalla nostra esperienza, dalla percezione delle cose che abbiamo intorno come componenti il luogo e lo spazio nel quale siamo calati. Come se potessimo tirarci fuori dalla nostra condizione e guardare noi stessi, le nostre azioni e sensazioni dall'esterno, e come se soltanto quel punto di vista fotografasse la realtà come essa è, il mondo, per così dire, come sarebbe se noi non esistessimo. Ma un'idea del genere è così insensata, argomenta Putnam, che uno *non riesce nemmeno per davvero a pensarla*:

c'è un «mondo possibile da un punto di vista fisico» in cui non siamo che cervelli in una vasca: che cosa significa tale asserzione, se non che vi è una *descrizione* di un tale stato di cose che è compatibile con le leggi della fisica? [...] Il fatto che esista un «mondo possibile dal punto di vista fisico» in cui non saremmo che cervelli in una vasca (e lo saremmo sempre stati) non significa che possiamo *essere* realmente e effettivamente cervelli in una vasca¹⁹¹.

Il massimo che possiamo ottenere, quando pensiamo alla questione dei cervelli in una vasca è tutto qui: un caso così incredibile *potrebbe* anche succedere, per quanto ciò sia improbabile, a qualcun altro rispetto a noi, e di cui potremmo venire a conoscere la condizione *a patto che* almeno noi siamo ancora in grado di conoscere autenticamente qualcosa. Questa è anche la ragione per cui Putnam sottolinea, nell'ipotizzare quali possono essere gli *oggetti* a cui si riferiscono in effetti i cervelli della nostra storia, che, secondo la teoria dei monitor, o quella degli impulsi elettro-chimici, o anche quella del software, «il cervello ha *ragione*, e non *torto*, quando pensa “c'è un albero davanti a me”»¹⁹². Ciò non significa altro se non che noi e lo scettico, nell'immaginare la situazione dei cervelli in una vasca, dobbiamo necessariamente *dare per scontato* che esista un (qualche) modo per stabilire se tale situazione - e, in generale, qualsiasi situazione - *si dia per davvero oppure no*. Per stabilire se qualcuno davvero si riferisce a qualcosa, dobbiamo poter almeno ipotizzare di riuscire a dare un giudizio sulla verità di quello che egli/lei crede, cioè sostiene essere vero. Se non fosse così, il fatto che lui o lei pensasse di dire/credere la verità *finirebbe per essere la stessa cosa* che il suo dire la verità (effettivamente): «lo scetticismo non si limita ad assimilare essere e parvenza, bensì esprime l'inquietudine per il fatto che potremmo essere incapaci di separare convincentemente l'uno dall'altra»¹⁹³.

5. Gary Ebbs, nel riflettere sull'impostazione generale della riflessione di Putnam, offre una lettura della teoria del riferimento diretto in relazione alla nozione di

¹⁹¹ *Ivi*, p. 22.

¹⁹² *Ivi*, p. 20.

¹⁹³ J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, trad. it. di M. Carpitella, *Verità e giustificazione. Sulla svolta pragmatica di Richard Rorty*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi Filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 239.

realismo che il filosofo di Harvard sviluppa dalla fine degli anni Settanta. A partire da testi come *Il significato di "significato"*,

si è tentati di pensare che in base alla prospettiva di Putnam abbiamo una concezione dei generi naturali come l'*acqua* che è prioritaria rispetto a, e disponibile indipendentemente da, le norme sottostanti il nostro senso comune e le nostre indagini scientifiche. Questo si riflette nella nostra tentazione naturale di tentare di adottare una prospettiva distaccata sul comportamento linguistico, osservandolo dall'esterno di qualsiasi pratica linguistica. Da questa prospettiva distaccata, può sembrare che abbiamo una concezione dei generi naturali che è disponibile indipendentemente da qualsiasi pratica linguistica¹⁹⁴.

Ma, a dispetto delle apparenze,

[Putnam] non cede alla tentazione di pensare che noi possiamo fare un passo indietro rispetto alle nostre pratiche linguistiche e immaginare una relazione tra il nostro uso del linguaggio ed entità concepite indipendentemente dalle norme sottostanti una qualsiasi pratica linguistica. Dalla sua prospettiva, noi lavoriamo sempre *a partire dall'interno* di una data pratica linguistica, tentando di chiarire la nostra comprensione di quella pratica, o di un'altra. Le nostre concezioni ontologiche non sono disponibili indipendentemente dalle norme sottostanti le pratiche linguistiche alle quali partecipiamo¹⁹⁵.

Vediamo quali specifiche considerazioni ne *Il significato di "significato"* depongono a favore della tesi di Ebbs. Putnam pensa che il succo della sua teoria consista nell'idea che «parole come «acqua» hanno una componente indicale inosservata: «acqua» è la sostanza che sta in una certa relazione di similarità con l'acqua *che c'è qui*»¹⁹⁶. Quando i terrestri sostengono che «quella che i gemelliani chiamano "acqua" non è acqua», sottintendono che il significato della parola «acqua» è quello che sulla Terra è stato sempre attribuito ad essa. Danno semplicemente *per scontato* che esista un accordo in base al quale il termine viene utilizzato ora così come lo è sempre stato in passato dalla loro comunità di appartenenza. Contemporaneamente, essi non mettono in dubbio che esistano *buone ragioni* perché il termine venga usato in quel modo: si affidano ai criteri che la loro comunità – grazie alle conoscenze degli esperti al suo interno – ha sviluppato per riconoscere l'acqua, in connessione con le teorie presenti sull'acqua – cioè su quanto rende l'acqua quello che è. Ora, si dà il caso che la loro comunità di appartenenza – che sarebbe poi la nostra – abbia sviluppato una serie di conoscenze scientifiche, riassumibili nel criterio in base al quale «l'acqua è la sostanza che ha composizione chimica H₂O». *Dato tutto quello che gli scienziati terrestri hanno accettato finora*, essi sono perfettamente nel giusto quando sostengono che quello che su Terra Gemella la gente chiama «acqua» in realtà non lo è. E' soltanto in questo senso che le loro informazioni possono basarsi sull'*osservazione* di specifiche proprietà – proprietà chimiche, in particolare – per stabilire con cosa realmente abbiano a che fare. Esiste forse una trasposizione, valida per i generi naturali, dell'affermazione kripkiana in base alla quale non si può «osservare che qualcosa è Nixon»: in un certo

¹⁹⁴ G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, in "Philosophical Topics", 20 (1992), 1, pp. 12-13.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 13.

¹⁹⁶ H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 258.

senso, possiamo dire che «non si può osservare che qualcosa è acqua *in assoluto*, cioè a prescindere da una qualche teoria sull'acqua che renda le nostre indagini significative». Come osserva Ebbs,

ci sono vari passi ne *Il significato di "significato"* nei quali Putnam enfatizza caratteristiche delle nostre pratiche linguistiche che illustrano l'interdipendenza delle nostre credenze a proposito di quando un termine è applicato correttamente e il riferimento del termine. Per esempio, egli mette in guardia il lettore dall'interpretare il suo resoconto causale del riferimento come se implicasse che ogni termine di genere naturale debba indicare un unico genere naturale, con una microstruttura sottostante. Questa significherebbe cogliere una sorta di atomismo linguistico nel suo resoconto, tale da non riconoscere l'interdipendenza tra il nostro uso del termine e il suo riferimento¹⁹⁷.

Tale interdipendenza è così rilevante, dal punto di vista di Putnam, che non solo una proprietà ritenuta essenziale a un genere naturale può essere scoperta come falsa del genere stesso, senza che il riferimento del nome cambi. Può risultare sia che quello che *credevamo* un genere naturale non presenti una *certa* struttura nascosta, sia che non presenti *affatto* una struttura nascosta. E' quanto Putnam dichiara nel passo seguente:

un altro equivoco da evitare è quello di pensare che la nostra spiegazione comporti che i membri dell'estensione di una parola di genere naturale abbiano necessariamente una struttura nascosta comune. Si sarebbe potuto scoprire che i campioni di liquido che chiamiamo «acqua» non avevano *nessuna* caratteristica fisica importante in comune *ad eccezione* di quelle superficiali¹⁹⁸.

Consideriamo il modo in cui può essere attribuito un nome a un oggetto appartenente a un genere naturale. L'uso che verrà fatto del nome stesso in seguito dipende da due circostanze inestricabilmente intrecciate all'interno dell'ipotetica *cerimonia* iniziale: quello che i parlanti *sanno* dell'oggetto in questione – le informazioni di cui si servono per chiarire gli uni agli altri di cosa stanno parlando e le ragioni per cui ritengono che proprio quell'oggetto, e non un altro, sia da prendere in considerazione – e quello che l'oggetto *effettivamente* è - vale a dire cosa capita ai parlanti di indicare concretamente nelle precise circostanze spazio-temporali in cui decidono di farlo. Ma se l'uso del nome dipende dall'incontro tra questi due tipi di condizioni, l'accesso alla conoscenza delle *proprietà* dell'una non sarà disponibile a prescindere dalla considerazione di quelle dell'altra.

¹⁹⁷ G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, cit., p. 14.

¹⁹⁸ H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 265. Ebbs lo cita sempre a p. 14 del suo saggio. Per evitare equivoci, egli aggiunge giustamente (n. 24, p. 29) anche il passo seguente del testo di Putnam: «per inciso, quest'ultima affermazione non implica che l'acqua avrebbe potuto non avere una struttura nascosta (o che l'acqua sarebbe potuta essere qualsiasi cosa tranne H₂O). Dicendo che si sarebbe potuto *scoprire* che l'acqua non aveva nessuna struttura nascosta, intendiamo dire che un liquido senza struttura nascosta (cioè molti campioni di liquidi diversi senza niente in comune ad eccezione delle caratteristiche superficiali) sarebbe potuto sembrare acqua, avrebbe potuto avere il sapore dell'acqua, riempire i laghi, ecc., che sono effettivamente pieni d'acqua. In breve, la nostra situazione epistemologica nei confronti di un liquido privo di struttura nascosta sarebbe potuta essere eguale a quella in cui effettivamente ci trovavamo un tempo rispetto all'acqua».

E' importante notare come, dalla natura contestuale della nostra comprensione del significato di un nome, non consegue minimamente che vada perduta la permanenza del riferimento in cui consiste la sua «rigidità». Per quanto noi possiamo rintracciare un genere soltanto attraverso quello che *sappiamo* essere vero di esso, siamo abituati a mantenere l'atteggiamento per cui è quanto è *effettivamente* vero di esso che ci interessa. Si tratta di una versione modificata della considerazione per ciò che l'oggetto è in quanto tale, a prescindere dalle proprietà che appaiono caratterizzarlo, a cui ho fatto cenno nella lettura degli autori precedenti. Putnam fa notare che, anche quando definiamo un nome di genere naturale per farlo acquisire a chi non lo conosca *attraverso dei criteri*, non siamo vincolati per sempre a ritenere che quelli siano proprio i criteri giusti per fare la definizione. Dobbiamo di certo fare affidamento su di essi nel momento preciso in cui diamo la definizione, ma ciò non toglie che, in base ad altre osservazioni empiriche, sia possibile scoprire che quanto contraddistingue il genere naturale in questione sia parzialmente o anche totalmente differente. Torniamo all'argomento della «definizione operativa». Ecco quanto Putnam aggiunge dopo il passo già citato in precedenza:

se sono d'accordo che un liquido con le proprietà superficiali dell' «acqua» ma con una microstruttura diversa *in realtà non è acqua*, allora i miei modi per riconoscere l'acqua (la mia «definizione operativa», per così dire) non possono essere considerati una specificazione analitica di *che cos'è l'essere acqua*. Al contrario, la definizione operativa, al pari di quella ostensiva, è semplicemente un modo di indicare uno standard, di indicare la sostanza *del mondo reale* tale che, per x , essere acqua in un mondo *qualsiasi* equivale al fatto che x sta nella relazione *stessoL* con i membri *normali* della classe delle entità *locali* che soddisfano la definizione operativa. L' «acqua» di Terra Gemella non è acqua, anche se soddisfa la definizione operativa, perché non sta nella relazione *stessoL* con la sostanza *locale* che soddisfa tale definizione, e neppure è acqua una sostanza locale che soddisfa la definizione operativa, ma che abbia una microstruttura diversa dal resto della sostanza locale che soddisfa tale definizione, giacché questa sostanza non sta nella relazione *stessoL* con gli esempi *normali* di «acqua» locale¹⁹⁹.

Anche quando definiamo un genere naturale attraverso proprietà che le nostre teorie gli attribuiscono – fossero anche quelle con le quali identifichiamo il carattere di «avere la stessa microstruttura di» - la definizione non si regge esclusivamente sul fatto che *proprio quelle* teorie siano corrette. Nella «componente indicale inosservata» dei nomi di genere naturale è racchiuso qualcosa di più della semplice *dipendenza* del riferimento dalle credenze accumulate nel corso del tempo dalla comunità. Quando indichiamo in un qui e ora specifici un certo oggetto, lo prendiamo in considerazione in quanto c'è qualcosa *da sapere* sul *suo* conto. Questa convinzione racchiude due aspetti strettamente interconnessi: da una parte siamo mossi dall'interesse concreto che, a partire *da ciò che già sappiamo*, ci muove a indagare sul conto di una qualche parte della realtà; ma l'approfondimento della conoscenza alla quale siamo interessati dipende dalla ricerca di ciò che può essere conosciuto come *vero*, *al di là* di quello che ci capita di credere tale. La verità è certamente ciò che è importante sapere *dal punto di*

¹⁹⁹ H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., pp. 256-257.

vista di persone che sanno sulle cose quello che sappiamo noi. Ma il «valore» delle cose stesse deve trovare un riscontro al di là di ciò che già sappiamo.

Parlo di «valore», in questo caso, perché un elemento normativo, seppure in un senso molto generico, è incorporato nell'idea di Putnam che le pratiche linguistiche siano condotte da regole in relazione alle quale il comportamento dei parlanti può essere giudicato come più o meno corretto. Una curvatura del genere, inoltre, mi sembra suggerita dalla nozione di «membro *normale*» di un «genere naturale» della quale Putnam. Alla luce della lettura che ho cercato di offrire della teoria del riferimento diretto, è difficile credere che gli individui che *rappresentano*, dal punto di vista dei parlanti, una determinata classe di oggetti, da distinguere rispetto ad altre, possano essere selezionati grazie a caratteristiche che *corrispondono* a quelle degli altri membri. Come abbiamo già osservato, esistono molte possibili relazioni tra oggetti differenti, e perciò molti modi per stabilire se due oggetti siano dello stesso genere oppure no:

dovremo osservare che l'espressione «dello stesso genere» non ha alcun senso se non nel contesto di un sistema categoriale che stabilisca quali proprietà si possono contare come somiglianze e quali, invece, no. In *qualche* modo, dopo tutto, qualsiasi cosa è «dello stesso genere» di qualsiasi altra²⁰⁰.

Per conservarsi intatto al di là delle possibili credenze di cui disponiamo di volta in volta per riconoscerlo, il riferimento deve restare in qualche modo *irriducibile* rispetto a queste stesse credenze. Putnam riassume proprio questa idea nel principio secondo il quale «un'asserzione può essere (metafisicamente) necessaria ed epistemicamente contingente»²⁰¹. Se riteniamo che un genere naturale sia costituito da una determinata microstruttura descrivibile attraverso le nostre nozioni scientifiche, e se quello che riteniamo è vero – e siamo costretti a *postulare* semplicemente che sia così, se il nostro obiettivo è al momento quello di identificare il genere naturale in questione –, allora il contenuto delle nostre scoperte è anche *necessariamente* vero. Le due componenti del periodo ipotetico danno conto di quanto è rilevante al fine di stabilire il riferimento di un nome di genere naturale: da una parte l'insieme di credenze che dobbiamo accettare come vere - al fine di identificare gli elementi della realtà che abbiamo intorno -, dall'altra l'*incondizionatezza della verità* - come guida della quale dobbiamo servirci nel riformare e ricostruire le credenze stesse. Soltanto nell'intreccio tra queste esigenze risulta definito il riferimento come oggetto indicato dal nome di genere naturale. E' in questo senso che Ebbs conclude che «nella prospettiva di Putnam non c'è alcun modo *semplice* per determinare i riferimenti delle nostre parole»²⁰².

²⁰⁰ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 61.

²⁰¹ Cfr. H. PUTNAM, *Il significato di "significato"*, cit., p. 257.

²⁰² G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, cit., p. 15, corsivo aggiunto.

6.d Un approccio alternativo: «realismo interno» e verità

1. Putnam trae dall'impossibilità di presentare quella dei cervelli in una vasca come una *storia vera*, oltre che dalla riflessione su altre teorie del riferimento che cercano di spiegare la *corrispondenza* tra le espressioni linguistiche e gli oggetti del mondo²⁰³, un insegnamento che va al di là del superamento del dilemma scettico. Se l'uso che un parlante fa del linguaggio consiste in una pratica che può essere sottoposta a giudizio da parte dei suoi simili, e se essi devono comunque servirsi, per formulare questo giudizio, delle informazioni messe loro a disposizione dalle teorie sul mondo già sviluppate all'interno della loro comunità, il risultato è

un'essenziale interdipendenza tra i nostri concetti di riferimento e credenza. Le nostre credenze sono individuate in parte dalle relazioni causali che intratteniamo con il nostro ambiente, e l'individuazione delle entità a cui i nostri termini si riferiscono dipende dalle credenze espresse con l'aiuto di quei termini²⁰⁴.

Le difficoltà che incontriamo nel riflettere sul nostro rapporto con la realtà a partire dal «realismo metafisico», secondo l'ipotesi di Putnam, potrebbero semplicemente dipendere dai presupposti di partenza: forse è l'ipotesi stessa che esistano caratteristiche, qualità e oggetti del mondo *a prescindere* dalle relazioni che possiamo trovarci ad intrattenere con esse ad essere errata. Il dilemma del superamento della separazione tra le nostre percezioni, teorie e azioni e il mondo come è *in se stesso* si dissolve una volta che assumiamo quella che Putnam chiama la «prospettiva internista» - o quella del «realismo interno»²⁰⁵, come egli comincerà tra poco a chiamarla -: secondo quest'ultimo approccio, «chiedersi di quali oggetti consista il mondo [ha] senso soltanto *all'interno* di una data teoria o descrizione»²⁰⁶. Lungi dal dover superare una qualche barriera o un qualche spazio che ci separerebbe dalla realtà, le nostre facoltà conoscitive sono fin da sempre in qualche relazione con ciò che può dimostrarsi vero per noi. La posizione dalla quale descriviamo la realtà e interagiamo con essa è talmente intrecciata con tutto ciò che esiste in questa stessa realtà, che non si danno propriamente nemmeno *oggetti da qualche parte* senza che noi abbiamo già da sempre una qualche relazione con essi, e senza che ogni loro aspetto sia intessuto nelle categorie e delle strutture concettuali attraverso le quali organizziamo le nostre percezioni. La nozione stessa di *oggetto*, l'idea che un qualcosa possa essere *conteggiato* come elemento in sé sussistente nella realtà non è per noi concepibile al di fuori di credenze che sono state sviluppate fin dal principio in stretta relazione con il mondo. Per questo il «problema del riferimento» scompare, una volta adottato l'approccio del «realismo interno»:

²⁰³ Per l'analisi e la critica dell'approccio riguardo al riferimento che Putnam chiama «teoria standard dell'interpretazione» - grossomodo un'etichetta per le teorie del significato legate a una concezione della conoscenza di derivazione neopositivistica - si veda soprattutto il cap. II di *Ragione, verità e storia. Un problema sul riferimento*.

²⁰⁴ G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, cit., p. 13.

²⁰⁵ H. PUTNAM, *Reference and Truth*, in Id., *Realism and Reason. Philosophical Papers vol. 3.*, pp. 84 e ss.

²⁰⁶ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, p. 57.

anche secondo il nostro punto di vista, i segni non corrispondono intrinsecamente agli oggetti, indipendentemente dal modo in cui i segni stessi vengono usati e da chi li impiega: tuttavia, un segno che viene usato in un dato modo da una data comunità di persone può corrispondere a dati oggetti *all'interno dello schema concettuale di quelle persone*. Gli «oggetti» non esistono indipendentemente dagli schemi concettuali, ma siamo *noi* che scomponiamo il mondo nei vari oggetti quando introduciamo i nostri schemi di descrizione: poiché *sia* gli oggetti, *sia* i segni sono entrambi *interni* rispetto allo schema di descrizione, è possibile dire quale segno corrisponde a quale oggetto²⁰⁷.

Per comprendere queste dichiarazioni è importante evitare un fraintendimento: il «realismo interno» non deve essere concepito come una teoria secondo la quale, a seconda dello «schema concettuale» che adottiamo, otterremo descrizioni della realtà *tutte* egualmente corrette, né con l'idea che ciascuna di queste descrizioni possa essere vera per noi qualora adottiamo lo «schema concettuale» ad essa sotteso. Putnam si affrettava a chiarire questo punto subito dopo aver introdotto la sua concezione in *Ragione, verità e storia*:

l'internismo non è affatto un relativismo accomodante secondo il quale «qualunque cosa va bene». Negare che abbia senso chiedersi se i nostri concetti *coincidano* con qualcosa di assolutamente incontaminato dalla concettualizzazione è una cosa, ma sostenere che qualsiasi sistema concettuale sia, perciò, valido né più né meno di qualunque altro è ben altra cosa²⁰⁸.

Per Putnam, memore della lezione di Quine²⁰⁹, la chiave per comprendere in cosa consista uno «schema concettuale» sta nel rendersi conto del fatto che noi prendiamo inevitabilmente le mosse dalle conoscenze di cui disponiamo, che ci sono state tramandate e/o che abbiamo acquisito in passato, dando per scontata la loro affidabilità e servendoci di esse per rapportarci agli aspetti dell'esperienza che ci sono ignoti. Ma, proprio perché non sono che elaborati culturali, a loro volta intessuti di dati *empirici e griglie concettuali*, anche i saperi che consideriamo coordinate iniziali dell'esperienza vengono coinvolti nella riformulazione continua che interessa il nostro rapporto con la realtà. Ciò che è stato utilizzato per *definire* situazioni e *per dare forma* ad esse, diventa a sua volta una componente tra i *fatti* e i *contenuti* che possono (e devono) essere rivisti nel corso del tempo. Per questo, nel ragionamento di Putnam, non solo gli oggetti che compongono il mondo al quale abbiamo accesso sono modellati fin da sempre dalle nostre nozioni teoriche, e risultano quindi in gran parte di natura *concettuale* essi stessi - punto che sarebbe sottolineato anche da una concezione in senso lato idealistica della conoscenza -, ma anche i nostri schemi sono continuamente sottoposti a revisione, e modificati come accade alle conoscenze di provenienza *empirica*²¹⁰. Non solo non esistono fatti precostituiti a prescindere dal nostro intervento: esistono altresì schemi concettuali più o meno corretti e adeguati -

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 59-60.

²⁰⁸ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, p. 62.

²⁰⁹ Cfr. W.V.O. QUINE, *Two dogmas of empiricism* (1951), in Id., *From a logical point of view*, trad. it. *Dal punto di vista logico*, a cura di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004.

²¹⁰ Cfr. H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, pp. 22-23.

anch'essi sono in primo luogo connessi con un mondo che, essendo altro rispetto a noi, può ogni volta *retroagire* sul nostro intervento.

Ora, l'importanza conferita da Putnam alla dipendenza della nostra capacità di descrivere la realtà da valutazioni che stabiliscono in che modo tale descrizione sia possibile e debba avvenire è forse una delle origini della sua idea che

la «verità» [sia], secondo una visione internista, una specie di accettabilità razionale (idealizzata) – una specie di coerenza ideale delle nostre credenze le une con le altre e con esperienze *in quanto tali esperienze siano esse stesse rappresentate nel nostro sistema di credenze* – anziché una corrispondenza con uno «stato di cose» indipendente dal discorso e dalla mente²¹¹.

In pratica, secondo la posizione che Putnam assume a questo punto della sua riflessione, le nostre pratiche linguistiche dipendono dalla nostra comprensione della verità come ciò che potremmo considerare accettabile in «condizioni ideali dal punto di vista epistemico», laddove i criteri per stabilire la natura «ideale» delle condizioni non sono fissati una volta per tutte, ma a loro volta dipendenti dalle descrizioni che possiamo averne²¹². L'esempio che compare in *Ragione, verità e storia* è il seguente:

parliamo come se esistessero condizioni ideali da un punto di vista epistemico e consideriamo «vera» un'asserzione se la si potesse giustificare anche in tali condizioni. Le «condizioni ideali da un punto di vista epistemico» sono naturalmente come i «piani senza attrito»: non si possono realizzare, e neppure si può avere l'assoluta certezza di esserci avvicinati il più possibile a essi. Anche i piani senza attrito non si possono realmente costruire; eppure parlare di piani senza attrito ha un senso perché è possibile approssimarli con un elevato grado di approssimazione²¹³.

2. La riduzione della verità alla nozione di «accettabilità razionale idealizzata» è un passaggio al quale la riflessione di Putnam tende nella prima fase della sua adesione al «realismo interno». In realtà, egli sembra più che altro utilizzare l'analogia tra le due nozioni per dare conto della comprensione che i parlanti hanno dell'espressione «vero» nelle loro pratiche linguistiche quotidiane. Anche in *Ragione, verità e storia*, il filosofo statunitense dichiara a più riprese di *non voler sostenere* che la verità *equivale* a ciò che possiamo accettare in determinate condizioni, seppure di natura ideale e irraggiungibile²¹⁴. Ma anche l'uso iniziale che Putnam fa dell'equivalenza in questione risulterà tra breve difficilmente sostenibile, e, quel che è più importante, a causa di ragioni analoghe a quelle per le quali anche il «realismo metafisico» era stato scartato. Queste motivazioni sono offerte da Putnam stesso nella sua risposta a critiche avanzate, tra gli altri, da Gary Ebbs nel saggio già citato in precedenza.

Ebbs osserva che, se si prendono in considerazione alcune sue dichiarazioni su questo tema, «Putnam sembra sostenere che la verità possa essere *definita* in termini di accettabilità razionale o giustificazione»²¹⁵. In *Realism with a Human Face*, ad esempio,

²¹¹ *Ivi*, pp. 57-58.

²¹² Cfr. *ivi*, pp. 115 e ss.

²¹³ *Ivi*, p. 63.

²¹⁴ Cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 4, 63.

²¹⁵ G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, cit., p. 24.

vengono indicate alcune circostanze, rilevanti dal punto di vista del funzionamento delle nostre facoltà percettive e delle nostra capacità di riflessione - o meglio, dal punto di vista delle descrizioni che riteniamo in grado di presentare, allo stato attuale dello sviluppo delle scienze naturali, il resoconto più corretto di tali facoltà e capacità -, tali che, *qualsiasi* fossero gli enunciati linguistici ritenuti accettabili in quelle circostanze stesse, essi potrebbero essere considerati *veri*. Putnam afferma:

per situazione epistemica ideale io intendo quel che segue. Se dico «c'è una sedia nel mio studio», una situazione epistemica ideale sarebbe quella in cui mi trovo nel mio studio con le luci accese o con la luce del giorno che filtra da una finestra, in cui non ho problemi di vista, non sono mentalmente confuso, non ho assunto droghe, non sono stato sottoposto ad ipnosi ecc., e, in questa situazione, osservo ed esamino se c'è una sedia²¹⁶.

Putnam sta offrendo questo esempio al fine di chiarire come la sua posizione in *Ragione, verità e storia* non consistesse nell'ipotizzare un ipotetico punto di arrivo della conoscenza umana dal quale sarebbe possibile avere presenti tutti gli enunciati linguistici corretti. Addirittura, suggerisce, potremmo semplicemente abbandonare l'aggettivo «ideale» in relazione alle condizioni epistemiche nelle quali giungeremmo a riconoscere verità empiriche come quella relativa alla «sedia nello studio». La ragione per cui tuttavia questo mutamento non può risultare sufficiente, dal punto di vista del «realismo ingenuo», è mostrata da Ebbs attraverso una riproposizione della famosa storiella dei cervelli in una vasca, questa volta in una versione, per così dire, *più moderata*. Supponiamo, propone Ebbs, che la storiella dei cervelli in una vasca non descriva la situazione di tutti gli esseri senzienti al mondo, e che non si sia verificata per un caso fortuito, ma che in effetti il solito scienziato pazzo abbia sottoposto soltanto uno di noi al suo discutibile esperimento. Per esempio, una sola persona ha subito ieri sera l'intervento dell'asportazione del cervello e, a sua insaputa, è ora ridotta a un cervello collocato in una vasca piena di sostanze nutritive, e collegato al solito calcolatore sofisticatissimo. Ora, è chiaro che quel cervello *non sarebbe per niente giustificato*, date le conoscenze di cui dispone, nel ritenere vero l'enunciato S, che recita «ieri sera ho subito un intervento mediante il quale il mio cervello è stato asportato dal resto del corpo, e sono ora collocato in una vasca piena di sostanze nutritive, in collegamento con un calcolatore sofisticatissimo». Secondo Ebbs, esempi di questo genere mostrano che

non esiste alcuna relazione semplice tra la verità dell'enunciato S fatto dalla persona P e le situazioni nelle quali P sarebbe giustificata nell'accettare S. Perciò non dovremmo assumere che il realismo interno implichi la visione che la verità dell'enunciato S fatto da P possa essere *definito* nei termini delle condizioni nelle quali sarebbe razionale per P affermare S²¹⁷.

²¹⁶ H. PUTNAM, *Realism with a Human Face*, a cura di J. Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, trad. it. di E. Sacchi, *Realismo dal volto umano*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1995, p. 8.

²¹⁷ G. EBBS, *Realism and Rational Inquiry*, cit., p. 25.

Il punto che Ebbs sta sollevando, e che Putnam coglie nella sua risposta²¹⁸, è che la posizione anti-realistica, nella quale sfocerebbe anche un «realismo interno» che accettasse l'equazione tra verità e accettabilità razionale (idealizzata o meno), tende a concepire la verità come l'insieme di *tutte le possibili proposizioni o enunciati* che possono essere accertati come veri date le nostre capacità e facoltà epistemiche. Per mostrare questo, Putnam utilizza un esempio meno *stravagante* dell'adattamento di Ebbs dell'ipotesi dei cervelli in una vasca. Egli ci invita a considerare le seguenti due proposizioni:

- (1) Esiste una qualche forma di vita intelligente extraterrestre.
- (2) Non esiste alcuna forma di vita intelligente extraterrestre.

Ora, osserva Putnam, nel caso che (1) sia vera, è possibile immaginare insiemi di circostanze tali che l'accettabilità razionale di (1) in esse coinciderebbe con la verità di (1). Ma supponiamo che (2) sia vera. Se così fosse, può darsi che esistano delle ragioni specifiche in base alle quali *non può che essere così*: esistono forse spiegazioni scientifiche, probabilmente nell'ambito della fisica e della biologia, per il fatto che una forma di vita intelligente sia *possibile* soltanto sulla Terra. Per quanto non riusciamo a immaginarle, forse esistono anche condizioni epistemiche buone abbastanza per giungere ad essere giustificati nell'accettare spiegazioni scientifiche del genere. Così la verità di (2) dovrebbe essere intesa in questo caso come equivalente alla verità dell'ulteriore proposizione:

- (3) È impossibile che esista una qualche forma di vita intelligente extraterrestre.

Ma (2) potrebbe essere vera anche per una via differente. Siamo portati a credere che potrebbe anche darsi che l'emergere di una forma di vita intelligente sia possibile in altri luoghi, oltre che sulla Terra. Il fatto è che magari questo *evento* non si è dato - può anzi *accadere* che non si dia mai. Ma a cosa mai corrisponderebbero, chiede Putnam, le condizioni epistemiche nelle quali saremmo giustificati nel ritenere che (2) sia vera secondo questa lettura? Egli osserva:

gli antirealisti risponderanno che è soltanto una *illusione grammaticale* che possa darsi il caso che (2) sia vera in questo modo. Ma questa risposta si scontra frontalmente con le nostre pratiche intellettuali più basilari. Perché (1) è considerata una dichiarazione dotata di significato empirico; e dire che la negazione di (1) può essere vera soltanto se la molto più forte (3) è vera non è parte delle nostre pratiche effettive. L'antirealismo è colpevole di presupporre una *visione da nessun luogo* tanto quanto il realismo metafisico²¹⁹.

Credo che l'intuizione che Putnam vuole mettere in evidenza sia più facilmente comprensibile se si cerca di rispondere alla domanda che ho posto sopra. L'unico

²¹⁸ Cfr. H. PUTNAM, *Replies*, in "Philosophical Topics", cit., pp. 347-368.

²¹⁹ H. PUTNAM, *Replies*, p. 365.

complesso di condizioni epistemiche nelle quali uno sarebbe giustificato nel ritenere che (2) sia vera in base alla seconda lettura offerta sono quelle di un osservatore posto fuori dalla storia, che potesse constatare l'intero corso degli eventi accaduti o meno, a prescindere dalla loro natura necessaria o accidentale dal *nostro* punto di vista. Ma questo è proprio quel «punto di vista dell'occhio di Dio» dal quale traeva una qualche giustificazione il «realismo metafisico».