

Del fuoco che non brucia: risposte, riflessioni, ringraziamenti

Achille C. Varzi

Department of Philosophy, Columbia University, New York

[Pubblicato in *Mettere a fuoco il mondo. Conversazioni sulla filosofia di Achille Varzi*, a cura di Elena Casetta e Valeria Giardino, numero monografico di *Isonomia – Epistemologica*, 4 (2014), 111–153]

Non sarebbe superfluo dire che mi sento onorato – oltre che riconoscente – per questa bellissima occasione di confronto. Forse sarebbe più giusto dire «intimidito», visto che in fondo mi si mette di fronte alle mie responsabilità: le cose che ho detto, le ho dette; quelle che ho scritto, le ho scritte. Temo sia passato il tempo in cui avrei potuto renderle migliori. E tuttavia, appunto, mi onora l'attenzione che hanno ricevuto e sono profondamente grato a tutti per l'occasione che mi viene concessa di aggiungere ancora qualche parola, non già per ricomporre un mosaico che forse nemmeno io riesco a vedere compiutamente, ma per indicare almeno alcuni tratti del *fil rouge* filosofico con cui penso si possano tenere assieme le tessere. Non lo farò rispondendo individualmente ai singoli contributi, perché questo potrebbe avere l'effetto opposto. Cercherò invece di riprendere i temi principali che emergono dalla conversazione nel suo insieme, e che mi sembra possano ricondursi a tre filoni a loro volta connessi fra loro. Nell'ordine: (1) la credibilità o meno di una metafisica antirealista che si riassume nella metafora di un mondo privo di «nervature naturali»; (2) i presupposti ontologici (nominalisti) di una metafisica siffatta; e (3) le sue implicazioni estensionaliste. Il tutto sullo sfondo di qualche riflessione circa la metodologia filosofica che ispira il mosaico, a partire dalla convinzione che si debba – e si possa – «mettere a fuoco il mondo» senza incorrere in allucinazioni e senza peccare di miopia.

1. Un mondo senza nervature

1.1. Lezioni di macelleria – La metafora anatomica soggiacente al primo punto viene solitamente ricondotta al celebre passo del *Fedro* nel quale Platone fa dire a Socrate che bisogna smembrare l'essere «seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come un cattivo macellaio». ¹ Per la verità è più probabile che con il termine «nervature» (πέφυκεν) Platone volesse riferirsi alle giunture tra le ossa piuttosto che ai confini tra le fasce muscolari, secondo la tradizione consolidatasi nel trattato *Sulle articolazioni* di Ippocrate. È in questo senso che

l'immagine ricorre anche in altri scritti dell'antichità, fra i quali il bellissimo testo su *Il segreto di prendersi cura della vita* del libro di Zhuāngzǐ:

Al tempo in cui iniziai a tagliare vedevo soltanto il bue intero. [...] Ora colpisco nei grandi interstizi, guido il coltello nei grandi vuoti, secondo la conformazione naturale dell'animale. Un buon cuoco cambia coltello ogni anno, perché taglia. Un cuoco mediocre cambia coltello ogni mese, perché lo usa come se fosse una scure. Io ho avuto questo coltello per diciannove anni e ho tagliato migliaia di buoi, ma la sua lama è come appena uscita dalla cote.²

Nervature o articolazioni che siano, il senso della metafora è comunque chiaro in entrambi i casi: l'animale rappresenta la realtà e il macellaio è il filosofo incaricato di analizzarla nel pieno rispetto delle caratteristiche strutturali – generi, specie, leggi, funzioni, ecc. – secondo cui sarebbe organizzata. Fa benissimo, dunque, Andrea Borghini a chiederci di riflettere seriamente sulle origini di questa metafora per comprenderne appieno la portata sul piano metafisico.³ In prima battuta, infatti, è evidente che la metafora ci restituisce una concezione del lavoro filosofico improntata a una metafisica di stampo realista, in base alla quale la realtà possiederebbe una struttura che non dipende da noi e dalla nostra azione organizzatrice, proprio come la struttura anatomica di un animale non dipenderebbe dall'azione del macellaio. Il compito del filosofo, come quello del macellaio, non consisterebbe quindi nell'imporre struttura *al* mondo, almeno non in ultima analisi, ma nel riconoscere la struttura *del* mondo e nel modellare la propria azione di conseguenza. A un esame più attento, tuttavia, questa declinazione della metafora ammette due letture diverse, a seconda che le nervature o articolazioni che il macellaio è chiamato a rispettare rappresentino un obbligo (a tagliare in un certo modo) ovvero un divieto (a tagliare in certi altri modi). C'è una bella differenza. E nella misura in cui vogliamo valutare il peso metafisico della metafora e della sua negazione, capire come opera davvero un macellaio può essere illuminante.

Perché dico che c'è una differenza importante tra le due letture? Perché soltanto la prima implica una forma di realismo assoluto di cui è facile dubitare, vale a dire un realismo fedele all'idea per cui ci sarebbe un unico modo di «smembrare l'essere», quindi uno e un solo fondamento metafisico a ogni scienza.⁴ La seconda lettura è invece compatibile con un realismo più liberale e *prima facie* assai più plausibile: alla mancanza di obblighi corrisponderebbe una pluralità di schemi di coordinate, quindi di ontologie e metafisiche diverse, proprio come oggi viene riconosciuto in molti ambiti della ricerca scientifica; ma la presenza di divieti ancorerebbe comunque questi schemi al mondo restringendo il novero delle teorie ammissibili e proteggendole dal collasso di un relativismo a tutto campo. È proprio questo, credo, il senso della citazione di Orazio ripresa da Borghini. Ed è proprio

in questo senso che Elena Casetta ha ragione quando osserva che la pluralità delle tassonomie in ambito scientifico non costituisce di per sé un argomento a favore di una posizione antirealista.⁵ Ma su questo ritornerò dopo. Per il momento mi basta chiarire che la metafisica per la quale simpatizzo si contrappone a *entrambe* le forme di realismo, ed è per questo che si identifica nel rifiuto a riconoscere *qualsiasi* «nervatura naturale»: la realtà non impone né sensi obbligati, né sensi vietati. Semmai i sensi ce li mettiamo noi, cioè emergono da quel complicato processo di *meaning-making* che, come sottolinea anche Valeria Giardino nel suo contributo, costituisce un tratto tipico, direi vitale della nostra condizione: un mondo senza sensi ci pare privo di senso, e in un mondo del genere è difficile vivere.

Ma, appunto, forse la pratica della macelleria ha qualcosa da insegnarci? Ammetto di aver sempre pensato che i macellai facciano un po' come vogliono, e che tanto basti a inficiare la portata normativa della metafora e di tutto quello che ne segue. Se non altro sembra proprio che questa sia la cosa da dire riguardo alle tecniche di macelleria del mondo contemporaneo. Non è solo che basta viaggiare un po' per rendersi conto di come macellai appartenenti a culture diverse sezionino gli animali in modi differenti, contravvenendo alla logica aspettativa del realista assoluto (le diverse tecniche di macellazione non «convergono»).⁶ È un dato di fatto che, sebbene in molti casi i tagli rispettino le articolazioni dell'animale, in altri casi attraversino ossa e vertebre che è un piacere. Basti pensare alla bistecca alla fiorentina, con il suo bell'osso «a T». Naturalmente una buona fiorentina non è il frutto di una convenzione culinaria del tutto arbitraria: il taglio è dettato da una quantità di fattori diversi e a loro modo importanti. Ma che si tratti di «fattori naturali rilevanti per la macellazione», come scriveva Borghini in un altro bel saggio dedicato all'argomento⁷, per me resta tutto da dimostrare. Questo, almeno, è quello che ho sempre pensato, con buona pace del realismo liberale del secondo tipo. Adesso però devo riconoscere che le considerazioni di Borghini sulla macelleria di tradizione ebraica, e in particolare sulla pratica del *nikkur*, ci restituiscono un quadro più complesso e filosoficamente delicato.

Non mi preoccupa tanto il fatto che il lavoro di un *menakker* sia regolato da requisiti precisi che sembrano fondarsi su discontinuità anatomiche inopinabili e in qualche modo «oggettive». Semmai quest'osservazione mi consente di qualificare ulteriormente il mio scetticismo antirealista. Come osserva giustamente Casetta nella seconda parte del suo intervento, anche l'antirealismo infatti ammette due declinazioni a questo riguardo: negare l'esistenza di qualsiasi «nervatura naturale» può significare che il mondo è completamente *privo* di discontinuità che non dipendono in qualche modo da noi (antirealismo «forte»), ovvero può significare che non vi è alcun fondamento oggettivo alla *distinzione* tra nervature «naturali» e

demarcazioni «artificiali» (antirealismo «debole»). In questo secondo senso, tutte le nervature sono alla pari, per così dire. Se vogliamo possiamo aggiungere che sono *tutte* naturali. Il fatto è che ce ne sono talmente tante che privilegiarne alcune al posto di altre equivale a fissare un confine in modo artificiale. È in questo secondo senso che io intendo il mio scetticismo antirealista. Ed è in questo senso debole che nel mio lavoro ho cercato di mostrare come anche nelle cosiddette scienze naturali le cose stiano in questo modo. È così nelle scienze chimico-fisiche, dove per esempio la decisione di considerare gli elementi atomici come «generi naturali» e gli isotopi come mere varianti di uno stesso tipo di elemento non l'ha certo presa il mondo; l'abbiamo presa noi, appellandoci a quei criteri che si sono rivelati più ragionevoli di altri nello sviluppo delle nostre teorie migliori. È così nelle scienze biologiche, dove la scelta di identificare i «generi naturali» a livello di specie piuttosto che, per esempio, di sottospecie è a sua volta pregna di considerazioni teoretiche che trascendono i meri fatti. Ebbene, per tornare alla macelleria, direi che è così anche per i requisiti del *nikkur*. Ci saranno anche delle discontinuità oggettive nel materiale bovino in cui il *menakker* affonda le sue lame. Ma ce ne sono tante, e per quanto si possa argomentare a favore di una sana macelleria kosher, nessuno ci costringe a seguirne i dettami. In questo senso, quindi, quelli che Borghini chiama «confini di terzo tipo» sono secondo me ancora confini del secondo tipo, cioè confini artificiali (o *fiat*), non già in quanto *tracciati* arbitrariamente, ma in quanto *selezionati* arbitrariamente tra gli innumerevoli candidati che la realtà mette a nostra disposizione. Del resto è così anche in geografia, dove pure la distinzione tra confini naturali e confini artificiali la fa da padrona: il confine del Wyoming è artificiale nel primo senso: è tracciato con la matita e con il righello; il confine che separa l'Italia dalla Svizzera è artificiale nel secondo senso: possiamo considerare la cresta alpina come una discontinuità *de re*, e Mazzini aveva buon gioco a dire che l'ha voluta il Creatore⁸, ma che sia proprio *quella* discontinuità a costituire la frontiera tra i due stati è il frutto di un accordo tra le parti. Anzi, anche l'identificazione esatta della discontinuità in questione è frutto di un accordo, visto che ancora nel 2009 si ritenne necessario presentare alla Camera dei Deputati un disegno di legge che (a) riconoscesse che «il tracciato del confine [deve] seguire i gradualmente e naturali cambiamenti a cui sono soggette le linee di cresta o di displuviale dei ghiacciai per le variazioni di temperatura indotte dal clima», e (b) precisasse pertanto che «in caso di scioglimento totale del ghiacciaio, la linea di confine coinciderà [futuro stipulativo] con la linea di cresta sull'emergente terreno roccioso» (a sua volta erodibile e quindi meno stabile di quanto si possa pensare).⁹

Sono dell'opinione che anche il quarto tipo di confini identificati da Borghini – i confini «d'azione» o «di movimento» – possa in buona misura considerarsi in

quest'ottica. La nozione è molto interessante, e vedo bene come si applichi a un ampio spazio di casi: dal *nikkur* alla prossemica alle buone maniere fino all'etica. Tuttavia, se ciò che li caratterizza è il fatto di venire a esistere nell'atto stesso del tagliare, allora si tratta chiaramente di confini *fiat*, al pari di quelli del Wyoming o degli stati dell'Ordinanza Nord-Occidentale americana, che furono letteralmente portati in essere dalla matita (e dal righello) di Thomas Jefferson. Se invece ciò che distingue i confini d'azione è la loro irriducibilità a precetti e stipulazioni definibili per via intellettuale e indipendentemente dall'azione *specificata*, allora convergo senz'altro che si tratta di confini significativamente diversi da quelli tracciabili per mezzo di mappe o trasmissibili attraverso testi scritti: serve pratica, abilità, *know how*. Ma non mi sembrano diversi al punto da costituire una tipologia a parte rispetto alla dicotomia naturale/artificiale. Senza il *menakker*, addio *nikkur* e addio taglio. Del resto, anche un buon pasticciere deve saper cogliere l'attimo e il modo giusto in cui premere lo stampino nella pasta per ottenere dei biscotti come si deve. Ma che i confini dei biscotti siano del tutto artificiali, che dipendano cioè dall'azione del pasticciere, mi sembra un dato che pochi si sentirebbero di mettere in discussione.

Piuttosto, l'osservazione che in prospettiva mi sembra più delicata e difficile è quella che Borghini solleva nella parte finale del suo intervento. È davvero giusta la lettura della metafora del *Fedro* da cui tutto questo discorso prende le mosse? Borghini lo mette in dubbio. Riconoscere l'esistenza di confini metafisicamente robusti non implica, dice, l'accettazione di forme «rigide» di realismo: si potrebbe sostenere che quei confini robusti siano in ultima analisi confini d'azione, quindi confini che devono essere reconsiderati o rinegoziati di volta in volta. Non posso essere del tutto d'accordo con questa proposta, per il motivo che ho spiegato sopra: per me i confini d'azione non sono metafisicamente robusti; sono confini *fiat*. Ma sono d'accordo che possano essercene di *molto* robusti, talmente robusti da invitare un atteggiamento realista nei loro confronti. E sono decisamente d'accordo che questa forma di realismo sia tutta da capire e scandagliare, sul piano metafisico come su quello etico e socio-politico in senso lato.

1.2. Ben vengano i mostri – Mettendo adesso da parte i macellai e l'arte del taglio, vorrei passare brevemente a tre ordini di considerazioni ispirate non già alla sorgente della metafora ma alle sue implicazioni, o meglio alle implicazioni derivanti dal rifiuto di qualsiasi distinzione *de re* tra confini naturali e confini artificiali. Il primo riguarda l'idea che le tassonomie attraverso le quali organizziamo il molteplice che ci circonda sembrino in qualche modo costringerci a riconoscere un fondamento alla distinzione in questione. Elena Casetta dice bene: io ho sempre avuto

una gran passione per i mostri, biologici, mitologici, mereologici, o ontologici che siano. La prima parte del suo contributo è un regalo davvero speciale, e non posso che sperare che sia soltanto l'inizio: c'è spazio per un vero e proprio *Compendio di metafisica fantastica* che non avrebbe nulla da invidiare al *Manuale di zoologia fantastica* di Borges e Guerrero.¹⁰ Eppure non sono i mostri un controesempio alla mia visione del mondo? La facilità con cui parliamo di ibridi, chimere, mosaici genetici e cloni non è una chiara testimonianza del fatto che, in qualche modo, esiste una differenza tra ciò che è naturale e ciò che non lo è? «Che li mandino gli dei, o che siano frutto del caso o dell'evoluzione», i mostri non ci dicono forse che delle strutture ci sono, benché meno rigide e inviolabili di quelle ipotizzate dal realismo intransigente che si ispira alla metafora del *Fedro*? In effetti non solo i mostri mi piacciono; per me sono importanti, e me ne sono servito più volte sia per illustrare il rischio di «allucinazione» ontologica al quale siamo costantemente esposti, sia la «miopia» di cui tendiamo a soffrire. È per questo che mi piace dire che, se da un lato dobbiamo ascoltare Amleto quando ci dice che ci sono più cose fra la terra e il cielo di quante se ne sogni la nostra filosofia, per quanto mostruose potrebbero sembrarci nel momento in cui si presentassero a noi, dall'altro dobbiamo anche ricordarci del monito opposto, che io ho appreso leggendo Goodman ma che in effetti risale a Lichtenberg: ci sono filosofie che si sognano di cose – mostri – che non stanno né in cielo né in terra.¹¹ Non c'è qualcosa di incoerente in tutto ciò?

La mia risposta è essenzialmente quella che Casetta ipotizza: certamente parlare di mostri *qua* mostri corrisponde a una concessione al realismo del *Fedro*. Ma in quel «*qua*» si nasconde l'errore. Il mondo è pieno di mostri, sì; ma non ci sono mostri *per se*. Ci sono un sacco di mostri in quanto ci sono un sacco di cose che ci ripugnano. La mostruosità è come la bellezza: risiede nello sguardo di chi guarda. Se si preferisce, i mostri sono come le cose pericolose. È vero che c'è una spiegazione evolucionistica che giustifica l'importanza della paura che proviamo nei loro confronti: la paura serve a garantire certe minime condizioni di sopravvivenza e di riproduzione. Il problema è che generalmente il discorso va ribaltato: non è che le cose pericolose ci fanno paura; siamo noi che classifichiamo come pericolose quelle cose di cui abbiamo paura. E la storia ci ha insegnato che l'umanità è capace di fare cose orrende all'insegna di questo ribaltamento: abbiamo trattato come pericolosi degli innocenti; abbiamo giudicato pericolose delle teorie semplicemente perché mettevano in discussione le nostre credenze; abbiamo giustificato le espressioni più infime e barbare del nostro comportamento all'insegna di pericoli che esistevano soltanto nella nostra testa, se non nelle nostre tasche. Ebbene, è così anche in filosofia, a partire dalla metafisica. Tendiamo a considerare mostruose delle cose semplicemente perché trasgrediscono le leggi e i confini a cui ci affi-

diamo per mettere ordine in quel tutto nel quale siamo immersi. Ma da qui a dire che quelle cose ci ripugnano in quanto le leggi e i confini in questione corrispondono alle nervature naturali dell'essere, il passo è tanto lungo quanto fallace e dannoso. Ecco quindi perché mi piacciono tanto i mostri, e perché ciò non equivale a una concessione al realismo metafisico ma all'esatto opposto. I mostri mi piacciono, non *in quanto mostri*, ma in quanto entità che evidenziano i pregiudizi su cui il realismo stesso si fonda. Proprio come scrive Casetta – e come suggerisce il motto di Lakatos in epigrafe al suo contributo – nella loro capacità di «trasgressori di confini» i mostri non testimoniano la naturalità di quei confini; semmai mettono in discussione la loro esistenza (antirealismo forte), o almeno la fondatezza della distinzione tra confini naturali e confini artificiali (antirealismo debole). È anche per questo che nonostante la presenza di tutti questi «mostri» – e a questo punto le virgolette sono necessarie – il mondo come lo vedo io è comunque più simile a un deserto quineano che a una giungla meinonghiana. Nel deserto i mostri sono pupazzi di sabbia al pari di qualunque altra cosa.

E tuttavia resta una preoccupazione. Se davvero le cose stanno così, se davvero i confini che i «mostri» trasgrediscono sono in qualche maniera dipendenti da noi, perché allora il mondo è pieno di cose che quei confini li rispettano? Per esempio – chiede Casetta – per quale motivo in condizioni normali gli animali si accoppiano all'interno della medesima specie? Per quale motivo la selezione naturale agisce a livello di individui biologici e non ad altri livelli, o su altre porzioni di mondo? Sono domande pressanti e devo riconoscere che proprio qui, a conti fatti, si gioca una bella fetta dell'intera questione. Purtroppo non penso che ci sia una risposta facile. Ciononostante, mi sembra che almeno nei due casi citati l'antirealista abbia a disposizione le risorse per difendere se non altro la coerenza della propria posizione. Per esempio, nel primo caso mi azzarderei a parlare di regolarità humane. Come per Hume non vi è nelle cose alcuna qualità in virtù della quale quelle che denominiamo «causa» o «effetto» si meritino questa denominazione – solo un nesso di congiunzione costante di eventi simili in relazioni simili di successione e contiguità – così si può pensare che il criterio dell'interfecondità corrisponda a una legge di natura in senso humano: una generalizzazione induttiva. Sappiamo bene che la posizione di Hume sulla causalità è problematica, soprattutto se letta con gli occhi del filosofo realista e delle sue esigenze in materia di fondamenti e spiegazioni metafisiche, e nello stesso senso sarà problematica questa estensione al caso in esame. Ma non mi sembra del tutto fuori luogo pensare che il problema vada affrontato in quest'ottica. Il caso della selezione naturale è più complesso. Se devo essere sincero, qui la mia prima inclinazione sarebbe di rispondere proprio rovesciando la descrizione del fenomeno: non è la selezione ad

agire sugli individui biologici; siamo noi che riconosciamo o categorizziamo come individui biologici quelle entità su cui la selezione naturale agisce. Mi rendo conto, però, che questa è soltanto una riformulazione della tesi che dovrei difendere, mentre qui servirebbe un vero e proprio argomento. Altrimenti siamo alla classica *impasse*: il *modus ponens* dell'obiezione diventa il *modus tollens* della risposta. Ma la possibilità di metterla in questi termini dimostra almeno che la tesi in questione non esprime una posizione incoerente, e per il momento questo è tutto ciò che mi sento di affermare con convinzione. (Che sia davvero questo il significato dell'aforisma di Yogi Berra che Casetta ci ricorda in conclusione?¹²)

1.3. Gli spazi del possibile – Il riferimento a Hume mi consente di passare a un secondo ordine di considerazioni, che riguarda precisamente il ruolo delle «leggi» in un mondo senza articolazioni *de re*. Qui sono grato soprattutto a Valeria Giardino per aver ripreso e sviluppato in modo molto originale alcuni spunti di certi miei lavori sulla teoria del ragionamento, a partire dall'analisi del «gioco delle regole». Si tratta di tematiche che nascono in ambito di filosofia della logica, ma di cui Giardino evidenzia giustamente il nesso con le questioni di metafisica di cui stiamo parlando. In particolare, il ragionamento induttivo di tipo humiano, a differenza di quello statistico, si fonda sul presupposto della *law-likeness*, che ovviamente riguarda la struttura del mondo: se pensiamo che l' F che stiamo osservando debba essere G in virtù del fatto che ogni F sinora osservato era G , è perché riteniamo che valga la legge generale in base alla quale *ogni* F è G . E se pensiamo che valga questa legge è perché l'esperienza registrata sembra confermarlo. Ma, appunto, posto che sarebbe in qualche modo «strano» se la correlazione tra F e G sinora osservata fosse casuale, che garanzie abbiamo che si tratti di una correlazione fondata su una legge di natura? È certamente razionale scommettere che il prossimo F sarà G . Ma che il razionale corrisponda al reale, ahimè, è proprio la tesi realista che secondo me non regge (sottolineo «corrisponda», in contrapposizione a «sia», che ovviamente ci restituirebbe invece una metafisica di stampo idealista.) Anche il povero James Kant di Giuliano Torrenzo vi si affida con titubanza.

Ora, al di là di quest'atteggiamento di massima, di stampo fondamentalmente humiano, a me è sempre interessato enfatizzare soprattutto un aspetto del ragionamento induttivo che si collega direttamente a quanto detto sopra. Quando ci cimentiamo nel gioco della regola – un giocatore pensa a una certa sequenza, per esempio una successione di numeri, e l'altro deve indovinare di quale sequenza si tratti, ovvero scoprire la regola che determina lo sviluppo dell'intera sequenza – tendiamo a scegliere le soluzioni che ci sembrano più «naturali». Per esempio, data la sequenza 1, 3, 5, 7, 9, 11, ci sembra naturale proseguire con 13, 15, 17, In

altre parole, ci sembra naturale leggere la sequenza data come la sequenza dei numeri dispari, che come tale deve proseguire in un certo modo. Se però il nostro avversario ci dice che abbiamo sbagliato e che la sequenza proseguiva, poniamo, con 33, 55, 77, 99, 111, ..., non possiamo lamentarci: ciò che sembra naturale a noi potrebbe non sembrare naturale al nostro avversario, e viceversa. Più precisamente, possiamo lamentarci, ma non è detto che se il nostro avversario ci avesse fornito una sequenza più lunga, e quindi più informativa, le cose sarebbero andate diversamente. (La prosecuzione appena indicata suggerisce che la sequenza in questione fosse, non quella dei numeri dispari, ma quella delle cifre dispari ripetute una volta, quindi ripetute due volte, quindi ripetute tre volte, e così via. Ma il nostro avversario potrebbe dirci che non è nemmeno così: la sequenza non prosegue con 333, 555, 777, 999, 1111, ... ma con 131, 151, 171, 191, 313, 333, ... Forse si tratta allora della sequenza dei dispari palindromi? Eccetera.) Il punto, naturalmente, è che non si può pretendere che un segmento iniziale finito fissi in maniera univoca una sequenza che può proseguire all'infinito. Ma come giustamente osserva Giardino, questa considerazione humana, anzi wittgensteiniana, non avrebbe mordente se non si enfatizzasse l'aspetto menzionato sopra, e cioè che non si può cercare di aggirare il problema appellandoci al criterio della naturalità: proprio come non c'è un fondamento oggettivo alla distinzione tra confini naturali e confini artificiali, non c'è una distinzione oggettiva tra sequenze naturali e sequenze artificiali, o artificiose. Se si preferisce, *ogni* sequenza è «naturale» nella misura in cui ogni sequenza può essere associata a una regola, come già Leibniz aveva notato.¹³ E questa considerazione si fa pesante sul piano metafisico non appena ci rendiamo conto che le nostre interazioni con il mondo sono fundamentalmente delle partite in un gioco di questo tipo, dove al posto di un segmento iniziale di numeri abbiamo i dati registrati dall'esperienza e dove la sfida a capire come continua la sequenza equivale a capire la «legge» che si nasconde in quei dati. Una sequenza di eventi osservati può suggerire una certa configurazione e noi finiamo col convincerci che quella configurazione corrisponda a una legge di natura. Ma non è detto che ci si azzecchi (e se ci si azzecca non c'è modo di dimostrarlo). Soprattutto, se il prossimo evento osservato non è quello che ci aspettavamo, non possiamo lamentarci e accusare la Natura di comportarsi in modo «innaturale». Per usare la bella immagine di Giardino, se il mondo si comportasse come il Moosbrugger musiliano, non possiamo gridare al mostro. Possiamo arrabbiarci, spaventarci, *ritenerlo* una mostruosità, ma tant'è: come abbiamo visto, questo la dice lunga su di noi, non sul mondo.

Ebbene, a questo punto Giardino ci fa notare due cose importanti. La prima è che il discorso appena fatto si estende a tutto campo: non solo dalla versione ini-

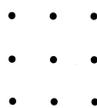
ziale del gioco della regola a quella più generale, nella quale uno dei due «giocatori» è il mondo esterno, ma da questa a qualsiasi ambito nel quale siamo chiamati a fare i conti con le rappresentazioni che produciamo e alle quali ci affidiamo. Ogni rappresentazione apre «uno spazio infinito di possibilità», e non c'è niente *nella* rappresentazione stessa che determini in modo univoco come la si debba interpretare, proprio come non c'è niente *in* un segmento iniziale che determini come si debba continuare la sequenza. Giardino illustra questo punto con l'esempio delle due opere d'arte indiscernibili degli artisti J e K immaginati da Arthur Danto.¹⁴ A me è capitato di illustrarlo con riferimento alle rappresentazioni cartografiche (per esempio nell'articolo con Philip Kitcher sulle mappe che Giardino cita nella sezione conclusiva) o ai dizionari illustrati (come in certi dialoghi sul «pittolibro» scritti con Roberto Casati). Ma sono d'accordo che il punto è assolutamente generale. E nel registrare il mio accordo vorrei far notare che questa tesi trova riscontro nientemeno che nel teorema di Löwenheim-Skolem riguardo ai linguaggi del prim'ordine. Proprio come Hilary Putnam ha preso le mosse da quel teorema per montare il suo miglior argomento antirealista – il cosiddetto «model-theoretic argument»¹⁵ – io vedo nell'imperscrutabilità delle rappresentazioni un importante indizio a favore della posizione antirealista che stiamo discutendo.

La seconda cosa importante che ci fa notare Giardino è che nonostante questi limiti intrinseci, le rappresentazioni costituiscono un elemento irrinunciabile nelle nostre modalità di interazione col mondo. Senza mappe ci perdiamo; senza rappresentazioni siamo persi. È questo il motivo per cui siamo sempre indaffarati a tracciare confini, a ipotizzare regole, a imporre struttura non solo sul tutto nel quale siamo immersi, ma sull'intero spazio delle infinite possibilità che si dispiega oltre «la cresta di montagna» di cui parla Musil. Ma soprattutto, le rappresentazioni sono fondamentali proprio per i vincoli che esse impongono alle nostre azioni e prima ancora alle nostre decisioni. È lì – direi io – è nello spazio della rappresentazione che emergono quei sensi obbligati e vietati che in una metafisica realista coinciderebbero invece con le «nervature naturali» del mondo. La proposta di Giardino è che tale spazio sia qui da intendersi non solo in senso astratto, come spazio di possibilità, ma anche in senso letterale come spazio fisico, lo spazio delle «manipolazioni» che possiamo realmente effettuare perché sono a portata di mano. Sono d'accordo, e sono convinto che qui si aprano interessantissime prospettive di studio ancora inesplorate. Ma soprattutto sono d'accordo con le osservazioni che Giardino fa seguire: a volte è solo quando *forziamo* questi vincoli che riusciamo a fare dei passi in avanti. È solo facendo violenza alla nostra inclinazione a cercare invarianze, per esempio, che a volte è possibile effettuare quelle riconfigurazioni gestaltiche che ci permettono di vedere i problemi sotto una luce nuova, dunque

nuove possibilità di azione e nuove strategie risolutive che prima ci sembravano «innaturali» e, quindi, impossibili. E questo vale sul piano individuale come su quello collettivo, dove le rappresentazioni prodotte direttamente dal nostro apparato cognitivo si trasformano in veri e propri schemi culturali e dove i problemi non sono semplicemente giochi d'azzardo o *shape problems* ma veri e propri problemi di coordinazione. Se c'è un aspetto della posizione antirealista che credo non abbia bisogno di essere difeso, ma solo enfatizzato, è proprio questo: i vincoli *si possono* forzare. Nella misura in cui si riconosce che le nervature che guidano i nostri «tagli» e vincolano le nostre «scommesse» sono soltanto nella nostra testa e nelle nostre pratiche, la risoluzione dei problemi è in mano nostra. E come sul piano metafisico sarebbe un errore dare la colpa al mondo se le cose non funzionano, sul piano pratico sarebbe un delitto non prendere le misure necessarie – necessarie e possibili – per riconfigurarle in modo che funzionino. (Tra parentesi, visto che Giardino ci stuzzica con il puzzle di Johnson-Laird senza rivelarci la soluzione, mi sento in dovere di azzardare una risposta. Data la figura a sinistra, a me sembra che ci siano otto modi differenti per ottenere sette quadrati della stessa misura spostando tre cerini, *due* modi per ciascuno dei gruppi di cerini che formano i quattro quadrati ai vertici:



Rilancio con un classico, dove la sfida a «pensare fuori dagli schemi» si collega direttamente alla necessità di riconfigurare i *confini* degli schemi. È possibile collegare i nove puntini della figura seguente con quattro tratti rettilinei senza staccare la matita dal foglio?¹⁶



Qui il problema non è tanto capire *quanti* sono i modi di risolvere il puzzle, ma vedere che ce n'è almeno *uno*.)

1.4. Le forme dell'interesse – Vengo così al terzo e ultimo ordine di considerazioni, che riguarda la varietà dei confini artificiali con cui strutturiamo la nostra esperienza e le nostre rappresentazioni del mondo. Io ne ho spesso parlato come di confini arbitrari e in qualche modo «convenzionali», abbinando alla metafora del macellaio la caratterizzazione geopolitica della distinzione naturale/artificiale che

risale a Lord Curzon¹⁷: laddove le frontiere naturali corrisponderebbero a discontinuità in qualche modo oggettive, i confini artificiali sono il risultato di processi decisionali supportati da un'intenzionalità collettiva che si esprime in accordi politici, sociali, amministrativi in base ai quali si stabilisce dove comincia e dove finisce un certo territorio. Per estensione, anche molti confini delle cose e degli eventi della nostra quotidianità sarebbero il frutto di convenzioni di questo tipo, dai tagli di carne bovina in una mappa di macelleria alle tassonomie della biologia sino alla determinazione dei confini di una vita umana, la cui convenzionalità emerge drammaticamente nei dibattiti sull'aborto e sull'eutanasia. Il ruolo centrale delle convenzioni nella determinazione dei confini artificiali è talmente evidente che mi è parso normale descrivere la metafisica per cui simpatizzo come una sorta di «realismo convenzionale», o anche semplicemente «convenzionalismo». E tuttavia non vorrei con ciò suggerire che tutti i confini artificiali siano davvero il frutto di convenzioni di questo tipo. Al contrario, le osservazioni appena svolte mostrano che la cognizione individuale, a partire dalla percezione, svolge un ruolo altrettanto importante, specialmente nella definizione di quei confini che emergono dalla nostra individuale interazione con il mondo. Del resto già a proposito del *nikkur* Borghini manifesta una certa esitazione a parlare di convenzioni, e quello sembrerebbe un caso ancora diverso: i «confini d'azione» sono il risultato di un *know how* che non è né convenzionale né guidato dalla percezione. Un ulteriore esempio ci viene offerto, credo, dai confini che definiscono il campo semantico di molte espressioni del linguaggio ordinario: c'è un senso ovvio in cui il significato di tutte le espressioni linguistiche è convenzionale, con buona pace dei seguaci di Cratilo¹⁸; ma è anche evidente che c'è una differenza non trascurabile tra quei casi in cui il significato è *fissato* in modo esplicito mediante una convenzione (come per i termini tecnici, i neologismi, ecc.) e quei casi invece dove non è possibile risalire ad alcuna convenzione ma solo a un complesso di usi e pratiche che *nel loro insieme* hanno contribuito a determinare certi confini semantici piuttosto che altri, il più delle volte in modo tutt'altro che preciso. Anche per un convenzionalista convinto come Austin gli atti linguistici sono convenzionali soltanto in senso derivato, e cioè in quanto presuppongono strumenti convenzionali messi a punto allo scopo di eseguirli.¹⁹

Sono quindi d'accordo con Patrizia Pedrini quando preferisce riassumere la mia posizione caratterizzando i confini artificiali non già in termini di convenzioni ma, più in generale, in termini di *interessi*: interessi pratici, sociali o cognitivi che ci inducono a ritagliare il mondo nei modi che *a noi* risultano più convenienti o naturali, sul piano collettivo come su quello individuale. In questo senso, forse sarebbe meglio caratterizzare la posizione in questione, non come «convenzionali-

sma» ma come «costruttivismo», o come «pragmatismo», se non fosse che anche questi termini sono a loro volta intrisi di connotazioni filosofiche e culturali che ne rendono difficile l'impiego.

Pedrini esprime tuttavia anche serie perplessità in merito a questa caratterizzazione. Non si tratta solo di riconoscere le diverse forme di interesse che entrano in gioco nella messa a punto delle nostre mappe del mondo. Si tratta anche – e qui la perplessità si accompagna a una proposta concreta – di riconoscere lo specifico che distingue le varie forme di interesse. Per esempio, nel caso delle convenzioni socio-politiche, come dicevo, gli interessi che entrano in gioco si risolvono in atti decisionali ponderati, pacifici o bellicosi che siano: le parti interessate devono pervenire a un accordo. Per contro, gli interessi a cui risponde la percezione non comportano decisioni di sorta: percepiamo ciò che percepiamo, e nel modo in cui lo percepiamo, perché siamo gli organismi che siamo. Semmai si potrebbe dire che in questo secondo caso gli interessi che ci portano a «smembrare» il mondo in un certo modo sono «interessi di specie», ossia interessi di cui si è presa cura la selezione naturale. È in termini evolutivi, per esempio, che Pedrini spiegherebbe perché noi esseri umani troviamo «naturale» ritagliare gli oggetti su scala mesoscopica e trattarli come sostanze unitarie, piuttosto che come meri sciami di particelle. Tenere distinte le cose non è soltanto metodologicamente raccomandabile sul piano descrittivo; è una condizione necessaria per pervenire a una spiegazione adeguata di quello che succede davvero dietro le quinte della macelleria.

A questo riguardo non posso che rispondere concedendo il punto, ma con una qualifica. Concedo perché concordo: non sono mai stato un sostenitore dell'uniformità a tutti i costi – quasi i fenomeni da spiegare fossero dei generi naturali – e quando abbiamo a che fare con fenomeni disparati mi sembra più che giusto affrontarli per quel che sono anche a costo di moltiplicare le spiegazioni. Molte delle cose che ho detto e scritto riguardano i confini convenzionali in senso stretto, ma tant'è: resta da fare un sacco di lavoro per capire bene come funzionano quei confini artificiali che emergono in modo diverso dalle trame della nostra vita individuale e collettiva, a partire appunto dalla percezione. Detto questo, la qualifica riguarda il modo in cui ci imbarchiamo in questo lavoro. C'è il rischio che il realismo cacciato dalla porta rientri, per così dire, dalla finestra. Per esempio, l'idea che i confini tracciati dal nostro apparato percettivo debbano spiegarsi in termini evolutivi chiama in causa il concetto di «specie», e le specie sono il primo esempio di articolazioni naturali a cui alludeva Socrate nel *Fedro*. Questo non significa che non se ne possa parlare in termini diversi senza sconfessare i fondamenti della teoria dell'evoluzione. Anche per Darwin, in fondo, si tratta di un concetto che non identifica alcuna «essenza» ma sottende piuttosto «mere combinazioni artificiali

fatte per comodità» ed è applicato «arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti tra loro».²⁰ Significa però che il discorso si fa estremamente più complesso di quanto potremmo pensare, come del resto dimostrano i lavori che Casetta e Borghini hanno dedicato a questo argomento.²¹ Idem per gli altri casi citati sopra, come il *know how* che sottende la formazione dei confini d'azione del *nikkur*. Insomma, c'è del lavoro da fare, e per l'antirealista-costruttivista farlo bene è una sfida nella sfida.

Ne approfitto per rispondere brevemente anche alle altre due preoccupazioni sollevate nel contributo di Pedrini, entrambe di carattere metafisico piuttosto che metodologico. La prima riguarda la tesi in base alla quale gli oggetti ordinari sarebbero, a ben vedere, degli aggregati di particelle: particelle che ora tavoleggiano, ora marmellateggiano, ora varzeeggiano, e così via. Ne *Il mondo messo a fuoco* discuto a più riprese questa tesi e per certi aspetti la faccio mia, e Pedrini si chiede se ciò non sia sufficiente a impegnarmi nei confronti di demarcazioni *de re*, per esempio discontinuità caratterizzabili chimicamente in termini di legami molecolari. In fondo anche una mosca si accorge della differenza, e la mosca agisce indipendentemente dai nostri interessi e dai nostri schemi concettuali. La mia risposta si aggancia a quanto detto sopra a proposito della versione «debole» di antirealismo nella quale mi riconosco. Non si tratta di negare che esistano differenze *de re*, ma di riconoscere che ne esistono così tante che privilegiarne alcune al posto di altre equivale pur sempre a una scelta arbitraria. È in questo senso che ogni confine è in ultima analisi un confine artificiale, benché certe scelte si rivelino migliori di altre rispetto agli interessi che ci guidano. E ciò vale per la frontiera tra il tavolo e la marmellata come per la cresta alpina che separa l'Italia dalla Svizzera. Che le mosche sembrino operare le medesime separazioni che operiamo noi nel primo caso ma non nel secondo è interessante, ma non – credo – al punto da giustificare inferenze di stampo realista. (Conosco dei giganti per i quali vale esattamente il discorso opposto, così come so di marziani che a quanto pare se ne infischiano dell'una come dell'altra cosa.) Ne segue che sebbene buona parte dei miei esempi tenda a scardinare le allucinazioni del senso comune ridescrivendo le cose in termini di particelle, a mio modo di vedere non c'è ragione di pensare che sul piano metafisico l'immagine scientifica sia più «vera» di quella manifesta. Mi sembra utile ridescrivere le cose in quel modo per tutta una serie di motivi che hanno a che fare, per esempio, con il problema del cambiamento e i paradossi della persistenza nel tempo. Ma in entrambi i casi si tratta comunque di descrizioni, di immagini, di mappe, di rappresentazioni con tutti i limiti già discussi. Volendo usare delle categorie che stanno passando di moda, non sono un eliminativista bensì un riduzionista. Ma sono anche convinto che non vi sia una descrizione giusta e fundamenta-

le alla quale si debbano ridurre tutte le altre. Altrimenti sarei un realista bell'e buono.

L'altra preoccupazione di Pedrini mi sembra vada nella stessa direzione: anche ammettendo che i confini tra le cose siano vaghi, e che proprio in questa vaghezza si dissolvano molti dei problemi che affliggono la metafisica tradizionale, non è necessario postulare comunque delle transizioni, delle differenziazioni, delle discontinuità? Qui il problema non è tanto rendere conto di che cosa faccia sì che delle particelle siano aggregate in un certo modo (tavolo) piuttosto che in un altro (marmellata); il problema è render conto del fatto ancora più primordiale che nel mondo non tutto è uguale: qui è tavolo, lì è marmellata; qui è caldo, lì è madre, là è rumore. E tuttavia anche in questo caso la mia risposta è dello stesso conio. Il mondo non è tutto uguale. Al contrario, è infinitamente variegato, un flusso continuo di trasformazioni, e nessuna transizione è più naturale o «oggettiva» di altre. Siamo noi che ci aggrappiamo a quelle trasformazioni che ci paiono più salienti per mettere ordine nel flusso. E lo facciamo, appunto, in modo vago e impreciso. Del resto, se di vaghezza si tratta, non può certo essere vaghezza di ordine ontologico. Su questo punto ho scritto fin troppo e non è il caso di entrare nei dettagli: la vaghezza ontologica è una comoda scappatoia per chi non riesce a fare i conti con la necessaria indeterminatezza delle nostre rappresentazioni, diciamo pure l'inadeguatezza dei nostri occhiali. E l'unico modo per rimuovere la vaghezza dal mondo e attribuirla in tutta onestà ai nostri occhiali – l'unico modo per rendere conto del fatto che tutta la vaghezza è *de dicto* – è insistere che i confini sono vaghi perché noi li tracciamo in modo vago: un ottimo argomento, se ancora ce ne fosse bisogno, per sconfessare l'esistenza di confini *de re* (nel senso debole precisato sopra).

2. Un mondo povero

2.1. *Il presupposto nominalista* – Spero con ciò di aver chiarito almeno alcuni aspetti relativi al primo punto: la credibilità o almeno la coerenza di una metafisica debolmente antirealista che si riassume nella metafora di un mondo privo di «nervature naturali». Vorrei adesso aggiungere qualche considerazione rivolta in modo più specifico al secondo punto citato in apertura: i presupposti ontologici di una metafisica siffatta e le difficoltà che li accompagnano. Se è vero che buona parte della struttura che siamo soliti attribuire al mondo risiede a ben vedere nelle mappe attraverso cui ce lo rappresentiamo, e negli interessi individuali e collettivi che le sottendono, resta infatti da capire che cosa significhi dire che si tratta comunque di un mondo «variegato». Qui è caldo, lì è madre, là è rumore; ne segue che queste differenze debbano spiegarsi chiamando in causa delle entità *in virtù delle quali*

qui è caldo mentre lì è madre e là è rumore? Questo è un tavolo, quella è una macchia di marmellata; ne segue che devono esistere delle entità che fanno di questa cosa un tavolo e di quella cosa una macchia di marmellata? Qui il discorso si fa ontologico in senso stretto, dal momento che non riguarda più la struttura del mondo ma la sua stessa composizione, la varietà degli enti di cui riconosciamo l'esistenza, insomma i nostri «impegni ontologici» nel senso strettamente quineano dell'espressione. E come sul piano metafisico l'antirealismo che mi piace tanto si distingue per la riluttanza a proiettare sul mondo le articolazioni delle nostre mappe, individuali o collettive che siano, sul piano ontologico esso si caratterizza soprattutto per la parsimonia con cui tende a riconoscere l'esistenza di entità autonome a cui ancorare quelle mappe. In particolare – ma questa non è una condizione necessaria e men che meno sufficiente – l'antirealismo nel quale mi riconosco è di stampo marcatamente nominalista: non ammette l'esistenza di unicorni e cavalli alati come non riconosce l'esistenza di entità astratte, idee platoniche, universali aristotelici, eccetera. Tutte queste sono finzioni – «allucinazioni ontologiche» – che non stanno né in cielo né in terra; se le sono sognate le nostre filosofie per far quadrare i conti, proprio come gli dei dell'Olimpo con le loro saette e le loro passioni. In particolare, quindi, mentre per il realista questo è un tavolo e quella è una macchia di marmellata perché una certa cosa – la tavolinità – si manifesta qui, in quest'oggetto particolare, e un'altra cosa – la marmellatezza – si manifesta lì, in quell'oggetto particolare, il mio animo nominalista mi fa dire che ci sono soltanto le due cose particolari. Una è così e l'altra è cosà, ma tant'è: non c'è nulla in virtù di cui si possa spiegare, cioè fondare metafisicamente, perché questa sia così e quella cosà, proprio come non c'è nulla che faccia sì che questa cosa è identica a se stessa ma non a quella (o che esiste qualcosa piuttosto che nulla).

Ora, ci sono naturalmente diversi modi di declinare quest'istanza nominalista e non è certamente questa la sede per addentrarsi nel ginepraio delle opzioni. Non credo nemmeno sia il caso di ripetere qui quello che ho già detto e scritto altrove a difesa del mio personale punto di vista. Sono però grato a Francesco Calemi per aver richiamato l'attenzione su alcuni aspetti del mio nominalismo che sembrano cozzare con l'antirealismo di fondo che lo ispira e vorrei quindi provare almeno a chiarire perché non penso che le cose stiano così.

Innanzitutto una precisazione. Per come la vedo io, buona parte dell'istanza nominalista si consuma correttamente nella tesi succitata per cui le cose sono come sono «e tant'è»: chiamare in causa degli universali – unitamente a una relazione di partecipazione o istanziazione che collega certi particolari a certi universali – è tanto ingiustificato quanto inutile. Nella terminologia corrente, si tratta di una forma di «nominalismo austero» che io ho ereditato dalla tradizione che risale a

Hobbes e che nella filosofia contemporanea ha trovato il suo sostenitore più onesto in Quine.²² Il «nominalismo metalinguistico» ispirato alla strategia *dot quote* di Sellars²³ costituisce secondo me un'aggiunta necessaria solo nel momento in cui si voglia render conto in termini nominalistici di quelle forme di discorso in cui compaiono termini singolari che sembrano fare riferimento agli universali in modo esplicito, come quando diciamo che *la saggezza* è una virtù e che *il bianco* è un colore. Questo significa, da un lato, che io *non* accetto quello che Calemi chiama Principio di Predicazione, in base al quale a è F se e solo se a istanzia la F -ità, e dall'altro, che il mio rifiuto di tale principio è espressione diretta del mio nominalismo austero, non della strategia metalinguistica. In altri termini, per me la generalizzazione del bicondizionale su cui si regge il Principio è falsa per il semplice fatto che in quei casi in cui l'asserto di sinistra è vero (a è F) l'asserto di destra è falso, o comunque non vero (a non esemplifica la F -ità), ed è falso o non vero per il semplice fatto che la F -ità non esiste. Tornerò tra un attimo sul perché io non accetti il principio in questione. Per ora il punto è semplicemente che non è a livello di predicazione che entra in gioco la strategia metalinguistica. L'asserto di sinistra è vero perché a – quella cosa lì, così com'è, come l'ha fatta il demiurgo – è F e non, per esempio, G . Punto. So bene che questa è una spiegazione che pochi trovano soddisfacente, al punto da paragonare il nominalismo austero all'«atteggiamento dello struzzo», come giustamente Calemi ci ricorda in apertura del suo saggio. Ma per me la spiegazione che offrono i realisti non è molto diversa. Per il nominalista è un «fatto brutto» che a sia F ; per il realista è un «fatto brutto» che a esemplifichi la F -ità, pena il regresso di Bradley.²⁴ Tanto vale fare lo struzzo all'inizio anziché dopo una costosa ma inutile corsetta nel deserto. (Naturalmente anche qui ci sarebbe da discutere. In particolare, sul regresso di Bradley Calemi avrebbe molto da ridire,²⁵ ma qui mi basta segnalare la logica del discorso.) Dopo di che, se vogliamo, possiamo condire l'austerità della posizione in questione con un po' di sano convenzionalismo. Dire che a è F equivale a dire che a è tra quelle cose che le nostre pratiche linguistiche classificano come F , cioè quelle cose alle quali abbiamo deciso, in modo convenzionale o comunque determinato dalle nostre pratiche e guidato dai nostri interessi, di applicare il predicato « F ». E siccome il predicato « F » non può essere un universale, ecco che in ultima analisi tutto ciò equivale a dire che a è una di quelle cose alle quali abbiamo deciso di applicare gli $\bullet F \bullet$, ovvero quei materiali segnici concreti interlinguisticamente equifunzionali che l'analisi di Sellars ci aiuta a identificare. Ma questa aggiunta è facoltativa e non sposta l'accento del discorso. L'analisi di Sellars diventa essenziale solo nella misura in cui ci sembra necessario render conto della verità di asserti nei quali è il termine in posizione di soggetto che sembra riferirsi a un universale, come negli

esempi citati sopra. Se vogliamo riconoscere la verità di un asserto come «La saggezza è una virtù», posto che non è possibile riformularlo alla stregua di una semplice generalizzazione concernente le persone sagge, ciascuna delle quali sarebbe virtuosa (come invece Quine sembrava pensare²⁶), l'unico modo per non impegnarsi ontologicamente nei confronti dell'universale *saggezza* consiste nell'interpretare l'asserto alla stregua di una generalizzazione metalinguistica: «I •saggio• sono predicati-di-virtù».

Detto questo, Calemi ha almeno due importanti osservazioni che richiedono una risposta esplicita. La prima si aggancia al fatto che, comunque la si applichi, la strategia *dot quote* non può che essere intesa in senso stipulativo, o revisionista, piuttosto che in chiave ermeneutica. Su questo non c'è dubbio. Ma allora, osserva Calemi, l'adozione della strategia dovrebbe essere motivata da argomentazioni antirealiste «già disponibili e indipendenti». E quali sono queste argomentazioni? Quali sono i motivi per cui il nominalista metalinguista, e prima ancora quello austero, non vogliono impegnarsi nei confronti di quelle entità universali che per un realista sono designate dai termini astratti e connotate dalle espressioni predicative? Ovviamente si tratta di un quesito di portata molto generale rispetto al quale filosofi di orientamento diverso possono pensarla diversamente. Per restare a noi – nota Calemi – rivolgendomi a Hylas sembra che io risponda attribuendo un peso notevole a considerazioni che muovono dal principio eleatico in base al quale esistono soltanto quelle entità che possono entrare in catene causali di qualche tipo. Tuttavia questo principio fa acqua. Fa acqua sia (a) sul piano metodologico, in quanto il principio esprime una posizione ontologica tanto discutibile quanto la tesi che si vorrebbe sostenere, sia (b) sul piano strettamente metafisico, in quanto resta da dimostrare che le presunte entità universali *non* possano entrare in catene causali di alcun tipo. Quindi?

Quindi sono certamente d'accordo sui limiti del principio aleatico. Soprattutto per quanto riguarda (b), il principio risale nientemeno che al *Sofista* di Platone²⁷ e usarlo per sconfessare la realtà degli universali è quantomeno discutibile. Anche nelle sue incarnazioni contemporanee, dove il principio è altrimenti noto come «motto di Alexander»,²⁸ l'ipotesi che entità astratte di vario tipo possano entrare in autentiche catene causali è tutt'altro che stravagante. Se vi ho fatto riferimento nel contesto delle mie missive a Hylas è perché *lui* – il realista di senso comune, se non proprio il «paradigma del filosofo realista» – ritiene che la percezione e l'interazione causale siano un buon punto di partenza per chiarirci le idee in merito a ciò che esiste. Per Hylas sono quelle le fonti robuste da cui scaturisce la nostra convinzione che esistano i tavoli ma non, per esempio, le chimere, e mi sembrava giusto osservare che su tali basi mi risulta difficile capire per quale motivo dovremmo

prendere sul serio le entità astratte, visto che è proprio in quanto esulerebbero dal campo d'azione della percezione e dell'interazione causale che tali entità venivano trattate dai nominalisti medievali alla stregua di un mero *flatus vocis*. Ma lo riconosco, questo è un *tu quoque* che lascia il tempo che trova, e personalmente non gli attribuisco molto peso sul piano dell'argomentazione positiva. Peggio: ho già detto che riguardo alla causalità io sono humiano, quindi che senso avrebbe appoggiarsi seriamente al principio eleatico per identificare il novero delle entità esistenti? Se dunque mi si chiede quali siano i veri motivi che mi inducono a pensare che le entità astratte siano delle allucinazioni ontologiche, mi richiamerei a considerazioni di altro tipo. In particolare, per limitarci al caso dei cosiddetti enti universali, le mie motivazioni antirealiste hanno a che fare principalmente con i problemi a mio avviso insormontabili che affliggerebbero le loro condizioni di identità. Non penso tanto alla difficoltà di fornire opportuni «criteri di identità» per gli universali (la cui importanza dipende da quella – discutibile – che vogliamo attribuire al requisito metafisico che si riassume nel motto quineano, «No entity without identity»). Alludo piuttosto al problema metafisico di render conto del loro comportamento rispetto alla *relazione* di identità. Come può una e una sola entità manifestarsi identica nella molteplicità? Come può qualcosa che si manifesta nella sua interezza *hic et nunc* manifestarsi identico anche *ibi et nunc*? Proprio come non riesco a concepire una metafisica endurantista in base alla quale uno e uno stesso particolare può essere interamente presente in tempi diversi, e come non riesco a concepire una metafisica della modalità in base alla quale uno e uno stesso particolare può essere interamente presente in mondi diversi, analogamente non riesco a concepire una metafisica in base alla quale uno e uno stesso universale può essere interamente presente in luoghi diversi. (Accetterei quindi una metafisica nella quale le proprietà sono costruite alla stregua di entità particolari, diciamo tropi? La risposta è negativa, per motivi nei quali non è il caso di entrare, ma certamente una metafisica siffatta mi sembra almeno concepibile.) So bene che così dicendo finisco con l'espormi all'accusa di miopia ontologica, se non addirittura di presbiopia, ma proprio qui la partita si fa dura: per me questo è un caso dove è molto peggio peccare di allucinazioni. Inoltre, e questo non è un dettaglio, per me il già citato argomento di Bradley offre un ottimo motivo per applicare il rasoio di Occam. Se tutto ciò che otteniamo, chiamando in causa gli universali attraverso il Principio di Predicazione, è spiegare la verità di «*a* è *F*» attraverso la verità di «*a* esemplifica la *F*-ità», e se quest'ultima non può essere ulteriormente spiegata, *à quoi bon l'effort*? Fatto brutto per fatto brutto, fermiamoci all'inizio.

La seconda importante osservazione di Calemi riguarda proprio il Principio di Predicazione e l'impiego che io stesso ne faccio nel contesto di certe argomenta-

zioni, come quella volta a scardinare quella che chiamo «teoria della trasparenza». Spero sia chiaro, a questo punto, che tale impiego è puramente strumentale: per me il principio è falso, ma siccome l'argomento contro la teoria in questione non dipende – e non voglio che dipenda – da tale convincimento, mi è sembrato giusto impostarlo concedendo il principio in questione *disputationis gratia*. Ciò detto, mi sembra che Calemi dimostri in modo convincente che l'argomento soffre di un grave limite intrinseco: è fondamentalmente circolare. La dimostrazione si concentra sulla versione dell'argomento offerto da Armstrong in una prospettiva dichiaratamente realista, ma vedo bene come possa trasferirsi *mutatis mutandis* alla mia versione. Per la verità ero consapevole dei termini del problema, che qui non riproduco, e speravo di cavarmela appoggiandomi alla distinzione tra cosiddette proprietà determinate e proprietà determinabili. Riconosco però che nel contesto dell'argomento questa mossa non è lecita: una volta accettato il Principio di Predicazione, non abbiamo motivo di ritenere che le proprietà determinabili siano «ontologicamente sospette», e affermare che non svolgono alcun «ruolo fondamentale nell'architettura del mondo» non aiuta più di tanto. Posso solo ringraziare Calemi per aver fatto chiarezza su questo punto, e inferirne che forse è meglio che io mi attenga al mio sano e austero nominalismo invece di far leva su presunte intuizioni e distinzioni concernenti entità che, come ho detto, in fin dei conti non riesco neppure a concepire.

2.2. Realtà e possibilità – Proclamarsi nominalisti significa sposare un certo atteggiamento in materia di ontologia. Significa definire le coordinate di un certo modo di affrontare il quesito principe di ogni filosofia, che Quine riassumeva nelle famose tre parole: che cosa esiste? E va da sé che il rifiuto degli universali costituisce solo un esempio di ciò che tale atteggiamento comporta; il novero delle presunte entità che un nominalista austero considera mere allucinazioni ontologiche è ben più ampio e include, per esempio, gli enti astratti postulati da certe teorie semantiche (sensi, significati) come quelli che sembrerebbero chiamati in causa dalla matematica su cui si fondano le nostre migliori teorie scientifiche (numeri, classi, funzioni). Se, come spero, Casetta vorrà un giorno regalarci quel *Compendio di metafisica fantastica* che solo lei è in grado di redigere, sarei davvero felice se fosse diviso in due parti: la prima dedicata a tutti quei «mostri» che i nostri interessi parrocchiali ci impediscono di vedere; la seconda a quelle creature del tutto immaginarie che invece dichiariamo di vedere soltanto perché ci fanno comodo.

Come Quine ci ha insegnato, tuttavia, il nostro credo ontologico non si manifesta esclusivamente nell'adozione di un atteggiamento generale di questo tipo. Una volta fissate le categorie ontologiche di cui riconosciamo la legittimità, biso-

gna fare i conti con la loro effettiva estensione. Non basta, per esempio, dire che esistono soltanto entità particolari; bisogna anche dire *quali* entità particolari esistono. E questo è un compito che trascende l'atteggiamento ontologico di fondo nel quale ci riconosciamo e richiede decisioni ulteriori e motivate indipendentemente. Russell, per esempio, si affidava al suo «robusto senso della realtà»;²⁹ Quine preferiva rimettersi al suo «senso estetico»;³⁰ altri ancora preferiscono fare leva su criteri diversi, più o meno precisi. Resta il fatto che c'è una differenza significativa tra dire, per esempio, che non esistono gli universali e dire che non esistono i cavalli alati. Nel primo caso si intende affermare l'infondatezza di una certa categoria ontologica, e l'affermazione ha la forza modale della necessità: non troveremo mai un mondo nel quale a è F in quanto esemplifica la F -ità. La F -ità è un'allucinazione ontologica in questo mondo come in tutti i mondi possibili, e l'essere F di a è un fatto bruto in questo mondo come in tutti i mondi in cui a (o una sua controparte) esiste ed è F . Per contro, nel secondo caso l'affermazione è puramente contingente. Negare l'esistenza dei cavalli alati significa dire che nessuna delle cose effettivamente esistenti è un cavallo alato, ma nulla esclude che *possano* esserci cose del genere, ovvero che vi siano cose del genere in qualche mondo possibile: la categoria ontologica va bene; è solo che la sua estensione in questo mondo non include cavalli con le ali. Più in generale, negare l'esistenza di entità meramente possibili significa fare un'affermazione in merito alle entità che esistono realmente. Ed è perfettamente verosimile che due filosofi che condividono uno stesso atteggiamento ontologico di fondo – per esempio due filosofi di orientamento nominalista – la pensino diversamente in merito a queste ultime. È anche verosimile che la pensino diversamente in merito alla correttezza della negazione in questione: nella misura in cui i cavalli alati rientrano nella categoria degli enti particolari, un filosofo nominalista è liberissimo di proclamarne l'esistenza, o comunque di riconoscere loro un qualche diritto di cittadinanza anche nel mondo attuale. Dipende, appunto, dal suo senso della realtà, dal suo senso estetico, dall'importanza che intende attribuire ai cavalli alati per spiegare certe cose, e così via.

Ora, non è un segreto che riguardo ai cavalli alati, e agli oggetti possibili in senso lato, io sia fra coloro che condividono la saggezza tradizionale che risale a Russell e a Quine. Non so dire se a guidarmi sia il mio senso della realtà o i miei gusti estetici, o semplicemente l'adesione a un concetto di esistenza che non lascia spazio a *nuances* idealiste o meinonghiane. Quello che vorrei sottolineare è che a me sembra giusto pensarla allo stesso modo riguardo non solo agli *oggetti* ma anche agli *eventi* meramente possibili. Proprio come non ha senso dire che esistono cose che non esistono, anche quando si tratta di oggetti che potrebbero o sarebbero potuti esistere (come il cavallo alato), non ha senso dire che succedono cose che

non succedono, anche quando si tratta di eventi che potrebbero o sarebbero potuti succedere (il volo di Bellerofonte, un gol mangiato, le vacanze annullate). Sono quindi grato a Daniele Santoro per aver richiamato l'attenzione su questo punto, anche perché la tesi in questione non solo è centrale nell'impianto ontologico generale in cui mi riconosco, ma ha conseguenze piuttosto rilevanti riguardo a un'ampia classe di questioni concrete e indipendentemente importanti. Santoro stesso ne delinea i tratti principali e non è il caso di duplicare il discorso. Vorrei comunque approfittarne per chiarire un paio di dettagli relativi al tema specifico su cui si sofferma il suo contributo: la distinzione tra resoconti causali e spiegazioni causali. È infatti soprattutto nell'ambito delle nostre ricostruzioni di certi nessi causali che il rasoio di Occam sembra spuntarsi. È facile sostenere che in certi contesti gli «eventi non accaduti» di cui può capitarci di parlare siano semplicemente delle finzioni (il volo di Bellerofonte è una *fiction* letteraria alla stessa stregua del cavallo alato), così come in altri contesti *sembriamo* parlare di eventi non accaduti quando in realtà stiamo parlando di cose che sono successe davvero, benché attraverso descrizioni che ne evidenziano la contrarietà rispetto alle aspettative (può essere opportuno descrivere ciò che ha fatto l'attaccante come un gol mangiato, ma naturalmente si sta parlando di un'azione realmente accaduta, un tiro finito fuori porta). Come si fa però a sostenere che sia così anche in quei casi nei quali eventi negativi di qualche tipo sembrano svolgere un ruolo attivo sul piano causale? Come si fa a negare che sia proprio la mancata chiusura del gas da parte dell'inquilino ad aver causato (almeno in parte) l'esplosione dell'abitazione, o che un'omissione di soccorso sia causalmente responsabile (almeno in parte) di un decesso che si poteva evitare? (Qui il fatto che la causalità sia a mio avviso da intendersi in senso humiano non fa alcuna differenza: anche nell'ipotesi in cui le leggi causali registrino semplicemente delle generalizzazioni induttive sembra proprio che in casi come questi le generalizzazioni riguardino eventi negativi al pari di eventi realmente accaduti.)

Come ricorda Santoro, la mia risposta a queste domande fa leva sulla citata distinzione tra resoconti causali veri e propri e semplici spiegazioni causali. Un resoconto causale è un asserto della forma «*c* ha causato *e*», o «*c* è tra le cause di *e*». Una spiegazione causale è un asserto della forma «*P* perché *Q*». Tipicamente gli asserti del secondo tipo sono riconducibili ad asserti del primo tipo, poiché il modo migliore per spiegare perché qualcosa è successo consiste nel citarne la causa, o una delle cause (descrivendola in modo opportuno). In altre parole, tipicamente sussiste una corrispondenza più o meno esplicita fra *explanans* e causa da un lato, e tra *explanandum* ed effetto dall'altro, al punto che nel linguaggio naturale la differenza tra i due tipi di asserti tende a svanire nonostante le importanti dif-

ferenze che li caratterizzano sul piano logico-semantic: si passa liberamente dal linguaggio delle spiegazioni a quello dei resoconti causali, e viceversa. Non sempre però la corrispondenza è reale e il passaggio legittimo. Anzi, non c'è motivo di ritenere che una spiegazione causale implichi sempre l'esistenza di un corrispondente resoconto causale, con buona pace dell'abitudine linguistica, e nei miei scritti in materia ho cercato di mostrare che proprio qui risiede la risposta al problema in esame. Per limitarci ai due esempi menzionati sopra, possiamo dire che l'abitazione è esplosa perché l'inquilino non ha spento il gas, o che una persona è deceduta perché un'altra non le ha prestato soccorso; non ne segue però che da tali spiegazioni si debba inferire la verità dei corrispondenti resoconti causali, in base ai quali le cause dell'esplosione e del decesso includerebbero dei non-eventi (una mancata chiusura del gas e un'omissione di soccorso). Ebbene, il primo punto che vorrei chiarire è che nel dire questo non intendo negare che si tratti di spiegazioni «genuine» o «autentiche», come le chiama Santoro nel definire la «tesi della trasparenza semantica». Al contrario, si tratta di spiegazioni causali a tutti gli effetti: rispondono a una domanda sul perché, non sul come o sul che cosa, e lo fanno in modo contestualmente adeguato. È solo che tali spiegazioni non ci dicono nulla sulle vere cause degli eventi che figurano negli *explananda*. Non ci dicono quali eventi figurano nella storia causale dell'esplosione e del decesso in questione; ci dicono invece che tale storia *non* include eventi di un certo tipo (una chiusura del gas, un intervento di soccorso). Se vogliamo possiamo considerarle spiegazioni «spurie», ma sono spiegazioni del tutto legittime, almeno secondo la teoria lewisiana della spiegazione a cui io aderisco.³¹

È proprio muovendo da questa precisazione che risponderai alla prima delle due obiezioni che avanza Santoro (o meglio alla seconda, in ordine di esposizione). Santoro dice che un'ontologia che rinunci del tutto agli eventi negativi, e in particolare un'ontologia che non riconosca alcun ruolo causale a tali entità, ci priva della possibilità di spiegare il ruolo *normativo* delle omissioni in contesti deontici. Per esempio, l'art. 593 del Codice Penale italiano («Omissione di soccorso») è esplicito nel definire i termini della pena cui soggiace «chi, trovando un corpo umano che sia o sembri inanimato, ovvero una persona ferita o altrimenti in pericolo, omette di prestare l'assistenza occorrente». Anche nell'art. 40 («Rapporto di causalità») si mette esplicitamente in relazione l'applicabilità di una pena a quegli eventi che sono conseguenza di una nostra «azione od omissione», affermando che «non impedire un evento che si ha l'obbligo giuridico di impedire equivale a cagionarlo». Come si fa a interpretare queste norme, e a individuare correttamente un delinquente, se non prendendo sul serio il riferimento alle omissioni? Santoro ha ragione quando osserva che non ci si può limitare a ridefinire una omissione

legale come «la descrizione negativa di un evento positivo» (come nell'esempio del gol mangiato), e questo perché la relazione tra omissione e reato causato non è semanticamente trasparente: ridescrivendo un'omissione come un atto commissivo, la relazione deontica tra condotta e pena cessa di essere valida. In altre parole, limitarsi a interpretare la norma in termini di relazioni causali tra eventi positivi, ancorché descritti negativamente, non rende giustizia al carattere intensionale del contenuto prescrittivo della norma, che dipende in modo cruciale dal modo in cui si descrive una certa condotta. Tuttavia ci sono altre opzioni. Anzi, è proprio qui che entra in gioco la distinzione tra spiegazioni causali e resoconti causali. La soluzione non consiste nel reinterpretare la norma in termini di relazioni causali tra eventi positivi; consiste nell'applicarla sulla base di una spiegazione causale «spuria». Se quindi Gianni non presta soccorso a Maria che giace inanimata sul ciglio della strada, e Maria muore, l'art. 593 prevede che Gianni venga condannato. Ma la condanna non si giustifica con la verità dell'asserto «Il mancato soccorso da parte di Gianni è tra le cause della morte di Maria» (comunque lo si voglia interpretare); si giustifica con la verità – e l'adeguatezza – dall'asserto esplicativo corrispondente: «Maria è morta perché Gianni non l'ha soccorsa». Più precisamente, questo è il modo in cui penso si debba riconoscere il fondamento normativo dei cosiddetti reati di omissione. Che poi il Codice Penale venga effettivamente applicato in quest'ottica, piuttosto che sullo sfondo di un presunto isomorfismo tra spiegazioni causali e resoconti causali, è una questione di per sé interessante. Ma è una questione empirica, diciamo pure sociologica. Sul piano filosofico non c'è motivo di pensare che debba per forza essere così.

Il secondo chiarimento riguarda il nesso tra spiegazioni causali e condizionali controfattuali. Ogni spiegazione causale può essere associata a un asserto controfattuale, e Santoro fa bene a sottolineare che ciò vale anche per quelle spiegazioni che sembrano chiamare in gioco eventi negativi. Nel momento in cui si accetta che c'è stata un'esplosione perché l'inquilino non ha spento il gas, si riconosce che se l'inquilino avesse spento il gas, non ci sarebbe stata un'esplosione. Tuttavia – e questo è il punto da chiarire – ciò non ci autorizza a risalire dal controfattuale a un corrispondente asserto causale applicando «a ritroso» l'analisi controfattuale della causalità (che, lo ricordo, risale allo stesso Hume³²). È vero che quest'ultima instaura un'equivalenza sistematica tra i due tipi di asserti: *c* ha causato *e* se e solo se, qualora *c* non avesse avuto luogo, non avrebbe avuto luogo nemmeno *e*. Però lì il controfattuale ha sempre l'antecedente in forma negativa: ci invita a considerare quei mondi nei quali la causa *non* si verifica. Per contro, nel caso in esame il condizionale richiede che si considerino mondi nei quali un certo evento possibile che nel mondo attuale non si è verificato (la chiusura del gas) si verifica davvero. Cer-

tamente chi simpatizza per gli eventi negativi può pensare che il verificarsi di tale evento equivalga al non verificarsi della sua controparte negativa (la mancata chiusura del gas). Ma questo significa mettere il carro davanti ai buoi: a livello di forma logica, i due casi sono diversi e l'inferenza non vale. In particolare, non vale nei casi di spiegazione «spuria».

Ecco quindi come risponderai all'altra obiezione che mi muove Santoro, che riguarda appunto gli impegni ontologici delle spiegazioni causali espresse in termini di controfattuali. Si obietta che solo l'«analisi *face value*» riesce a salvare i controfattuali, contribuendo a isolare il ruolo attivo che gli eventi negativi sembrano svolgere nel complesso della «storia causale» che stiamo raccontando; l'analisi eliminativista in cui mi identifico ci costringerebbe invece a rivedere radicalmente l'uso euristico dei controfattuali. Secondo me non è così, non solo perché non ritengo che una spiegazione causale abbia sempre il compito di guidarci nella ricerca delle cause (come ricordavo sopra), ma proprio perché non credo che si possa risalire alle cause reali a partire da condizionali di tipo controfattuale. Certamente i controfattuali associati alle spiegazioni «spurie» ci inducono a considerare situazioni possibili nelle quali succedono cose che non sono successe. Ma ciò non significa che quelle cose facciano in qualche modo parte del mondo attuale. Proprio questo è, almeno nelle intenzioni, il senso del passo citato da Santoro nel §3 del suo contributo: come non possiamo concludere che il mondo attuale contiene un oggetto non esistente x dal fatto che x esiste in qualche mondo possibile, non possiamo inferire che il mondo attuale contiene un evento non accaduto e dal fatto che e accade in qualche mondo controfattuale.

2.3. *Destra o sinistra?* – Di ben altre esplosioni – fortunatamente soltanto possibili – ci parla Giuliano Torrenco nel suo delizioso racconto, nel quale il tema metafisico della presunta oggettività delle leggi di natura di cui abbiamo già parlato si interseca con quello propriamente ontologico dell'esistenza o meno di uno spazio assoluto. In realtà tutto il racconto si gioca proprio sul fatto che l'agente Kant, James Kant, non ha convinzioni precise in proposito, e non nascondo che la cosa mi faccia piacere: se c'è una questione ontologica sulla quale non ho affatto le idee chiare è proprio se a questo riguardo ci si debba schierare col relazionismo di Leibniz o col sostanzialismo di Newton, e benché la prima opzione mi sia sempre sembrata più attraente e in linea con le mie simpatie nominaliste, gli argomenti kantiani sugli opposti incongruenti mi hanno sempre creato qualche problema.³³ Idem per l'analogia questione ontologica relativa all'esistenza o meno di un tempo assoluto, per la quale si possono certamente formulare varianti diacroniche degli argomenti kantiani sullo spazio.³⁴ Non entrerò quindi nel merito di tali questioni

generali, e di come interferiscano con altri importanti aspetti del quadro metafisico complessivo (per esempio aspetti legati alla localizzazione nello spazio e alla persistenza nel tempo). Ma non resisto a provare almeno a dire qualcosa riguardo ai due interessantissimi problemi che l'agente Kant solleva sul finire della sua telefonata con il Dott. Kaplan.

Torrenzo ce li presenta come due «ulteriori problemi» perché, in effetti, sino a quel punto la soluzione proposta dal Dott. Kaplan coincide sostanzialmente con quella che di solito viene offerta riguardo al *Rätsel* kantiano da cui la vicenda prende le mosse, e che si basa sul celebre esperimento della violazione della parità condotto da Chien-Shiung Wu e collaboratori.³⁵ (La «First Lady of Physics» era ancora Professor Emerita al Dipartimento di Fisica quando arrivai a Columbia nel 1995 ma, ahimè, non ebbi la fortuna di conoscerla di persona nei pochi mesi che le restavano.) Per la verità il Dott. Kaplan illustra la soluzione da una prospettiva inedita, formulandola nei termini della teoria delle descrizioni rigidificate,³⁶ e questo non è un dettaglio irrilevante. Così facendo riesce infatti a farci cogliere molto bene sia i meccanismi semantici che rendono possibile simulare una ostensione attraverso una descrizione, sia i presupposti realisti su cui si fonda tale possibilità (l'esistenza di leggi di natura fisicamente necessarie); e se i primi portano acqua al mulino di Leibniz, i secondi dimostrano invece che la sfida kantiana è tutt'altro che superata, almeno per un antirealista humiano come il sottoscritto. Ancora più interessanti, però, sono appunto i due ulteriori problemi di cui James Kant si accorge dopo aver ascoltato attentamente il suo dotto amico.

Il primo la dice lunga sull'astuzia di Torrenzo, che alla formulazione classica della sfida aggiunge la torsione derivante dall'ipotesi che la macchina tele-trasportatrice su cui ha viaggiato il nostro agente segreto prevede dei passaggi nella quarta dimensione. Questa sarebbe di per sé una confutazione dell'argomento kantiano, che in parte si regge sull'idea che non si possa infilare una mano destra in un guanto sinistro. Si può eccome: basta «capovolgere» la mano (o il guanto) in un'altra dimensione, proprio come due poligoni enantiomorfi, o due simboli speculari (una «b» e una «d»), possono essere fatti coincidere sollevandone uno e ribaltandolo nella terza dimensione prima di rimetterlo nel mondo bidimensionale a cui appartiene. È un peccato che Kant non abbia avuto la possibilità di far lavorare la propria fantasia e contemplare questa possibilità leggendo *Flatlandia* o *Il caso Plattner*.³⁷ Si sarebbe accorto dell'errore. Ma soprattutto è un peccato che Kant non abbia letto *Il caso Tridim*, perché il problema sollevato dal suo omonimo agente gli avrebbe consentito di rimediare all'errore. Se anche infatti fosse una vera e propria «legge naturale» (e non una semplice generalizzazione induttiva) che l'irradiazione di elettroni da parte degli atomi di cobalto 60 privilegia una certa

direzione, che garanzia abbiamo che allineando gli assi degli atomi in modo opportuno si possa identificare quella direzione con la sinistra di James Kant? Anche il cobalto di cui è costituito il suo cornetto potrebbe essersi capovolto più volte nella quarta dimensione. E se è così, come è probabile, allora il test proposto dal Dott. Kaplan è affidabile *solo se* la regolarità catturata dalla legge in questione è dovuta a una direzionalità intrinseca dello spazio in sé, non a quella della struttura atomica del cobalto. Siccome non c'è modo di saperlo, ecco dunque che ci si ritrova a dover «scommettere» che la prima ipotesi sia quella giusta. In altre parole, si riesce a simulare un'ostensione con una descrizione (*contro* Kant) solo se si assume che lo spazio abbia una direzionalità intrinseca (*pro* Kant). Un bel problema per il relazionista lebniziano. E un bel problema per il relazionista antirealista che vorrei essere. La scommessa non è infatti molto diversa da quelle di cui abbiamo già parlato a proposito degli spazi del possibile e degli *shape problems* discussi da Giardino.

Quanto al secondo problema, temo che per James Kant ci sia poco da fare. Se il nostro spazio – quello tridimensionale – avesse le caratteristiche di non-orientabilità esemplificate dal nastro di Möbius e dalla bottiglia di Klein, allora destra e sinistra cesserebbero di essere enantiomorfi e la distinzione collaserebbe indipendentemente da come stiano le cose in merito alla direzionalità dello spazio e del cobalto: ci si ritrova ambidestri senza saperlo e al povero agente non resterebbe che affidarsi, più che a considerazioni probabilistiche, alla cieca fortuna. Sul piano filosofico però la morale non sarebbe molto diversa da quella del primo problema. Che si viva in uno spazio non-orientabile è un'altra possibilità di cui Kant non aveva tenuto conto, e in questo senso si potrebbe dire che rivela un limite ulteriore nelle sue argomentazioni a favore di una concezione sostanzialista: non c'è una differenza «intrinseca» tra destra e sinistra. D'altra parte si potrebbe sostenere che la possibilità in questione ha senso soltanto nel momento in cui si stia già parlando di uno spazio assoluto, giacché il relazionismo sembrerebbe addirittura privo delle risorse necessarie per rendere conto della nozione stessa di orientabilità,³⁸ e quindi il limite degli argomenti kantiani sarebbe ancora una volta privo di conseguenze sul piano ontologico. (In effetti per il relazionista è già difficile stabilire la topologia fondamentale del mondo in cui viviamo, come ho cercato di mostrare nell'Epilogo de *Il mondo messo a fuoco*: con un po' di fortuna un flatlandese può scoprire che il suo universo corrisponde alla superficie di un toro, ma qualora corrispondesse invece alla superficie di una sfera, non sarà mai in grado di dimostrarlo con certezza.) Francamente non so come valutare la forza di queste conclusioni, e posso solo sperare che gli amici del Dott. Kaplan – metafisici o filosofi della scienza che siano – mi invitino a una delle loro serate in compagnia. Per il momento

mi accontenterò di registrare il senso di frustrazione che ne consegue affidandomi a un'altra citazione dal mio filosofo preferito: «I'd give my right hand to be ambidextrous!».³⁹

3. Un mondo piatto (necessariamente)

3.1. *Le parti e il tutto* – Vengo così al terzo e ultimo tema citato in apertura: le implicazioni estensionaliste dell'impianto metafisico, e prima ancora ontologico, che si accompagna al rifiuto del realismo anatomico del *Fedro* platonico. Con «estensionalista» intendo qui riferirmi a quella caratteristica che Goodman poneva a fondamento di ogni ontologia nominalista, riassumendola nel motto «nessuna distinzione di entità senza distinzione di contenuto».⁴⁰ Più in generale, potremmo anche dire che una visione del mondo è tanto più estensionalista quanto più prende le distanze dall'adagio aristotelico secondo il quale «il tutto è maggiore della somma delle sue parti».⁴¹ A mio modo di vedere, l'adagio in questione è espressione della medesima confusione che si manifesta nella propensione ad attribuire al mondo articolazioni che stanno solo nella nostra testa e nelle nostre pratiche organizzatrici: tendiamo in entrambi i casi a confondere la *ratio loquendi* e la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi* perché ci piace pensare che il mondo debba essere strutturato a immagine e somiglianza delle mappe attraverso cui ce lo rappresentiamo e mediante le quali ci sembra effettivamente di riuscire a decifrarlo; e siccome le mappe sono tante e non sempre riducibili le une alle altre – come con l'immagine scientifica e l'immagine manifesta su cui ci invita a riflettere il contributo di Pedrini – finisce che alla struttura orizzontale dei confini aggiungiamo una struttura verticale in «livelli». Facciamo così anche quando insistiamo nel moltiplicare entità «coincidenti» in virtù delle proprietà modali che le distinguerebbero: la statua dalla creta che la costituisce, le persone dai loro corpi, l'uccisione di Cesare dalla pugnalata infertagli da Bruto, e così via. Siccome i concetti attraverso cui ci rappresentiamo i due termini di ciascuna coppia sono diversi (hanno intensioni diverse), finiamo col pensare che debbano essere diverse anche le entità che ricadono sotto quei concetti, salvo poi ricrederci quando scopriamo che, *mirabile dictu*, la stella della sera e la stella del mattino sono un'unica cosa. Secondo me tutto ciò è gravemente errato. Le nostre mappe e i nostri concetti possono essere articolati e stratificati quanto vogliamo, ma il mondo sottostante è perfettamente piatto. È piatto proprio come è privo di nervature. Insomma, è un mondo estensionale nel quale il tutto è sempre uguale alla somma delle parti: non si danno *mai* due entità composte dalle stesse parti proprie, e se a volte sembra così è solo perché gli occhiali che indossiamo ci fanno vedere doppio.

Naturalmente questo è un discorso lungo e delicato e non posso qui riproporre nel dettaglio le ragioni che mi inducono a pensarla in questo modo. Ci tengo però a precisare che preferisco parlare di «implicazioni» piuttosto che di «assunzioni» estensionaliste dell'impianto metafisico di base. Una volta messa in questi termini, infatti, l'istanza estensionalista è implicita in gran parte delle considerazioni svolte sin qui. Per esempio, la tesi per cui gli oggetti e gli eventi della nostra quotidianità sono in ultima analisi definiti da confini artificiali avrebbe poco senso in un contesto non-estensionale. I confini selezionano una porzione di realtà eleggendola a cittadina del mondo, e non c'è modo di ottenere due cittadine diverse tracciando due confini coincidenti, proprio come il pasticciere non può ottenere biscotti diversi premendo ripetutamente lo stampino sulla stessa parte della pasta. Certamente possiamo moltiplicarne le rappresentazioni. Possiamo rappresentarci una medesima porzione di realtà come una statua ovvero come un «mero» pezzo di creta – come un biscotto o come un mero pezzo di pasta – ma questo è un fatto che riguarda, appunto, la molteplicità delle rappresentazioni e la diversità delle cose che siamo disposti a dire *sub representatione rationis*. Il materiale mondano, come la superficie del globo terrestre sul quale tracciamo i nostri confini geopolitici, è quello che è e non si lascia sdoppiare. (Per la verità dovrebbe essere così anche per chi «smembra» l'essere come un buon macellaio, seguendo la ricetta del *Fedro*, ma tant'è, io i realisti proprio non li capisco.⁴²) Anche le considerazioni svolte a proposito dei «mostri» di cui ci parla Casetta spingono nella stessa direzione. Ho detto che i mostri mi piacciono in quanto evidenziano i pregiudizi su cui si fonda il realismo. Ci piace parlare di trote e di tacchini, ma i trocchini ci «ripugnano». Eppure ci sono anche loro, c'è poco da fare. Il fatto che siano costituiti da parti sconnesse – la metà anteriore di una trota e la metà posteriore di un tacchino – può spiegare perché ci ripugnino, ma non ha nulla a che vedere con la loro esistenza. Tant'è vero che in altri casi il nostro atteggiamento è più tollerante: un bikini, un token qualsiasi della lettera «i», la mia copia dei *Principia Mathematica*, di cui un volume è a Trento mentre gli altri sono a New York. Data una qualunque porzione di realtà, non importa quanto sconnessa, irregolare, o «*gerrymandered*» (come diceva Quine⁴³), siamo liberi di consacrarla come siamo liberi di disprezzarla. Ma non sta a noi legiferare sulla sua esistenza. Allo stesso modo non sta a noi moltiplicarla a piacere se riesce a catturare la nostra attenzione per più di un motivo o sotto profili differenti. Bella o «mostruosa» che sia, sul piano ontologico non è altro che quello: *una* porzione di realtà.

Sono quindi particolarmente grato a Claudio Calosi per aver ripreso nel suo intervento un argomento di cui mi sono fatto carico qualche tempo fa in un breve articolo, nel quale cercavo appunto di dimostrare che l'universalismo mereologico

(la tesi appena citata in base alla quale ogni collezione di entità ha una fusione mereologica ontologicamente rispettabile) *implica* l'estensionalità (cioè la tesi per cui non si danno mai due composti con le stesse parti proprie). La difesa di ciascuna di queste tesi fa parte di quel discorso lungo e delicato che ho sviluppato in altre sedi e sul quale qui non posso dilungarmi ulteriormente. Ma che il nesso tra le due sia un nesso di implicazione è importante, per i motivi che ho appena illustrato, e Calosi si fa carico di difenderne la robustezza dinanzi alle obiezioni di quei filosofi che ritengono invece di potersi dichiarare universalisti ma non estensionalisti (nella fattispecie: Michael Rea⁴⁴). L'analisi di Calosi è impeccabile e non posso che ringraziarlo. Speriamo che in modo o nell'altro riescano a leggerla anche Rea e chi la pensa come lui. Vorrei solo aggiungere una considerazione legata alle premesse da cui muove l'argomentazione, che riguardano certi postulati fondamentali della relazione parte-tutto sui quali lo stesso Calosi richiama l'attenzione.

Insieme all'identità, la relazione parte-tutto determina a mio avviso l'intelaiatura fondamentale del mondo nel quale viviamo. Ho detto e ripetuto che è un errore attribuire al mondo quella struttura che risiede nelle nostre rappresentazioni e che emerge dalle nostre pratiche, ed è in tal senso che prendo le distanze dalle forme robuste del realismo metafisico. Ma ciò non significa che non ci siano fatti, ovvero che tutto si riduca a una faccenda di interpretazioni. È solo che i fatti «oggettivi» sono molto più scarni ed elementari di quanto siamo inclini a pensare. È un fatto convenzionale, nel senso che dipende da noi, che i confini del Wyoming siano quelli e non altri, o che l'Italia e la Svizzera siano separati dalla cresta alpina, così come è un fatto convenzionale (nel senso più ampio e rilassato del termine discusso in risposta al contributo di Pedrini) che questo sia un tavolo e quella una macchia di marmellata. Ma che il tavolo sia identico a se stesso e a nient'altro, o che la metà occidentale del Wyoming faccia parte dello stato intero, sono fatti che non dipendono da noi. Non sta a noi decidere se un certo x è identico a un certo y come non sta a noi decidere se un certo x è parte di un certo y (dove « x » e « y » sono variabili individuali, non nomi o altre espressioni linguistiche). Se il mondo ha una struttura che non dipende da noi, è questa: la sua struttura mereologica. Se ci sono delle leggi che non dipendono da noi, sono queste: le leggi dell'identità e della relazione parte-tutto. Forse ci sono altre relazioni che contribuiscono a fissare i fatti fondamentali, per esempio relazioni di dipendenza (x non potrebbe esistere se non esistesse y) o di supervenienza (x non potrebbe essere P se non fosse Q), ma non ne sono così sicuro. Sono convinto però che le relazioni mereologiche siano tra quelle. Per me è molto importante, quindi, capire a quali leggi obbediscano tali relazioni, ed è in quest'ottica che si inserisce il lavoro più «tecnico» che in questi anni ho dedicato alla mereologia. In particolare, credo sia importante capire se tra

le leggi che governano la relazione parte-tutto ve ne siano alcune che valgono indipendentemente da come è fatto il mondo, leggi che governano quello che c'è indipendentemente da che cos'è, insomma leggi «formali» nel buon vecchio senso che Husserl aveva cercato di fissare nelle *Ricerche logiche*⁴⁵ e sulle quali c'è poco spazio per un disaccordo, proprio come c'è poco spazio per un disaccordo riguardo alle leggi formali della logica. L'universalismo e l'estensionalità sono tipicamente considerati principi che non esprimono leggi formali in questo senso, così come non esprimerebbero leggi formali il nichilismo (non ci sono oggetti mereologicamente composti) o l'atomismo (ogni cosa è costituita in ultima analisi da atomi mereologicamente indivisibili). Per contro, mi è sempre parso che non ci fosse nulla di controverso nel caratterizzare la relazione di parte come riflessiva, antisimmetrica e transitiva, proprio come non mi sembra ci sia nulla di controverso nella riflessività, la simmetria, e la transitività della relazione di identità (con buona pace di Carneade⁴⁶). Idem per la cosiddetta supplementazione debole: se una cosa ha una parte propria, ne deve per forza avere un'altra che complementi la prima. Queste proprietà corrisponderebbero dunque a leggi formali. Rifletterebero delle necessità universali che valgono nel mondo attuale così come in ogni mondo possibile, non già in virtù del fatto che tutti i mondi contengono cose foggiate in un certo modo (necessità metafisica), ma per il semplice fatto che contengono delle cose (necessità formale). Per questo mi è capitato anche di parlarne come di principi *lessicali*, cioè costitutivi del significato della parola «parte»: come anche Peter Simons ama dire, chiunque non ne riconosca la validità dimostrerebbe non già un disaccordo sostanziale bensì di «non comprendere questa parola».⁴⁷

Ebbene, questa distinzione tra principi mereologici formali e sostanziali svolge un ruolo importante sul piano filosofico, sia nella mia dimostrazione che l'universalismo implica l'estensionalità, sia negli argomenti in sua difesa offerti da Calosi. Da un lato, infatti, la dimostrazione si basa esplicitamente sulla duplice assunzione che la relazione di parte sia transitiva e debolmente suppletiva; dall'altro, la difesa di Calosi si fonda sull'assunzione che sia riflessiva e antisimmetrica. Dal momento che Rea non nutre alcun scrupolo a riguardo, potremmo dunque dichiarare chiusa la faccenda. Tuttavia – e questa è l'osservazione che vorrei aggiungere – sono io, adesso, a nutrire qualche dubbio. Nutro qualche dubbio proprio rispetto allo statuto formale dei quattro principi in questione, e più in generale all'idea che si possano isolare dei principi che siano a tutti gli effetti costitutivi del significato della parola «parte».

Certamente non ho cambiato parere in merito ai presunti controesempi linguistici che hanno occupato una certa letteratura, riguardo ai quali continuo a pensarla allo stesso modo. A proposito della transitività, per esempio, di tanto in tanto c'è

qualcuno che fa notare come sia del tutto legittimo dire che la maniglia fa parte della porta e la porta fa parte della casa, ma non che la maniglia fa parte della casa, o che la mia mano fa parte di me e io faccio parte di Columbia, ma non che la mia mano fa parte di Columbia.⁴⁸ Questi non sono controesempi seri. Dimostrano soltanto che in certi contesti si usa «parte» in un senso ristretto, cioè nel senso di «parte funzionale» o «parte diretta», ed è ovvio che così intesa la relazione corrispondente possa violare la transitività: dal fatto che x sia una φ -parte di y e y una φ -parte di z non segue che x sia una φ -parte di z . Non ne deriva che la relazione espressa da «parte» cessa di essere transitiva. Nemmeno ho cambiato parere in merito a tutta una serie di presunti controesempi ispirati a teorie filosofiche che secondo me non stanno né in cielo né in terra. Per esempio, l'assioma di riflessività sarebbe violato non appena si ammetta la possibilità di oggetti diversi da se stessi, come in certe ontologie dialeetiche; l'antisimmetria sarebbe violata non appena si riconosca che un oggetto e la materia di cui è costituito sono parti reciproche ma distinte; il principio di supplementazione sarebbe violato non appena si accetti una teoria brentiana degli accidenti secondo la quale una sostanza (Claudio) può essere parte propria di un accidente (Claudio seduto) senza che nulla faccia la differenza; eccetera. Controesempi del genere sono in linea di principio legittimi, ma continuo a pensare che a farne le spese siano le teorie in questione e l'uso che fanno del concetto di «parte», non i principi che esse sembrano violare. Come nel caso di quelle teorie che violano la legge di non-contraddizione, il *modus tollens* vince sul *modus ponens*.

E tuttavia, come dicevo, adesso penso che vi siano dei controesempi dinanzi ai quali non si può semplicemente rispondere che fanno violenza al significato della parola «parte». Mi limito a illustrarli con riferimento a uno scenario che dovrebbe piacere soprattutto a Torrenzo, che oltre a essere un esperto di viaggi nello spazio (superluminali) ha una grande passione per i viaggi nel tempo,⁴⁹ ma so che anche Calosi non obietterà. Anzi, Calosi si trovava a New York ai tempi in cui se ne cominciò a parlare, nel corso di un seminario di mereologia formale al quale partecipava anche Shieva Kleinschmidt, ed è proprio grazie a loro che ho cominciato a riflettere su queste cose.⁵⁰ Lo scenario è molto semplice. C'è un muro, x , fatto interamente di mattoni, m_1, \dots, m_n . È un muro che abbiamo costruito noi, senza tecniche particolari, e per quanto ci riguarda non ha proprio nulla di speciale. Succede però che un giorno, sfruttando le prodigiose tecnologie del futuro, uno scienziato comprima il nostro muro sino a ridurlo alle dimensioni di un mattone, lo introduca in un cronoveicolo, e lo rispedisca nel passato, qualche tempo prima che noi ci si metta al lavoro. Supponiamo adesso che, a nostra insaputa, m_i sia proprio quello, il muro tornato dal futuro ridotto a un mattone. Ebbene, tanto basta per

mettere in crisi lo statuto «lessicale» dei quattro principi in questione. Innanzitutto, c'è un senso piuttosto chiaro in cui si può dire che, pur essendo identico a m_i , x non è parte di m_i , contravvenendo alla legge di riflessività. In secondo luogo, sia y un pezzo di muro qualsiasi formato da m_i e da un altro mattone. Evidentemente m_i è una parte propria di y , che a sua volta è una parte propria di x . Siccome però m_i non è altro che x , c'è un senso ovvio in cui potremmo dire che x e y sono ciascuno parte (propria) dell'altro, contravvenendo al principio di antisimmetria. Terzo, supponiamo che prima di usare m_i per costruire il nostro muro, una piccola scheggia, s , si stacchi dal resto del mattone. In tal caso c'è un senso ovvio in cui vorremmo poter dire che s è una parte di m_i (una parte staccata) e che m_i è parte di x , ma non che s è parte di x , contravvenendo al principio di transitività. Infine, supponiamo che $n = 2$, cioè che il muro (per continuare a chiamarlo così) sia costituito da due soli mattoni, e supponiamo per semplicità che il mattone diverso da m_i sia un atomo mereologico. In tal caso vorremmo dire che x ha un'unica parte diversa da se stesso, cioè un'unica parte propria, e ciò contravviene al principio di supplementazione debole.

Ora, si noterà che tutti e quattro i controesempi dipendono dal presupposto che m_i sia identico a x . Dato che c'è di mezzo il trascorrere del tempo, ciò significa che dipendono da una concezione endurantista della persistenza. E ne dipendono in modo essenziale: in una concezione perdurantista, per esempio, m_i e x sono numericamente distinti, e tanto basta a bloccare i controesempi in partenza. Ho già detto che per me una metafisica endurantista dei particolari è tanto incomprensibile quanto la metafisica degli universali, quindi spero sia chiaro che per quanto mi riguarda i quattro principi *non* sono invalidati nello scenario in questione; semmai abbiamo quattro motivi in più per rinnegare l'endurantismo. Tuttavia – e questo è il punto – riconosco che in questi casi non sarebbe onesto giustificare il *modus tollens* appellandosi semplicemente alla semantica lessicale di «parte». Gli usi della parola appaiono perfettamente legittimi. È solo che si applicano a uno scenario che non considero metafisicamente possibile. E affermare che si tratta di uno scenario *metafisicamente* impossibile significa rinunciare all'idea che i principi in questione esprimano leggi formali. Proprio come l'universalismo e l'estensionalità – o come il nichilismo e l'atomismo, per chi ci crede – si tratta di principi robusti che riflettono una concezione ben precisa di quali mondi siano realmente possibili. Come tali, quindi, vanno difesi, e dubito che lo si possa fare a partire da principi mereologici ancora più basilari. Non so se Calosi sia pronto a darmi una mano anche in questa impresa, ma va da sé che ne sarei felicissimo. In cambio mi impegno già sin d'ora a considerare con maggiore serietà l'ipotesi che l'estensionalità non implichi necessariamente l'«innocenza ontologica» della mereologia, che è come dire la

tesi per cui «la composizione è identità», altro principio finissimo e verissimo sul quale, tuttavia, so che egli nutre dubbi preoccupanti.

3.2. *Pochi segni, ma belli* – Concludo ringraziando Pierluigi Graziani per quello che considero un dono tutto speciale, con l’augurio che la sua proposta notazionale venga accolta da tutti i mereologi con l’entusiasmo che si merita. Sono tutti simboli eleganti, ma soprattutto agili, facilmente memorizzabili, e sistematici.

In effetti non riesco a non pensare che il primo a restarne ammirato sarebbe stato proprio Leśniewski, il padre dell’amata mereologia. Purtroppo i suoi lavori sono poco accessibili e nelle edizioni non originali il simbolismo è generalmente «tradotto» nella notazione logica standard. Tuttavia Leśniewski era un amante della precisione e dell’eleganza e per il suo sistema di prototetica (l’equivalente della logica proposizionale) aveva inventato una straordinaria notazione ideografica. Come egli stesso ebbe a precisare, «io non scrivo questi segni funzionali a caso, ma li costruisco secondo uno schema generale». ⁵¹ E lo schema generale aveva tutte le caratteristiche che Graziani elenca tra i criteri che sottendono la sua proposta: sono segni congruenti, interculturali, di facile memorizzazione, e che (a suo tempo) potevano essere comodamente composti in tipografia a partire da tre componenti elementari: un circolo, un tratto verticale, un tratto orizzontale. Ecco, per esempio, i simboli utilizzati da Leśniewski per i sedici connettivi binari:

⊕, ⊖, ⊗, ⊘, ⊙, ⊚, ⊛, ⊜, ⊝, ⊞, ⊟, ⊠, ⊡, ⊢, ⊣, ⊤, ⊥

Per rendersi conto di come i criteri citati cooperino non solo ai fini dell’eleganza grafica, ma anche in funzione di una vera e propria efficacia concettuale, basterà aggiungere che per Leśniewski ciascun simbolo *rappresenta* esplicitamente le condizioni di verità del connettivo corrispondente: la presenza di un tratto a destra, in basso, a sinistra, o sopra il circolo indica che il composto vero-funzionale che si ottiene applicando il simbolo (in posizione infissa) a due enunciati qualsivoglia è vero in ogni caso in cui l’enunciato di sinistra e quello di destra sono rispettivamente falso e vero, entrambi veri, vero e falso, o entrambi falsi. Per esempio, il primo simbolo a sinistra corrisponde alla connessione tautologica, il secondo alla disgiunzione inclusiva, il terzo al controcondizionale, il quarto al condizionale, il quinto all’esclusione, e così via. Che cosa si può desiderare di più? Nemmeno il Wittgenstein del *Tractatus* era stato capace di mostrare così bene ciò che non si può dire.

Purtroppo la proposta di Leśniewski si limitava ai connettivi della prototetica. La sua mereologia soffre di tutti i difetti notazionali delle teorie più comuni, ed è per questo che dico che avrebbe accolto con entusiasmo l’elegante proposta di

Graziani. Per parte mia, posso solo annunciare il mio personale impegno ad adottarla nel futuro. A dirla tutta, mi verrebbe da aggiungere che c'è un simbolo – nella proposta – che mi lascia ancora leggermente insoddisfatto. È il simbolo per il predicato relazionale «discreto da», cioè \boxminus . Non che mi dispiaccia. È solo che, dato un simbolo siffatto, mi viene subito voglia di avere anche il simbolo \boxplus (a sua volta internalizzabile e ottenibile in LaTeX attraverso il comando `\boxbackslash`). Peccato però che quest'ultimo non può corrispondere ad alcuna relazione che si possa contrapporre alla prima, dal momento che «discreto da» è simmetrico. Ma non insisto. So bene che altrimenti Valeria Giardino mi accuserebbe subito di essere vittima di un ingiustificato *bias* per i pattern simmetrici. E so che Giuliano Torrenzo potrebbe sempre dirmi che, in fondo, si tratta dello *stesso* simbolo: basta capovolgerlo nella terza dimensione – o farlo slittare su una striscia di Möbius.

Grazie a tutti, con molto affetto.

Riferimenti

- Abbott, E. A., 1884, *Flatland. A Romance of Many Dimensions*, Londra, Seely & Co. (di M. d'Amico: *Flatlandia. Racconto fantastico a più dimensioni*, Milano, Adelphi, 1966).
- Alexander, S., 1920, *Space, Time, and Deity*, London, MacMillan.
- Austin, J., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press (tr. it. di C. Penco e M. Sbisà: *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987).
- Berra, Y., con Kaplan, D., 2001, *When You Come to a Fork in the Road, Take It!*, New York, Hyperion.
- Borges, J. L. e Guerrero, M., 1957, *Manual de zoología fantástica*, Mexico City, Fondo de Cultura Económica (tr. it. di F. Lucentini: *Manuale di zoologia fantastica*, Torino, Einaudi, 1962).
- Borghini, A., 2011, 'Lezioni di macelleria scientifica', *Intelligence in Lifestyle*, 35: 216–218.
- Borghini, A. e Casetta, E., 2012, 'Quel che resta dei generi naturali', *Rivista di estetica*, 49: 247–273.
- Borghini, A. e Casetta, E., 2013, *Filosofia della biologia*, Roma, Carocci.
- Bradley, F. H., 1893, *Appearance and Reality*, Oxford, Clarendon Press (tr. it. di D. Sacchi: *Apparenza e realtà*, Milano, Rusconi, 1984).
- Calemi, F., 2012, *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*, Milano, Mimesis.
- Casetta, E., 2009, *La sfida delle chimere. Realismo, pluralismo e convenzionalismo in filosofia della biologia*, Milano, Mimesis.
- Cruse, D. A., 1979, 'On the Transitivity of the Part-Whole Relation', *Journal of Linguistics* 15: 29–38.
- Danto, A. C., 1981, *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge (MA), Harvard

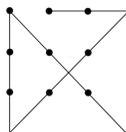
- University Press (tr. it. di S. Velotti: *La trasfigurazione del banale*, Roma/Bari, Laterza, 2008).
- Darwin, C., 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, Londra, Murray (tr. it. di L. Fratini: *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Torino, Boringhieri, 1967).
- Effingham, N., 2010, 'Mereological Explanation and Time Travel', *Australasian Journal of Philosophy*, 88: 333–345.
- Franklin-Hall, L., 2009, 'Il macellaio di Platone', *Rivista di Estetica*, 41: 11–37.
- Gilmore, C., 2007, 'Time Travel, Coinciding Objects, and Persistence', *Oxford Studies in Metaphysics*, 3: 177–198.
- Goodman, N., 1954, *Fact, Fiction, and Forecast*, Indianapolis, Bobbs-Merrill (tr. it. di C. Marletti: *Fatti, ipotesi e previsioni*, Roma/Bari, Laterza, 1985).
- Goodman, N., 1956, 'A World of Individuals', in *The Problem of Universals. A Symposium*, con J. M. Bocheński e A. Church, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, pp. 13–31 (tr. it. di C. Cellucci: 'Un mondo di individui', in *Filosofia della matematica*, a cura di C. Cellucci, Roma/Bari, Laterza, 1967, pp. 299–320).
- Hacking, I., 1991, 'A Tradition of Natural Kinds', *Philosophical Studies*, 61: 109–126.
- Higgett, N., 2003, 'Mirror Symmetry: What Is It for a Relational Space to Be Orientable?', in *Symmetries in Physics. Philosophical Reflections*, a cura di K. Brading e E. Castellani, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 281–288.
- Hudson, H., 2004, 'Temporally Incongruent Counterparts', *Philosophy and Phenomenological Research*, 68: 337–343.
- Husserl, E., 1900/01, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle (2a ed. 1913/21; tr. it. di G. Piana: *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1968).
- Ikram, S., 1995, *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt*, Leuven, Peeters Press.
- Kaplan, D., 1978, 'Dthat', in *Syntax and Semantics, Vol. 9: Pragmatics*, a cura di P. Cole, New York, Academic Press, pp. 221–243.
- Kearns, S., 2011, 'Can a Thing Be Part of Itself?', *American Philosophical Quarterly*, 48: 87–93.
- Khalidi, M.A., 1993, 'Carving Nature at the Joints', *Philosophy of Science*, 60: 100–113.
- Kleinschmidt, S., 2011, 'Multilocation and Mereology', *Philosophical Perspectives*, 25: 253–276.
- Leśniewski, S., 1938, 'Einleitende Bemerkungen zur Fortsetzung meiner Mitteilung u. d. T. "Grundzüge eines neuen System der Grundlagen der Mathematik"', *Collectanea Logica*, 1: 1–60.
- Lewis, D. K., 1986, 'Causal Explanation', nei suoi *Philosophical Papers: Volume 2*, Oxford, Oxford University Press, pp. 214–240.
- Loyd, S., 1914, *Cyclopedia of Puzzles*, New York, Lamb.
- Mayr, E., 1963, *Animal Species and Evolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press (tr. it. di S. e A. Serafini: *L'evoluzione delle specie animali*, Torino, Einaudi, 1970).
- Mazzini, G., 1859, 'Dei doveri dell'uomo – V. Doveri verso la Patria', *Apostolato popolare*, 11: 167–169.
- Pooley, O., 2003, 'Handedness, Parity Violation, and the Reality of Space', in *Symmetries*

- in Physics. Philosophical Reflections*, a cura di K. Brading e E. Castellani, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 250–280.
- Putnam, H., 1980, ‘Models and Reality’, *Journal of Symbolic Logic*, 45: 464–482.
- Quine, W. V. O., 1948, ‘On What There Is’, *Review of Metaphysics*, 2: 21–38 (tr. it. di E. Mistretta: ‘Su ciò che vi è’, in *Metafisica. Classici contemporanei*, a cura di A. C. Varzi, Roma/Bari, Laterza, 2008, pp. 24–42).
- Quine, W. V. O., 1960, *Word and Object*, Cambridge (MA), MIT Press (tr. it. di F. Mondadori: *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1970).
- Russell, B., 1919, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londra, Allen & Unwin. (tr. it. di E. Carone, *Introduzione alla filosofia matematica*, Roma, Newton Compton, 1978).
- Simons, P. M., 1987, *Parts. A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon.
- Torrenzo, G., 2011, *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, Roma/Bari, Laterza.
- Vallentyne, P., 1999, ‘The Nomic-Role Account of Carving Reality at the Joints’, *Synthese*, 115: 171–198.
- Wells, H. G., 1897, *The Plattner Story and Others*, Londra, Methuen (tr. it. di R. Prinzhofer: *Racconti*, Milano, Garzanti, 1976).
- Winston, M., Chaffin, R. e Herrmann, D., 1987, ‘A Taxonomy of Part-Whole Relations’, *Cognitive Science* 11: 417–444.
- Wu, C. S., Ambler, E., Hayward, R. W., Hoppes, D. D., e Hudson, R. P., 1957, ‘Experimental Test of Parity Conservation in Beta Decay’, *Physical Review* 105: 1413–1415.

Note

- ¹ Platone, *Fedro* 265e.
- ² *Zhuāngzǐ*, 3.2.
- ³ Che io sappia, sinora l’unico studio dedicato esplicitamente alle sorgenti della metafora è Franklin-Hall 2009.
- ⁴ Questa è, per esempio, la classica lettura di autori come Hacking 1991, Khalidi 1993 e Vallentyne 1999.
- ⁵ Cfr. Casetta 2009.
- ⁶ Sembra fosse così anche nell’antichità. Cfr. per esempio Ikram 1995.
- ⁷ In Borghini 2011.
- ⁸ Mazzini 1859, p. 167.
- ⁹ *Camera dei deputati*, N. 2208, p. 2.
- ¹⁰ Borges e Guerrero 1957.
- ¹¹ Shakespeare, *Amleto*, I, v, 166; Goodman 1954, p. 34 (tr. it. p. 38); Lichtenberg, *Aforismi*, 1796/99, quad. L.
- ¹² La risposta è nel cap. 1 di Berra 2001.
- ¹³ *Discorso di metafisica*, Sez. VI.
- ¹⁴ Danto 1981, p. 121.
- ¹⁵ Cfr. Putnam 1980.

¹⁶ Da Loyd 1914, p. 301. La soluzione, per chi non la conoscesse, è questa:



¹⁷ Curzon 1907.

¹⁸ Il *Cratilo* di Platone è il primo testo nel quale si tratta estesamente il problema filosofico della «correttezza dei nomi».

¹⁹ Austin 1962.

²⁰ Darwin 1859/1872⁶, p. 52 (tr. it. p. 123). L'opinione corrente è che la teoria darwiniana sia addirittura incompatibile con una concezione essenzialista delle specie, almeno tra quegli autori che si richiamano a Mayr 1963.

²¹ Cfr. per esempio Borghini e Casetta 2012, §2, e 2013, capp. 4 e 5.

²² A partire da Quine 1948.

²³ Cfr. i testi citati nel saggio di Calemi.

²⁴ Alludo all'argomento di Bradley 1983, cap. III, §3.

²⁵ Cfr. per esempio Calemi 2012, §10.5.

²⁶ Per esempio in Quine 1960, p. 122 (tr. it. p. 155).

²⁷ *Sofista*, 247e, citato anche da Calemi.

²⁸ Da Alexander 1920, p. 8.

²⁹ Russell 1919, p. 170 (tr. it. p. 162).

³⁰ Quine 1948, p. 23 (tr. it. p. 27).

³¹ Cfr. Lewis 1986.

³² *Enquiry*, vii, 2.

³³ Tutto il racconto Torrenzo fa implicitamente riferimento a tali argomenti, che Kant ha formulato in tre versioni diverse: la prima nel breve saggio *Del primo fondamento della distinzione delle regioni dello spazio* del 1768, la seconda nella *Dissertazione inaugurale* del 1770 (§15), e la terza nei *Prolegomena* del 1783 (§13).

³⁴ Un bell'esempio è Hudson 2004.

³⁵ Wu *et al.* 1957.

³⁶ Donde il nome del dotto amico dell'agente Kant; cfr. Kaplan 1978.

³⁷ Alludo a Abbott 1884, dove gli abitanti del mondo bidimensionale chiamato «Flatlandia» ricevono la visita di una sfera tridimensionale, e al primo racconto di Wells 1897, dove il Prof. Plattner viene ribaltato nella quarta dimensione per ritrovarsi poi con un corpo invertito destra-sinistra.

³⁸ Questa tesi è controversa. Vedi ad esempio Pooley 2003 e Higgett 2003.

³⁹ Attribuito a Yogi Berra, fonte incerta.

⁴⁰ Goodman 1956, §2.

⁴¹ *Metafisica*, VIII, 6, 1045a9. La tesi ricorre anche in altri passi, per esempio in VII, 17, 1041b11–18. Cfr. anche *Topici* VI, 13, 150a15–20.

⁴² Platone stesso discute ampiamente la superiorità del tutto rispetto alla somma delle parti nel *Teeteto*, 202d sgg.

⁴³ Quine 1960, p. 171 (tr. it. p. 212).

⁴⁴ Cfr. la sua replica su *Analysis* citata da Calosi.

⁴⁵ Husserl 1900/01.

⁴⁶ Cfr. Galeno, *De optimo docendi genere*, 2.5: «Carneade neppure a questo principio che è il più evidente di tutti permette di prestar fede: che grandezze uguali alla medesima grandezza sono uguali anche tra loro».

⁴⁷ Simons 1987, p. 11.

⁴⁸ Gli esempi in questione sono tratti da Cruse 1979 e Winston *et al.* 1987, rispettivamente.

⁴⁹ Cfr. Torrenzo 2011.

⁵⁰ Cfr. Kleinschmidt 2011. Le riflessioni che seguono si ispirano anche a Gilmore 2007, Effingham 2010, e Kearns 2011.

⁵¹ Leśniewski 1938, p. 21.