

## **Indice**

<b>Introduzione.....</b>	<b>2</b>
<b>1.....</b>	<b>15</b>
<b>Partendo dalla caduta del III dogma. ....</b>	<b>15</b>
1.1 Contro il terzo dogma.....	22
1.2 L'incoerenza interna del relativismo concettuale.....	26
1.3 Il terzo dogma.....	31
1.4 I problemi di chi parte dal terzo dogma.....	41
1.5 Dopo la caduta. Versioni di carità.....	48
<b>2.....</b>	<b>63</b>
<b>Leoni e causalità.....</b>	<b>63</b>
2.1 Crumley e i leoni. ....	66
2.2 Punto primo dell'argomento di Crumley. ....	73
2.3 Punto secondo dell'argomento di Crumley.....	78
2.4 Punto terzo dell'argomento di Crumley.....	82
2.5 Un po' di più sul contenuto causale.....	88
2.6 La discriminazione forte e i suoi problemi quando tratta il realismo: Crumley su un argomento di Putman e Rorty.....	101
<b>3.....</b>	<b>113</b>
<b>Le fonti.....</b>	<b>113</b>
3.1 Traduzione per traducibilità.....	117
3.2 Interpretazione come conoscenza. Assunzione e conseguenze.....	133
3.3 Le questioni rimaste aperte.....	148
<b>4.....</b>	<b>159</b>
<b>Conoscenza e interpretazione.....</b>	<b>159</b>
<b>I disaccordi.....</b>	<b>159</b>

4.1 Palmira.....	171
4.2 Christensen: simmetria e razionalità facile.....	175
4.2.1 Prima obiezione: la simmetria epistemica non plausibile.....	176
4.2.2 Seconda obiezione: la razionalità facile.....	179
4.3 Elga: pavidità ed auto-confutazione.....	181
4.3.1 L'altra obiezione, la pavidità: contro il bootstrapping.....	183
4.3.2 Contro argomenti di Elga ad Elga: irrilevanza e pavidità dell'Equal Peso.....	187
4.3.3 I problemi.....	193
4.4 Feldman: sospendere il giudizio.....	198
4.4.1 Prima parte: i disaccordi, una casistica.....	204
4.4.2 Seconda parte: ad eliminazione.....	207
4.4.3 Le conclusioni dell'articolo.....	213
4.5 Confronto e alcune riflessioni.....	218
<b>Conclusione.....</b>	<b>223</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>235</b>
<b>Ringraziamenti.....</b>	<b>247</b>

## Introduzione

Il principio di carità per Donald Davidson è la condizione di possibilità affinché avvenga l'interpretazione. Consiste principalmente nel concedere da parte dell'interprete sensatezza e verità al parlante. Una sorta di assegno in bianco. Affinché l'interpretazione avvenga è necessario siano presenti l'interprete e il parlante e che entrambi dialoghino partendo da un accordo di fondo che deve essere concesso, la carità, per poi individuare e comprendere il senso e la verità della credenza che in quel momento è l'oggetto preciso dell'interpretazione. L'interpretazione serve quindi a capire.

Questa è la teoria che propone Davidson e di conseguenza la carità assume per lui un significato filosofico preciso: Davidson riprende il principio di carità dall'uso che ne fa Quine nel campo della traduzione. Nel senso più generale possibile, il principio di carità è la concessione di razionalità e verità data a chi parla da parte di chi lo vuole capire, comunemente assegnando il significato che l'interprete ritiene migliore. Il punto focale di Davidson, vedremo, sarà proprio il non assegnare il particolare contenuto migliore previa interpretazione, ma viceversa usare l'interpretazione per individuare il significato migliore rispetto a quello che il parlante vuole dire previa la verità generale delle sue credenze coerenti tra loro.

Prendiamo un esempio, giusto per vedere la differenza tra un "assegno in bianco" di senso e verità e una assegnazione da parte dell'interprete di contenuti il più sensati e veri possibili. Della commedia

antica ci è rimasto praticamente solo Aristofane. Tentare di ridere alle sue battute a sfondo politico per chi lo legge oggi è molto difficile, per non dire impossibile. Inoltre, nel tempo i suoi testi sono stati trattati come “fonti” per comprendere gli avvenimenti dell'Atene classica.

Resta il fatto che è difficile ridere a battute che si riferiscono a persone ed eventi di cui non sappiamo né i dettagli né l'effettiva percezione popolare. Certo, i filosofi si divertono all'occasionale battuta su Socrate o sui Sofisti, ma alla fine molti si ritrovano ad usare un comico per comprendere quale fosse la percezione contemporanea, così diversa dalla nostra, di personaggi che conosciamo attraverso “filtri” più seri.

Per capire Aristofane, quindi, abbiamo a disposizione i suoi testi, le sue battute e quello che sappiamo del contesto cui si riferisce. E quando descrive la retorica sofista noi assumiamo che questa sia la versione “estremizzata” della percezione popolare, caratterizzazione che gli permette di far ridere. Noi partiamo dall'idea che Aristofane scriva per un popolo politico, con precise percezioni comuni e con riferimenti sociali precisi. Inoltre, noi crediamo che dica cose sensate e che, come ogni comico, “giochi” con la verità di precisi riferimenti, percezioni e eventi che tutti al suo tempo conoscevano. Insomma, adeguando quello che sappiamo essere una norma del genere letterario, ricostruiamo l'ambiente cui gli scritti fanno riferimento.

Il punto è che non assegnamo precise percezioni ed eventi prima di leggere, ma nella lettura e nella lettura comparata con altre fonti cerchiamo di ricostruire il mondo in cui le opere di Aristofane, rappresentate sulla scena, facessero ridere. Il lavoro è faticoso, ma non si arriva da nessuna

parte pensando di sapere preventivamente tutti i dettagli cui il comico fa riferimento. È un lavoro di interpretazione, ma si comincia da un assegno in bianco e si va avanti leggendo.

Un altro esempio al giorno d'oggi lo forniscono le recensioni dei film fatte da Stefano Disegni e da Leo Ortolani. Trattandosi di recensioni di film che non hanno paura di svelare la trama, queste sono ad uso e consumo di persone che hanno già visto il film. In questo caso abbiamo già tutti gli elementi per decidere in anticipo quale sia il senso migliore da dare alla recensione: abbiamo visto il film, sappiamo a chi i due disegnatori fanno riferimento e generalmente sappiamo quale sia la percezione comune sul film. Indimenticabili sono le recensioni di Ortolani che si dispera perché non gli è piaciuto un film invece osannato da altri perché divertente, ad esempio. In questo caso io lettrice mi trovo davanti una resa del film che posso comprendere e cui do senso quasi in anticipo.

Se tentassi di comprendere una di queste recensioni senza aver visto il film, sarebbe invece un lavoro più complesso in cui di nuovo dovrei ripartire da zero sul senso preciso e ricostruirlo durante la lettura. Davidson suggerisce di partire dall'idea che l'interpretazione sia sempre radicale, consista sempre nel comprendere un qualcosa che dovremmo considerare estraneo in modo da ricostruirlo durante la lettura o la comunicazione: questa è la prassi suggerita da Davidson. Per Davidson il miglior modo di interpretare, quello a prova di bomba, consiste nel partire considerando di non sapere null'altro che la verità e sensatezza generale di quello che ci viene detto.

Nel quadro di riferimento proprio di Davidson, come si vedrà,

l'interpretazione è di cose dette dal parlante mentre la carità si applica al gruppo generale delle sue credenze, ammesso che queste si presentino ragionevolmente coerenti. L'idea alla base è comunque quella per cui la singola credenza espressa sia sempre parte di un sistema di credenze cui fa riferimento da cui trae senso e verità.

Il principio di carità di Davidson è stato interpretato in senso olistico da Jeff Malpas e, in tempi più attuali, da Bjørn Ramberg<sup>1</sup>. Questa versione del principio di carità è consistente con quella di Davidson e ne esalta due tratti: il primo è che la strategia adottata da Davidson sulla carità sia “trascendentale”, almeno nel senso per cui questa è condizione di possibilità a priori. Il secondo è che le credenze sono viste come gruppo organico, motivo per cui la carità si applica a questo gruppo “ideale” e non alle credenze effettivamente espresse una per volta. Ramberg, in effetti, parte da queste considerazioni di Malpas per parlare di ermeneutica in riferimento a Davidson e alla sua interpretazione radicale.

Il principio di carità di Davidson è ugualmente una condizione a priori metafisica nell'analisi di Kathrin Glüer e Peter Pagin<sup>2</sup>, ma i due concordano nel considerare questa versione non proficua e quindi ne propongono una correzione, facendo diventare la carità un principio

---

1 Malpas ha una lunga storia di studi su Davidson, faccio riferimento almeno alla monografia sulla genesi del principio di carità del 1992 e gli articoli del 1988 e 1990, fino al suo articolo su Davidson nella *Stanford Online*. In tempi recenti, 2015, anche negli studi sull'ermeneutica, continua a tenere Davidson tra le sue stelle polari. Come lui anche Ramberg, 2015, che lo segue sul terreno della comuniazione tra analitica e ermeneutica gadameriana.

2 La coppia, che lavora e vive a Stoccolma, è importante negli studi sulla carità specialmente per il doppio articolo sullo stato della carità del 2006 in cui propongono una lettura di Davidson e una versione della carità che definiscono non metafisica.

empirico a posteriori.

Ernst Lepore, Kirk Ludwig e Jerry Fodor<sup>3</sup>, invece, descrivono il principio di carità come l'accordo che si mostra nell'interpretare. Per Lepore e Ludwig la carità va dimostrata tramite l'accordo nel corso dell'interpretazione radicale, proprio perché la carità implica un accordo di fondo tra il parlante e l'interprete.

Grossomodo questi sono i tronconi principali dell'albero delle interpretazioni del principio di carità di Davidson. Il primo ramo in ordine di tempo è l'interpretazione, generalmente coerente con la resa di Davidson, compiuta da Malpas durante gli anni Ottanta e Novanta.

La storia della critica è più ampia e mi preme quindi annotare almeno John McDowell e Gareth Evans come lettori critici di Davidson ad Oxford. Queste sono voci critiche che portano in gioco anche Strawson, Kant e Wittgenstein, quindi risentono e sono analizzabili nel quadro della storia recente della filosofia analitica.

Inoltre, queste sono voci critiche verso Davidson, ma piuttosto che cercare di presentare una versione alternativa dell'interpretazione radicale dissezionano e decostruiscono carità e interpretazione radicale per via di un'idea di filosofia, significato e verità diversa e autonoma rispetto a quella di Davidson<sup>4</sup>. Tra le voci critiche ad Oxford c'è anche Colin McGinn, (1977

---

3 Ora, gli studi di Lepore e Ludwig su Davidson sono molteplici, mentre Fodor è platealmente coinvolto per l'articolo a due mani con Lepore del 1994 contro Davidson in cui esaminavano l'interpretazione radicale.

4 Sulla questione, rimando a Tripodi, 2009, pp. 404-411. In queste pagine viene ricostruito il dibattito ad Oxford intorno all'interpretazione radicale con attenzione al retroterra da cui proviene la critica e il mondo di cui fa parte.

e 1986), che vuole negare l'utilità del principio di carità come condizione *sine qua non* dell'interpretazione.

Ho preferito non concentrarmi precisamente sulle critiche perché non si costituiscono come rami costruttivi di una nuova versione del principio di carità e dell'interpretazione radicale quanto piuttosto si presentano come esempi di critica articolata e puntuale alle teorie di Davidson.

Parallelamente il secondo ramo ha prodotto una interpretazione della carità e dell'interpretazione radicale “epistemica” e riconducibile in vario modo a Lepore, Fodor e Ludwig. La rottura tra le due versioni dell'interpretazione, quella olistica e quella epistemica, è oramai esplicita nel 1994<sup>5</sup>. Quando nel 2013 Pagin dà uno sguardo alle versioni di cui disponiamo dell'interpretazione e della carità, mostra come le alternative alla sua carità “empirica a posteriori” siano quella “metafisica a priori” di Davidson e la versione epistemica di Lepore e Ludwig<sup>6</sup>.

Comunque sia, tra le varianti della carità e quindi dell'annessa interpretazione radicale alcune saltano all'occhio per essere estranee, rami isolati o comunque non facilmente riconducibili ad uno dei tronchi. Una di queste versioni, poco nota, è quella di Jack Crumley<sup>7</sup>.

Negli anni Ottanta Crumley ha scritto che la carità è sorretta da un principio epistemico, chiamato da lui principio di discriminazione forte, grazie al quale l'interpretazione è possibile. L'idea è che la carità significhi

---

5 Lepore e Fodor, 1994 e Davidson, 1994.

6 Pagin, 2013.

7 Crumley, 1989.



accordo perché le credenze hanno per tutti una genesi comune ed oggettiva, fatta risalire al mondo esterno. Interpretare quindi significa conoscere l'origine della precisa credenza che ci viene espressa. Simmetricamente avere delle credenze, vista la loro fondatezza “genetica” tramite la discriminazione forte, significa avere credenze interpretabili.

La strada per arrivare dal punto A, la carità di Davidson, ad punto B, la carità come conseguenza della conoscenza fondata delle credenze che Crumley stabilisce, è lunga. Un aiuto sulla rotta che Crumley segue lo forniscono le sue fonti, la cui più forte sembra essere McGinn il quale è critico verso l'interpretazione radicale sollevando due obiezioni: Davidson non spiega da dove hanno origine le credenze e il suo rifiuto dello scetticismo è compiuto troppo “semplicemente”<sup>8</sup>.

Origine delle credenze e giustificazione della loro verità complessiva sono a tutti gli effetti le “lacune” che Crumley vuole colmare quando parla del principio di discriminazione forte. La discriminazione forte, d'altronde, risolve due problemi come la giustificazione dell'origine e della verità complessiva delle credenze sacrificando la componente esplicitamente olistica e non fondazionalista del principio di carità e dell'interpretazione radicale di Davidson.

Per quanto riguarda le diverse interpretazioni, gli interessi e gli argomenti di vari autori hanno rimodellato il principio di carità originario. Un po' come le onde cambiano volto alla spiaggia coprendola di sabbia, scoprendo le rocce sottostanti o portando a riva alghe, le diverse interpretazioni hanno accentuato o ridotto gli elementi della teoria di

---

<sup>8</sup> McGinn, 1986, pg. 358.

Davidson, fino ad interpretazioni che introducono nuovi elementi nel quadro.

Il principio di carità per Davidson era la condizione necessaria all'interpretazione radicale, ma era anche parte di una teoria non fondazionalista, parte di un mondo linguistico che inglobava interpreti, parlanti e qualunque cosa potesse essere tradotta. L'interesse di Davidson non era fondare le credenze o determinare la verità effettiva di ogni singola credenza tramite il principio di carità, piuttosto l'idea di base era avere un mezzo per comprendere i parlanti pratico e il più lineare possibile.

Il punto però è che tutte queste versioni dell'interpretazione e della carità, quella di Malpas, di Lepore o di Crumley, sono modificazioni dello stesso principio di carità. In questa tesi tenterò di spiegare queste modificazioni, concentrandomi principalmente sulla versione di Crumley in quanto lontana dai rami interpretativi più noti.

Nel primo capitolo vedrò quindi l'interpretazione radicale e la carità come conseguenze della caduta del terzo dogma, analizzando Davidson, 1974 e 1994 nella traduzione italiana a cura di Eva Picardi<sup>9</sup>. In secondo luogo tenterò di fornire un'immagine più precisa dei rami interpretativi che ho indicato. Il capitolo sostanzialmente si divide in due parti: la prima segue le argomentazioni di Davidson del 1974 contro il terzo dogma dell'empirismo. La seconda segue la storia della carità e dell'interpretazione radicale degli ultimi vent'anni, concentrandosi nel periodo dal 1994 ad oggi e sui contributi che puntano a costruire una versione "migliore" o più

---

9 Ho usato la traduzione italiana, quindi l'edizione del 1994, per tutte le citazioni.

corretta del principio di carità.

Riguardo le interpretazioni che sono state date del principio di carità, ho preso come indicatore il dibattito tra Davidson e la coppia Fodor – Lepore del 1994. In questo dibattito si sancisce abbastanza chiaramente che ci sono almeno due modi di leggere l'interpretazione radicale e il principio di carità. Per gli anni duemila ho invece fatto riferimento agli articoli del 2006 sullo stato della carità di Pagin e Glüer. Da un punto di vista generale è bene segnare che ritengo la linea interpretativa di Malpas come alternativa migliore rispetto a quella di Lepore<sup>10</sup>.

Nel corso del secondo capitolo proverò a seguire Crumley e la discriminazione forte, indicandone gli alti e i bassi. Leggerò quindi il suo articolo del 1989 proponendo la formulazione della discriminazione forte all'inizio per poi sciogliere la definizione seguendone la costruzione nel corso del suo articolo. Alla fine inoltre riprenderò anche l'ultima parte dell'articolo di Crumley, dove si vogliono combattere alcuni tipi di argomenti sul realismo, per illustrare come la discriminazione forte sia distante dalla carità di Davidson<sup>11</sup>.

Per capire come si sia formata la teoria della discriminazione forte e a cosa faccia riferimento, risalirò il filo teorico analizzando quindi McGinn e il suo articolo di critica a Davidson del 1986<sup>12</sup>. Crumley infatti indica McGinn come sua fonte e tenta di rispondere alle critiche che esso pone

10 Due motivi semplici alla base: il primo è che la spiegazione di Lepore su come funziona l'interpretazione radicale di fatto la rende più debole e meno praticabile e il secondo è che l'olismo e la natura della carità di condizione di possibilità sono confermati sia da Davidson che dall'analisi di Glüer e Pagin.

11 Crumley, 1989.

12 McGinn, 1986, questo articolo fa il paio con un altro, 1977, sempre diretto contro il principio di carità.

all'interpretazione radicale. Nel corso del terzo capitolo quindi seguirò parallelamente due credenze esemplari, una immediatamente riferibile all'esterno ed una legata all'insieme delle credenze, per vedere come l'articolo di McGinn funzioni nel criticare l'interpretazione radicale.

Dato che McGinn inserisce l'interpretazione nell'epistemologia, legando il capire le parole altrui col conoscere da dove vengano le loro credenze, seguirò la formazione delle due credenze che ho posto ad esempio nell'ottica della teoria proposta da McGinn. Evidenzierò quindi quanto McGinn e Crumley abbiano in comune e quanto McGinn e Davidson siano distanti.

Questi due capitoli tentano di ricondurre una versione apparentemente estranea alle due interpretazioni principali della carità di Davidson ad uno dei tronconi originali, per la precisione quello di Fodor e Lepore. Tramite le accuse di McGinn, a cui e da cui Crumley sente di doversi riferire, rientrano in circolo scetticismo e fondazionalismo. McGinn, d'altro canto, scrive di riferirsi al lavoro di Fodor. Ed ecco qui il troncone interpretativo epistemico di Lepore e Fodor che compare come “istigatore” di critiche in McGinn.

Visti i tempi storici, inoltre, si può contare quella di Crumley come una proposta costruttiva che è fruttata dalla critica compiuta da McGinn, in vario modo sintesi delle critiche di Oxford e di quelle di Fodor. In seguito le critiche di Fodor saranno accompagnate dalla voce di Lepore e produrranno la versione epistemica dell'interpretazione radicale. Insomma, sembrano essere due interpretazioni “parenti”, se non altro perché le critiche di Fodor sembra facciano da “padre” a McGinn ed alla versione di Lepore e Fodor:

in questo senso Crumley presenta una teoria che è “nipotina”, con Fodor “nonno” e la coppia Fodor e Lepore “zii”.

Nel quarto ed ultimo capitolo proverò ad affrontare la questione della carità sottoponendola alla prova del disaccordo tra pari epistemici. Vista la natura debole dell'accordo verbale durante l'interpretazione infatti la presenza del disaccordo potrebbe diventare motivo di imbarazzo per il principio di carità. Vedrò se e come sia possibile ricomporre il disaccordo e quanto l'accordo e il disaccordo effettivi influiscano sulla carità<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> L'autore guida sui riferimenti generali al dibattito epistemico sul disaccordo è Palmira, 2013. I singoli autori di cui parlo sono: Elga, 2007 e 2010, Christensen, 2007 e 2009, Feldman, 2006.



# 1

## ***Partendo dalla caduta del III dogma.***

Un elefante in una stanza in Inghilterra occupa molto spazio. È impossibile da ignorare. È come un re nudo, solo meno favolistico. In generale, tutti sappiamo che quando il re è nudo, allora c'è un problema che aleggia impossibile da ignorare, cosa che comunque tentiamo al meglio delle nostre capacità. La traduzione di “*there's an elephant in the room*” è resa al meglio da “il re è nudo”, sempre che ci si ricordi della favola. Il concetto è lo stesso, la metafora è diversa. Però capiamo comunque, dal contesto d'uso, il significato dell'espressione inglese. Se proprio non ci arrivassimo, i dizionari inglesi riportano il modo di dire e ne spiegano il senso.

Generalmente, però, capire il senso di una immagine come l'elefante nella stanza non è così difficile. Il contesto in cui è detta aiuta a capire. Se la frase continua ad avere senso benché gli elefanti in giro per la stanza non si trovino, noi come parlanti intuiamo che ci deve essere un significato che esula da un pachiderma fisicamente presente. Quasi tutte le cose che ci vengono dette e che diciamo hanno senso nel loro contesto e sono comprensibili perché quando tentiamo di capire agiamo caritatevolmente. Cioè più che altro crediamo che ci vengano dette cose vere e sensate, quindi assegnamo senso e contenuti veri durante la discussione. Almeno, questo è quello che suggerisce l'interpretazione radicale di Donald Davidson.

La teoria di Davidson in merito all'interpretazione, per la verità, aiuta a comprendere anche casi molto meno banali di presunti re nudi, ma alla

fine è una teoria sorretta da un metodo interpretativo, la carità, che serve a capire quello che ci viene detto. Vediamo come Davidson spiega il funzionamento della carità in uno dei suoi articoli più famosi, “Sull’Idea Stessa di Schema Concettuale”, e come poi viene compreso il principio di carità e l’interpretazione radicale nel corso degli ultimi vent’anni, tenendo presente che il lavoro di Davidson è il punto di riferimento di questa tesi.

Donald Davidson è stato un filosofo americano di area analitica vissuto dal 1917 al 2003. È stato fortemente influenzato nei suoi studi dal lavoro di Whitehead ed in seguito di Quine. I suoi studi hanno riguardato: la filosofia della mente, con la teoria del monismo anomalo, la semantica e la teoria della conoscenza, con il coerentismo e l’interpretazione radicale. Il lavoro di Davidson ha poi influenzato filosofi di formazione analitica tra i quali Richard Rorty, John McDowell, Dummett e Dennet, Jeff Malpas, Ernest Lepore, Kirk Ludwig, Peter Pagin, Kathrin Glüer e Maria Baghramian<sup>14</sup>.

Uno dei primi articoli che definiscono la posizione filosofica di Davidson sull’interpretazione risale al 1974. Collocandosi in scia con la condanna dei dogmi dell’empirismo di Quine del 1951, Davidson prosegue con la critica ai dogmi di analitico/sintetico e di riduzionismo. In effetti, Davidson spinge l’asticella di cosa è un dogma empirista un gradino più in alto, puntando ad un dogma che è fondamentale per l’empirismo e continua ad essere presente nel lavoro di Quine: la distinzione tra schema e

---

<sup>14</sup> Informazioni biografiche e filosofiche generali sono presenti nell’articolo su Davidson della *Stanford Encyclopedia* online all’indirizzo: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/davidson/>.



contenuto<sup>15</sup>.

In questa tesi cerco di capire le vicende del principio di carità da quando il suo autore l'ha "lasciato libero" nel mondo, in particolare da quando non ha potuto più difenderlo personalmente. In questo senso, la cosa più interessante è il principio stesso e l'interpretazione radicale, partendo dalla caduta del terzo dogma. Così come con Quine, infatti, la caduta del dogma porta alla proposta di una nuova teoria del senso e dell'interpretazione, cioè la carità e l'interpretazione radicale.

Veniamo al saggio che ci interessa. La versione italiana del saggio si

15 Quine, 1951. Questo articolo è capitale per l'epistemologia del secolo scorso, perché avvia l'epistemologia naturalizzata contraddistinta dall'olismo. Nel corso della sua analisi, Quine esamina due dogmi che ritiene fondamentali per l'epistemologia del suo tempo, con particolare riferimento a Carnap. Questi dogmi sono: la distinzione analitico/sintetico e il riduzionismo. La distinzione è quella classica, di radici kantiane e financo humiane: va abbandonata perché rimanda a concetti semantici ed in ultima analisi alla definizione. In altri termini, la sola analiticità non è condizione sufficiente, pur con il suo corredo in regole semantiche, a parlare di verità. Quine dice:

*"It is obvious that truth in general depends on both language and extralinguistic fact."* (Quine, 1951, pg. 34) ("È ovvio che la verità in generale dipende sia da fatti linguistici che da fatti extralinguistici." Traduzione E. Mistretta, 1966).

La distinzione tra la componente fattuale e quella linguistica è solo presupposta, ma tutti gli empiristi tendono a lavorare su di essa. Questo è il primo dogma dell'empirismo e va abbandonato, non è giustificato né è utile.

Per quanto riguarda il riduzionismo, Quine dice che è figlio delle teorie verificazioniste, ma ha come padre il primo dogma e con esso perisce. Questo perché l'idea che si possa ricondurre un enunciato ai suoi elementi logici o fattuali, il riduzionismo, si nutre della distinzione tra componente linguistica e fattuale degli enunciati. Quine scrive:

*"The dogma of reductionism, even in its attenuated form, is intimately connected with the other dogma: that there is a cleavage between the analytic and the synthetic."* (Quine, 1951, pg. 38) ("Il dogma del riduzionismo, anche in questa sua forma attenuata, è connesso intimamente con l'altro dogma – cioè quello per cui vi sarebbe una differenza essenziale tra l'analitico e il sintetico." Traduzione E. Mistretta, 1966.).

intitola “Sull’idea stessa di schema concettuale” ed è contenuto nella raccolta “Verità e Interpretazione”. Gli articoli inseriti in questo libro sono scritti tra il 1962 e il 1981. Il libro è diviso in parti tematicamente distinte: verità e significato, applicazioni, interpretazione radicale, linguaggio e realtà, contenuti e infine limiti del letterale. Nella parte su linguaggio e realtà Davidson inserisce come saggio di apertura proprio quello sul terzo dogma e la carità.

---

Reggendosi sul primo dogma, anche questo secondo va a cadere in favore della nuova epistemologia, naturalizzata, per la quale vale la traduzione radicale come teoria del significato. Inoltre, gli enunciati trovano un valore di verità non più rispetto ad una verifica empirica, ma nel loro sistema di credenze, rispetto al quale l'esterno, come stimolo fisico, fa da tribunale. Il punto è l'olismo: tutto il sistema di credenze è coinvolto nel caso in cui una sensazione non sia coerente col sistema. È come la sovrapposizione tra una cartina e il luogo in cui ci si trova: se qualcosa non coincide, ruotiamo la cartina per essere il più possibile orientati, teniamo alcuni punti di riferimento in considerazione e ruotiamo di conseguenza a quelli ed agli stimoli esterni che ci informano della presenza di altri elementi.

Quine d'altro canto è, per quanto olistico, un epistemologo e in finale di articolo spiega che il sistema delle credenze comunque necessita di un confronto con le sensazioni che provengono dall'esterno, sensazioni e stimoli che forniscono un tribunale per la verità del sistema. È in questo tribunale, fondato sulla distinzione tra sistema e componente extralinguistica, che Davidson individua il “residuo” dogmatico di Quine. In pratica Quine spiega come nel sistema delle credenze rientrano i miti greci così come il mito dell'esistenza degli oggetti fisici, solo che il secondo è una credenza molto più credibile e corroborata dall'esperienza e soprattutto è più efficace. Per essere espliciti, Quine scrive:

*“The myth of physical objects is epistemologically superior to most in that it has proved more efficacious than other myths as a device for working a manageable structure into the flux of experience.”* (Quine, 1951, pg. 41.) (“Da un punto di vista epistemologico il mito degli oggetti fisici è superiore agli altri nel fatto che si è dimostrato più efficace degli altri miti come mezzo per elevare una semplice costruzione nel flusso dell'esperienza.” Traduzione E. Mistretta, 1966.)

Più su Quine alla sua pagina nella *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/quine/>.

Il libro infatti è la raccolta, edita da Davidson nel 1984, di vari saggi intorno ai due temi indicati nel titolo: la nozione semantica di verità, che parte dalla definizione classica di Tarski del 1933<sup>16</sup>, e la nozione di interpretazione radicale.

In breve, la carità interpretativa è l'idea che per capire quello che ci viene detto noi concediamo che il messaggio sia per lo più vero e sensato. In pratica, concediamo credibilità all'interlocutore. L'interpretazione

---

<sup>16</sup> Tarski, A, 1933 in polacco, nel 1944 e nel 1956 in inglese; la traduzione italiana è del 1969, pubblicata nella raccolta a cura di Linsky "Semantica e filosofia del linguaggio". (Linsky, 1969). Davidson si riferisce sia alla traduzione inglese abbreviata del 1944 che a quella estesa del 1956.

Per essere breve, la definizione semantica di verità di Tarski è induttiva. Parte dalla definizione del linguaggio i cui enunciati devono essere valutati, chiamato linguaggio oggetto, in cui non compare il predicato di verità. Su questo linguaggio viene definito un metalinguaggio in cui compare il predicato di verità. Date le definizioni che formano il linguaggio oggetto e il relativo metalinguaggio è dunque possibile valutare la verità di un enunciato. Tutti i casi di enunciati veri rispondono alla condizione di adeguatezza materiale: possono essere ricondotti ad un enunciato della forma del (V) schema. Lo schema (V) è questo:

"X è vero in L se e solo se *p*"

In questo caso X è il nome dell'enunciato *p* nel metalinguaggio e *p* è l'enunciato stesso. L'esempio classico è quello della neve:

"La neve è bianca" è vero in italiano se e solo se la neve è bianca.

In pratica per avere una definizione di verità dobbiamo poter esprimere le verità nella forma dello schema (V). Per una esposizione generale, sulla *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/truth/#TarTheTru> e <http://plato.stanford.edu/entries/tarski-truth/>.

Davidson si appoggia alla definizione di Tarski, ma la applica ai linguaggi naturali. Ora, la proposta di Tarski si regge esplicitamente su linguaggi non naturali: la sua definizione si applica ai linguaggi formali o ai modelli. Tarski ancora la verità sul significato, nel momento in cui la definizione stessa del linguaggio oggetto si regge sulla nozione di soddisfacimento. Al contrario, Davidson parte dalla verità degli enunciati per parlare della sua teoria del significato, una verità che si applica non ad una parte controllata dei linguaggi naturali ma ai linguaggi nel loro complesso.

radicale è il metodo interpretativo per cui noi affrontiamo la conversazione come se fossimo del tutto estranei all'argomento trattato e ci sforziamo di comprendere il blocco intero di credenze che ci viene proposto, olisticamente. In pratica l'idea di Davidson è di applicare la traduzione radicale di Quine al significato, rendendo quest'ultimo un prodotto della comunicazione che sovviene contemporaneamente all'interpretazione delle cose che ci vengono dette.

Per tornare all'elefante nella stanza: una cosa è trovare la traduzione italiana per questa metafora e un'altra è capire quello che significa in

---

Per maggiori informazioni, c'è il libro postumo di Davidson sulla verità, Davidson 2005. Per una analisi sulla versione di Davidson della verità, c'è anche Richard Schantz, nel 1993, con un articolo interessante sul deflazionismo e la teoria decitazionale che vede Quine in testa, nonché il rovesciamento di Tarski che compie Davidson nel fare della verità un predicato primitivo. Schantz compie una breve rassegna della relazione tra Davidson e Tarski, tenendo d'occhio in special modo le teorie della verità "epistemiche" e quelle del filone "corrispondentista". (Schantz, 1993, pp. 29-34). In finale di articolo poi Schantz rimarca che per Tarski la nozione di soddisfacimento è quella primaria tra le nozioni semantiche, mentre Davidson individua nella verità il concetto semantico di base: a questo riguardo l'autore dell'articolo si schiera nettamente contro Davidson.

In risposta a Schantz, Davidson mette in chiaro due cose importanti: primo, la teoria di Davidson non è una teoria coerentista della verità perché una teoria simile implicherebbe credere che la maggior parte delle frasi in un insieme di proposizioni sia vero. Come sottolinea Davidson, questo è un presupposto assurdo, mentre presumere che una credenza coerente col suo sistema sia vera è più ragionevole. Il punto è infatti che la teoria di Davidson presume le credenze di interpretato vere, non presume invece vero tutto quello che l'interpretato dice. Secondo, Davidson dice che la base dell'interpretazione sono cause comuni, rendendo quindi gli stimoli rilevanti pubblici.

È anche disponibile la lettura critica di Glock sulla verità di Tarski e come viene recepita da Quine e Davidson in Glock 2003 al capitolo 4, oltre alla sempre attendibile *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Tarski>.

inglese. In entrambi i casi, però, noi abbiamo a disposizione qualcuno che parla di un elefante nella stanza e che intende parlare di una verità non detta impossibile da evitare. La differenza è che traducendo entra in gioco un'altra lingua. Altrimenti, il procedimento è sempre quello: credo che la frase abbia senso e sia vera, vedo che parla di elefanti metaforici, capisco che sta indicando una sorta di ingombro "metafisico" che tutti nella conversazione percepiscono. Anche se non avessi mai sentito l'espressione, probabilmente alla fine della conversazione avrei una buona idea del suo significato a prescindere dalla mia ricerca esplicita di spiegazioni.

Se volessi tradurlo in italiano, "l'elefante nella stanza" non avrebbe lo stesso effetto. L'espressione che potrei usare è, ho scritto prima, "il re è nudo". L'immagine rimanda a "I Vestiti Nuovi dell'Imperatore"<sup>17</sup>. La differenza è che il re non ha la stessa forza espressiva dell'elefante. C'è anche la possibilità di parlare di convitati di pietra o spade di Damocle, ma in entrambi i casi ci sono differenze: il convitato è generalmente una persona e le spade di Damocle sono tutte dolorose.

Il punto è, comunque, che per capire di che parla la metafora degli elefanti devo credere che abbia senso e che sia vera al momento del suo uso. In effetti, il principio è chiaro: se cerco senso credendo che ci sia, è più probabile se non certo che lo troverò. Tutti prima o poi ci troviamo davanti ad espressioni nuove, per interpretarle conviene cercare di capirle come se fossimo davanti ad una lingua nuova: vediamo il contesto, le relazioni con altre parole che conosciamo, crediamo che in generale sia sensata e

---

<sup>17</sup> La fiaba di Andersen del 1837, dove l'imperatore compra vestiti nuovi speciali che possono essere visti solo dai più degni. Il racconto si conclude con un bambino che dice quello che tutti pensano ma non vogliono riconoscere ad alta voce: "il re è nudo!".

significhi qualcosa che possiamo capire, la seguiamo nelle sue declinazioni vedendo quando e come le persone ne parlano. Alla fine la combinazione di uso e contesto culturale ci porterà a comprendere: partiamo dal discorso più ampio per capire l'espressione in esso contenuta.

### **1.1 Contro il terzo dogma.**

Dunque, vediamo ora l'articolo di Davidson. È il tredicesimo saggio della raccolta "Verità e Interpretazione", si trova nella sezione dedicata alla relazione tra linguaggio e realtà; ha come tema una argomentazione contro il terzo dogma dell'empirismo<sup>18</sup>:

Un dogma dell'empirismo, il terzo dogma, e forse l'ultimo, perché se lo abbandoniamo non saprei dire se rimanga qualcosa di specifico da poter chiamare empirismo.<sup>19</sup>

Insomma, Davidson individua un ultimo nucleo di dogmatismo che caratterizza ancora Quine e Kuhn<sup>20</sup>: un dualismo tra ciò che chiama il

---

18 Davidson, 1994. Pg. 263-282. L'articolo è stato scritto tra il 1970 e il 1973, frutto del lavoro di un paio di lezioni, rivisto per un seminario, passato attraverso una revisione critica e pubblicato definitivamente nel 1974. Davidson, 1994. Pg. 43-44.

19 Davidson, 1994. Pg. 271.

20 Quine, come ho già spiegato alla nota 2, parla di tribunale delle sensazioni. Per quanto riguarda Kuhn, le rivoluzioni scientifiche lavorano su paradigmi, quindi implicano una distinzione tra paradigma e il mondo che viene compreso e studiato da quel paradigma.

I riferimenti di Davidson in questo articolo sono principalmente tre: Quine, Kuhn e Whorf. Questi tre autori vengono visti come i paladini del terzo dogma, ma solo Kuhn e Whorf vengono anche indicati come relativisti. Davanti al panorama relativista che si trova davanti nel 1972, Davidson guarda alla filosofia della scienza ed alla linguistica: la teoria delle rivoluzioni scientifiche è sulla cresta dell'onda, con i paradigmi che la contraddistinguono; mentre la relatività linguistica era praticamente *mainstream*.

“sistema organizzante e qualcosa che attende di essere organizzato”<sup>21</sup>.

Per dare un'immagine, gli schemi funzionano un po' come le chiavi musicali all'inizio dei pentagrammi. Le chiavi musicali determinano la lettura delle note scritte nel pentagramma: una nota posizionata in un certo rigo ha un suono diverso a seconda della chiave sotto cui è scritta. Chi non è andato al conservatorio conosce normalmente la lettura musicale in chiave di violino, quella che posiziona il sol sul secondo rigo. Le altre chiavi musicali sono: quella di violino francese che pone il sol sulla prima riga; quella di do con le sue cinque posizioni che pone il do rispettivamente in ogni rigo e infine quella di fa che posiziona il fa sulla terza, quarta e quinta riga con le sue tre posizioni. Di fatto scrivere con le chiavi di sol, fa e do significa coprire tutti i suoni che possiamo produrre senza far uscire la

---

Una posizione contraria al relativismo linguistico, infatti, è l'universalismo che comincia a svilupparsi da un libro del 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, di Brent Berlin e Paul Kay. Come posizione sarà minoritaria e variamente attaccata da alfieri del relativismo linguistico fino alla fine degli anni '90, quando comunque l'intera questione linguistica si è già spostata sul terreno della psicolinguistica e della sociolinguistica.

Sul versante psicologico, invece, le posizioni relativiste sul linguaggio erano già passate di moda dalla pubblicazione di *Syntactic Structure* del 1957 da parte di Chomsky.

Un po' di informazioni in questi indirizzi: [http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic\\_relativity#The\\_universalist\\_period](http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic_relativity#The_universalist_period), [http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic\\_relativity\\_and\\_the\\_color\\_naming\\_debate](http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic_relativity_and_the_color_naming_debate), [http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic\\_relativity#Cognitive\\_linguistics](http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic_relativity#Cognitive_linguistics), <http://plato.stanford.edu/entries/linguistics/#Who>, <http://plato.stanford.edu/entries/innateness-language/#ArgForInnLan>.

Sul relativismo attuale, oltre al “*A Companion to Relativism*” a cura di Hales, c'è la Baghramian con “*Relativism*” e un omonimo libro scritto da Paul O' Grady. Inoltre, uno degli ultimi studi è un volume curato da Krausz, “*Relativism. A Contemporary Anthology*”. Come sempre, questa è la pagina sulla *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>.

21 Davidson, 1994. Pg. 271.

scrittura delle note dal pentagramma.

Come le chiavi musicali, alcuni schemi sono più famosi o utilizzati di altri. Come le chiavi, alcuni schemi vanno per la maggiore e altri nel dimenticatoio, a seconda degli strumenti più in uso e delle mode. Cosa più importante anche nella scrittura musicale si possono operare traduzioni, nel senso di vere e proprie trasposizioni dei suoni, da una chiave all'altra.

Davidson vuole mostrare che il dualismo tra schema e contenuto e il conseguente relativismo conoscitivo sono posizioni insostenibili. La sua argomentazione fa perno su due elementi: il dizionario e la traducibilità. Davidson si muove su un piano strettamente linguistico, mirando a mostrare che se è possibile una qualche traduzione, anche nel caso minimo di traduzione parziale, allora il dualismo non funziona. L'idea che sostiene il dualismo e il relativismo è che gli schemi sono categorie di organizzazione dell'esperienza individuabili e così distanti da essere non traducibili. Ora, Davidson mira a mostrare che la traduzione parziale è sempre possibile: nel qual caso, dunque, la traducibilità mostra come il dualismo e l'idea di schema siano insostenibili e inutili.

La controprova della traducibilità è che il dizionario è sempre lo stesso, uno per tutti, con i termini che cambiano lentamente di senso ma non perdono del tutto gli usi originali. Insomma, con gli schemi i dizionari sarebbero molteplici e ognuno adeguato al momento preciso dell'uso di un particolare schema, ma questo significherebbe intraducibilità o riduzione di ogni schema ad un dizionario così specifico da non essere capito che da il suo stesso parlante. In pratica la rintracciabilità dei diversi usi di un termine è una prova che il dizionario è uno e la traduzione è possibile.



Il punto focale dell'argomento di Davidson è che se riusciamo a capire, anche solo a grandi linee, teorie come la fisica aristotelica, allora è impossibile che uno schema e un dizionario specifico siano incommensurabili. Anche se accettiamo la premessa di pensare mediante uno specifico schema concettuale e un relativo dizionario, il fatto stesso che possiamo comprendere teorie esplicitamente distanti dalla nostra è una prova che le due teorie sono in un qualche modo comparabili.

Davidson analizza due problemi che sorgono dall'accettare il terzo dogma: da un lato il relativismo concettuale, per lui conseguenza "inebriante"<sup>22</sup> degli schemi; dall'altro la natura dogmatica, quindi non giustificabile, di un dualismo che porta problemi senza aiutare la prospettiva empirista.

Davidson dice che per il funzionamento dell'empirismo servono uno schema e un contenuto empirico: è necessario un dualismo tra l'elemento organizzante e quello esterno in attesa di determinazione. Questo è, a tutti gli effetti, il terzo dogma. Si presenta come credenza di fondo, idea base su cui lavorare, ma non è giustificato da argomenti razionali. Ora, Davidson spiega che questo tipo di dualismo non può essere "difeso né compreso"<sup>23</sup>: è la base del relativismo concettuale, teoria che, per Davidson, non regge ad un esame accurato<sup>24</sup>.

Nel corso dell'articolo Davidson ci mette a disposizione due

---

22 Davidson, 1994. Pg. 263.

23 Davidson, 1994. Pg. 271.

24 Questa è l'intenzione di partenza del saggio, quando Davidson annuncia programmaticamente, riferendosi al relativismo concettuale, che "Il problema, come spesso accade in filosofia, è la difficoltà di migliorare l'intelligibilità della dottrina conservandone il fascino. Questo, ad ogni modo, è quanto sosterrò." Davidson, 1994. Pg. 263.

argomentazioni contro il relativismo concettuale: la prima è che il relativismo è incoerente, mentre la seconda è che non si regge sulla terraferma, ma su pali in legno affondati nelle sabbie mobili. I due argomenti sono legati: l'incoerenza è diretta conseguenza dell'instabilità di fondo della teoria degli schemi che sostiene il relativismo concettuale. Per mostrare che il problema del relativismo è la sua base, ossia il terzo dogma che distingue tra schema e contenuto non interpretato, Davidson usa le nozioni di traducibilità, dizionario e schema concettuale nel viaggio per individuare il terzo dogma. Una volta individuato questo nucleo dogmatico, Davidson si premura di evidenziare come tutte le teorie empiriste siano ancora dualiste: in un qualche modo presentano questo errore, o nei termini di adeguamento o di organizzazione della teoria con l'empirico. Il dualismo tra schema e contenuto è infatti individuabile tramite queste “spie”.

### ***1.2 L'incoerenza interna del relativismo concettuale.***

Davidson inizia quindi nel suo saggio evidenziando il potere semplificante ed esotico del relativismo concettuale, che offre una spiegazione delle teorie scientifiche basata sulla nozione di schema concettuale:

Gli schemi concettuali, ci vien detto, sono modi di organizzare l'esperienza; sono sistemi di categorie che danno forma ai dati della sensazione; sono punti di vista dai quali gli individui, le culture o le fasi storiche osservano quanto accade al momento.<sup>25</sup>

Davidson mostra che il vantaggio offerto dagli schemi concettuali costituisce anche il loro elemento debole quando si tratta di confrontare i

---

25 Davidson, 1994. Pg. 263.

vari schemi: se è vera la nozione di schema, si rischia l'incomunicabilità tra persone portatrici di diversi schemi. Si giunge fino al punto in cui:

La realtà stessa è relativa a uno schema: quel che passa per reale in uno schema può non esserlo in un altro.<sup>26</sup>

L'idea di base è che, una volta accettata la nozione di schema concettuale, il relativismo sia giocoforza il passo successivo. Ciò accade sia nel caso in cui uno ammetta una pluralità di schemi, sia che ne contempra uno solo. Adottando l'idea che il complesso di nozioni, categorie o punti di vista siano separati e distinti da ciò che hanno ad oggetto, cioè adottando la dicotomia tra schema e contenuto, la presenza di uno schema o più schemi in contemporanea non varia il risultato:

Anche quei pensatori i quali sono certi che esista un solo schema concettuale sono dominati dal concetto di schema; anche i monoteisti hanno una religione.<sup>27</sup>

Il relativismo concettuale, d'altro canto, è una teoria che è stata sostenuta per difendere interpretazioni diverse del mondo e renderle parimenti valide in base a schemi concettuali in partenza non commensurabili.

A questo punto per Davidson si presenta un problema. Una volta accettato il relativismo concettuale, la spiegazione di schemi incommensurabili avviene, e non può che essere così, nel loro confronto in coordinate di pensiero che includono tutti gli schemi coinvolti nel confronto, nonostante si affermi in linea di principio l'impossibilità di ciò.

---

<sup>26</sup> Davidson, 1994. Pg. 263.

<sup>27</sup> Davidson, 1994. Pg. 263.

Così si arriva al facile paradosso per cui

Whorf volendo dimostrare che l'hopi e l'inglese non possono essere – per usare il suo termine – *tarati*, fa uso dell'inglese per rendere il contenuto di un campione esemplificativo di enunciati hopi<sup>28</sup>

Questo risultato paradossale per cui la pratica contraddice la sua stessa teoria di origine è per Davidson un facile risultato argomentativo, che dà l'avvio alla riflessione sulla natura degli schemi. A tutti gli effetti il paradosso in cui chiunque per sostenere il relativismo concettuale è obbligato a violarne il principio, l'incommensurabilità tra schemi, si pone come punto di partenza, aprendo alla domanda su quali coordinate comuni

---

<sup>28</sup> Davidson, 1994. Pg. 264. Whorf è uno degli autori di riferimento contro cui argomenta Davidson. In questo articolo fa quindi compagnia a Kuhn, Feyerabend e Quine. Di Whorf viene citata un'opera: “Scienza e Linguistica”.

Benjamin Lee Whorf fu un linguista americano vissuto a cavallo tra l'ottocento e il novecento. Studiò linguistica sotto la guida di Edward Sapir a Yale, poi concentrò i suoi studi linguistici nella lingua Hopi, un linguaggio Uto-Azteco parlato dalla tribù indiana Hopi in Arizona. In generale fu fautore nei suoi studi antropologici e linguistici di una teoria della lingua per cui le lingue strutturano per molti versi la percezione stessa del mondo del parlante. Nella pratica della ricerca linguistica sulla lingua Hopi mise in luce come tema distintivo di questa lingua una percezione del tempo diversa da quella “comune e inglese”, percezione per lui diversa per via dei diversi tempi verbali Hopi: per Whorf gli Hopi avevano una percezione più fluida del tempo, anche perché non avevano espressioni temporali che individuano blocchi di tempo come “tre giorni fa” o “ieri”.

Anche se i suoi studi riguardo gli usi grammaticali delle espressioni di tempo vennero criticati e in seguito confutati dagli studi di Ekkehart Malotki, i suoi studi sulla teoria linguistica rimangono famosi ed importanti ancora oggi per la linguistica. Whorf in pratica è uno dei fondatori del principio della relatività linguistica, che viene chiamato anche *Sapir-Whorf principle*.

Informazioni presenti sulla *Stanford Online* alla pagina: <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/supplement2.html>; è valida anche la pagina di Wikipedia su Whorf e sulla relatività linguistica: [http://en.wikipedia.org/wiki/Benjamin\\_Lee\\_Whorf](http://en.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Lee_Whorf) e [http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic\\_relativity](http://en.wikipedia.org/wiki/Linguistic_relativity).

vengano usate nel confronto.

Volendo fare un esempio, l'uso di una lingua veicolare, cioè quella lingua che per la sua diffusione è usata da parlanti di lingue diverse come strumento di comunicazione, è una pratica antica. Dalla *κοινή* greca al latino o all'attuale inglese in qualche modo c'è sempre stata, nella storia, la possibilità di usare una lingua per comunicare anche tra parlanti di culture molto diverse. Come mostra Davidson, perché ci sia confronto ci deve essere la possibilità linguistica di condividere e trasmettere idee. Dall'antichità ad ora c'è sempre stata comunicazione tra culture e lingue diverse. Anche i più linguisticamente elitari, i greci antichi che chiamavano “barbaro” lo straniero che non sapeva parlare il greco e ai loro orecchi più che parlare balbettava, stabilirono rapporti commerciali e culturali con tutte le popolazioni che gli capitò di incontrare nei loro viaggi. La storia come disciplina, alla fine, è nata dal lavoro di logografi, che raccontano della gente incontrata nei loro viaggi e della storia di quelle popolazioni, per la maggior parte ricondotta ad origini mitiche comuni a tutti gli esseri umani. Erodoto stesso nelle sue Storie parla di costumi e lingue non greche, testimoniando come “l'internazionalità” fosse un aspetto vitale della cultura greca.

Perché il confronto ci sia, in termini sia positivi che negativi, ci deve essere un comune denominatore o, più in generale, un insieme di strutture comuni a più schemi. Una parte costitutiva delle coordinate comuni in cui vengono inquadrati i diversi schemi deve essere quindi la capacità di tradurre. La chiave di questo confronto, alla prova dei fatti, è che non è necessaria la traducibilità completa, non è previsto neanche che il confronto

si espliciti un rapporto paritario nella considerazione degli schemi: il confronto ha come condizione sufficiente una traducibilità parziale e, classicamente, produce gerarchia.

Il caso più semplice per illustrare che il confronto è possibile e produce gerarchia è questo: preferiamo essere curati da un redivivo Galeno, con le stesse attrezzature mediche del II secolo, o andare in un ospedale moderno? Anche ammesso che la dottrina degli umori sia più comprensibile della medicina moderna, non credo ci siano comunque molti volontari al salasso, in questo secolo. In altri termini: possiamo giudicare due teorie come confrontabili, ma nulla ci impedisce nei fatti di preferirne una.

Ci sono anche casi di confronto tra idee la cui valutazione si risolve senza andare a cercare il dato pratico: la fisica relativistica ha in qualche modo “mangiato” la fisica newtoniana e la ha rimodellata come caso particolare della propria teoria. In questo caso la gerarchia si è stabilita tra due teorie in modo tale per cui i fisici contemporanei hanno “salvato” quello che ritenevano opportuno della teoria precedente.

Il confronto e la comprensione non significano immediato riconoscimento di parità. Una cosa è la conoscenza di chi ci sta davanti, un'altra è ciò che facciamo con questa conoscenza. Ulisse sapeva perfettamente chi aveva davanti in ogni occasione e proprio per questa sua conoscenza è riuscito ad imbrogliare tra gli altri: Achille, Criseide, i troiani

tutti, Polifemo e i proci<sup>29</sup>.

Il paradosso iniziale si può riformulare anche nei termini della impossibilità effettiva dello scenario che il relativismo pretende che avvenga. L'incomunicabilità tra schemi non avviene mai una volta ammessa la traducibilità parziale. Mentre la comprensione è sì impossibile una volta dati gli schemi, ma diventa paradossale al solo tentativo di mostrarsi impossibile: per mostrare la verità del relativismo concettuale è necessario violare il relativismo concettuale.

Il problema finora è stato trattato a livello di teoria, in generale. Davidson prosegue concentrandosi sulle particolari definizioni di schema: è sua opinione che la ragione del paradosso relativista sia da cercare negli schemi in quanto elementi costituenti del relativismo.

### **1.3 Il terzo dogma.**

Il problema della paradossalità emerge dalla teoria nel suo complesso, ma è da ricercare negli aspetti linguistici e nella nozione di schema concettuale<sup>30</sup>. La riflessione di Davidson prende dunque il via con l'analisi del rapporto tra schemi e, rispettivamente, linguaggio e relativo

---

29 In generale, tutti i casi per cui la conoscenza che acquistiamo nella conversazione produce valutazione sono casi in cui il confronto significa gerarchia: la classificazione delle specie, le nostre preferenze sulle discipline accademiche, una classifica dei libri che troviamo migliori in cui entrano almeno due generi letterari; insomma: se tutte le credenze che abbiamo sono confrontabili tra loro e con le credenze di qualcun altro, allora sarà anche normale trovare dei metri di valutazione generali o, per il relativista, "interschematici". L'utilità, l'effettività, la moralità o il bene, tanto per dirne alcuni.

Se volessimo essere molto "parmenidei" praticamente nulla non è: in ogni diverso schema, almeno comune a tutti c'è la considerazione di qualcosa come esistente. Potremmo sempre cominciare a tradurre da lì.

dizionario, secondo varie casistiche per cui lo schema coincide in modo più o meno parziale con una lingua. Assodato che gli schemi siano strutture che organizzano l'esperienza, infatti, la lingua come mezzo di espressione dell'esperienza può essere sovrapposta allo schema. In questo senso o lo schema non è una lingua, o è una lingua specifica o è un insieme di lingue che possiamo tradurre a vicenda.

Gli schemi concettuali come primo caso sono quindi sovrapponibili ad una lingua. Per la precisione, Davidson sta concedendo che, come sostengono i relativisti, ci sia concordanza tra schema e lingua, per cui:

---

30 Gli schemi concettuali sono una nozione ricorrente nella filosofia dell'ultimo secolo. Dal punto di vista linguistico, gli schemi e il relativismo concettuale sono stati il pezzo forte del lavoro di Sapir e Whorf, come ho già spiegato in nota 15.

Dal punto di vista della filosofia della scienza, gli schemi concettuali sono sinonimi di paradigma, specie nel lavoro di Kuhn del 1962.

Per l'epistemologia e la storia della filosofia in generale, fino a questi due usi sopra citati gli schemi sono una parte della filosofia kantiana, con lo schematismo trascendentale.

Fino alla versione degli schemi di Kuhn e di Whorf, cioè fino alla prima metà del novecento, lo schema nel senso kantiano era l'unica eccezione tecnica filosofica del termine, come nota Abbagnano nel suo dizionario. Nello stesso dizionario lo schema, nel senso di relazione tra forma e contenuto, entra solo alla terza edizione del 1998, dove la definizione è scritta da Mauro Sacchetto. Questa definizione aggiunta cita Whorf, il neokantismo e Kuhn, per poi seguire meglio Davidson.

Uno schema concettuale dunque è un modello di organizzazione che l'uomo usa per interagire con il mondo che lo circonda.

La vicenda epistemica è spiegata da Hacker, in un articolo del 1996 su Davidson e gli schemi concettuali. In apertura ricorda che gli schemi kantiani avevano la caratteristica di essere universali e trascendentali. Solo con la caduta in disuso della psicologia trascendentale gli schemi si sono separati dal loro contenuto e hanno goduto di fortuna da soli, senza il sostegno trascendentale della dottrina kantiana. (Hacker, 1996, pg. 290). Hacker è un epistemologo e filosofo del linguaggio ad Oxford, specializzato in Wittgenstein.



Potremmo ora accogliere la dottrina che associa il possesso di una lingua al possesso di uno schema concettuale.<sup>31</sup>

dove nel concetto di lingua vengono coinvolti il dizionario e tutto ciò che la lingua stessa può veicolare: desideri, storia, lessico quotidiano, uso della lingua stessa.

L'italiano, ad esempio, presenta una parola pluripotente, un po' come le cellule staminali: la "cosa". Come verbo o come nome, al femminile o al maschile, la "cosa" è parola magica che può tranquillamente sostituire qualunque nome preciso, dalla cosa per accendere il fornello al coso per staccare i punti della pinzatrice. Ecco, nella lingua italiana è presente la "cosa" e la sua enorme forza descrittiva. Possedere l'italiano, se visto come uno schema, significa anche essere capaci di discutere oggetti di cui non sappiamo il nome preciso tramite l'appropriato uso del termine "cosa".

Tornando ai casi di sovrapposizione tra lingua e schema, la prima posizione relativista sulla natura degli schemi è quindi quella per cui uno schema è una lingua: rapporto uno a uno, in cui la lingua significa qualunque cosa possiamo veicolare parlando in una precisa lingua.

Davidson procede escludendo i vari casi in cui la lingua può essere schema: nella sovrapposizione tra schema e lingua il primo caso è quello per cui la mente opera con una propria struttura che non è linguistica<sup>32</sup>, situazione in cui si raddoppia solo il problema e viene pertanto espunta.

Il secondo caso è quello in cui qualunque lingua "distorce la

---

31 Davidson, 1994, pg. 265.

32 Davidson, 1994. Pg. 265. "il problema viene inutilmente reduplicato".

realtà”<sup>33</sup>. In questo caso si considera lingua, e di conseguenza schema, un filtro performante rispetto alla realtà. Di conseguenza la presenza o meno di distorsione indica la presenza o meno di uno schema. Teoricamente, quindi, ci può essere il caso di assenza di distorsione, se non fosse che un caso simile implicherebbe l'assenza di una lingua. Dato che le lingue e il racconto dell'esperienza tramite linguaggio sono un dato di fatto, il secondo caso implica la distorsione linguistica *oborto collo*.

Inoltre, e più importante, parlare di lingua come distorcente rimanda ad un sostrato “puro” o non distorto, cosa che implica una mente separata dalla lingua, che distorce. In altre parole, in questo caso la mente è separata da ciò che la rende tale: le categorie e i concetti. Davidson esclude così che gli schemi possano coincidere con una lingua.

Il passo seguente è esaminare i casi per cui gli schemi coincidono con un insieme di lingue intertraducibili<sup>34</sup>. Ciò significa riformulare la domanda sugli schemi così:

Possiamo dire, allora, che due persone hanno schemi concettuali diversi nel caso che parlino lingue non intertraducibili?<sup>35</sup>

Qui i casi che si configurano sono due. O c'è intraducibilità completa tra gruppi di lingue intertraducibili o c'è intraducibilità parziale, vale a dire traducibilità parziale tra gruppi di lingue. Il caso dell'intraducibilità completa è quello per il quale non c'è possibilità alcuna di traduzione; nel

---

33 Davidson, 1994. Pg. 265.

34 Davidson, 1994. Pg. 266. Il concetto si può riformulare così: dove c'è traduzione c'è comunicazione e di conseguenza uno schema comune ai comunicanti. Quando la traduzione non è possibile è il caso della presenza di schemi diversi: se non c'è traduzione allora c'è incomunicabilità.

35 Davidson, 1994. Pg. 266.

qual caso lo schema indica qualcosa che non sarebbe possibile tradurre linguisticamente in alcun modo.

Davidson è arrivato a parlare di traducibilità partendo dagli schemi, cioè ha ricondotto gli schemi concettuali alla capacità di tradurre le lingue, che sono schemi. Il problema della lingua, o almeno di cosa è linguistico, è associato alla traduzione. La linea rossa è schema – lingua – traduzione. In altre parole, l'incommensurabilità è per gli schemi quello che l'intraducibilità è per le lingue.

Non solo in senso positivo le lingue implicano traducibilità, ma in aggiunta la traduzione linguistica è criterio di linguisticità, ossia qualcosa è linguistico se è possibile tradurlo in una lingua: se qualcosa può essere tradotto, è linguistico. Come dice Davidson:

Saremmo probabilmente costretti a ritenere che una forma d'attività che non possa essere interpretata – nel nostro linguaggio – come linguaggio, non è un comportamento linguistico.<sup>36</sup>

Ora, abbiamo davanti un risultato. Per dire che qualcosa non è linguistico dobbiamo mostrarne l'intraducibilità in una lingua. Non è, però, un gran risultato: per quanto vero, non è autoevidente né la conclusione di un'argomentazione<sup>37</sup>.

Davidson quindi aggiunge una considerazione: una volta che il contenuto veicolato dalle lingue viene trasmesso nella comunicazione, cioè quando riusciamo a comunicare credenze, desideri e intenzioni parlando, allora è possibile la traduzione. Come evidenzia:

---

<sup>36</sup> Davidson, 1994. Pg. 266.

<sup>37</sup> Davidson, 1994. Pg. 266.

Appare improbabile poter attribuire intelligibilmente a un parlante atteggiamenti di tale complessità se non è possibile tradurre le sue parole nelle nostre.<sup>38</sup>

Siamo quindi al punto in cui l'intraducibilità completa perde il primo pezzo. Se attribuiamo un minimo di contenuto al discorso di un parlante, allora c'è un minimo di traduzione possibile tra la nostra e la sua lingua. A questo punto del discorso Davidson introduce i paradigmi di Kuhn come casi tipici di schemi che sono individuabili perché tra loro non traducibili<sup>39</sup>.

Davidson riprende un esempio da Kuhn, quello nel quale due osservatori dello stesso mondo usando due diversi paradigmi vedono due mondi diversi. Rifacendoci alle chiavi musicali, è come dire che due musicisti si trovano a leggere lo stesso spartito in chiavi diverse e suonano

---

38 Davidson, 1994. Pg. 267.

39 Thomas Kuhn ha pubblicato *"The Structure of Scientific Revolutions"* nel 1962. In questo libro Kuhn presenta per la prima volta in modo completo e convincente la sua teoria delle rivoluzioni scientifiche. Nella seconda edizione del libro, del 1969, Kuhn aggiunge un poscritto in cui precisa meglio la natura dei paradigmi in seguito ad alcune critiche: nel poscritto indica con precisione Margareth Masterman, 1970, e Dudley Shapere, 1964. Sia nel poscritto alla seconda edizione che nel saggio *"Riflessioni sui miei critici"* del 1970 Kuhn spiega meglio il senso in cui ha usato il termine "paradigma" nella sua teoria.

Ma cominciamo con le rivoluzioni scientifiche. Kuhn dice che ci sono dei periodi in cui la scienza "normale" avanza tranquillamente, aumentando il patrimonio di conoscenza e seguendo regole e modi di pensare comuni, mentre ci sono dei tempi "rivoluzionari" durante i quali un nuovo modo di vedere il mondo e i fenomeni in esso conoscibili appare e prevale. La differenza tra i modi di vedere il mondo diversi è nel paradigma, cioè l'insieme di strutture cognitive di vario tipo, che vengono usate dagli scienziati. In genere, tra paradigmi diversi non è possibile una traduzione precisa, in parte perché le cose rimangono tali ma cambiano aspetto a seconda del paradigma "negli occhi di chi le guarda" e in parte perché i paradigmi comprendono anche linguaggi e schemi per descrivere gli eventi del mondo che non trovano corrispondenza tra i diversi dizionari dei diversi paradigmi.

due musiche diverse. Davidson si interessa proprio a questa idea di schema, cioè vedere lo stesso mondo che si origina da paradigmi diversi come fosse sdoppiato in due mondi diversi. Un po' come far leggere la parola "giallo" a due persone e ottenere la descrizione del colore giallo dal primo e la trama di un poliziesco dal secondo.

Per Davidson la metafora di Kuhn sugli osservatori del mondo che

---

Questa è una rivoluzione scientifica, in breve e senza troppe precisazioni. Per quanto ci interessa qui, sono importanti i paradigmi e l'incommensurabilità. Vediamo meglio le due cose. Nel periodo dalla prima alla seconda edizione delle Rivoluzioni Scientifiche Kuhn si è dovuto munire di risposte adeguate alle critiche che gli furono mosse. Il risultato, a livello editoriale, si vede nel poscritto del 1969, nel quale precisa meglio la nozione di paradigma, precisazioni che fanno il paio con il testo "Riflessioni sui Miei Critici" edito nel libro a cura di Lakatos e Musgrave "Critica e Crescita della Conoscenza". Limitandoci al tema dei paradigmi e della loro incommensurabilità, abbiano a disposizione un paio di precisazioni: "incommensurabile" non significa "inconfrontabile" (pg. 352), ma il punto importante è che tradurre significa sempre in qualche modo alterare il comunicato (pg. 353). Dal punto di vista di Kuhn dunque il punto dell'incommensurabilità dei paradigmi non risiede nella loro non traducibilità, ma nel fatto che per riuscire a capire paradigmi diversi o nuovi questi devono essere tradotti, alterando così in qualche modo durante il processo il contenuto che veicolano.

Per arrivare al poscritto, abbiamo qui una spiegazione più precisa di cosa sono i paradigmi e di come operano, su sollecitazione del lavoro critico di Masterman, 1970. Veniamo al punto: Kuhn indica due sensi dell'uso della parola paradigma, il primo è sociologico e comprende il complesso di credenze, valori e tecniche comuni ad un gruppo di persone; il secondo senso consiste in risultati passati esemplari che diventano modelli per risolvere i problemi di una particolare disciplina scientifica. (Kuhn, 1996, pg.175). I paradigmi sono propri di un gruppo di studiosi di una particolare disciplina, e costituiscono il cuore del particolare dialetto che li accomuna, ma soprattutto i paradigmi individuano, nei periodi di rivoluzione, le diverse scuole in competizione per la "corretta" visione della disciplina.

Per quanto riguarda il secondo senso di paradigma, quello di esempio comune e di riferimento per tutta una disciplina scientifica, per Kuhn questo senso ha rilievo fondante per la filosofia della scienza, in quanto questo tipo di esempi rappresenta il collegamento tra la teoria e il mondo empirico che viene studiato. (Kuhn, 1996, pp. 187-191).

“reagiscono ad un mondo differente”<sup>40</sup> segue da un dualismo tra schema e contenuto non interpretato. Visto che la distinzione tra analitico e sintetico non funziona<sup>41</sup> non possiamo dividere nettamente teoria e linguaggio<sup>42</sup>, quindi il significato e la teoria non sono isolati ma il primo risente della seconda. Il criterio di distinzione tra schemi diventa il dizionario che i diversi paradigmi impiegano.

---

Parlando poi dell'uso filosofico dell'incommensurabilità tra paradigmi, Kuhn evidenzia due cose: uno, lui non ha mai detto che tra scienziati con paradigmi incommensurabili non ci possa essere comunicazione; due, il punto che cercava di mostrare è che il dibattito tra scienziati con paradigmi diversi non è decidibile con prove logiche o matematiche: affinché un paradigma sia considerato migliore dell'altro gli errori “all'interno” della teoria non provano nulla, ma sono le valutazioni di giudizio sul paradigma a contare, come accuratezza, semplicità, proficiuità. Insomma, non essendoci metro comune tra due paradigmi, solo strumenti esterni ai due paradigmi sono funzionali alla decisione di preferirne uno più dell'altro. (Kuhn, 1996, pg. 198-199).

Sembra insomma che il punto centrale del discorso sui paradigmi ruoti intorno a due elementi: la natura pratica e quotidiana degli scienziati che usano paradigmi per risolvere i problemi che si trovano davanti e, in secondo luogo, l'idea che la traduzione implichi sempre un certo grado di variazione e perdita del contenuto da tradurre.

Passando agli studi sui paradigmi e l'incommensurabilità in Kuhn, le prime critiche sono efficacemente edita da Lakatos e Musgrave, 1970, in cui Popper, Masterman, Toulmin e Feyerabend fanno a gara per interpretare Kuhn. Per una versione storica delle “Rivoluzioni Scientifiche” nel loro ambiente accademico, c'è Tripodi, 2009, pp. 86-90.

Per concludere, ecco le pagine della *Stanford Online*:  
<http://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>,  
<http://plato.stanford.edu/entries/incommensurability/>,  
<http://plato.stanford.edu/entries/scientific-revolutions/>,  
<http://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/#6>.

40 Davidson, 1994. Pg. 267. Citazione di Davidson in nota 4.

41 Davidson si allaccia qui, come in molti altri luoghi, al lavoro di Quine.

42 Se lo schema corrisponde ad un gruppo di lingue solo tra loro traducibili allora anche la teoria, come paradigma, lo farà. Dato che anche nella teoria di Kuhn vale questa implicazione anche per esso i paradigmi sono associati ad una lingua nel modo in cui alla lingua corrisponde il paradigma stesso.

Davidson associa quindi Kuhn con Feyerabend. Per la precisione nota come il paradigma di cui Feyerabend parla significa la costituzione di lingue intraducibili o, almeno, la produzione di una nuova lingua di seguito a quella di un dizionario nuovo<sup>43</sup>:

Il significato dell'enunciato ha subito un mutamento in quanto esso appartiene adesso a una nuova lingua.<sup>44</sup>

In altri termini, schema significa gruppo chiuso di lingue intertraducibili, che equivale a paradigma, che si definisce come lingua prodotta da un dizionario. C'è un problema a livello del dizionario: il significato delle parole non cambia mai linearmente o semplicemente. Ci si può porre, zenonianamente, la domanda:

Qualora si verificassero tali mutamenti, sarebbe giustificato qualificarli come alterazioni del nostro apparato concettuale di base?<sup>45</sup>

La domanda consiste nel chiedersi quale sia il limite tra un sasso ed un mucchio di sassi, quindi è non solo retorica ma anche famosa. Il problema è che è valida se si considerano i nuovi paradigmi come

---

43 Nel suo articolo Davidson non si preoccupa molto di distinguere Kuhn e Feyerabend, ma in effetti i due non sono poi così identici nel trattare le rivoluzioni scientifiche e i paradigmi. Feyerabend infatti è noto specialmente per il testo "Contro il Metodo".

Per quanto riguarda i particolari della sua teoria e il suo ruolo, c'è Andersson, 1994, e sulla sua relazione con lo scetticismo c'è Athanasopoulos, 1994. Preston ha scritto un libro omonimo su Feyerabend nel 1997, Oberheim nel 2006 e un altro libro dedicato alla figura di Feyerabend è quello di Couvalis, 1989.

Questa è la sua pagine nella *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>.

44 Davidson, 1994, pg. 269.

45 Davidson, 1994. Pg. 270.

mutamenti di dizionario e non nel dizionario. Come faccio a vedere i nuovi dizionari se non posso neanche confrontarli con i vecchi?

Facciamo un esempio semplice. Se consideriamo uno di quelli che sono universalmente riconosciuti come paradigmi nuovi, l'eliocentrismo, possiamo chiederci in quale opera per prima il Sole è una stella, in quale il Sole è centro del sistema solare, in quale il Sole non ruota che su sé stesso, in quale è materiale come la Terra e via fino a includere tutte le proprietà del Sole nella teoria eliocentrica.

Ma la domanda era un'altra, cioè quando la mole dei mutamenti minimi o grandi nella concezione del Sole ha prodotto il “nostro” Sole. Soprattutto: dal Sole tolemaico, basta la mancanza di rotazione intorno alla Terra per sapere di avere davanti il “Sole” attuale? Quali sono le definizioni nuove sufficienti per indicarci di quale Sole si tratta? Se sono individuabili, la linea di demarcazione la poniamo al primo che ha usato la definizione attuale anche se definizioni precedenti ci sono andate vicino?

Più importante ancora, però, è pensare che se non troviamo la linea, né la linea di demarcazione è evidente al tempo della distinzione stessa, come individuiamo una rivoluzione scientifica, che dovrebbe palesarsi tramite distinzione di dizionario? In sostanza: parlare di molteplici dizionari è controproducente, si individuano meglio le rivoluzioni scientifiche usando un dizionario unico. Se non ci fosse un unico dizionario, non ci sarebbe neanche la consapevolezza di un uso nuovo di un termine vecchio.

Se non si contrappongono alle lingue né al significato, allora rimane solo la possibilità che gli schemi individuino qualcosa di non ancora interpretato, qualcosa di nuovo, qualcosa di empirico che aspetta di essere



organizzato, una sorta di nuovo mondo. Il punto è che gli schemi rimangono dopo la caduta del primo dogma di Quine, cioè ci sono schemi anche quando la divisione tra teoria e lingua non sussiste. In particolare se pensiamo agli schemi come teorie non riusciamo nemmeno a vedere la linea di demarcazione tra il vecchio e il nuovo schema.

Purtroppo il dualismo tra interno ed esterno, schema e contenuto, non funziona per l'interpretazione delle teorie. Siamo arrivati al dogma: c'è una dualità per la quale un elemento della coppia è empirico e l'altro è il linguaggio. Si tratta di una contrapposizione tra schema e contenuto che tutti gli empiristi presuppongono ma che non è spiegabile o giustificabile.

#### ***1.4 I problemi di chi parte dal terzo dogma.***

Abbiamo colto quindi la natura degli schemi: ciò che si oppone ad un contenuto empirico come gruppo di lingue intertraducibili o paradigmi. Il problema nel distinguere così nettamente tra schema e contenuto è esattamente questa nettezza: così schemi e contenuto divengono poli opposti. Questa distinzione netta è un problema, soprattutto perché questa stessa idea di schema è alla base dell'empirismo, ma continua a non essere giustificata: è un dogma.

Quali effetti produce? Cosa significa per le teorie che la adottano? Davidson si occupa in prima istanza di definire i modi nei quali il dualismo tra schema e contenuto è stato formulato.

Il suo primo riferimento è Whorf, per il quale il linguaggio produce organizzazione dell'esperienza. Lo schema, cioè il linguaggio come gruppo di lingue che condividono lo stesso dizionario o generalmente come gruppo

di lingue intertraducibili, organizza l'esperienza. Il rapporto tra schema e contenuto è sbilanciato verso il primo elemento: lo schema predispone il campo di gioco dove i contenuti vengono fatti interagire. Per questo motivo a diversa regola corrisponde diverso gioco. In altre parole ad ogni schema il proprio contenuto<sup>46</sup>.

Per seguire Davidson nella disamina delle conseguenze del terzo dogma per il caso dei paradigmi, cioè nei casi di Kuhn e Feyerabend, cominciamo quindi con l'assumere che “incommensurabile” e “intraducibile” siano sinonimi:

«Incommensurabile» è ovviamente il termine usato da Kuhn e Feyerabend per «non intertraducibile»<sup>47</sup>

Davidson è portato a questa equivalenza dalla sua considerazione di partenza, per la quale i paradigmi sono gruppi di lingue e il discrimine tra paradigmi è la traducibilità. In questo modo Davidson evidenzia che i paradigmi di Kuhn si fondano anch'essi sul terzo dogma, visto che i nuovi paradigmi e la nuova visione del mondo sono incommensurabili rispetto alle versioni precedenti. La stessa obiezione, l'incommensurabilità a causa del terzo dogma, vale per Feyerabend, che mantiene come elemento empirico esterno l'esperienza.

La critica a Kuhn e Feyerabend funziona per via della definizione di paradigma che Davidson fornisce. Nel seguito dell'articolo l'argomentazione chiama in causa Quine come rappresentante di questo tipo di dogmatismo.

---

46 Davidson, 1994. Pg. 271. Davidson cita direttamente Whorf che si esprime in questi termini, con la sua teoria della relatività linguistica.

47 Davidson, 1994. Pg. 273.

Citando “I due dogmi dell'empirismo”<sup>48</sup>, Davidson mostra come in Quine sussista la divisione tra schema e esperienza, fino al punto in cui Quine parla di edificio delle scienze contrapposto all'esperienza<sup>49</sup>. Davidson riassume così gli schemi e il loro funzionamento:

Una cosa risulta essere una lingua e risulta essere associata a uno schema concettuale – non importa se riusciamo a tradurlo oppure no – se si trova in una certa relazione (se cioè prevede, organizza, si trova di fronte, si adatta) con l'esperienza (con la natura, la realtà, gli stimoli sensoriali).<sup>50</sup>

Quine rimane fedele al terzo dogma dell'empirismo, o almeno ritiene sia una buona strategia parlare di schemi e della loro relazione con gli stimoli sensoriali. E non solo: rientra nella categoria di quanti ritengono che gli schemi si conformino all'esperienza, categoria opposta a quanti vedono gli schemi come principio di organizzazione.

Il caso dell'organizzazione è scartato per la sua difficoltà e il suo effetto disorientante:

Chi si mette a ordinare un armadio sistema le cose che vi si trovano. Se vi dicessero che non dovete mettere in ordine le scarpe e le camicie, ma piuttosto l'armadio stesso, restereste disorientati.<sup>51</sup>

L'ipotesi per cui gli schemi organizzano l'esperienza è disorientante perché gli schemi lavorano entro un insieme dato che è l'esperienza, non al di là: gli schemi organizzanti dovrebbero essere a priori. Se gli schemi

---

48 Quine, 1951.

49 Davidson, 1994, pg. 273.

50 Davidson, 1994. Pg. 274.

51 Davidson, 1994, pg. 274.

operassero sull'esperienza e non nell'esperienza non staremmo più parlando di schemi linguistici ma piuttosto di strumenti concettuali o direttamente filtri fisici di esperienza. Lo schema come lingua è intersoggettivo o direttamente un idioletto, ma l'estensione del gruppo di persone che comprendono e usano lo schema non cambia il fatto che lo schema non precede l'esperienza, che come tale è indipendente. La base del dualismo tra schema e contenuto è che entrambi sono precedenti alla loro relazione: prima ci sono gli schemi e l'esperienza distinti, poi c'è la loro relazione nella forma di schema con contenuto<sup>52</sup>.

Per il fatto che ordinare l'esperienza significa ordinare una molteplicità, Davidson aggiunge che non si può propendere per l'ipotesi "organizzante" della relazione tra schema e contenuto perché servirebbe comunque un elemento comune, non arbitrario:

Qualunque sia la molteplicità che riteniamo coincidere con l'esperienza – eventi come perdere un bottone o ferirsi un alluce, avere

---

<sup>52</sup> Per capirci, la distinzione schema-esperienza è di tipo cartesiano, quindi la possibilità di schema come organizzatore non funziona. L'idea dei concetti come elementi di sintesi dell'esperienza, alla Kant per esempio, si basa sull'idea precisa che l'esterno è per noi sempre un qualcosa di percepito. In altre parole, gli elementi organizzanti di base come il tempo e lo spazio agiscono e organizzano proprio perché il materiale che hanno a disposizione passa da esterno ad interno col loro lavoro: è organizzato nella loro sfera di influenza e poi sintetizzato dall'Intelletto sempre all'interno del soggetto.

Qui il punto è che lo schema organizzerebbe qualcosa di esterno che rimarrebbe comunque esterno. In questo senso l'estetica e l'analitica trascendentali non compaiono nemmeno sulla mappa delle posizioni passibili della critica che Davidson porta avanti.

Malpas, da un lato, ha associato la strategia di Davidson in questo articolo a quella trascendentale kantiana, in Malpas, 1990, specialmente la terza parte, da pg. 244. Hacker, d'altro canto, vede nella caduta della psicologia kantiana la colpa originaria del mantenere la dicotomia schema-contenuto senza più il sostegno del trascendentalismo. (Hacker, 1996).

una sensazione di caldo o udire un oboe – l'individuazione dovrà procedere secondo principi ben noti.<sup>53</sup>

Se l'opzione organizzativa fallisce, l'altra, il conformarsi dello schema al contenuto, si riduce all'applicazione della definizione di verità di Tarski. Il conformarsi difatti si basa sulla nozione semantica di riferimento che, per Davidson, è il modo in cui una lingua si conforma all'esperienza. Una volta dato che il riferimento soddisfa la condizione di conformità degli schemi, non è necessario andare a cercare oltre la definizione di Tarski per spiegare l'adeguamento degli schemi al contenuto, ma d'altro canto una volta arrivati a Tarski è ridondante andare a cercare il contenuto stesso.

Una teoria si conforma all'esperienza tramite il riferimento, per l'equivalenza tra teoria e schema e tra schema e lingua, quindi i dati sensoriali fungono da tribunale per la verità delle teorie. Ovviamente sulla verità fa scuola Tarski, quindi se l'opzione conformante sostanzialmente è la necessità che gli schemi siano veri, la definizione di verità induttiva e il (V) schema dicono già tutto. La teoria di Tarski è il più possibile indifferente alla natura dell'esterno referente. Che si tratti dei dati sensoriali, dell'esperienza o dei fatti non cambia nulla per la definizione:

Parlando di esperienza dei sensi anziché di evidenza probatoria, o semplicemente di fatti, si esprime un'opinione circa la fonte o la natura di questa evidenza, ma non s'aggiunge all'universo una nuova entità al vaglio della quale poter passare gli schemi concettuali.<sup>54</sup>

Siamo quindi alla definizione tarskiana, basata sul (V) schema. La

---

<sup>53</sup> Davidson, 1994. Pg. 275.

<sup>54</sup> Davidson, 1994. Pg. 277.

teoria dice che tutto ciò che la nozione di verità significa è espresso nello schema (V) “X è vero in L se e solo se  $p$ ”, dove con X indichiamo il nome dell'enunciato  $p$  espresso nel metalinguaggio. L'esempio classico è: ““La neve è bianca” è vero in italiano se e solo se la neve è bianca”.

Tarski propone di dare la definizione di verità partendo da questo schema e dall'analisi dei paradossi. Siamo portati ai paradossi per via della possibilità che le lingue hanno di usare in un enunciato il predicato di verità riferito all'enunciato stesso, la soluzione è quindi di costruire un linguaggio logico senza il predicato di verità e su di esso un metalinguaggio che possa predicare la verità del linguaggio di partenza. Per verificare se un enunciato è vero quindi basta derivare un enunciato nella forma dello schema V dalla definizione induttiva di verità data nel metalinguaggio per il linguaggio oggetto. Per costruire il metalinguaggio si parte dalla definizione fatta per costruire il linguaggio oggetto; definizione che usa la nozione di riferimento per legare i termini del linguaggio agli oggetti del mondo.

Passati al setaccio i casi che riguardano l'intraducibilità totale, i paradigmi e Quine, Davidson esamina la questione dell'intraducibilità parziale, dove c'è possibilità di

Rendere intelligibili i mutamenti e i contrasti all'interno degli schemi concettuali mediante il riferimento alla parte comune tra gli schemi stessi.<sup>55</sup>

Serve una teoria della traduzione o interpretazione. Il primo passo è osservare la necessità di una teoria che

Spieghi gli atteggiamenti e contemporaneamente interpreti i discorsi e

---

55 Davidson, 1994. Pg. 278.

che non presupponga nessuna delle due cose.<sup>56</sup>

Non possiamo imporre il significato in partenza, ma dobbiamo vedere se c'è condivisione tra i significati veicolati. Ora, possiamo pensare a un atteggiamento generalmente fiducioso nei riguardi degli enunciati che un parlante pronuncia<sup>57</sup>. Partendo da questo assunto per tradurre dobbiamo

Presumere un accordo di massima sulle credenze.<sup>58</sup>

Almeno in prima battuta, assumiamo che sia vero ciò che ci viene detto. Concediamo dunque che tra ciò che pensiamo e ciò che dobbiamo interpretare ci sia accordo di fondo. Essendo una mossa strategica, questo principio di carità interpretativa ha due scopi: evidenziare le differenze e creare le basi per la comprensione.

Il principio di carità è un'operazione interpretativa che ipotizza l'esistenza di un terreno comune. La parola chiave qui è *ipotizza*, dato che non implica, ammessa una vera comunione di pensiero, la verità o la realtà di questa come risultato necessario. Cioè, la quantità di gente che ha creduto all'eliocentrismo non ne influenza la verità; allo stesso modo in cui la quantità di persone che ha creduto all'epidemia di Sars o che pensa l'AIDS e HIV non siano correlati non influenza la falsità di entrambe le idee.

Bisogna anche stare attenti a cogliere quali sono le credenze su cui avere accordo di massima: di certo ciò che consideriamo comune nel lessico familiare è un insieme molto più esteso di ciò che è comune per tutti gli

---

56 Davidson, 1994. Pg. 279.

57 Davidson accoglie qua esplicitamente la teoria di Quine: “Seguendo Quine, mi pare si possa accettare – ...” Davidson, 1994, pg. 279.

58 Davidson, 1994, pg. 280.

Europei. Questo proprio perché quanto più c'è effettiva comunanza tanto più si presentano elementi comuni.

In conclusione Davidson non si dilunga su ciò che succederà con il principio di carità, ma da alcuni indizi possiamo intuire che l'autore è concentrato sulla semantica. Il punto è ripulire il linguaggio da sclerotizzazioni dualiste, che resistono in Quine, in modo da tornare a muoversi in un mondo linguistico fluido.

### ***1.5 Dopo la caduta. Versioni di carità.***

Siamo finalmente giunti ad un'epistemologia senza il terzo dogma. Come funziona? In cosa consiste? Innanzitutto, vediamo quali elementi abbiamo a disposizione: l'interpretazione radicale e il principio di carità, per cui concediamo l'esistenza di un terreno comune. Che ci sia o meno è uno degli scopi della discussione e non il punto di partenza<sup>59</sup>.

Il principio di carità pone il terreno comune, l'accordo, come punto di

---

<sup>59</sup> L'interpretazione radicale è il metodo per comprendere quello che ci viene detto, ma nell'epistemologia di Davidson gioca il ruolo di teoria del significato. Con l'interpretazione radicale l'interprete assegna significato e credenze specifiche all'interpretato, tramite il metodo della carità interpretativa che garantisce l'impossibilità di non capirsi del tutto. La carità infatti, come abbiamo visto, significa assegnare all'interpretato credenze vere e coerenti, anche se non significa assegnare all'interpretato specifiche credenze vere e coerenti, questa attività di comprensione delle specifiche e singole credenze può avvenire solo durante una discussione: è attività interpretativa.

L'interpretazione è radicale perché consiste nel tentare di interpretare partendo da zero, cioè tentando il più possibile di non assegnare contenuti specifici alle credenze ed alle frasi che sentiamo e assegnando significati credendo che ci venga detto il vero e che questo vero sia simile per noi interpreti e per gli interpretati. In parole povere: interpretare radicalmente è tirare la linea sulle proprie credenze e farsi dare un passaggio dalle credenze dell'interpretato.



partenza. In questo senso l'accordo è a monte dell'effettiva conversazione, perché sia la carità che l'interpretazione radicale sono sempre possibili, ma questo non garantisce che siano anche sempre attivi. In fondo, molte cose non le leggiamo e in molte conversazioni non partecipiamo, anche se la possibilità la abbiamo sempre. A valle della conversazione, d'altro canto, abbiamo come situazioni possibili sia l'accordo che il disaccordo, ma sempre tenendo a mente che sono risultati che dipendono dall'accordo a monte che la carità prevede. Nel corso della conversazione l'interpretazione radicale ci permette di capire quello che ci viene detto, quindi come risultati l'accordo e il disaccordo sono secondari e ininfluenti alla buona riuscita dell'interpretazione.

Questo ci consente di leggere le teorie e gli enunciati altrui in maniera da far risaltare gli elementi distintivi e peculiari di queste teorie. Dallo sfondo comune il principio di carità interpretativa permette di evidenziare differenze, introducendo la possibilità di interpretazione e traduzione al posto delle differenze insormontabili e incommensurabili del relativismo concettuale.

---

Sull'interpretazione radicale è stato scritto molto, segnalo intanto Malpas, 1988, 1991 e 1992, col libro "*Donald Davidson and the Mirror of Meaning*", in cui è analizzata l'interpretazione radicale con particolare occhio all'olismo ed alla verità. È interessante, anche se critica, la lettura di Glock, 2003. Riguardo al dibattito che si è sviluppato negli anni '90 in seguito alla lettura di Lepore e Fodor dell'interpretazione radicale, dirò meglio più avanti.

Altri articoli ed interventi: Engel, 1988, che si concentra sulla relazione tra pensiero e linguaggio, in Italia si distingue Eva Picardi, 1989 e 1993, Bonatti, 2008, nel volume su Davidson a cura di Amoretti e Vassallo, inoltre c'è McCarthy, 2002, Roberts, 2004, Rawling, 2003 e il volume omonimo su Davidson a cura di Ludwig del 2003. Sul fronte che parla spagnolo abbiamo: Coll Marmol 2006, Francisco Fricke 2007, Filho 2002.

Questo il link alla sempre affidabile pagina della *Stanford Online* scritta da Malpas: <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Radical>.

In fondo noi usiamo già ordinariamente il principio di carità, che ci permette di capire quando e come incontriamo opinioni opposte o diverse dalle nostre. Solo attraverso la concessione di una qualche base comune di accordo possiamo individuare le differenze e rendere giustizia a pensieri molto lontani da noi, interpretarli *iuxta propria principia*: concedendogli la non estraneità assoluta. Davidson dunque ci consegna un metodo di interpretazione per un mondo linguistico che comprende l'accumulo dei significati nel dizionario il cui contenuto è sempre in evoluzione. In altri termini ogni parola si porta dietro i significati che ha assunto tanto quanto gli usi presenti. Interpretare è tradurre, tenendo conto del contesto, le posizioni altrui supponendo che abbiano senso e mirino, generalmente, alla verità<sup>60</sup>.

---

60 Fermiamoci un secondo sulla relazione tra interpretazione radicale e traduzione radicale. Che la seconda sia la rampa d'accesso alla prima lo conferma direttamente Davidson, che prende almeno due componenti della traduzione radicale: la necessità di comportarsi “radicalmente” anche in casa, davanti alle frasi della propria lingua e la componente radicale stessa, per cui è più facile comprendere qualcuno quando si evita di presumere l'esatto contenuto di quello che sta dicendo.

Passando alle differenze, è ovvio che il ruolo e quindi il senso epistemico dei due metodi sia diverso: Quine con la traduzione assegna riferimenti, in sostanza con la traduzione radicale lega il linguaggio e gli stimoli esterni che danno occasione alle frasi. Davidson invece con l'interpretazione radicale assegna non solo significato a cioè che viene interpretato ma anche credenze al soggetto interpretato.

Per quanto riguarda gli studi sulla relazione tra la traduzione e l'interpretazione radicale, oltre al già citato e critico Glock, 2003 al capitolo 6, specie da pagina 182, è molto interessante il libro “*Donald Davidson and the Mirror of Meaning*” di Malpas, 1992. In questo libro Malpas ricostruisce l'interpretazione radicale in modo quasi genetico, partendo dalle radici quinine fino alla teoria della verità passando attraverso l'olismo. Nel primo capitolo in particolare Malpas esamina la relazione tra il retroterra quineano e il progetto davidsoniano.

Alla traducibilità, concetto cardine del mondo linguistico dalla caduta del terzo dogma, Quine nella sua replica<sup>61</sup> non risparmia una frecciatina: trattasi di concetto leggero,

Inadatto a sopportare il peso di teorie di incommensurabilità culturale che Davidson effettivamente e giustamente critica<sup>62</sup>.

Nel finale dell'articolo di Davidson ci vengono offerte delucidazioni,

---

Altri articoli, oltre a Sinclair, 2002a, a commento del dibattito tra Davidson e Fodor e Lepore, sono quelli di Glock, 1993 e 1995, Friedman nel 1975 e Zilhão nel 2003. Sull'indeterminatezza del significato in Quine c'è Searle nel 1987 e Føllesdal nel 2001, tra gli altri.

61 In merito all'accusa di dogmatismo la risposta di Quine è rapida e tagliente: si annuncia nelle poche pagine dell'articolo "*On The Very Idea of a Third Dogma*" (Quine, 1981, pg. 38-42.). Dove Quine vuole contestare la conclusione di Davidson.

La risposta di Quine è la difesa dell'empirismo dalla caduta del terzo dogma, che si traduce in una critica al lavoro di Davidson. Per Quine il terzo dogma regge per un empirismo che è teoria delle credenze garantite, dato che ha "sia l'aspetto normativo che descrittivo, e in nessuno dei due aspetti lo penso come dogma" (Quine, 1981, pg. 39: "It [the third dogma] has both a descriptive and a normative aspect, and in neither aspect do I think of it as a dogma.").

Ma quando Quine presenta, nei suoi "due dogmi" il naturalismo, insiste sull'esterno con cui ci relazioniamo a livello fisiologico dando spazio al dualismo lingue/contenuto come, appunto, dogma:

*La disciplina empirista non viene persa coi due dogmi, dunque. Il tribunale rimane e sono i recettori sensoriali.* (Quine, 1966, pg. 40.)

Questa dottrina cambia nel tempo il nome di ciò che è esterno ma viene riconfermata, come ad esempio dell'articolo sul terzo dogma, quando individua le "irritazioni di superficie" come elemento esterno. (Quine, 1981).

Il fatto stesso che il principio base su cui lavora l'analisi di Quine, la divisione tra il complesso delle credenze e le irritazioni di superficie, non venga avvertito da lui come dogma implica due possibilità. O è segno della sua dogmaticità, e la conseguente cecità di Quine sarebbe prova della tesi di Davidson; o dell'eliminazione già avvenuta del dogma, nel qual caso Quine non dovrebbe ricercare, come vuole questo stesso principio, un elemento esterno all'edificio delle credenze che possa far cambiare qualche attribuzione di verità alle proposizioni.

tenendo conto del fatto che si sta proponendo un mondo linguistico:

Abbandonando il dualismo di schema e mondo non abbandoniamo il mondo, ma torniamo a stabilire un contatto immediato con gli oggetti familiari i cui capricci rendono veri o falsi i nostri enunciati e le nostre opinioni.<sup>63</sup>

Vale a dire che possiamo evitare strutture linguistiche opprimenti nella nostra relazione con il mondo linguistico, con tutto ciò che possiamo comunicare linguisticamente. Fare piazza pulita di schemi che opprimono il nostro parlare. Questo chiarisce fino ad un certo punto. Rimane la domanda su quale sia l'attività del parlante esattamente. È in sospenso anche il significato da dare al linguaggio, la quantità di contenuti coinvolti nel dire anche una sola parola.

Quando Davidson dice che la traduzione è possibile perché il dizionario è uno solo, di che dizionario parla? In generale, il dizionario unico, cui tutti più o meno facciamo riferimento ed è comune, è dizionario nel senso più ampio del termine: contiene storia linguistica, etimologia, enciclopedia, lessico e thesaurus; insomma, l'insieme degli usi linguistici

---

La difesa di Quine dall'accusa di essere dogmatico alla fine consiste nell'appropriazione di una certa versione del terzo dogma che gli permette di annunciarsi come epistemologo naturalizzato, considerando l'esterno come le irritazioni di superficie e l'epistemologia come una disciplina che descrive e giustifica il sistema delle credenze tramite un tribunale sensoriale:

*Empiricism as a theory of truth thereupon goes by the board, and good riddance. As a theory of evidence, however, empiricism remains with us,* (Quine, 1981, pg. 39).

62 Quine, 1981, pg. 42. "Translatability is a flimsy notion, unfit to bear the weight of the theories of cultural incommensurability that Davidson effectively and justly criticizes."

63 Davidson, 1994, pg. 282.

che ci permettono di comunicare. Per esempio, tutti abbiamo un lessico familiare e in esso oltre al vocabolario entrano in gioco eventi storici privati, accadimenti familiari che hanno significato solo per la cerchia che li conosce. Altri esempi: i vari gerghi che individuano gli specialisti di una professione e quelli che individuano i fan. Ultimamente l'*Urban Dictionary* su internet sta facendo un buon lavoro nel raccogliere quanti più usi gergali possibili per l'inglese, ad esempio.

Prendiamo un esempio a tema di cambiamenti nell'uso di un termine: il termine “tradurre” è usato nelle lingue romanze e ha avuto molta fortuna per via di una lettera di Leonardo Bruni nel 1400 e un errore di traduzione di un passo delle *Notti Attiche* di Gellio. Almeno questa è la storia, per la maggior parte accreditata, che Sabbadini nel 1916 ha pubblicato<sup>64</sup>. Gellio infatti voleva dire che una parola era stata trasportata dal greco al latino e usa *traducere*, mentre Bruni lo intende come il tradurre nel senso attuale e traduce con “tradurre”.<sup>65</sup>

Nel passo in questione Gellio racconta che il letterato Stilone ha fatto l'errore di costruire un'etimologia alla latina per una parola che era importata dalla lingua greca. Questa breve storia illustra come nel corso del

---

64 Sabbadini, R., 1916.

65 Gellio, *Noc. Att.* I 18, 1. “In XIV *rerum divinarum* libro M. Varro doctissimum tunc civitatis hominem L. Aelium errasse ostendit, quod vocabulum Graecum vetus trductum in linguam Romanam, proinde atque si primus Latine fictum esset, resolverit in voces Latina ratione etymologica falsa.”

Traduzione italiana: “Nel quattordicesimo libro delle *Antichità divine* Marco Varrone rileva un errore di Lucio Elio, in quei tempi l'uomo più dotto della città: un'antica parola greca passata poi nella lingua di Roma egli, con errore di metodo etimologico, la scompose in voci latine come se fosse stata un'originaria formazione latina.” (traduzione a cura di Giorgio Bernardi-Perini, 1992).

tempo le parole cambiano conformemente al loro uso. Come gli studi sulla traduzione letteraria antica in lingua latina mostrano,<sup>66</sup> la traduzione letteraria per i romani e per moderni sono pratiche diverse che pongono problemi diversi. Il contesto bilingue dei romani, almeno fino al II secolo, con l'universalità del greco, è diverso dalla condizione di un traduttore che deve rendere fruibile un testo altrimenti non raggiungibile dal lettore.

La controparte del linguaggio è il suo contesto, ciò con cui entra in relazione: le persone che lo usano, i contenuti che veicola, la forma con cui è detto. Senza schemi abbiamo accesso ad un mondo linguistico, dove c'è tutto ciò che possiamo tradurre in una lingua.

Davidson dice che tutto ciò che può essere tradotto in linguaggio è linguistico<sup>67</sup>. Quando qualcosa può essere detto, dalle onomatopee alle perifrasi, quel qualcosa è linguistico. Virtualmente nulla non può essere espresso in una lingua, quindi la traduzione opera sia nel livello interno alle lingue, dalle versioni in prosa alle traduzioni, sia nel trasportare e nel mutare ciò che non è ancora detto a parole. Ciò che in Quine rimane esterno alle lingue qui semplicemente è trasportato e mutato, tradotto in linguaggio.

Arriviamo quindi ai due punti fondamentali per la carità: l'uso linguistico produce significato e la carità è condizione imprescindibile per la comprensione. Il che può significare o che un interprete deve essere sempre interpretante o che un interprete può sempre interpretare. Ossia la possibilità "epistemica classica" e quella olistica. Ancora in vita Davidson ha protestato contro l'idea che l'interpretazione radicale significasse che

---

66 Bettini, 2012, e Traina, 1970 e 1989.

67 Davidson, 1994, pg. 266. "utilizzare come criterio di linguisticità la traducibilità in una lingua nota. [...] se è una verità, come penso che sia,"

deve sempre avvenire l'interpretazione.

Il punto focale della carità di Davidson, abbiamo visto, è il suo essere un principio olistico: la carità la usiamo per interpretare, assegnando simultaneamente senso e verità ad affermazioni che non sono mai slegate dal loro contesto di affermazione<sup>68</sup>. Da questo punto di vista, la lettura contemporanea che più si mantiene nella sfera olistica è quella di Katherine Glüer e Peter Pagin, nella loro presentazione del principio di carità del 2006, e di Stoutland, nella sua nota critica al lavoro di Lepore e Ludwig. Questi ultimi due interpreti di Davidson, infatti, tendono a spostare la lettura del principio di carità e dell'interpretazione radicale e lo rendono un argomento a priori che, per loro, è impossibile da dimostrare.

Nel 2013, sull'interpretazione radicale Pagin distingue tra la versione di Lepore e Ludwig, che consiste in una argomentazione logica a priori che deve essere dimostrata, e quella olistica che la Glüer e Pagin stesso seguono. Nel corso del 2006, inoltre, Stoutland con la sua nota critica al libro di Lepore e Ludwig su Davidson ha dato l'avvio ad un breve dibattito, concluso a metà dell'anno seguente, sulla corretta interpretazione di Davidson. Nella sua nota critica, Stoutland nota come la lettura della carità

---

<sup>68</sup> Per un'idea del principio di carità nel come strumento di traduzione, Henderson, 1987a e 1987b. Sulla nozione di Meta-Carità ha scritto Sorensen, 2004. Wong, 1999, ha scritto invece della carità e del disaccordo. Il principio di carità come filo rosso della riflessione di Davidson è invece l'argomento dell'articolo di Glodberg, 2004.

Uno studio sulla carità di Davidson e la sua relazione con lo scetticismo, oltre la critica che vedremo di McGinn, 1986, è compiuta da Vahid, 2003. In questo articolo Vahid vede la carità come sopravveniente rispetto all'attribuzione di credenze e tenta anche di inquadrare le critiche e le difese dell'argomento anti-scettico di Davidson. Tra le altre cose, in una nota definisce la ricostruzione di McGinn dell'interpretazione radicale di Davidson “una versione mentalistica”. (Vahid, 2013, pg. 311).

come argomento da dimostrare fallisca proprio perché la carità non è, al principio, un argomento da dimostrare logicamente.

Sostanzialmente, quindi, ci sono due modi principali<sup>69</sup> per leggere il principio di carità, con la compagna che è l'interpretazione radicale: come un sillogismo che fallisce, seguendo Lepore, o come un principio olistico a priori secondo il quale assegnamo senso e credenze nel contesto dell'interpretare e interpretiamo caritatevolmente.<sup>70</sup>

In sostanza, per Lepore e Ludwig la carità si presenta così:

1- l'interpretazione radicale è possibile

2- di necessità, se l'interpretazione radicale ha successo, allora la carità è vera

3- dunque, la carità è vera.<sup>71</sup>

---

69 Il primo indirizzo è seguire la versione olistica, come in modo diverso fanno Pagin e la Glüer, mentre si può tentare la versione “dimostrativa” di Lepore e Ludwig, se non fosse che poi loro stessi portano avanti una critica a Davidson sulle basi di questa lettura della carità.

70 Dunque, il dibattito Lepore e Ludwig vs. Stoutland è pubblicato nel *International Journal of Philosophical Studies*. L'apertura del dibattito è del 2006, con Stoutland. È una nota critica al libro di Lepore e Ludwig su Davidson in cui Stoutland esamina la versione dell'interpretazione radicale che i due presentano e esprime i suoi dubbi sul fatto che questa versione sia in alcun modo riconducibile alla versione che Davidson stesso difende.

Nel corso della critica Stoutland cita la risposta di Davidson ad un articolo del 1994 di Lepore e Fodor, in cui i due rimarcavano che l'interpretazione radicale non ha sufficiente dimostrazione. La risposta di Davidson, “*Radical Interpretation Interpreted*”, viene presa come guida interpretativa da Stoutland, che spiega molto bene che Davidson aveva in mente un progetto olistico nel parlare di senso e carità. C'è da dire che la risposta di Davidson è particolarmente tagliente e precisa nel dire quali sono gli errori in cui i due incorrono, quindi si presta bene a bussola per l'interpretazione del suo lavoro.

71 Pagin, 2013, pg. 241 che cita Lepore e Ludwig, 2005, 204-207. Lo stesso libro e lo stesso argomento criticato anche da Stoutland.



Mentre per Davidson è l'interpretazione radicale che è possibile perché la carità è vera. In sostanza abbiamo da un lato la versione di Lepore e Ludwig, che vuole l'interpretazione radicale come effettiva e la carità come derivata da essa; dall'altro lato abbiamo Davidson stesso, con Pagin, Glüer e Stoutland, che vedono la carità come premessa e l'interpretazione radicale come possibile, il senso come prodotto dell'interpretazione e in generale hanno una visione olistica del principio di carità. Questo per quanto riguarda le versioni della carità dell'ultimo decennio. La distinzione in pratica si basa sul botta e risposta del 1994 tra Lepore e Fodor, in coppia, e Davidson. I due articoli, apparsi di seguito sul *Philosophical Perspectives*<sup>72</sup>, possono essere visti come una esplicita divaricazione nella comprensione dell'interpretazione radicale e del relativo ruolo del principio di carità<sup>73</sup>.

Nel grande regno delle interpretazioni della carità di Davidson potremmo individuare due tipi di divisione: temporale e teoretica. La distinzione temporale alla fine è tracciabile al 1994, con l'articolo di Fodor e Lepore sull'interpretazione radicale che segna una lettura “epistemica classica” subito sconfessata da Davidson stesso. A prescindere dalla data, Malpas con la sua lettura fortemente olistica è capolista nel leggere l'interpretazione radicale e Davidson: è suo l'articolo su Davidson della *Stanford Online*, è autore di numerose monografie su Davidson e, ad

---

72 Fodor, J. E Lepore, E., 1994, Is Radical Interpretation Possible?, in *Philosophical Perspectives*, 8, pp. 101-119. Mentre la risposta di Davidson, è in *Philosophical Perspectives*, 8, immediatamente dopo alle pp. 121-128.

73 Per dare un quadro storico e generazionale, Fodor è allievo di Zellig Harris mentre Lepore è allievo di Davidson e quindi fa parte della “stirpe” di Quine. Informazioni genealogiche prese dal testo di Tripodi sulla ricezione di Wittgenstein, Tripodi 2009 pg. 37.

esempio, è co-editore del volume *in memoriam* del 2006 dell'*International Journal of Philosophical Studies*.

Dopo il 1994, si è vista una divisione più netta tra una lettura olistica ed una “epistemica classica”, come viene definita da Stoutland quando recensisce il libro di Lepore e Ludwig su Davidson.

La distinzione opera principalmente sull'ordine dei fattori: per Davidson la carità è la condizione di possibilità dell'interpretazione, quindi non solo c'è distinzione tra la carità e l'azione dell'interpretare ma la carità è anche presa come un assunto incontrovertibile dell'interpretazione. Nella versione epistemica invece l'interpretazione radicale è usata per giustificare la carità, il che porta ad interessanti e corrispondentiste conseguenze quando la carità deve essere giustificata dall'accordo che l'interpretazione radicale produce: se l'interpretazione ha successo, allora la carità è vera.

Nonostante la lettura della Glüer e di Pagin sia distante da quella di Davidson, si ascrive all'ordine dei fattori olistici: prima la carità e poi l'interpretazione radicale. Inoltre i due sono espliciti nell'assegnare a Davidson una giustificazione olistica al principio di carità<sup>74</sup>.

Nell'articolo del 2013 sull'interpretazione radicale e la carità Pagin determina così la struttura del significato: il principio di carità permette all'interprete radicale di comprendere l'interpretato nonostante l'interdipendenza di credenze e significato. In altri termini, l'unione di credenze e significato che viene interpretata è comprensibile per via del principio di carità<sup>75</sup>. Quando poi Pagin passa a distinguere gli argomenti a

---

74 Pagin, 2013, pg. 242.

75 Pagin, 2013, pg. 232.

supporto della carità, individua anche lui in Lepore e Ludwig uno scivolamento “epistemico classico” visto che i due apparentemente cercano di giustificare la carità con un argomento a priori che confonde la possibilità della carità e dell'interpretazione con l'attualità di entrambe<sup>76</sup>.

Come spiega Kathrin Glüer nel 2006: il significato linguistico è determinato dal principio di carità<sup>77</sup>. Lo scopo del suo articolo del 2006 è di dare una lettura del principio di carità: è una verità a posteriori di necessità nomologica<sup>78</sup>. Ho già accennato che la lettura della Glüer è distante dalla proposta di Davidson, in particolare critica il ruolo non empirico che Davidson assegna alla carità.

La critica è al ruolo di verità a priori e di necessità concettuale che Davidson assegna alla carità. In sostanza la Glüer ritiene che la carità funzioni bene anche senza questo ruolo non empirico per la metafisica e l'epistemologia. La carità di Davidson come verità a livello concettuale è la ragione per cui viene definita metafisicamente non empirica e di riflesso la carità come conoscibile a priori è la ragione per cui la Glüer definisce questo principio epistemologicamente non empirico<sup>79</sup>. In questo senso, la visione della carità come condizione di possibilità è criticata e in seguito abbandonata, ma non è perso l'olismo della posizione di Davidson.

---

76 Pagin, 2013, pp. 241-242. La chiusa dell'argomento di Lepore e Ludwig è questa: “Further, Davidson has explicitly denied that he argued for charity from radical interpretation.”

77 Glüer, 2006, pg. 337. “Linguistic meaning is determined by the principle of charity.”

78 Glüer, 2006, pg. 337: “It is an a posteriori truth of nomological necessity.”

79 Questo riassunto della posizione della Glüer è fatto da Pagin ( 2006, pg. 361.) che sottoscrive sia l'analisi che la critica e afferma di seguire la Glüer sulla questione.

La giustificazione della carità, vista come necessità nomologica e verità a posteriori, è portata avanti da Pagin nel 2006. la giustificazione si basa sull'accordo che è presente tra i parlanti. In pratica dato il fatto empirico dell'accordo verbale, la miglior spiegazione è la carità visto che l'accordo è spiegato al meglio dall'interpretazione di senso e credenze contemporaneamente.

L'interpretazione dunque ha successo nel capire quello che ci viene detto, questo avviene dato che l'interprete ha raggiunto un accordo generale. Se l'accordo non si raggiunge allora l'interpretazione ha successo nel determinare il perché: il significato e le credenze possono essere scoperti come variamente in accordo<sup>80</sup>. Questa versione della carità non è la stessa di Davidson: segue la linea olistica ma non prende la carità come condizione di possibilità a priori dell'interpretazione.

È una sorta di terza via di lettura, oltre a quella olistica di Davidson e quella epistemica di Lepore e Ludwig. Comunque l'ho situata tra le prospettive olistiche perché prende significato e credenze come assegnabili contemporaneamente dalla carità e considera le credenze nel loro sistema, cioè rispetta il principio di coerenza come condizione minima di interpretabilità.

Riassumendo: sul fronte olistico abbiamo l'originale, Davidson, con la sua versione della carità come condizione necessaria all'interpretazione, e

---

<sup>80</sup> Pagin, 2013, pg. 241, dove compila un riassunto breve del suo articolo del 2006.

Malpas<sup>81</sup>. Sono convincenti gli argomenti della Glüer nell'individuare la carità come necessaria a priori o, per usare Malpas, parte di una “strategia trascendentale”. Sempre olistici, ma sul fronte a posteriori ed empirico, abbiamo la Glüer e Pagin.

Sul fronte epistemico, invece, abbiamo Fodor, Lepore e Ludwig, tutti coinvolti in vario modo nel considerare il significato isolato dalle credenze e dalla carità e nel prendere l'interpretazione radicale come prova per dimostrare la carità. Contro di loro abbiamo a vario titolo sia Davidson che Pagin, e l'intervento di Stoutland nel 2006-2007.

L'italiana Maria Cristina Amoretti è esperta di triangolazione e il suo approccio alla questione epistemica dell'oggettività e della verità delle credenze con precisa causa distale sembra essere opposto a quello di Claudine Verheggen, riproponendo anche in questo campo una distinzione epistemici contro olistici. Per la precisione la Amoretti sembra voler seguire una via epistemica, o al meglio deduttiva, del processo di triangolazione tramite la ricostruzione dei concetti di oggettività e verità mentre la Verheggen esalta la circolarità e l'olisticità della nozione di triangolazione<sup>82</sup>.

Dopo questa ricapitolazione degli eventi interpretativi della carità

---

81 Sulla linea di Malpas è un articolo di Ramberg, 2015, sulla portata ermeneutica di Davidson. L'articolo è interessante appunto perché segue l'idea che il principio di carità sia una presupposizione necessaria all'interpretazione, che avviene nel corso effettivo della discussione e produce solo così conoscenza. In questo senso la carità è il prodotto conseguente della spinta anti-fondazionalista che si esprime nel rifiuto del terzo dogma dell'empirismo: il senso si produce nel corso dell'interpretazione e non è conseguenza di regole epistemiche pregresse.

Ramberg poi prosegue nelle sue analisi concentrandosi su una lettura “davidsoniana” di Rorty e con la ricerca di assonanze tra i due e Gadamer, ma questa è un'altra storia.

negli ultimi tempi, vediamo ora delle versioni della carità non proprio canoniche.

---

82 Amoretti, 2008 e Verheggen, 2013. Mi riferisco per la precisione al primo capitolo del libro della Amoretti, in cui la triangolazione è esaminata puntualmente. Di contro le ultime pagine dell'analisi della Verheggen sulla triangolazione sembrano rispondere punto per punto alle critiche “epistemiche” che la Amoretti tiene in alta considerazione. Per una versione più riassuntiva della triangolazione come teoria esternalista, c'è Bernecker, 2013.

## 2

### **Leoni e causalità.**

Riprendiamo dall'inizio. Come si configura la relazione tra le credenze, il loro contenuto e la nostra possibilità di interpretarle? Davidson dice che il principio di carità funziona da cerniera, rendendo possibile l'interpretazione. Questo avviene perché tutti gli esseri umani sono naturalmente parlanti, quindi interpretanti: viviamo in un mondo linguistico e siamo capaci di capirci e orientarci in esso perché traduciamo in linguaggio tutto ciò in cui ci imbattiamo. Finché siamo capaci di dire qualcosa linguisticamente, siamo anche capaci di comprenderla.

Ma quali sono le cose che possiamo dire? Qual è il contenuto che possiamo esprimere? Qualunque cosa. Possiamo raccontare e farci capire parlando del tempo, del codice stradale, di un romanzo, di un'idea, di eventi storici e di unicorni. Nel mondo filosofico dopo Davidson si è sviluppata una particolare attenzione all'interpretazione e specialmente alla relazione tra credenze e interpretazione: quali sono i limiti della nostra capacità interpretativa e come funziona?

Per esempio, potremmo esprimere argomenti a favore o contro credenze che col mondo fisico hanno poco a che fare e questi argomenti rimangono valutabili e comprensibili. Possiamo infatti provare che Achille è il più grande eroe greco. Potremmo anche fare un elenco di ragioni, facendo appello all'autorità dell'Iliade, tra cui il suo valore in battaglia, lo splendore delle sue armi, la sua quasi invulnerabilità, la sua forza, il favore

concessogli dagli dei, il suo onore e la sua gloria. Tutte queste ragioni sono, al di là dell'opinione personale su quale sia il più grande eroe greco, comprensibili e argomentabili. Se qualcuno volesse mostrare la maggior eroicità di Teseo, ad esempio, dovrebbe ricorrere ad argomenti simili.

Potremmo anche usare altri argomenti, come il fatto che Achille è stato il modello mitico con cui anche gli altri eroi hanno dovuto fare i conti, ma il punto focale è che possiamo ragionevolmente argomentare e trovare ragioni buone o cattive per una credenza che riguarda un personaggio mitico vecchio di duemila e ottocento anni o giù di lì. Inoltre, al di là dell'importanza di un dibattito tra sostenitori di Achille, simili argomenti hanno senso e possono venire provati tramite la lettura di alcuni testi.

Non potremmo, inoltre, usare per provare l'eroicità di Achille la sua fede né questo potrebbe essere un argomento contrario. Ci sono cose che, con l'eroicità, non hanno nulla a che fare. Degli argomenti come: Achille è il più grande eroe perché aveva i capelli biondi, o perché comandava i Mirmidoni, o perché aveva una nave, sono poco rilevanti. Delle obiezioni come: Achille non è il più grande eroe perché non aveva un cavallo alato sono smontabili ricorrendo al fatto che per essere eroe i cavalli alati e gli scudi lucenti sono condizioni secondarie. Tutto questo, per quanto futile, continua ad avere senso.

Certamente la scelta del più grande eroe non è una questione vitale, ma quante sono le credenze che non riguardano direttamente un oggetto? Eventi storici, idee, fedi e qualunque credenza più complessa del famoso “il gatto è sul tappeto” sono comunque passibili di dibattito e argomentazione comprensibile e razionale. O almeno devono esserlo.



La strada relativista su questioni simili è pericolosa. Anche perché se discutere di Achille non porta male a nessuno, discutere sull'opportunità di entrare in guerra o di vendere delle ragazze per islamizzare un paese è già più vitale. Discutere poi del riscaldamento globale e della sua verità altrettanto. Degli argomenti del genere non è possibile dirimerli come è possibile invece fare con “il gatto è sul tappeto”. Inoltre che ci sia un gatto sul mio tappeto ora, e non c'è, è molto meno importante della necessità di non far salire la temperatura globale.

Perché il relativismo qui è pericoloso? Perché in ultima analisi è possibile che, in una discussione che accetta il relativismo, si finisca a poter esporre due opinioni opposte e legittimamente considerarle buone entrambe senza possibilità di mediazione. Monologhi tra sordi. Questo può andare bene se l'argomento è banale o alla fine il vincitore viene deciso tramite ordalia, ma per casi seri è meglio cercare soluzioni comuni, capirsi.

Per discutere del problema del relativismo vorrei seguire l'argomentazione di Jack Crumley<sup>83</sup> contenuta nell'articolo sul principio di discriminazione forte, perché si concentra proprio sulla relazione tra il contenuto delle credenze e la nostra capacità interpretativa. Inoltre Crumley compie questo lavoro per poi passare ad una parte confutatoria in cui usa la discriminazione forte per criticare due attacchi al realismo di Davidson portati avanti da Putman e Rorty con modi simili, attacchi che associano una posizione realista sul mondo ad una idea del mondo come noumenica.

In seguito esaminerò i referenti di Crumley per quanto riguarda le nozioni che usa per arrivare al principio di discriminazione forte, ossia il

---

83 Crumley 1989.

contenuto causale, la nozione di causa e il contenuto complesso. Gli autori quindi sono Davidson e McGinn, che vengono citati e quindi servono per indagare esattamente la natura del contenuto causale, data la sua importanza. Quasi tutti i riferimenti dell'articolo di Crumley sono presi dal testo curato da Lepore su Davidson, *Truth and Interpretation*<sup>84</sup>. In questo testo si collocano i contributi di Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* e di Colin McGinn, *Radical interpretation and Epistemology*.

Seguendo quindi la nozione del contenuto causale, vorrei vederne i problemi e le implicazioni sia sul piano linguistico che del significato, come è nel caso della discriminazione forte. È interessante inoltre come una strategia che ritorna fondazionalista, come quella di Crumley, una strategia che chiama in causa l'esterno per dare validità alle credenze, possa sorgere in una teoria che si dichiara davidsoniana e il cui obiettivo dichiarato sia addirittura di difendere e spiegare Davidson.

### **2.1 Crumley e i leoni.**

In un articolo abbastanza complesso, *Talking Lions and Lion Talk*, Jack Crumley<sup>85</sup> difende l'argomento di Davidson contro gli schemi concettuali e aggiunge anche che sotto il principio di carità giace un altro principio, che lui chiama “Principio di discriminazione forte” e che con esso si possano chiarificare le posizioni realiste. La sua idea è quella di seguire Davidson e mostrare come ci siano contenuti di credenze con un certo ordine interno e indipendenza, anche quando sono contenuti complessi o

---

84 Lepore 1986.

85 Crumley 1989.

non riferiti direttamente ad enti fisici. Il mondo linguistico parla anche di contenuti come Achille e il riscaldamento globale e questi vanno interpretati e valutati. Sono parte della realtà del mondo e non sono esposti all'arbitrio di un singolo.

Il punto è che il principio di carità prevede una certa relazione causale tra il mondo e l'interpretazione. Secondo Crumley questa relazione causale concernente il contenuto delle credenze e il credente è quella individuata dal “Principio di discriminazione forte”, che consta in 3 punti che rendono possibile l'interpretazione tra soggetti che esprimono credenze. Questa è la formulazione del principio di discriminazione forte<sup>86</sup>:

Un soggetto S ha un sistema di credenze B solo se (1) per ogni credenza g che è parte di B, (WDP<sup>87</sup>) è soddisfatto; (2) almeno alcuni dei membri di B sono credenze che hanno un contenuto complesso<sup>88</sup>; e (3) per tutte le credenze g contenenti contenuti complessi, c'è qualche contenuto causale c che S usa per discriminare g da qualche g\*.<sup>89</sup>

Ora, proviamo a scendere la montagna e seguire l'ordine dell'argomento di Crumley, che parte dal principio di carità. Sciogliendo la definizione del

---

86 Alias: *strong discrimination principle* o SDP.

87 Alias: *weak discrimination principle* o principio di discriminazione debole.

88 La traduzione letterale qui è controproducente. L'intenzione della denominazione di Crumley è quella di evidenziare il grado di costruzione/derivazione da credenze causali. Queste sono credenze con un livello di complessità più alto e in sostanza aggiungono qualcosa in più. Come si evincerà nella discussione della natura dei contenuti complessi, la loro proprietà principale è di contenere o riguardare contenuti causali, da qui la proposta di “complessi” piuttosto che usare la traduzione letterale: “differenziali di primo grado”. In alternativa anche “aggiuntivi” risponde bene alla nozione, ma l'ho scartato perché Crumley parla esplicitamente di credenze i cui contenuti sono altre credenze, dando più l'idea di stratificazione che non di semplice aggiunta.

principio di discriminazione forte abbiamo i tre punti che suonano così:

(1) Per ogni credenza singola che fa parte di un sistema, il soggetto riesce a distinguere tra diverse credenze singole con relativi contenuti. Questo punto è la capacità di discriminare da Crumley definita principio di discriminazione debole, ossia una derivazione dal principio di carità di Davidson operata, secondo Crumley, da Gareth Evans<sup>90</sup>. In poche parole: un parlante deve essere in grado di individuare una propria credenza e il suo contenuto rispetto a credenze, e contenuti, diversi.

Il problema che questa prima parte del principio individua è quello di poter distinguere tra credenze tramite le differenze dei loro contenuti. Cominciamo con un paragone: c'è una ditta di gelati che, tra le altre cose, fa le confezioni da sei di magnum mini, metà *double chocolate* e metà *double caramel*. Nella nuova versione, i magnum col caramello hanno le scritte sulla loro busta singola gialle, mentre quelli al cioccolato sono sotto il colore viola. Il colore esterno è coordinato con il gusto interno. Proviamo a pensare ad un magnum mini come ad una credenza: la discriminazione debole spiega che la credenza/magnum al colore viola è diversa da quella in giallo per la differenza del loro contenuto. Essendoci associazione tra

---

89 Crumley, 1989, pg. 358. “(SDP) A subject S has a system of beliefs B only if (1) for each belief g which is a member of B, (WDP) is satisfied; (2) at least some of the members of B are beliefs containing first-order differential content; and (3) for any belief g containing fist-order differential content there is some causal content c which S takes to discriminate g from some g\*”

90 Gareth Evans fu un filosofo inglese, nato nel 1946 e morto nel 1980. Studiò a Oxford sotto la guida di Strawson e i suoi testi, tutti postumi tranne “*The Varieties of Reference*”, sono curati da McDowell. Data la morte precoce per cancro, abbiamo oltre al suo libro del 1982 solo una collezione di saggi edita nel 1985 ed una di lavori che partono dal 1976: “*Truth and Meaning*”, Crumley si riferisce ad un articolo contenuto in questa raccolta.

esterno ed interno, due magnum/credenze sono diversi a seconda del loro contenuto<sup>91</sup>.

Passando alle credenze vere e proprie, la discriminazione debole è la capacità di non confondere la mia idea di porta con quella di ombrello perché i contenuti delle due idee sono differenti. La cosa sembra abbastanza pacifica, ma la discriminazione vale anche per credenze “sorelle” o in generale molto vicine, in effetti il suo ruolo è visibile tutte le volte che dobbiamo rendere conto della differenza tra credenze simili, che generalmente si confondono.

Per capire il problema, basta provare a pensare ad un'area di conoscenza che non si conosce con precisione. Prendiamo un caso che, per quanto mi riguarda, è molto nebuloso: le specie di animali. Non sto parlando delle grandi famiglie, ma di domande quali: che differenza c'è tra un gamberetto e un gamberone? Tra un calabrone e una vespa? Tra un leopardo e un giaguaro? In questi casi c'è differenza tra le credenze sui due animali e la si può conoscere, ma se non si conoscono le caratteristiche specifiche le due credenze si confondono.

Altri casi fumosi, per esempio, sono la distinzione di diversi tipi di rocce o la distinzione tra un paio di occhiali da sole graduati e non. Nel caso delle rocce, un non esperto arriva a distinguerle dal colore, mentre un geologo è in grado di dare ragione delle differenze in modo preciso. La

---

<sup>91</sup> Vale forse la pena di continuare il paragone includendo Davidson. È probabile che per lui i colori o il contenuto preciso dei magnum non farebbero molta differenza: se si tratta di magnum, si considererebbe a posto. Fuor di metafora, il contenuto delle credenze non è influente per l'interpretazione radicale, basta solo che chi interpreta creda a chi parla e chi parla abbia un sistema coerente di credenze.

differenza di competenze, quindi, rende possibile l'individuazione delle differenze in modo preciso. Nel caso degli occhiali da sole, tutti saremmo in grado di distinguerli, ma per farlo si deve controllare la lente e vedere se è graduata, cosa che non viene in mente a meno di non sospettare già che possano essere graduati: in questo caso la differenza è una sorta di prova del nove che conferma un nostro sospetto.

Per riassumere: siamo in grado di distinguere tra credenze singole tramite dei specifici contenuti ma la distinzione non è mai semplice né indipendente dal sistema totale delle credenze; il punto che emerge è l'utilità del contenuto di una credenza per riuscire a distinguerla da una simile. Normalmente riusciamo a distinguere tra una zanzara e una mosca perché il contenuto delle credenze sui due insetti non è lo stesso.

(2) Nel sistema delle credenze di un soggetto, almeno alcune sono contenuti complessi. Questi sono stati individuati come contenuti riguardanti il contenuto causale, ma non si riducono ad esso. Il contenuto causale è la componente di una credenza che deriva dall'interazione causale fisica dell'agente con l'ambiente. È in una credenza il tipo di informazione che si trova ad essere il più base possibile. Nell'individuazione del contenuto complesso Crumley usa il lavoro di Colin McGinn<sup>92</sup>.

Questa parte della discriminazione forte consta nella definizione di ogni tipo di credenza non riducibile al contenuto causale. In pratica, tutte le credenze. Per capire meglio, proviamo a pensare a un'affermazione come: "io sono tuo padre". Come affermazione è abbastanza precisa, chi la dovrebbe dire e chi la dovrebbe ascoltare sono informazioni altrettanto

---

<sup>92</sup> Nel prossimo capitolo vedrò meglio il lavoro di McGinn da cui Crumley prende il contenuto complesso e i rapporti tra i due autori.

precise. Però quando proviamo a immaginare il padre e il figlio stiamo aggiungendo complessità ad un fatto, che consiste nell'affermazione della semplice compresenza, fisica e temporale, di un padre e di suo figlio. Proviamo ad immaginarne l'uso e già si sente una certa nota di ordine e rimprovero da parte del padre sul figlio, una di quelle affermazioni che concludono una reprimenda o un'ordine secco. In aggiunta, una frase simile è classicamente ripetuta da molte più persone di quante ne avrebbero il diritto, con un'aggiunta: "Io sono tuo padre, Luke!". E per aggiungere carico di senso e complessità a questa frase, nel tempo ha cominciato a designare anche un *topos* letterario caratteristico delle trame di film o serie televisive. È diventato infatti un tipico colpo di scena, con varianti familiari (madre, sorella, figlio, ecc...) che viene usato anche troppo spesso, causando pure una certa perdita di forza dell'affermazione nel suo luogo d'origine.

Il punto è che le nostre credenze sono complesse, ossia non esprimono semplicemente una cosa od un particolare contenuto ma si portano dietro il sistema stesso di credenze in cui sono inseriti. C'è sempre qualcosa in più, in una credenza, del contenuto che esprime. Certamente alcune credenze sono più complesse di altre: una riflessione sullo stato della mia porta, per quanto lontana dall'essere una credenza semplicemente sulla porta<sup>93</sup>, non è una riflessione sulla crisi in Ucraina per quanto entrambe possano essere riassunte.

In pratica questo punto è la certificazione che le nostre credenze, in quanto parte di un sistema, mai sono comunicate senza che esse siano, in un certo grado, complesse.

---

93 Ha l'aggiunta di essere la mia, di avere delle particolarità e di essere in una particolare condizione.

È possibile avanzare anche un argomento banale a favore di questa affermazione: se voglio comunicare, anche la cosa più semplice, devo esprimermi ad un destinatario e solo per questa ragione ci sarà sempre qualcosa in più nel mio comunicare del semplice messaggio.

(3) Il soggetto è capace di distinguere tra credenze che contengono contenuti complessi attraverso l'uso di un qualche contenuto causale. In altre parole, il parlante ha la capacità di differenziare le credenze anche quando esse hanno contenuti complessi.

Facciamo degli esempi: la differenza tra la Cinquecento vecchia e quella nuova è una serie di specifiche tecniche che danno ai due tipi di macchina un aspetto diverso. La differenza tra i tipi di caffè è spiegabile tramite particolari aggiunte (miscela, latte, panna, cioccolato, ecc...) e le loro diverse grandezze, nonché il modo in cui sono fatti.

Ma ci sono dei casi più difficili, come la differenza tra una passeggiata e una camminata, per la quale la distinzione risiede nel fine con cui si compiono le due azioni: la passeggiata è fatta per camminare, mentre la camminata può anche essere fatta per andare da qualche parte e fare commissioni. Questi sono in fondo casi semplici, ma possiamo trovare anche casi decisamente complessi, ad esempio se tentassimo di individuare le differenze tra le diverse chiese protestanti americane<sup>94</sup>.

Il punto è che, come con i contenuti causali, le credenze con contenuti complessi trovano nel loro “ambiente”, il sistema delle credenze, i

<sup>94</sup>Intendo le diverse fedi e congregazioni ufficialmente riconosciute. Qui la pagina Wikipedia con l'elenco ridotto all'osso: [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_Christian\\_denominations](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Christian_denominations). La lista completa delle chiese in America, in ordine alfabetico, è qui: <http://hrr.hartsem.edu/denom/homepages.html>.



contenuti che permettono la loro differenziazione.

Crumley nel formulare il suo principio di discriminazione forte parte dal punto saliente della sua ricostruzione del principio di carità e di ciò che lo anima. L'argomento di Crumley che porta al principio di discriminazione forte si propone come spiegazione e chiarificazione dell'argomento di Davidson contro il terzo dogma e si concentra su due aspetti: la necessità che si possa dare interpretazione e che l'interpretazione sia di credenze che un soggetto esprime. Il fine di Crumley è mostrare come da Davidson e rimanendo entro Davidson il punto focale contro il relativismo non sia propriamente la carità, ma che la capacità dei soggetti di esprimere credenze e interpretarle non può essere disgiunta.

La differenza che Crumley opera è sottile, anche perché vuole chiarificare che il principio di carità può operare in virtù di una sottostante discriminazione forte, ma vediamo come questa prima parte dell'articolo viene argomentata. I gradi sono tre, il primo è il passaggio dalla carità alla discriminazione debole, il secondo è la differenziazione delle credenze in base ai loro contenuti e il terzo è la discriminazione forte. Questi tre passi argomentativi poi sono visibili nella definizione finale della discriminazione forte.

## ***2.2 Punto primo dell'argomento di Crumley.***

Risalendo nell'argomento di Crumley, partiamo dal primo punto e vediamo come è arrivato dalla carità alla discriminazione debole. Crumley comincia dal terzo dogma, scomponendo l'argomentazione dell'articolo di Davidson e individuando nove punti nell'argomentazione contro gli schemi concettuali. Il punto centrale, che per Crumley concediamo a Davidson, è il

quarto, ossia:

(4) La verità non può essere separata dalla traducibilità.<sup>95</sup>

Per Crumley questo punto non è così pacifico come sembra, anzi va in primo luogo elaborato con la clausola della traducibilità nella nostra lingua, questo perché quando è in gioco la nozione di verità per Davidson si deve andare a cercare la convenzione (V). Crumley cita il passaggio dell'articolo di Davidson dove viene compiuta la connessione<sup>96</sup>. Il problema si deve quindi presentare nei termini di un linguaggio e di un metalinguaggio. Per la precisione il metalinguaggio accoglie in sé le traduzioni di enunciati del linguaggio oggetto.

Il passaggio è abbastanza complesso, però il punto saliente è che la verità come intesa dallo schema (V) lega enunciati di un linguaggio ai corrispettivi nomi nel metalinguaggio. Dato questo passaggio, si attua una traduzione tra linguaggio e metalinguaggio che rende possibile l'uso della definizione di verità per il linguaggio di partenza. Crumley sottolinea che il punto è la traducibilità nella “nostra lingua” appunto perché questo piccolo particolare gli permette di avanzare nell'argomentazione, nella fattispecie lo porta a chiedersi quale sia la via per giustificare che

(4\*) La verità non può essere separata dalla traducibilità *nella nostra lingua*.<sup>97</sup>

La via per poter parlare di traducibilità nella nostra lingua è per

---

95 Crumley, 1989, pg. 350. “(4) Truth cannot be divorced from translatability.”

96 Davidson, 1982, pg. 76. Crumley fa riferimento all'edizione del 1982. Nella versione italiana, 1994, pg. 278.

97 Crumley, 1989, pg. 353. “(4\*) Truth cannot be divorced from translatability into our own language.”

Crumley quella dell'interpretazione. Guardando il lato pratico dell'attività del comunicare, l'interpretazione è per Crumley la chiave: dato che, per la carità, ci capiamo quando “simultaneamente assegniamo significati e attribuiamo credenze”<sup>98</sup>. La domanda quindi viene riformulata così:

C'è una qualche ragione per pensare che possiamo ritenere che un agente abbia credenze e allo stesso tempo ritenere che potremmo essere incapaci di interpretare queste credenze?<sup>99</sup>

Riassumendo, dal fatto che la verità non può essere separata dalla traducibilità Crumley è passato alla chiosa sulla traducibilità nella nostra lingua. Questo perché Davidson esclude che la verità per un parlante possa darsi se non nella lingua in cui lui stesso sta parlando.

Per capire meglio, seguiamo l'esempio di Crumley: la verità di un enunciato in svedese non sarebbe per me, che parlo italiano, comprensibile anche se avessi un manuale di traduzione ed un dizionario bilingue di svedese-cinese. Senza capire né lo svedese né il cinese, io rimarrei comunque incapace di dare valore di verità all'enunciato svedese di partenza.

La verità e la traduzione si portano dietro la specifica lingua del parlante perché si tratta di azioni che un agente compie nel momento della comunicazione e dell'interpretazione. Da qui in avanti l'argomento di Crumley infatti spinge l'acceleratore sull'agente linguistico, cioè su chi compie le azioni di interpretazione e comunicazione.

---

98 *Crumley, 1989, pg. 353.*

99 Crumley, 1989. Pg 354. “Is there any reason for thinking that we might hold that an agent does have beliefs and at the same time hold that we might be unable to interpret any of these beliefs?”

La prima tappa in cui Crumley si ferma sono le condizioni che un agente soddisfa quando ha una credenza. Infatti l'interpretazione prende l'avvio quando tentiamo di capire ciò che qualcuno vuole comunicare, in altri termini quando assegnamo credenze che hanno, per loro natura, dei contenuti. La comunicazione, e di riflesso l'interpretazione, sono di qualcosa. C'è un contenuto che veicoliamo parlando e non ci sono credenze che possiamo esprimere che siano vuote di contenuto. Poi tra una credenza sulla porta di casa e una sulla morte di Gwen Stacy corrono parecchie differenze, ma non c'è caso di credenza vuota.

Quali sono le condizioni per cui un agente ha una credenza? La risposta di Crumley è semplice: un agente deve essere in grado di discriminare tra le sue credenze in base a sé stesse, cioè al loro contenuto. Crumley per questo punto si rifà a Gareth Evans e chiama la capacità di discriminare il principio di discriminazione debole. Vediamo nei dettagli.

Le credenze sono di qualcosa, quindi avviene una distinzione tra loro in base a ciò intorno a cui vertono. Per esempio, abbiamo due credenze diverse quando parliamo di scalini e di discese: non sono la stessa cosa. In generale ho una credenza sugli scalini ed è differente da quella che ho sulle discese, per esempio i primi non tenterei mai di farli in bici né tenterei di contare i pianerottoli di una discesa. Anche pensando alla credenza più semplice sugli scalini, cioè la loro presenza nel mio palazzo e il mio vederli quando arrivo al pianerottolo, per parlarne ed essere capita non posso confonderli con l'ascensore e dire che “ho chiamato le scale, ma erano occupate”.

Crumley evidenzia che il requisito minimo per essere un agente è

poter distinguere una credenza da un'altra sulla base del loro contenuto. Il compito non è impegnativo ed anzi è riduttivo nel considerare la discriminazione solo sulla base del contenuto, ma in prima istanza è necessario. Il principio di discriminazione debole è una condizione necessaria e non sufficiente perché ci sia interpretazione, perché lega le credenze con i loro contenuti, ma non garantisce che ci sia comunicazione tra più agenti. E prima di arrivare a questo punto, la formulazione del principio di discriminazione debole:

Si può dire che un soggetto S ha una credenza g con un contenuto c solo se in certi casi, S è capace di distinguere g da qualche g\* con contenuto c\*<sup>100</sup>

In questa formulazione, e in tutta l'argomentazione, contenuto e credenza viaggiano in coppia nel senso che sono inscindibili, le credenze inglobano i loro contenuti e i contenuti da soli, semplicemente, non hanno senso.

Riflettendo sulla discriminazione debole però emerge la condizione di non sufficienza: un agente con credenze discriminabili può comunque insistere che queste non sono interpretabili. Il punto della discriminazione infatti è poter distinguere tra ciò che è correlato ad una credenza e ciò che

---

<sup>100</sup> Crumley, 1989, 354. "(WDP) A subject S may be said to have a belief g with content c only if in some range of cases, S can discriminate g from some g\* with content c\*".

Di passaggio faccio notare come la distinzione che qui viene presentata è nella modalità sostanzialmente diversa dalla discriminazione forte: la discriminazione debole funziona come la descrizione delle condizioni per poter parlare di credenze con uno specifico contenuto. Non implica in nessun modo la necessità che il soggetto abbia tali credenze o che queste credenze debbano essere necessarie per il soggetto, a differenza delle credenze descritte nella discriminazione forte.

non lo è, ma questo non significa che poi un agente con una credenza sia in grado di farsi capire automaticamente. Crumley sottolinea che anche un relativista ha una teoria per cui un agente è portatore di credenze e le distingue tra loro; anche se poi restano incomprensibili altri agenti con altri schemi.

### ***2.3 Punto secondo dell'argomento di Crumley.***

Il punto primo della formulazione fatta da Crumley della sua discriminazione forte è il principio di discriminazione debole, che è stato spiegato come la capacità semplice di distinguere tra credenze sulla base dei loro contenuti. Questo principio è necessario ma non sufficiente a giustificare perché “la verità è inscindibile dalla traducibilità nella nostra lingua”<sup>101</sup>. Ripartendo dalla domanda iniziale di Crumley, la discriminazione debole risolve la prima parte, cioè mostra che un agente ha delle credenze quando le distingue tra loro, ma non mostra perché un agente, con delle credenze, per il fatto stesso di averle esprima contenuti interpretabili.

La domanda di Crumley è riformulabile in un'affermazione del seguente tenore: ciò che dice un agente con delle credenze è interpretabile, anzi ciò che dice un agente dato che ha delle credenze è interpretabile. Come si passa e come si lega quindi inseparabilmente un agente con credenze alla loro interpretabilità? Cioè, cosa fa sì che avere delle credenze implichi necessariamente l'interpretabilità?

La risposta di Crumley è nella natura del contenuto e della sua

---

101 Il punto indicato con (4\*) da Crumley, (Crumley, 1989, pg. 353).

relazione con le credenze. In altre parole, la relazione di causalità tra una credenza e il suo contenuto. Per introdurre il concetto, Crumley cita “*Coherence Theory of Truth and Knowledge*” di Davidson, per poi esaminare i diversi tipi di contenuto sulla scia di Colin McGinn. Visto che il rischio parlando di contenuti e di causalità è quello di perdere la non schematicità delle credenze, procedo per ordine.

Crumley spiega che Davidson stesso introduce una discriminazione forte parlando di contenuto intensionale, poi divide il contenuto tra causale, cioè fisico, e complesso, cioè tutto il resto, per poter differenziare tra contenuti complessi sulla base dei causali da cui sono formati. In tutto ciò le credenze e i loro contenuti non si sono separati, ma anzi la tendenza è quella di vedere le credenze come sistema e quindi collegate tra loro indipendentemente dalla complessità del loro contenuto.

La prima mossa di Crumley per mostrare il legame tra credenze, contenuti e agente è quella di citare Davidson. La citazione è dall'articolo “*Coherence Theory of Truth and Knowledge*” e si concentra su un punto: “prendere gli oggetti di una credenza come le sue cause”<sup>102</sup>. Di base, abbiamo credenze che vengono comunicate e queste credenze hanno come causa i loro contenuti, quindi possiamo comunicare perché tali contenuti sono comuni agli agenti per la natura sia degli agenti che dei contenuti.

Il punto di Crumley è evidenziare la relazione di cui parla Davidson tra il contenuto intensionale e le cause di una credenza e, soprattutto, che certe credenze hanno come contenuto le loro stesse cause. Il principio di discriminazione forte è esattamente la descrizione di questa relazione.

---

102 Crumley, 1989, pg. 356; Davidson, 1986a, pg. 317.

L'argomento di Crumley mira a legare con l'interpretazione il semplice avere delle credenze attraverso la discriminazione forte, che in pratica collega le credenze e le loro cause tramite i loro contenuti.

Ma non tutte le credenze sono uguali né hanno lo stesso grado di complessità, non tutte le credenze hanno come causa esattamente il loro contenuto. Da questa distinzione nascono le due diverse categorie di credenze: quelle che contengono semplicemente un contenuto causale e quelle che Crumley ribattezza, mutuando il nome da Colin McGinn, *first-order differential content* e che potrebbero esse tradotte con contenuto differenziale del primo tipo o, più semplicemente, contenuto complesso<sup>103</sup>.

Il contenuto causale di una credenza è definito come:

Quell'informazione contenuta in una credenza che è derivata da una interazione tra l'agente e l'ambiente<sup>104</sup>

La caratteristica di questi contenuti è di non essere un prodotto dell'agente, di essere contenuto non influenzato dalla capacità organizzativa e strutturante dell'agente. I contenuti causali vengono definiti seguendo Evans, che parla di “stato di informazione con un certo contenuto” e Quine, di cui viene citato lo *stimulus meaning*, in pratica la parte di significato di

---

103 Ho specificato le ragioni della traduzione con “complesso” alla nota 72.

104 Crumley, 898, pg. 357. “That information contained in a belief which is derived from causal interactions between agent and environment.”.

Per chiarire meglio la natura esterna e indipendente dei contenuti causali, Crumley poco dopo scrive: “More pointedly, causal content is not agent-induced; it is not produced by the agent structuring or organizing some bit of undifferentiated empirical content. This causally based, low-level informational content is just the causal content.”.



una credenza che cogliamo nella relazione con l'esterno<sup>105</sup>.

Questo tipo di informazione, questo tipo di contenuto delle credenze è quindi causale e di basso livello. Va da sé che i contenuti di questo tipo, per quanti possano essere, non soddisfano le capacità espressive dell'uomo. Semplicemente, parlando comunichiamo sempre qualcosa in più delle informazioni contenute nei contenuti causali. Il contenuto in più, quindi, potremmo chiamarlo contenuto complesso. Di fatto, il contenuto complesso è quel contenuto che l'agente nelle sue credenze aggiunge al contenuto causale, è quindi slegato in una certa misura dall'ambiente, anche se è legato ad esso tramite il contenuto causale.

La formulazione della discriminazione forte quindi ora è sciolta: il primo punto è la condizione necessaria, un agente per interpretare deve avere credenze e per averle è capace di differenziare tra di loro; il secondo punto esprime la presenza di contenuti complessi nel sistema delle credenze e il terzo offre un criterio di discriminazione tra credenze con contenuti

---

<sup>105</sup> Lascio *stimulus meanig* in inglese perché suona molto meglio dell'italiano significato-stimolo. D'altro canto la questione in Quine di cosa significhi tradurre e soprattutto cosa implichi la traduzione radicale rispetto all'oggetto fisico di cui si parla e la cui espressione corrispondente viene tradotta è complessa. Il punto centrale è che l'esterno cui il parlante reagisce con delle frasi è comune sia al parlante che al traduttore. C'è quindi un significato delle frasi che coincide con lo stimolo esterno che colpisce parlante e traduttore. L'uso della nozione di *stimulus meaning* rientra nel quadro dell'indeterminatezza della traduzione, il cui esempio più celebre avrò occasione di discutere più avanti.

Ora, per quanto riguarda il significato-stimolo, ci sono due precisi interventi di Davidson al riguardo, nel 1994 e nel 2003. Negli anni settanta abbiamo Shirley, 1971, Vuillement, 1975, e Lambert, 1971. Una visione del tema in questi anni è data da Green, 2004, e Sinclair, 2002. Più importante è invece la data, 1960, della pubblicazione di *World and Object*, il libro di Quine in cui viene presentata questa teoria.

Come sempre, ecco il riferimento all'enciclopedia *Stanford*: <http://plato.stanford.edu/entries/quine/#ObsSen>.

complessi.

Il punto della discriminazione forte era di legare inseparabilmente l'avere credenze e l'interpretabilità di esse. Ora lo scopo è raggiunto dato che l'interpretazione può sempre avvenire, anche per contenuti complessi: il criterio di distinzione rimanda ad un contenuto causale.

Il fulcro di questo principio è il contenuto causale e la sua natura. Sia nel senso per cui non è dipendente dalle strutture dell'agente sia nel senso per cui è ciò su cui si formano i contenuti complessi.

#### ***2.4 Punto terzo dell'argomento di Crumley.***

Dopo l'enunciazione della discriminazione forte, Crumley spiega perché funziona, perché è attribuibile a Davidson e quale sia la sua relazione col principio di carità.

La prima cosa che Crumley evidenzia è che in aggiunta alla discriminazione debole, il suo principio aggiunge due cose. Uno: seguendo Davidson, c'è una connessione tra credenze e mondo. Due: le credenze complesse sono passibili di discriminazione tramite un contenuto causale. Il contenuto causale, infatti, è strutturato, anche se non da parte dell'agente, quindi è la pietra di paragone comune tra gli agenti.

Per non lasciare dubbi sulla posizione realista da cui lavora, Crumley scrive:

Noi non avremmo credenze se non fossero, almeno in qualche punto cruciale, correlate asimmetricamente con gli eventi e gli oggetti del mondo. Cioè, il contenuto causale è contenuto strutturato, e questa

struttura è indipendente dall'agente.<sup>106</sup>

Oltre questa precisazione, la difesa della discriminazione forte procede nell'articolo con la domanda se una teoria simile sia attribuibile a Davidson. La questione è pressante per Crumley, dato che la fonte principale della riflessione che sta svolgendo è Davidson, di conseguenza il suo coerentismo è il quadro di riferimento.

Quando Crumley prende di petto la questione se sia rimasto o meno “ortodosso” si chiede se possiamo attribuire la discriminazione forte a Davidson, cioè:

Se c'è una qualche ragione per attribuire l'idea della discriminazione forte a Davidson, cioè che non possiamo dissociare la nozione stessa di avere delle credenze da quella di contenuto causale?<sup>107</sup>

In altre parole, Crumley si pone il problema se attribuire la discriminazione forte a Davidson sia appropriato. E non solo si risponde affermativamente, ma arriva a dire che è la discriminazione forte il fulcro della teoria di Davidson, non il principio di carità. Principalmente, Crumley afferma che anche per il suo autore avere delle credenze implica la loro fondatezza sul contenuto causale. Per giustificarsi, Crumley cita un passo da *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* di Davidson, enfatizzando opportunamente i riferimenti alla causa, questa è la citazione riportata da

---

106 Crumley, 1989, pg. 358. “We would not have beliefs unless they were, at least in some crucial points, asymmetrically related to events and objects in the world. That is, causal content is structured content, and this structure is independent of the agent.”

107 Crumley, 1989, pg. 358. “Is there any reason to attribute the idea behind (SDP) to Davidson, i.e., that we cannot divorce the very notion of having beliefs from the causal content?”.

Crumley:

Affinché possa dubitare o chiedersi qualcosa sulla provenienza delle proprie credenze, un agente deve *sapere cosa è una credenza*. Questo porta con sé il concetto di verità oggettiva... Ma le credenze sono anche identificate, direttamente o indirettamente, con le loro cause... e questa è solo la complicata *verità causale che ci rende i credenti che siamo, e fissa*<sup>108</sup> *i contenuti delle nostre credenze*.<sup>109</sup>

Da questa citazione, Crumley conclude che anche Davidson connette causa e contenuto, anzi inferisce che anche Davidson, come lui, individua la connessione tra causa e contenuto come una causalità diretta tra la causa e il

---

108 Il verso inglese usato da Davidson è “*fix*” che assume una svariata e ampia serie di significati. Ho tradotto con “fissa” ma non rende pienamente il senso: il verbo inglese significa principalmente sistemare, riparare, fissare, legare, attribuire, stabilire. Nel caso specifico Davidson lo usa con un complemento oggetto che ha la propria specificazione: i contenuti delle credenze. Si può intendere in senso astratto come un legare/attribuire stabilmente un contenuto alla relativa credenza, ossia come un assegnare o un attribuire. Il punto è che *fix* nel suo uso enfatizza il ruolo del soggetto che mette insieme i pezzi, senza che si suppongano uniti in precedenza, fino all'uso colloquiale come “scegliere” diffuso in USA. Nel senso astratto viene usato per lo sguardo e l'attenzione, nel senso di “fissare lo sguardo”, in qualche modo questo verbo sottolinea una grande componente cosciente dell'attività umana nell'unire o legare parti diverse.

109 Crumley, 1989, pg. 358. citazione da Davidson, 1986a, pg. 318-319. Corsivo di Crumley. Questo è il passo di Davidson originale, preso dal suo articolo: “In order to doubt or wonder about the provenance of his beliefs an agent must know what a belief is. This brings with it the concept of objective truth, *for the notion of a belief is the notion of a state that may not jibe with reality*. But beliefs are also identified, directly and indirectly, by their causes. *What an omniscient interpreter knows a fallible interpreter gets right enough if he understands a speaker, and this is just the complicated causal truth that makes us the believers we are, and fixes the contents of our beliefs*.” (Davidson, 1986a, pg. 318-319. Corsivo mio per le parti omesse da Crumley, Sottolineate le parti evidenziate da Crumley).

contenuto di una credenza. In sostanza, la tesi di Crumley è che anche per Davidson la nozione di credenza implica dover riconoscere che c'è una connessione diretta tra la causa e i contenuti. Per spiegarsi meglio, Crumley scrive:

Dato che il contenuto causale non sarà variabile da agente ad agente, data la somiglianza tra le circostanze nelle quali tali credenze sono state prodotte, noi abbiamo un punto d'entrata nel sistema di credenze dell'agente.<sup>110</sup>

Una affermazione simile assume due elementi, il primo è che, a parità di circostanze, l'esterno viene percepito dagli agenti in maniera simile se non uguale. Questa parità di percezione a parità di circostanze è garantita, per Crumley, dal fatto che l'esterno è causa dei contenuti causali degli agenti, per il principio di discriminazione forte. Altro assunto alla base di questa parità tra percezione ed esterno è quindi che la causa, esterna, dei contenuti causali sia la prima fonte e l'origine delle credenze, cioè sia fonte del sistema di credenze.

Lo scopo di Crumley è di legare necessariamente l'aver credenze con la loro interpretabilità, quindi usa il contenuto causale come medio invariante tra gli agenti e i loro sistemi di credenze. Data l'invarianza dell'esterno e del relativo contenuto causale, si deduce la possibilità di interpretare le credenze degli agenti partendo dalla componente comune tra noi e loro: il contenuto causale.

Per esempio: “i canguri non possono camminare all'indietro”. Questa

---

<sup>110</sup> Crumley, 1989, pg. 359. “ Since this causal content will be invariant from agent to agent, given similarity of circumstances in which such beliefs are produced, we have an entering wedge into the agent's belief system.”

informazione può non essere comune, ma è comprensibile a chiunque conosca o riconosca l'animale australiano che è il canguro. Aggiunge delle informazioni su questo marsupiale e, in caso di incontro ravvicinato, può anche essere utile. Crumley direbbe che l'aver visto una volta o l'altra figure o immagini dei canguri, l'averne informazioni anche vaghe, è la componente caule di quell'affermazione, componente causale tale che tutti coloro che la possiedono, perché parimenti educati sull'animale “canguro”, possono aggiungere al sistema di credenze che possiedono anche il fatto che i canguri non possono camminare all'indietro. Crumley insiste nell'affermare che il comune che rende l'interpretazione possibile è garantito dalla sua origine esterna comune e invariante rispetto alle differenze degli agenti.

Crumley argomenta quindi che la verità di alcune affermazioni è legata al fatto che queste affermazioni siano discriminabili sulla base del loro contenuto. Crumley infatti dice che:

In almeno qualche tipo significativo di casi, queste condizioni di verità consisteranno in parte nelle condizioni causali legate a affermazioni rilevanti.<sup>111</sup>

Questo significa dire che la capacità di discriminare tra le credenze è la condizione necessaria per cui sono interpretabili, ma specialmente che la discriminazione forte è alla base della capacità di distinguere le credenze vere dalle false. Da questo segue che il contenuto causale agisce da

---

111 Crumley, 1989, pg. 359. “In at least some significant range of cases, these truth conditions will consist in part in the causal conditions tied to the relevant sentences.”

condizione per cui un sistema di credenze può essere sensato o meno<sup>112</sup>, vale a dire che la base comune di interpretabilità, fondata e vera, misura la sensatezza dell'argomentazione. In altre parole avere credenze e che esse siano interpretabili è garantito dal fatto che le credenze che forniscono sensatezza e verità al sistema di credenze sono comuni dal punto di vista fisico, cioè c'è un legame necessario tra l'esterno che causa e le credenze causali.

L'invarianza per gli agenti e le lingue di un esterno che causa i contenuti causali è la condizione necessaria per cui un certo tipo di credenze abbia senso. Per capire: il motivo per cui una sedia è, per gli agenti, un luogo appropriato per sedersi, è garantito dal fatto che tutti gli agenti vedono la sedia e hanno la credenza che un certo oggetto è una sedia in base al contenuto causale che la sedia provoca, invariabilmente, in ognuno di loro.

La conclusione, per Crumley, è che le cause esterne delle credenze forniscono una base comune ai sistemi di credenze dei vari agenti. Questo è ciò che è comune e si concede quando usiamo il principio di carità. Data la discriminazione forte, Crumley arriva quindi a mostrare come il principio di carità non sia il fulcro dell'argomento di Davidson, ma che la carità si regge sulle condizioni esterne, che producono un certo tipo di credenze comuni, dalle quali si può partire per interpretare le credenze.

L'esplicitazione finale di Crumley sull'argomento è questa:

Ma la teoria di un relativista si poggia solo sulla possibilità che i

---

112 “Una condizione necessaria affinché tali frasi siano significanti è che queste condizioni causali siano discriminabili, e addirittura, invarianti da parlante a parlante e da linguaggio a linguaggio” Crumley, 1989, pg. 359.

contenuti empirici, che sono oggetto di credenze o enunciati, possano essere completamente nascosti alla *nostra* vista. L'argomento sottolineato da Davidson per cui “La verità non può essere separata dalla traducibilità nella nostra lingua”, per come l'ho presentato qui, nega la coerenza di questa possibilità. Così come questa possibilità è incoerente, altrettanto lo è l'idea di uno schema concettuale.<sup>113</sup>

Il tentativo, meritorio, di Crumley è quello di spiegare perché avere credenze implichi la loro interpretabilità e perché, quindi, si concede per carità che gli agenti dicano cose sensate e per lo più vere. Il legame che Crumley individua è l'elemento esterno, che causa alcuni tipi di credenze. Dato che l'esterno e il contenuto causale non è a discrezione degli agenti, forma una sorta di zoccolo duro su cui tutti possono dirsi d'accordo.

### ***2.5 Un po' di più sul contenuto causale.***

Nel parlare del contenuto causale Crumley cita due autori, Evans e Quine, per poi aggiungerne un terzo, McGinn. Il fatto è che nell'articolo di Crumley lo statuto dei contenuti causali e di quelli complessi è dato per scontato. Semplicemente, noi agenti abbiamo delle credenze che sono di un certo tipo a seconda dei loro contenuti. La questione però non è così semplice, per due motivi: da una parte separare e individuare un contenuto causale è davvero difficile, perché anche per essere espresso già è inserito in

---

113 Crumley, 1989, pg. 361. “But the radical schemer's view rests on just this possibility that empirical contents, what beliefs or utterances are about, might be entirely hidden from *our* view. Davidson's underlying rationale for (4\*), as I have here presented it, denies the coherence of this possibility. Just as this possibility is incoherent, so is the very idea of a conceptual scheme.”.

Per forza di cose ho dovuto sostituire “(4\*)” con “Truth cannot be divorced from translatability into *our own* language” come indicato a pg. 353.



una rete di concetti: è già contenuto complesso; dall'altra la natura di questo contenuto causale, la sua origine e la possibilità che si dia non sono spiegati.

Per spiegarmi meglio, proviamo a vedere il primo motivo con un esempio: ora sono in cucina e vedo una pentola sul fornello. Il sistema delle mie credenze sulla mia cucina è il riferimento che mi porta ad esprimere varie altre credenze, complesse, su ciò che sto vedendo: la pentola è una padella, è della mia coinquilina ed è da pulire. Associando queste credenze con la credenza che sono le otto del mattino, posso ragionevolmente credere che la padella sia lì da ieri e che la mia coinquilina la laverà oggi. Inoltre, anche se non li vedo, posso supporre che anche qualche posata e almeno un piatto siano rimasti nel lavello ad aspettare l'indomani. Ora, come da tecnica deduttiva di Sherlock Holmes, visti questi indizi e visto che sul tavolo c'è ancora la tovaglia e la brocca dell'acqua vuota, potrei credere senza troppi problemi che ieri la mia coinquilina abbia avuto ospiti a cena e sia uscita dopo di corsa, lasciando tutte le pulizie al giorno dopo. Le mie deduzioni sono anche confermate dal bigliettino che mi ha lasciato spiegando la situazione.

Al di là del caso molto prosaico, il problema è che io, nell'elencare gli indizi e la catena di conclusioni, di contenuti causali senza aggiunte ne posso individuare ben pochi. Inoltre, anche quando li individuassi separatamente, avere la credenza di vedere una tovaglia, da sola, non aiuta l'agente, in questo caso me, a capire che cosa è successo nella mia cucina. Il punto di vista che mi aiuta a farmi una credenza il più possibile vera è quello coerentista, per lo meno se devo rimanere nel mondo che Crumley dichiara proprio: quello di Davidson. Da questo punto di vista l'insieme

delle mie credenze sulla mia cucina che sono, come dire, accessorie rispetto a ciò che sto vedendo, come di chi è cosa, lo stato normale della cucina, le cose che so della mia coinquilina, sono molto più che importanti del determinare che cosa è successo. In generale, isolare una credenza con contenuto causale è davvero difficile e tale credenza, senza tutte le altre, perde di senso. Il senso di una padella sul fornello alle otto del mattino infatti è molto vario, potremmo immaginare scenari di colazione o di procrastinazione dal giorno prima.

Questo per far capire che, da sola, la discriminazione forte non spiega come individuare e usare i contenuti causali per discriminare, ma che deve essere inquadrata in uno scenario coerentista. In poche parole, non va lasciata sola. È una specificazione della relazione tra credenze e il mondo, ma riguarda sempre un mondo esterno, dei soggetti agenti e i loro sistemi di credenze. Non serve quindi separare un contenuto causale e la relativa credenza, serve poter usare quella data credenza all'interno del proprio sistema.

L'altro punto cruciale quello che riguarda la natura del contenuto causale, la sua origine e la sua possibilità. La presentazione e l'uso che Crumley fa della causa comporta una miriade di rischi, in generale e rispetto alla sua posizione coerentista di riferimento: vale la pena analizzarli. La causa diventa la patata bollente nell'argomentazione dell'articolo di Crumley, una sorta di presenza fantasmatica che viene usata come assunzione evidente senza darne ragione. Il punto però è che una accettazione assiomatica della causa e del contenuto causale è difficile da giustificare.

Cominciamo a vedere quali problemi porta la proposta di Crumley: il primo è il ritorno di una logica e di una struttura fondazionalista. In altre parole Crumley cerca di ancorare e giustificare la possibilità di interpretare su un qualcosa di fermo, per la precisione su un esterno che causa le credenze causali e questa giustificazione, questa causalità, viene presentata come autoevidente, naturale, immediata.

Da questo fondazionalismo si presentano quindi altri due problemi: tra l'esterno e l'agente ritorna a presentarsi una relazione in termini dualistici di mentale e fisico, quasi come se si riaprisse la porta alla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, per quanto nella versione schema/contenuto della credenza. L'altro problema è che la nozione di causa è usata come un *deus ex machina* nell'argomentazione, non è spiegata. L'inciampo qui è che, ammesso potesse essere spiegata, gli argomenti a sostegno dovrebbero essere ricondotti alle neuroscienze e al funzionamento del cervello rispetto all'ambiente; questo tipo di giustificazione però distrugge la possibilità che i contenuti causali siano un dato primo, sia perché sarebbero spiegabili tramite contenuti complessi sia perché sarebbero riconducibili ad una complessità che, per la discriminazione forte, si dovrebbe reggere sulla loro stessa semplicità.

Il dualismo che ritorna a configurarsi tra esterno e interno pone dunque, nell'ordine, dubbi di accessibilità e problemi dualistici che avrebbero dovuto essere superati con il coerentismo. La causa, inoltre, viene assunta come non problematica, fornendo ai lettori parecchi dubbi al momento in cui si cerca di capire di quale causa si stia parlando.

Sia il dualismo che la causa sono problemi figli delle intenzioni e

dell'impianto fondazionalista con cui viene affrontato il problema del legame tra interpretazione e credenze. La logica fondativa trattiene e riassegna sia la causa che il dualismo, facendo in qualche modo piazza pulita della carità interpretativa e del coerentismo. La nozione di causa e la struttura oppositiva del dualismo, infatti, sono in qualche modo “ereditate” dalla filosofia moderna con il suo fondazionalismo, quindi al momento in cui Crumley le fa interagire direttamente con il coerentismo, con il principio di base per cui il sistema delle credenze spiega e fornisce senso alla credenza singola, la discordanza si fa sentire. È come se la causa e la ricerca di un punto fondativo facciano implodere i principi olistici e coerentisti su cui si poggia l'argomentazione all'inizio. Crumley comincia l'articolo citando Davidson e con lui la verità di Tarski, per poi arrivare a parlare di condizioni di verità. Similmente, comincia col negare il terzo dogma, e col voler difendere questa negazione, per poi parlare esplicitamente di esterno che garantisce o è fonte delle credenze, posizione aspramente criticata da Davidson come esempio di cattive conclusioni che si traggono dal terzo dogma.

Un altro problema figlio di questa logica fondativa è il ritorno del problema dell'astrazione e, in generale, della natura del linguaggio e della sua aderenza con il mondo. La differenza tra l'esperienza individuale, causa dei concetti dei contenuti causali, e l'espressione di tali concetti come astrazioni diventa un problema. Per fare un esempio: pensiamo alla sabbia. La parola sabbia risponde a molteplici e diverse esperienze singole: certamente ognuno nella sua vita ha fatto esperienza di almeno due o tre tipi diversi di sabbia, da quella di mare finissima e bianca a quella a grani più grandi, fino alla sabbia gialla o rossa. Se si pensa la relazione tra la “sabbia”

come contenuto causale e la sua causa, cioè le diverse e molteplici esperienze sempre diverse che ognuno può avere interagendo con la sabbia, allora appare un problema: il concetto è un'astrazione e come tale non è il puro contenuto causale. Questo tipo di relazione, a ben vedere, non solo riporta alla luce il dualismo, ma anche pone problemi sulla natura del linguaggio e sulla sua aderenza al mondo. Il problema in fondo non è nuovo né particolarmente destabilizzante per la filosofia, ma non si dovrebbe presentare per nulla in ambito coerentista: sono questo tipo di problemi che dovrebbero venire evitati con il rifiuto del terzo dogma.

Il punto infatti non è che un filosofo affronti l'interpretazione e le credenze in termini fondativi, o che usi strumenti dualistici o assiomi, il punto è lo stesso filosofo dichiarare apertamente che questo apparato fondativo spiega e sottostà al coerentismo di Davidson, anzi che Davidson stesso annuncia, anche se non esplicitamente, queste cose e le sottoscriverebbe. Una parte del lavoro di Crumley si spende nel dimostrare di non essere andato oltre le colonne di Eracle del coerentismo.

Abbiamo quindi vari problemi nella teoria della discriminazione forte: il fondazionalismo, il dualismo, l'esternalismo, la causa, le condizioni di verità e il linguaggio. In generale, proviamo a vedere dove si presentano. Il primo problema che salta agli occhi è la causa e la nozione di causalità, non spiegata, che entra in gioco al momento di parlare di contenuti causali e contenuti complessi. Da lì in avanti la nozione di causa rimane centrale e non spiegata.

Legata alla causa c'è il problema dell'esterno, definito invariante nel

suo presentarsi agli agenti. Inoltre, la fede realista di Crumley lo porta a parlare dell'esterno come distinto dagli agenti e causa delle credenze, portando quindi al problema del dualismo tra l'esterno e i soggetti.

Il dualismo non si esaurisce così, comparando anche al momento di parlare delle credenze: queste hanno una componente contenutistica e una linguistica, o almeno presentano un nucleo derivante dalla relazione tra il soggetto e l'esterno. In entrambi i casi, rimane dubbio se le credenze siano semplicemente entità linguistiche del soggetto o siano entità linguistiche con componente oggettuale derivata dall'esterno. Inoltre, il senso delle credenze non viene più attribuito dalla relazione tra credenze nel sistema ma dal referente esterno comune.

Il ricorso alle condizioni di verità o di senso per parlare delle credenze, così come il ricorso alle cause esterne, riporta bene in luce il fondazionalismo che Crumley sta proponendo, fondando la verità e il senso delle credenze sulle credenze comuni che sono causate dall'esterno.

Abbiamo quindi una visione fondazionalista, che si evidenzia specialmente nel parlare di “condizioni di”, “esterno”, “causalità”, “garantire”, “contenuto” o “invarianza del contenuto esterno che causa e garantisce le credenze”. Inoltre, Crumley davanti al problema di come legare credenze e interpretabilità si pone la domanda in termini fondativi, cercando per prima cosa un qualcosa di oggettivo che garantisca entrambe.

In ultima analisi, alcune cose, specie al momento in cui Crumley vuole mostrare il suo essere davidsoniano, sembrano estremamente fuori posto: parlare di condizioni di verità<sup>114</sup> in un quadro che dovrebbe essere

---

114 Crumley, 1989, pg, 359.

tarskiano, dato il ricorso esplicito di Crumley alla convenzione V quando segue Davidson nell'articolo sul terzo dogma. Condizioni di verità che riportano in luce il verificazionismo e cercano l'esterno come campo di verifica dei contenuti causali, per la precisione.

Un'altra cosa che non sembra coerente con Davidson è per Crumley il riferirsi alla realtà e al mondo come qualcosa da riportare o esprimere nel linguaggio, quando Davidson individua un mondo linguistico esprimibile linguisticamente per natura. La distinzione che Crumley compie nel distinguere i contenuti dalle credenze sembra sottintendere una distanza e una relazione tra i due elementi, cosa che non pare possa concordare con Davidson.

La maggiore discordanza tra i due, e anche tra Crumley e Quine, a questo punto, è il ricorso ad una strategia fondazionalista. Davidson si muove dall'epistemologia naturalizzata di Quine, non potrebbe sottoscrivere il ricorso ad un esterno che garantisce le credenze, tanto che ha denominato terzo dogma dell'empirismo la distinzione tra schema e contenuto e ha criticato Quine per aver pensato di poter parlare di un esterno, anche di livello sensoriale, che possa fare da discriminare nei sistemi di credenze.

Al di là di varie incompatibilità tra l'affermarsi a favore di Davidson e poi porre alla sua base esattamente ciò che in virtù della sua teoria dovrebbe essere rigettato, Crumley usa delle nozioni filosofiche problematiche senza fornire specifiche su quale particolare versione sta usando, come verità, causa ed esterno.

Vediamo questi problemi attraverso un paragone: guidare è un automatismo, in generale dopo un certo periodo di guida alcune azioni sono

automatiche. Infatti, per cambiare marcia non dobbiamo più pensare alla sequenza di azioni da compiere ma agiamo automaticamente. Nei casi in cui dobbiamo scalare per girare, come ad uno stop, dovremmo essere portati a rallentare, scalare, mettere la freccia e cambiare marcia senza elencare ogni azione. Per colpa di questi automatismi, a volte mettiamo la freccia anche quando non serve, come quando dobbiamo girare una curva a gomito o quando siamo ad uno stop e dovremmo andare dritti invece che girare.

Se pensiamo al sistema di credenze come l'insieme dei gesti automatici della guida<sup>115</sup>, allora vediamo come molte volte l'esterno non è la prima causa delle nostre azioni, come invece spiegherebbe la discriminazione forte. Le credenze e il linguaggio, infatti, hanno una componente per così dire automatica che sono le regole grammaticali, che si devono rispettare affinché si possa parlare. In aggiunta alcune credenze formano associazioni mentali, funzionano insomma come percorsi obbligati che siamo abituati a seguire quando parliamo o organizziamo le nostre credenze nel sistema. Inoltre, per quanto guidare comporti un altissimo livello di reazione al contesto, tra guidare una macchina col cambio manuale ed una col cambio automatico c'è differenza nell'insieme dei gesti, tanto che cambiare sistema causerebbe un primo momento di spaesamento. Inoltre, i miei gesti automatici alla guida si rispecchiano nei gesti altrui che vengono compiuti alla guida. Il contesto degli autisti in strada è pressoché simile per quanto si possano avere macchine diverse.

Questo serve a mostrare due cose: punto primo, che il contesto in

---

115 Teoricamente questo è possibile perché le credenze e il linguaggio non sono che in parte meccanismi volontari: tra insegnamento e lingue “materne”, di autonoma c'è la rielaborazione, non la lingua.



relazione alle mie azioni non è solo l'esterno e, punto secondo, che le mie reazioni ad esso non hanno solo una componente diretta di causa-effetto ma anche di fine (faccio la freccia per indicare dove vado e non prendere di sorpresa chi mi sta intorno provocando urti o incidenti) o addirittura sono automatiche: come per la strada che si percorre di più che diventa così abituale da essere imboccata anche quando si dovrebbe andare in un'altra direzione. Questo paragone vuole indicare come l'insieme delle credenze, anche quando non sembra, non può essere giustificato solo da un elemento od una componente. Inoltre, ammesso che si voglia giustificare, il sistema delle credenze per la sua complessità e il suo essere di un soggetto si spiega solo marginalmente con il ricorso all'esterno. In poche parole, una situazione da olismo quiniano sarebbe già diversa dal ricorso alla giustificazione causale che Crumley compie.

Proviamo ora a vedere i punti deboli di Crumley con un esempio: avere la credenza di cosa sono gli atomi e di cos'è la gravità. Se dovessimo tener dietro a Crumley, dovremmo cercare un qualche contenuto causale per entrambi. Però del contenuto causale diretto degli atomi non è possibile fare esperienza, gli esperimenti sono tutte prove che controllano e verificano la teoria attraverso le sue conclusioni, perché per definizione troppo piccoli alla vista. Certo, tra le bombe atomiche, le centrali nucleari e gli esperimenti che sono stati compiuti sarebbe strano negare gli atomi, ma le prove sono indirette, rispondono alla logica del: “se gli atomi, allora questo; quindi proviamo che questo e avremo provato anche gli atomi”. Il problema è che, dovendo seguire la discriminazione forte, potremmo considerare la causa della credenza degli atomi un libro di fisica, ma questo non sarebbe un contenuto causale. Oppure potremmo considerare contenuto causale la

stessa realtà fisica, come composta da atomi, ma questo non sarebbe comunque contenuto causale degli atomi, solo dei loro composti. In ultimo potremmo affermare che gli esperimenti che provano gli atomi sono contenuti causali sufficienti, lasciando però perdere il fatto che sono prove del nove che necessitano di enormi apparecchiature per essere compiuti. Il punto è che parlando di atomi rischio di non avere più un sistema di credenze fondato e quindi interpretabile, secondo la discriminazione forte.

Stessa cosa per la gravità: il cadere di una mela e dire che è colpa di un campo gravitazionale non è un contenuto causale della gravità, ma una prova che le cose cadono, almeno sulla Terra. Potrei invocare i luoghi naturali ed essere parimenti a posto, almeno seguendo solo la discriminazione forte. Inoltre, non so bene cosa causi la gravità, ma di una forza possiamo avere un contenuto causale nel senso in cui lo intende Crumley? Cioè possiamo vederla? Il contenuto della sua esperienza costituisce la credenza di base di che cos'è la gravità? Ora, per me che non conosco l'argomento, la discriminazione forte mi dice che non ho una credenza fondata della gravità e, non avendola, il mio parlarne non ha senso. Con me stanno inoltre i tanti che la studiano e hanno individuato varie teorie che la descrivono e spiegano. Ancora nessuno di noi, inoltre, può vedere la forza di gravità o i campi gravitazionali, per cui l'esperienza più diretta che possiamo avere con essa è camminare, ma rimane il fatto che questo sia un effetto e non la forza di gravità. Di nuovo, potrei dire che consultare un libro di fisica è condizione sufficiente perché io abbia la nozione di gravità, ma questo non significa che ho un qualche contenuto causale di essa. Senza contenuto causale, non c'è interpretabilità e senza di lei non c'è quindi capacità di dare senso alle affermazioni sulla gravità.

Riconosco che come esempi gli atomi e la gravità barino al gioco perché sono nati come idee prima della loro verifica empirica e quindi per loro natura il contenuto causale è stato prodotto, scientificamente, dopo la teoria, ma sono due nozioni fisiche comuni e accettate, che non avrebbero senso se si seguisse semplicemente la discriminazione forte.

Prendiamo un esempio un po' meno scientifico, e vediamo una credenza complessa come questa: “alcuni al mare si comportano come se volessero essere a casa propria”. È un'affermazione che si può fare, che ha un senso e che può essere condivisa o meno. Vediamola meglio. È un fatto noto a chiunque sia stato in una spiaggia libera che ci vanno molti tipi di persone. Alcune si portano dietro: sdraio, materassino, cuscino, stuoia, gazebo, ombrelloni, cucina da campo, tenda, borse frigo, sedie e sono le stesse persone che vorrebbero in spiaggia: servizi, docce, rete per il telefono e un mare sempre pulito e la possibilità di camminare scalzi sulle rocce. Ora, lasciando perdere i poli opposti di chi vuole il mare-piscina o il mare-paradiso del sub, ho fatto un elenco di comportamenti che alcuni tengono al mare, cosa che può significare un elenco di cause o contenuti causali della mia credenza complessa di partenza. Il problema è che la mia credenza complessa, che queste persone vogliono stare al mare così comodi come stanno a casa propria, contiene almeno altri due elementi, che fanno derivare dall'elenco delle cause la conclusione: il primo è che nel mio sistema di credenze il mare non è il luogo in cui si sta comodi come a casa, il secondo è il riferimento stesso alla comodità casalinga come pietra di paragone. In aggiunta c'è anche la mia credenza che se uno vuole andare al

mare, deve essere disposto a lottare con la fauna locale e stare scomodo per un po', nonché tagliato fuori dalla rete telefonica.

Ma domandiamoci un secondo: nella mia credenza complessa, il senso delle cause e la loro conseguenza dipende dalle cause o dalle mie abitudini e idee fisse su cosa è il mare e come ci si comporta in spiaggia? Detto in altri termini, se la mia esperienza del mare fosse sempre stata una spiaggia a pagamento, con ombrellone e sdraio incorporata, o il gazebo con annesso pranzo di famiglia al mare che occupa una giornata intera, trarrei ugualmente le stesse conclusioni? È importante sottolineare che la sensatezza o meno dei miei argomenti non cambia a seconda di quali cause io adduco a sostegno della mia tesi: io ritengo che alcuni trattino la spiaggia come una *dependance* perché lo trovo un comportamento strano cui non prenderei mai parte, inoltre lo ritengo un comportamento negativo perché la gente che lo fa occupa grandi spazi e disturba per bene in spiaggia. Insomma, sono prevenuta.

Questo esempio però serve a mostrare che rispetto al mio sistema di credenze, le cause che adduco a sostegno della mia credenza complessa sono dei fenomeni che confermano un pregiudizio, non cause da cui deduco una conseguenza. In altri termini, il senso delle cause dipende dal senso della conseguenza. Le vere cause del mio contenuto complesso sono nel mio sistema di credenze, sono infatti i canoni del comportamento da tenere in spiaggia che ho sviluppato nel tempo frequentando un certo tipo di spiaggia: l'abitudine mi ha portato ad aspettarmi un certo tipo di comportamento e, in certi casi, trovo assurdo il contrario.

Per riassumere: il senso delle cause qui è dato dal sistema. Le cause

stesse, alla fine, sono solo argomenti a sostegno e come tali sono contenuti complessi loro stessi. I contenuti causali, nella mia credenza su un certo tipo di bagnanti, per essere stati individuati sono diventati complessi: una sedia a sdraio non è una sedia a sdraio ma un simbolo di accomodamento del mare alle esigenze dei bagnanti.

Questo esempio sembra, ed è, abbastanza prosaico. Però individua il punto: senza il sistema, le credenze particolari non hanno un senso preciso. Inoltre è importante vedere come in questo caso le ragioni che adduco non sono le cause del contenuto complesso, ma una loro parte. Alla fine una sdraio non ha senso perché ha il contenuto causale di una sdraio ma perché è in un sistema di credenze. Questo è il nodo problematico del fondazionalismo di Crumley: riporta le credenze ad un esterno lasciando sotto traccia il fatto che il senso delle credenze si attribuisce nel sistema. Inoltre Crumley lega la sensatezza all'esterno, quando ci si può perfettamente capire anche parlando di cose assurde, come mostrano i Monty Python, la Guida Galattica per Autostoppisti o le Nonsense Novels di Leacock<sup>116</sup>.

## ***2.6 La discriminazione forte e i suoi problemi quando tratta il realismo: Crumley su un argomento di Putman e Rorty.***

Dopo aver esaminato la discriminazione forte e i suoi problemi, vediamo invece come questa teoria viene usata da Crumley: a difesa del realismo. Ho già fatto notare che la discriminazione forte non è propriamente in linea con la carità e l'interpretazione radicale che Davidson

<sup>116</sup> I primi due sono noti, l'ultimo è una raccolta di racconti parodici di inizio novecento, disponibili alla lettura anche sulla *Open Library*: [https://openlibrary.org/works/OL626473W/Nonsense\\_novels](https://openlibrary.org/works/OL626473W/Nonsense_novels).

propone, sia come teoria del significato che come teoria sulle credenze. Vedere come Crumley affronta il realismo e la difesa del realismo aiuta a vedere la distanza tra lui e Davidson.

Nel finale del suo articolo Crumley usa la discriminazione forte, attribuendola a Davidson, per portare avanti una critica all'argomento, comune a Rorty e Putman in modi diversi, per cui un realista è uno che crede la realtà come indipendente dalla mente quindi crede anche che sia possibile avere credenze totalmente sbagliate e crede anche che gli oggetti del mondo siano come i noumeni kantiani<sup>117</sup>.

Ho già evidenziato come nell'andamento dell'articolo di Crumley un posto centrale sia occupato dalla nozione di causa e dalla conseguente fondatezza della verità e del senso delle credenze in un esterno parimenti accessibile, tale che fornisce la chiave per applicare il principio di carità. Ho anche evidenziato come questa nozione e il seguente principio di discriminazione forte siano problematici e relativamente distanti dalla fonte dichiarata, cioè Davidson. Nel finale del suo articolo questa distanza e in generale il problema della causa emerge di nuovo. Vediamo come.

117 I due sono noti filosofi contemporanei. Rorty è un pragmatista, noto soprattutto per il libro *Philosophy and the Mirror of Nature* del 1979. Putman, oltre che matematico, è un filosofo realista, anche se con diverse versioni nel corso degli anni, allievo di Quine e famoso anche grazie all'esempio del cervello nella vasca per provare l'esternalismo semantico.

Ed ecco i link *Stanford*: <http://plato.stanford.edu/entries/rorty/>.

Putman non sembra avere l'onore di una pagina sulla *Stanford*, oltre a quella sui cervelli in vasca, quindi lascio il sito della facoltà e la pagina di wikipedia:

<http://philosophy.fas.harvard.edu/people/hilary-putnam>, [http://en.wikipedia.org/wiki/Hilary Putnam](http://en.wikipedia.org/wiki/Hilary_Putnam) e [http://philpapers.org/s/Hilary %20Putnam](http://philpapers.org/s/Hilary%20Putnam). Putman ha un sito pubblico, curato da A. Gazzola, <http://putnam.135.it/> e un blog, <http://putnamphil.blogspot.it/>, in cui ospita per lo più dibattiti su temi e questioni da lui studiate. Sul versante matematico, questa è la sua genealogia: <http://www.genealogy.ams.org/id.php?id=13387>.

Il punto su cui Crumley insiste è che l'indipendenza della realtà è possibile pensarla anche senza ricorrere ad un'idea di realtà noumenica, facendo cioè riferimento al fatto che non tutte le informazioni delle nostre credenze sono ascrivibili alla nostra singola attività concettuale o linguistica: il contenuto causale, infatti, collega direttamente realtà esterna e sistema di credenze.

Il principio di carità e il principio di discriminazione forte per Crumley forniscono un modo di vedere la realtà come comune, linguisticamente esprimibile e comprensibile ma anche come *mind-independent*: dire che la realtà è indipendente dalla mente non significa automaticamente giurare fedeltà ad una realtà irraggiungibile e separata da noi. Centrale è il ruolo della connessione causale che si esprime nel sostenere qualche credenza. Il fine di Crumley è poter parlare di realtà come qualcosa di indipendente ma allo stesso tempo non distante. Realtà come qualcosa cui possiamo accedere e di cui possiamo parlare ma senza al contempo renderla asservita al modo con cui la esprimiamo.

Le ultime sei pagine dell'articolo di Crumley dunque si spendono nel difendere un realismo per cui la realtà indipendente non si assimila ai noumeni ed ad una possibilità scettica. Andiamo con ordine: Crumley per prima cosa mette sul tavolo il realismo di Thomas Nagel<sup>118</sup>, il realismo

---

118 Thomas Nagel insegna a New York, noto soprattutto per l'articolo del 1974 *What is it like to be a bat?* e i suoi lavori nel campo dell'epistemologia e filosofia della mente, oltre all'etica ed alla politica.

Ora, una pagina specifica non è presente su di lui nella *Stanford*, quindi: [http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Nagel](http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Nagel). È citato riguardo le sue teorie in varie altre pagine: <http://plato.stanford.edu/entries/neuroscience/#ConExp>, <http://plato.stanford.edu/entries/reasons-agent/>, <http://plato.stanford.edu/entries/impartiality/#LibNeuJusImp>, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/#ConCon>.

illimitato, per cui aderire al realismo significa non solo credere che la realtà sia *mind-independent* ma anche che alcuni aspetti della realtà siano inconoscibili. Potrebbero esserci delle comunità che accedono alla realtà diversamente da noi e che noi non potremmo interpretare, un accesso così diverso che è caratterizzato da uno schema concettuale da noi incomprensibile.

Secondo Crumley Davidson risponderebbe a questa idea di realismo enfatizzando la connessione tra la realtà e le nostre credenze, connessione tale per cui la realtà causa alcune credenze. Data questa connessione, qualunque tipo di sistema di credenze che abbia questa connessione è comprensibile a partire proprio da quei contenuti causali, perché:

Il contenuto causale non è proprietà singolare di un qualche gruppo particolare di credenze<sup>119</sup>

La critica al realismo di Nagel serve a Crumley per inquadrare un argomento contro il realismo che lui accomuna sia a Putman che a Rorty. Per Crumley infatti entrambi criticano il realismo metafisico sulla base del fatto che credere ad una realtà indipendente implichi una realtà noumenica e la possibilità che si compia un errore radicale. Rorty assegna ai realisti la volontà di rendere la realtà noumenica, tesi che Crumley riscontra in Nagel, ma come elemento distintivo del suo realismo. Per Crumley, Putman usa uno stesso argomento contro il realismo metafisico, per cui, dice:

Putman ha frequentemente caratterizzato il realista metafisico come chi crede la realtà come *mind-independent*, essendo fedele all'idea che

---

119 Crumley, 1989; pg. 362. “Causal content is not the unique property of any particular set of beliefs”.



c'è solo una descrizione completa e vera del mondo sulla quale tutte le altre vanno misurate, e che la posizione del realista metafisico alla fine rende gli oggetti familiari del mondo i noumeni kantiani distanti e inaccessibili.<sup>120</sup>

Contro questa tesi Crumley avanza due argomenti, entrambi basati sui due presupposti che la sostengono: primo, che un sistema di credenze possa essere totalmente slegato dalla realtà, secondo, che la verità per un realista sia non epistemica.

Vediamo il primo. Crumley scrive che per sostenere la tesi di noumenicità e scetticismo radicale della realtà si deve anche presupporre che un sistema di credenza, preso nel suo insieme, possa non avere alcuna credenza che riguardi il mondo: in altre parole, la realtà può essere così distante dalla sua rappresentazione nelle credenze che il sistema delle credenze può arrivare a non avere alcuna credenza sul mondo stesso. Dato che per Crumley a questo punto dire che una credenza riguarda il mondo e dire che è un contenuto causale è la stessa cosa, l'argomento diventa: “è possibile che un sistema non abbia contenuti causali?”. Dato che per la discriminazione forte questo è impossibile, l'argomento non tiene.

Secondo punto è la questione di quale verità per il realismo.

---

120 Crumley 1989, pg. 363. “Putman has frequently characterized the metaphysical realist as holding that reality is mind-independent, being committed to the view that there exist the one, complete, true description of the world against which all other accounts are to be measured, and that the metaphysical realist's position in the end makes the familiar objects of the world the distant and inaccessible Kantian things-in-themselves.”.

Non so esattamente perché da qui in avanti Crumley si diriga in una discussione con riferimenti kantiani di questo tipo, né perché associ la realtà al mondo fisico, ma questi sono i presupposti e questo bisogna prendere per vero.

Riallacciandosi ad un articolo di McGinn<sup>121</sup>, Crumley scrive che la concezione realista della verità:

Ritiene che il riconoscere le condizioni di verità è una *conseguenza* della verità degli enunciati.<sup>122</sup>

In altre parole, il realismo che Crumley vuole sostenere dice che il senso di una credenza è legato alle condizioni causali che producono quelle credenze, dunque la verità di una particolare credenza precede le sue condizioni di verità. In sostanza, la discriminazione forte fonderebbe l'impossibilità che una credenza vera lo sia solo dopo le sue condizioni di verità, perché una credenza è vera in quanto garantita dai contenuti causali. La verità realista è epistemica, dunque.

Quali sono i problemi in queste argomentazioni? Per prima cosa, Davidson viene ricondotto alla discriminazione forte ed al fondare la carità sulla causalità, ma non è questo il problema più grande. Vediamo l'argomento contro Nagel: è davvero necessario andare fino alla causa? Se l'esempio è una comunità che ha uno schema concettuale incomprensibile, l'argomento è, per Davidson, falsato in partenza: da dove possiamo dedurre che ci siano schemi concettuali diversi? Una maggiore conoscenza non deve essere determinata da un diverso schema e l'incomprensione totale non c'è mai perché, ammesso che ci sia un inizio di comunicazione, c'è anche un minimo di comprensione che mano a mano cresce. La carità in questo caso

---

121 McGinn, 1982.

122 Crumley, 1989, pg. 365. "The realist conception, on the other hand, holds that the recognition of the truth condition is a *consequence* of the truth of the statement."

si baserà sull'idea che una totale identità di vedute sia sbagliata ma vada presupposta per vedere i punti discordanti. Inoltre, la comunicazione avviene nel contesto e procede per errori e correzioni. Non c'è la necessità di andare a cercare un esterno che garantisca, anche perché il ricorso ad un esterno non garantisce affatto: se avessero davvero un diverso tipo di accesso alla realtà, non avrebbero anche diverse reazioni all'esterno e quindi anche un diverso contenuto causale?

Passiamo all'argomento contro la noumenicità e l'errore radicale. Crumley va di nuovo a cercare il fondamento causale, ma l'argomento potrebbe essere un altro. La prima critica è la lettura dei noumeni come fossero la realtà: Kant non solo li definisce come creati dalla ragione, ma non sono neanche la realtà, per lui. Ora, cercare la realtà nei noumeni è il primo problema di questa tesi. L'identificazione tra il noumeno e la realtà è strana, specie se si considera come il coerentismo parli di un mondo linguistico, dove siamo immediatamente posti nel ciclo continuo di mediazioni linguistiche. Tutto è linguistico, per Davidson, quindi che ci sia qualcosa prima del linguistico o inesprimibile è un presupposto assurdo per definizione. Dato che la linguisticità è data dalla possibilità di esprimere qualcosa linguisticamente, tutto è linguistico. Perché dovremmo credere in un esterno irraggiungibile quando non c'è esterno che non lo sia? Se linguistico, il mondo è accessibile, se accessibile, interpretabile<sup>123</sup>.

Guardiamo ora l'argomento sulla verità. I dubbi che una persona può porsi a questo punto sono i seguenti: è necessario legare la verità all'esterno,

---

123 La linguisticità del mondo è un argomento buono anche se si volessero leggere le cose in sé che vengono definite kantiane come un nome diverso per le idee platoniche.

quando il senso delle credenze dipende dal sistema e non dalle singole credenze particolari? Inoltre, perché la verità deve riferirsi al mondo esterno come non linguistico? Perché infatti cercare la verità nel legame tra linguaggio e mondo quando si è stabilito che il linguaggio compone il mondo cui abbiamo accesso? Il punto problematico qua è la nozione di condizione di verità, di pari passo con l'assegnazione, nel linguaggio oggetto, di parole a determinati oggetti.

Abbiamo stabilito che i problemi a cui Crumley apre e la sua argomentazione sono in qualche modo fuori senso rispetto al coerentismo di Davidson, o almeno rispetto alla sua critica al terzo dogma. Abbiamo anche visto come Crumley tratti il realismo e usi, specie riguardo questo tema, la causa come nozione chiave per rispondere ad argomenti anti-realisti. Ritorna la causa ed è fondamento di senso e verità, però non si capisce bene da dove arrivi questa causa e perché si ripresenti. Ci si può domandare perché questo ritorno del fondazionalismo, questa volontà di spiegare non il particolare con il sistema, ma il sistema con il particolare.

Una risposta semplice sarebbe quella di dare tutta la colpa a Crumley, lasciando che il dualismo e il fondazionalismo siano solo problemi suoi, derivati da un errore di interpretazione. Il problema di questa spiegazione è che le citazioni da cui parte l'analisi di Crumley sono interpretabili nel senso che Crumley le assegna: lo spiraglio per questa versione dell'interpretazione c'era già; anche se l'interpretazione di Crumley non è canonica, i testi di riferimento lo sono.

Esaminando l'interpretazione che Crumley compie del principio di

carità infatti si può in qualche modo notare un primo scivolamento che si compie rispetto a Davidson, per la precisione sul principio di linguisticità. Davidson dice che tutto ciò che può essere espresso linguisticamente è linguistico, cioè che criterio di linguisticità è la traducibilità in una lingua nota<sup>124</sup>, il punto di questa tesi è che tutto ciò che può essere tradotto in una lingua nota è linguistico. Di contro il punto per Crumley consiste nel dire che tutto ciò che è tradotto in una lingua nota è linguistico. La differenza è notevole ed è il punto iniziale dello scarto interpretativo tra Davidson e Crumley: il secondo infatti parla di ciò che è linguistico come ciò che è detto in una lingua nota, rendendo la componente linguistica separata dal mondo stesso. La realtà come terzo fondativo tra il soggetto e le sue credenze è in parte conseguenza del credere che le credenze siano linguistiche perché parlano di qualcosa di non linguistico. Per spiegarmi meglio, se è linguistico tutto ciò che posso tradurre in una lingua nota, è linguistico tutto ciò che è detto e tutto ciò che si può dire. Se invece è linguistico solo ciò che è effettivamente tradotto in una lingua nota, allora solo ciò che è detto è linguistico e si oppone ed entra in relazione con ciò che non è detto. Da qui nasce l'idea di considerare le credenze come unione di contenuto e parola, come sono infatti viste dalla discriminazione debole e poi da quella forte.

Ammettiamo però che gli errori di interpretazione siano in qualche modo possibili e non spiegabili come cattiva volontà dell'interprete, come è giusto intendere il tentativo di Crumley di giustificare quello che lui ritiene un punto debole di una teoria che vuole difendere.

---

124 Davidson, 1994, pg. 266. L'affermazione è ritenuta vera ma Davidson si propone di provarla nel corso dell'articolo.

Questo porta ad un'altra possibilità: dalla teoria di Davidson c'è la possibilità di trarre le conclusioni di Crumley. Crumley in fondo si propone di difendere Davidson, si preoccupa di mostrarsi davidsoniano. Anche se non è la conclusione che si dovrebbe trarre, la discriminazione forte in qualche modo è possibile partendo dal lavoro di Davidson; anche se per arrivarci Crumley piega fortemente il coerentismo e reintroduce elementi epistemici che avrebbero dovuto essere stralciati. Ci si può dunque chiedere, cercando di capire il lavoro di Crumley: anche se non è propriamente coerentista, perché Crumley si definisce tale e cerca di difendere in questo modo il principio di carità?

Dunque, nuovamente, perché questo ritorno al contenuto causale ed all'esterno causante? In prima battuta si deve notare come, anche col cambio di atteggiamento filosofico, i concetti e il linguaggio siano, nel lavoro di Crumley, in qualche modo rimasti moderni: una possibilità quindi è che ci sia contaminazione tra i concetti moderni fondativi e il loro uso in ambito coerentista. Inoltre, le fonti che Crumley cita direttamente hanno forte influenza del fargli individuare una struttura causale alla base delle credenze, dando adito alla discriminazione forte.

Alla fine rimane anche la domanda: è una conclusione evitabile, data la domanda di partenza di Crumley? Si può certamente affermare che è più problematica che risolutiva, la discriminazione forte, ma comunque alla domanda su come sia possibile che avere credenze implichi capacità di interpretazione si può rispondere o si è risposto senza andare a cercare la causa e l'esterno?

Per capire come è stato possibile per Crumley arrivare alla

discriminazione forte è interessante vedere le sue fonti dirette, gli autori che ha citato e cui si rifà. Il primo è McGinn, certo, ma seguendo la distinzione Lepore/Davidson del 1994, è interessante notare come sia McGinn che Crumley citino Lepore o Fodor come letteratura secondaria. La versione non olistica, epistemica classica della carità è la più probabile versione di Davidson che Crumley vuole difendere. Perché altrimenti difende la carità e l'interpretazione, che sono sempre possibili olisticamente, cercando di renderle il meno olistiche possibile?





### 3

## Le fonti

Abbiamo visto che cosa Crumley pensi del principio di carità e come lo veda: un prodotto secondario di un principio basilare che è la discriminazione forte. Dopo aver fatto un'analisi dell'articolo di Crumley abbiamo visto in che modo e in che misura sia davidsoniano quanto dichiara. Visto che non pare, alla fine dei conti, che Crumley sia così ligio alla teoria della carità che propone Davidson, sono rimasti dei dubbi sul suo uso della nozione di causa, quale sia e da dove venga, dubbi che si aggiungono a quelli sul perché del ritorno di una strategia fondazionalista per spiegare l'interpretazione e le credenze. Questi dubbi potrebbero essere risolti andando a vedere le fonti che Crumley cita quando parla della discriminazione forte, visto che nel fluire del suo discorso tenta sempre di rimanere negli argini del già detto o del già spiegato, per tirare conclusioni che non esondino dai limiti di quella che per lui è la teoria di Davidson.

Per capire meglio l'idea della discriminazione forte si possono andare a vedere cosa dicono le fonti che Crumley cita in proposito. Nei riguardi del contenuto causale e di quello complesso, primo tra gli altri, Crumley cita Davidson, suo punto di riferimento nel corso dell'articolo. I riferimenti vengono dagli articoli *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* e *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*. L'altro punto di riferimento citato è l'articolo *Radical Interpretation and Epistemology* di Colin McGinn, un filosofo inglese successivamente stabilitosi negli USA di

estrazione analitica<sup>125</sup>.

A conti fatti questi due autori rappresentano le fonti dirette cui Crumley attinge per parlare di discriminazione forte. Dato che la distanza tra Crumley e Davidson è davvero ampia, vedere come sia possibile che si passi dal coerentismo ad una teoria fondazionalista aiuta ad individuare i due problemi interpretativi che, nella lettura di Crumley, fanno diventare l'interpretazione radicale una conseguenza della discriminazione forte. Il primo, che ho già evidenziato, consiste nel fatto che Crumley fraintende il criterio di linguisticità di Davidson: la traducibilità come criterio di linguisticità diviene, durante l'analisi di Crumley, la traduzione come criterio di linguisticità. Il secondo problema è la fusione tra condizioni di interpretazione e condizioni di conoscenza che sia McGinn che Crumley operano, prendendo l'interpretazione per una teoria della conoscenza fondata.

Per quanto riguarda lo scambio e la sovrapposizione tra condizioni di interpretazione e condizioni di conoscenza, c'è un luogo specifico in cui Davidson scrive che per l'interpretazione è necessario prendere gli oggetti delle credenze come se ne fossero le cause<sup>126</sup>. Sembra che durante il suo articolo Crumley abbia preso questa clausola di interpretazione, per cui l'interprete presume soltanto che gli oggetti siano le cause delle credenze

---

125 Lepore, 1986, pp. 356-368. McGinn, per più informazioni, ha anche un sito web con tanto di blog che è linkato come sito ufficiale su Wikipedia, <http://www.colinmcginn.net>

126 Lepore, 1986, pg. 318. Passo citato in Crumley, 1989, pg. 356. La citazione in Davidson è questa: "What stands in the way of global skepticism of the senses is, in my view, the fact that we must in the plainest and methodologically most basic cases take the object of a belief to be the causes of that belief.". La citazione di Crumley enfatizza l'ultima parte.

altrui, per un'affermazione corrispondente sull'origine delle credenze. Insomma, ha preso un metodo di interpretazione per la descrizione di come le credenze siano causate dagli oggetti di cui parlano. Scambia una condizione di interpretazione per la storia dell'origine di tutte le credenze in cui ci possiamo imbattere. L'interpretazione radicale infatti è un mezzo per capire praticamente ogni cosa che può venire affermata, ammesso che sia coerente nel suo sistema. Il risultato dell'interpretazione quindi è la possibilità di capire anche racconti, storie o credenze riferite a mondi fantastici, inventati, mitologici o parodici.

Credo che una parte della confusione in questo caso sia anche dovuta all'inglese, perché se in italiano sentiamo di più la differenza tra il dire: “dobbiamo prendere gli oggetti di una credenza come fossero le cause della credenza” e “le cause di una credenza sono gli oggetti della credenza”, in inglese è più semplice confondere “*we must take the objects of a belief to be the causes of that belief*” e “*the causes of a belief are the objects of that belief*”: sembra cadere solo la formula imperativa iniziale. Al di là dell'attenzione ai modi verbali, sembra proprio che Crumley legga le due frasi come equivalenti ed epistemologicamente vincolanti, mentre non lo sono e Davidson si premura di sottolinearlo.

Vediamo quindi più da vicino questi due problemi che McGinn e Crumley hanno in comune, perché si possono rintracciare nell'articolo critico di McGinn e sembrano essere ereditati da Crumley. In aggiunta la discriminazione forte e quindi la nozione di causa, la volontà di fondare le credenze e la necessità di legare l'interpretazione delle credenze con la conoscenza della loro natura nascono proprio da questi due problemi. Le

assonanze tra Crumley e McGinn, benché il primo voglia difendere Davidson e il secondo voglia criticarlo, ci sono e vale la pena di notarle, perché Crumley nel suo articolo, quando vuole rendere l'idea di cosa siano le credenze complesse, si affida ad una citazione da McGinn e, quando vuole difendersi e mostrare di essere davidsoniano, cita passi di Davidson che anche McGinn cita.

Gli articoli che qui prenderò in riferimento sono due: *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, di Davidson, con la sua critica *Radical Interpretation and Epistemology* di McGinn<sup>127</sup>. Per amor di precisione ci sarebbe anche un altro articolo di Davidson che aiuta a chiarificare la sua posizione rispetto alle conseguenze epistemiche dell'interpretazione radicale, cioè *Empirical Content*, articolo come gli altri due già citati presente nella raccolta di Lepore del 1986. Il fatto è che né McGinn né Crumley lo citano direttamente, al contrario di *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, quindi non ritengo opportuno appellarmi a questo articolo per contestare la lettura di McGinn. Certo, McGinn mette in nota una volta all'inizio del suo articolo *Empirical Content*, ma poi questo lavoro non viene più citato.

Però ritengo comunque opportuno riferirmi ad *Empirical Content*, che è di poco precedente a *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, per specificare che cosa dice Davidson in questo suo articolo di riferimento “principe” per McGinn e Crumley: le ultime tre pagine di *Empirical Content* infatti sembrano un condensato di quello che sarà poi detto per esteso dopo. È ragionevole pensare che il lavoro di *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* sia coerente con le affermazioni dell'articolo

127 Entrambi in Lepore, 1986.

precedente. Lavoro quindi sull'assunto che Davidson si esprima coerentemente nei due articoli sull'interpretazione radicale in Lepore, 1986, mentre assumo che McGinn e Crumley guardino solo o principalmente al primo e non ad *Empirical Content*.

Passando alle date, l'articolo di McGinn è pubblicato nel 1986 e viene definito come frutto di tre conferenze universitarie del 1984. Per quanto riguarda Davidson, il primo articolo in ordine di tempo è *Empirical Content*, del 1982, mentre *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* è del 1983<sup>128</sup>.

### **3.1 Traduzione per traducibilità.**

Veniamo quindi al primo problema. Ho già fatto notare che Crumley quando affronta la linguisticità del mondo pone come sua condizione non la traducibilità ma la traduzione in una lingua. Sembra una cosa da poco ma non lo è: quando “linguistico” significa “tradotto”, è possibile fare distinzione netta tra gli oggetti delle credenze, visti come le cose di cui si parla, e le credenze stesse. Il punto è quindi che ritorna la distinzione tra il contenuto di una credenza e la sua forma linguistica. Non è che la distinzione non ci sia se pensiamo che linguistico equivalga a traducibile, è solo che non è lo stesso tipo di distinzione.

Per capire meglio: Davidson mette in gioco due elementi: la credenza e il suo contenuto, ossia la sua causa; mentre McGinn inserisce tra

---

128 1982, *Empirical Content*, in *Grazer Philosophische Studien: Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie*. 16/17, pp. 471-489.

1983, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in *Kant oder Hegel*, Klett-Cotta. Pp. 423-438.

Entrambi sono ristampati di seguito in Lepore, 1986. Pp. 307-319 e pp. 320-332.

i due il contenuto proprio della credenza che rispecchia la causa esterna di essa. Partendo dalla distinzione tra traducibile e tradotto, se linguistico significa traducibile, allora qualunque cosa si possa tradurre è linguistica. Visto che virtualmente tutto ciò che posso dire lo posso anche tradurre, almeno parzialmente, allora la traducibilità distingue due aree: il linguistico da un lato, il mondo umano dove ci esprimiamo, comunichiamo e parliamo e il non linguistico, che sta al di fuori di quello su cui possiamo esprimerci. In altre parole, quando linguistico significa traducibile allora tutto ciò con cui veniamo a contatto è sia linguistico, nel caso in cui possiamo esprimerlo, che contemporaneamente non linguistico, tranquillamente fisico come il nostro corpo. Due sfere: il mondo fisico, che ha una relazione col linguistico, e il mondo linguistico, che ha una relazione col fisico. Il mondo linguistico si allarga con la nostra possibilità di parlare del mondo fisico e di qualunque altra cosa ci venga in mente.

Quando però linguistico equivale a tradotto, allora si creano tre sfere: ciò che viene detto, ciò che viene tradotto e ciò che è in oggetto. Linguistico è ciò che parla di qualcosa di non linguistico, con la clausola che il linguistico deve essere espresso, detto. Se non è già stato detto, se non è espresso, non è linguistico. C'è la possibilità che qualcosa sul mondo non sia ancora detto? Non è ancora linguistico, allora. C'è un mondo esterno oggetto della sfera linguistica cui dobbiamo avere accesso, che presenta un problema perché è distinto dal soggetto. McGinn ritorna di nuovo al terzo dogma introducendo tra le credenze e le cose che le credenze hanno in oggetto degli intermediari epistemici.

Cominciamo da un esempio. Prendiamo una credenza che riguarda

un oggetto immediatamente identificabile e comune, giusto per andare sul sicuro: una macchina gialla. È molto semplice individuare una macchina gialla in strada, tutti almeno una volta ne abbiamo vista una. Davidson dice esplicitamente che il nesso causale tra la macchina gialla e la mia credenza che io, in un particolare momento, possa vedere una macchina gialla non è epistemico. Per capirci, c'è la macchina e la sua trasposizione nella mia lingua. Tra dire “c'è una macchina gialla” e vedere la macchina gialla c'è una connessione per cui i due eventi viaggiano paralleli e il fatto fisico ha una reazione mentale e linguistica. Il punto è che la macchina gialla non fonda o garantisce la mia credenza su di essa. L'insieme delle mie credenze, in cui è inclusa quella sulle macchine gialle, è autosufficiente dal punto di vista epistemico<sup>129</sup>.

Dal punto di vista di Davidson, qualora dovessi precisare le

---

129 La parte epistemica di questo discorso è complessa, specialmente nel caso di Davidson. La sua teoria sulla conoscenza e il mentale difatti è il monismo anomalo, con l'aggiunta della triangolazione dagli anni '80. Il monismo anomalo è databile ad un articolo del 1970, mentre la triangolazione è databile al 1982.

Il monismo anomalo consiste in un principio per il quale gli eventi mentali non possono essere predetti o spiegati da delle leggi precise nonostante alcuni eventi mentali siano legati causalmente a degli eventi fisici e esistono casi di eventi che sono effetti di altri eventi e questi casi sono regolati da leggi. Per la precisione, queste tre affermazioni sono la trasposizione di altrettanti principi: l'interazione causale, la causalità nomologica e l'anomalia del mentale. Questi tre principi sono il cuore del monismo anomalo, per cui gli eventi mentali godono della proprietà di non essere sempre riducibili tramite le leggi causali a specifici eventi fisici.

Tra la bibliografia sulla questione, è chiaro e riassuntivo il contributo di McLaughlin del 2013, contributo che ho usato per trarre il riassunto qui sopra. In Italia c'è Zhok, 2011, che riassume e porta avanti alcune critiche alla posizione di Davidson, e De Caro, 2008. Segnalo anche Stanton, 1986, e il dibattito tra Moore, D. e de Pinedo, 2010 e 2012. Ricapitolazioni generali sono quelle di Nannini, 1999, Campbell, 1997, e Basile, 2005.

caratteristiche di una particolare macchina gialla e giustificare la mia esperienza con le macchine gialle dovrei assumere che il sistema delle credenze e dei concetti, come macchina, giallo e qualunque altra particolarità, preceda una mia particolare esperienza. Se non sapessi cos'è una macchina gialla, riconoscerla e farne esperienza consapevole sarebbe impossibile.

Ora, io guido una macchina gialla, quindi la mia esperienza con la “specie” delle macchine gialle è particolare, o almeno diversa da quella di

---

La triangolazione invece è il nome della teoria epistemologica di Davidson, per la precisione è il suo tipo di esternalismo, da lui stesso definito “*perceptual externalism*”. Da questo esternalismo, unito alle necessità di poter dare basi epistemiche all'interpretazione radicale, è quindi nata la triangolazione. In breve questa teoria corrisponde all'idea che il mondo è condiviso da parlante ed interprete e nello scambio tra il mondo, una reazione ad esso e l'interpretazione della reazione si formino le condizioni per l'interpretazione di significati e verità che concernono il mondo fisico, che sono empirici. La triangolazione riguarda dunque solo le credenze con riferimento empirico.

Su questa teoria, complessa e tarda nella produzione di Davidson, scrivono in due nel volume del 2013 di Lepore e Ludwig “A Companion to Donald Davidson”: Bernecker e Verheggen. Uno studio preciso della triangolazione lo fornisce la Amoretti, nel 2008, dal cui lavoro ho preso le informazioni per il riassunto precedente. Altri che in questi anni hanno contribuito al dibattito sono: Preyer, 2011, De Caro, 2010, Goldberg e Southern, 2008, Bridges, 2006, Sinclair, 2005, Brick e Blackwell, 2004, Child, 2001.

Come non dimenticare, in finale, gli articoli sulla *Stanford Online*: <http://plato.stanford.edu/entries/anomalous-monism/>, <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Anomalism>, <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/#ProIIAnoMon>.

Per quanto riguarda la triangolazione, è una teoria abbastanza recente, quindi i riferimenti sono minori; qui a Davidson è dedicato l'ultimo paragrafo del primo capitolo: <http://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/#HisExe>. Nell'articolo su Davidson abbiamo quattro riferimenti: precisamente nella parte sulla conoscenza e le credenze, <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Three> e <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Against>.



chi guida, per esempio, una macchina rossa. Certamente l'insieme delle mie credenze sulle macchine gialle si trova ad essere più complesso, con più particolari, rispetto a quello di chi non ne guida una. La mia macchina gialla, con i particolari che la rendono unica, come la sua età, il suo stato di “servizio” o i suoi interni, è una cosa nel modo esterno di cui io faccio esperienza, un'esperienza che è linguistica, come mostra il fatto che ne sto parlando qui.

Linguistico significa traducibile, quindi la mia macchina gialla, una volta che è nella mia sfera di esperienza, è in questo modo linguistica. Davidson scrive, in *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, che non possiamo uscire dal mondo linguistico delle nostre credenze, per quanto esse possano essere di enti non linguistici<sup>130</sup>. Certo, poi ci si deve assumere il compito di spiegare come mai tra le mie credenze e il mondo ci possa essere concordanza, ma la mia macchina gialla non giustifica le mie credenze su di essa, solo le mie credenze sulle macchine gialle e in generale le mie credenze posso giustificare la mia credenza particolare sulla mia macchina gialla.

Questo è per quanto riguarda Davidson: niente terzo dogma, nessun intermediario epistemico tra me e il mondo, il sistema delle credenze è la fonte delle mie credenze. Interpretare le credenze significa parlare con qualcuno e tentare di capire le sue credenze. In altri termini, per capire serve tempo, almeno due persone e l'interprete deve concedere che l'interpretato creda che ciò che dice sia vero.

---

130 Davidson, 1986, pg 310. “Given that we cannot 'get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence', we nevertheless can have knowledge of, and talk about, an objective public world which is not of our own making.”. Qui Davidson dice di star riprendendo Rorty.

Ma cosa accade in McGinn? Il suo punto sembra essere quello di mostrare e giustificare l'esistenza di intermediari epistemici tra le credenze e il mondo. Inoltre McGinn unisce le condizioni di interpretabilità con quelle di linguisticità, quando scrive per riassumere la posizione di Davidson:

E se è una condizione per avere un linguaggio interpretabile che la maggior parte di quello che il parlante dice sia vero, allora noi sappiamo, meramente dal sapere che noi crediamo e parliamo, che la maggior parte di ciò che pensiamo e diciamo è vera<sup>131</sup>

Con questo McGinn unisce avere un linguaggio e la possibilità di interpretazione con l'effettivo dire qualcosa. Questa è una posizione non concorde con le affermazioni di Davidson, anche se sembra esserlo almeno nel legare traduzione e interpretazione. È una linea argomentativa contraria e critica, come ci si aspetta da McGinn. Perché? In primo luogo perché Davidson mostra che tutti i linguaggi sono interpretabili, almeno parzialmente, e che non ci sono schemi concettuali di riferimento e lo mostra nell'articolo *The Very Idea of Third Dogma*<sup>132</sup>, del 1974. Ammesso che ci sia un linguaggio, l'interpretazione è sempre possibile.

Quanto al secondo punto critico, McGinn parla esplicitamente di ciò che viene detto e non di ciò che si può dire. Se anche ammettessimo che il nostro interlocutore sia di una loquacità impressionante, mai potrebbe arrivare ad esprimere tutto il suo sistema di credenze a voce. Quindi interpretare diventa un'attività possibile a determinate condizioni, non più

---

131 McGinn, 1986, pg. 358. "And if it is a condition of having a interpretable language that most of what the speakers says is true: then we know, just by knowing that we believe and speak, that most of what we think and say is true".

132 Davidson, 1994

una condizione che accompagna il parlare, come per Davidson.

C'è un ultimo punto critico che McGinn solleva nella citazione per contrastare Davidson, ossia il modo in cui viene trattata la verità, o almeno il legame tra la verità e l'insieme delle cose che il parlante dice. Apparentemente McGinn sembra far dire all'interpretazione radicale di Davidson che la maggior parte di quello che diciamo, quindi pensiamo, sia vera. L'argomento di McGinn mirerebbe quindi a smontare la possibilità che sia vera la maggior parte di ciò che uno dice.

I problemi sono due: il primo è che anche Davidson pone almeno una condizione per la supposizione di verità dell'interlocutore: deve parlare ed avere un nucleo per lo più coerente di credenze. Sarebbe inutile per Davidson tentare di prendere per vere affermazioni che, pur andando insieme, si contraddicono o sono in continua opposizione. L'altra precisazione che Davidson compie è quella di separare la presunzione di verità, che va concessa per capirsi, con l'effettiva verità di ogni singola credenza che possiamo enunciare. Da questo punto di vista la differenza è chiara, fino al limite in cui l'interprete concede presunzione di verità per andare alla ricerca di singole credenze false: è il sistema delle credenze che è sempre vero per la maggior parte, non è la maggior parte di quello che il parlante dice ad essere vero. La differenza non è sottile, anzi.

Per capirci: la quantità di cose che una persona può dire è enorme, ma dubito che ogni volta che apre bocca esprima sempre le sue credenze. Immaginiamo un attore, nel caso sia sul *set* e stia recitando devo ancora ritenere che la maggior parte di quello che dice sia vero? Se davvero la maggior parte di quello che il parlante dice è vero, allora anche la maggior

parte di quello che una persona canta ad alta voce dovrebbe esserlo. Sì, sono esempi che mostrano il fianco, ma McGinn non si premura di esaminare le condizioni sotto le quali avviene l'interpretazione, quindi possiamo assumere che si dia una maggior parte di enunciati veri anche leggendo ad alta voce un libro di fiabe, recitando un copione o cantando. C'è differenza tra la maggior parte delle credenze nel mio sistema e la maggior parte di quello che dico. Se la prima è vera, non deve esserlo la seconda. La lettura che McGinn fornisce qui di Davidson è fuorviante, perché fa passare come vera non la maggior parte del mio sistema coerente di credenze, ma la maggior parte di ciò che dico. Immagino che l'assunto sia che ciò che dico sia sempre espressione del mio sistema di credenze, ma questo assunto non è esplicitato, lasciando aperta la possibilità che anche un bugiardo cronico possa o debba dire, almeno nella maggior parte dei casi, la verità<sup>133</sup>.

Ritorniamo alla macchina gialla. Se seguiamo McGinn, la mia esperienza di guida della macchina gialla è fondata sulla mia macchina gialla e fonda la mia credenza che guido la mia macchina gialla. L'esperienza è intermediario epistemico tra la mia macchina gialla e le mie credenze che la riguardano. Quindi ho dei problemi davanti: cos'è la mia esperienza? Come è possibile che una mia esperienza singola giustifichi una

---

133 Ho già accennato in nota 3 alla replica di Davidson a Schantz del 1993, lì Davidson espressamente sottolinea che “è la doppiamente assurda teoria che tutte le *frasi* in (un massimamente largo) insieme di frasi siano vere” per poi dire che “io ritengo che c'è la presunzione che una *credenza* che è coerente col resto delle nostre credenze sia vera”. Davidson, 1993b, pg. 37. “Is the doubly absurd view that all the *sentences* in a (maximally large) set of sentences are true.” e poi “I held that there is a presumption that a *belief* that coheres with the rest of our beliefs is true.”. Di nuovo. È importante distinguere tra le frasi dette e le credenze che popolano i nostri sistemi coerenti di credenze.

mia credenza sulle macchine gialle in generale? Come faccio a sapere che la mia esperienza della mia macchina gialla non sia falsata in qualche modo? Tra questi problemi, i primi due sono tralasciati da McGinn, che introduce l'esperienza come ovvia e epistemologicamente fondante. Questo perché è un assunto, esplicito ad inizio articolo, della posizione di McGinn legare l'interpretazione delle credenze col sapere donde arrivano<sup>134</sup>.

Da un assunto epistemologicamente forte come questo è quindi sensato vedere come per McGinn l'esperienza sia fondante delle credenze, anche se questo significa, nel seguito dell'articolo, arrivare ad adottare una posizione per cui le credenze e i concetti non sono precedenti all'esperienza particolare di essi. Non è una conclusione obbligata, ma è guidata sia dalla volontà di rendere epistemico il ponte tra il mondo e le credenze sia dal fatto che McGinn non pare adottare un punto di vista olistico nei riguardi delle credenze:

D'altra parte, una persona non può avere credenze che riguardano i concetti di *acqua* o *tigre* senza l'appropriato contatto causale con l'acqua o le tigri. La ragione delle differenza, propongo, è che l'esperienza può fondare l'avere dei concetti se può rappresentare la proprietà denotata dal concetto in questione ma non può farlo se la proprietà non è *capace* di essere rappresentata nell'esperienza (cioè se

---

134 McGinn, 1986. pg 356. È un assunto di partenza per McGinn che interpretare significhi scoprire le credenze di qualcuno e per questo sapere da dove vengono. “Un metodo [per scoprire le credenze di qualcuno] in qualche modo rifletterà o ricapitolerà come le credenze sono acquisite.”

“For a method of discovering someone's belief can be expected to incorporate some conception of the process that lead to belief-formation; the method will in some way reflect or recapitulate how beliefs are acquired.”

non è una proprietà relativa all'*apparenza* delle cose).<sup>135</sup>

Una dichiarazione simile suppone che i concetti e le credenze siano cose diverse, tanto che posso avere delle credenze su dei concetti. Inoltre sembra proprio che l'esperienza sia prima dei concetti e delle credenze, almeno in senso epistemico. Siamo in territorio corrispondentista, a quanto pare. Non stiamo neanche tentando di essere olistici, in aggiunta. Il sistema delle credenze è giustificato dall'analisi delle singole credenze particolari e non il contrario.

Per ritornare all'esempio della macchina gialla, la mia esperienza è distinta dalla mia credenza e dal suo concetto. Abbiamo una situazione da terzo dogma dell'empirismo: mondo da una parte, schema e contenuto, entrambi linguistici, dall'altra. Una macchina gialla, il concetto di macchina gialla e l'esperienza, espressa linguisticamente, della mia macchina gialla.

Fin ora abbiamo preso in esame un esempio abbastanza semplice, l'aver una credenza su qualcosa di immediatamente identificabile e isolabile nel sistema delle credenze. Cosa accade se volessi parlare di una credenza composita, relazionale, di cui fare esperienza diretta è più difficile?

Davidson taglia il problema alla radice quando dice che le credenze

---

135 McGinn, 1986. pg. 362. "On the other hand, a person cannot have beliefs involving the concepts of *water* or *tiger* without the appropriate causal contact with water and tigers. The reason for the difference, I suggest, is that experience can ground concept possession if it can represent the property denoted by the concept in question but it cannot do so if the property is not *capable* if being represented in experience (i.e., if it is not a property relating to the *appearance* of things):"

non dovrebbero essere catalogate in tipi distinti secondo il grado di complessità, visto che sono comunque fondate nel loro sistema<sup>136</sup>. McGinn opera la distinzione tra credenze che arrivano dall'osservazione e credenze più relazionali. Quindi McGinn ha anche questo problema con cui fare i conti.

Vediamo un po' con un esempio: io ho la credenza che la Terra sia tonda. Lo so che proprio tonda non è, secondo le ultime descrizioni è uno sferoide schiacciato sui poli, ma in grande approssimazione la Terra è tondeggiante. Seguendo Davidson non avrei problemi a fondare questa credenza nel mio sistema senza che io debba uscire da esso, anche perché di fatto uscirne è impossibile, e avrei una credenza vera, coerente col resto ma di cui non conosco del tutto i particolari.

I problemi con la mia credenza sulla Terra tondeggiante sorgono se cerco di seguire McGinn. In primo luogo io ho acquisito questa credenza a scuola, mi è stata insegnata. La mia esperienza più vicina è il mappamondo, che come esperienza diretta del mondo è anch'essa prodotto di insegnamento e conoscenze che qualcun altro ha fondato. Il che significa una cosa: la mia più importante credenza sulla Terra è un argomento di autorità. Non che io sia contraria agli argomenti di autorità, però questo dovrebbe significare che tale autorità ha esperito in prima persona la Terra

---

136 Davidson, 1986, pg. 313. "I now suggest also giving up the distinction between observation sentences and the rest. For the distinction between sentences belief in whose truth is justified by sensations and sentences belief in whose truth is justified only by appeal to other sentences held true anathema to the coherentist as the distinction between belief justified by sensations and belief justified only by appeal to further beliefs." In altre parole: distinguere tra i due tipi di affermazioni, o credenze, significa posizionarsi automaticamente al di fuori di una posizione coerentista.

come tonda. Il che ci porta alla domanda di come questo sia possibile. Devo dire che le foto dalla stazione spaziale sono abbastanza probanti, questa può in effetti dirsi esperienza visiva della Terra tonda. Però anche queste foto mostrano un solo volto della Terra per volta e, in aggiunta, potrei anche non credere alla buona fede della NASA ed ai suoi strumenti. Cioè: per credere ad una foto della Terra dallo spazio devo anche credere ad un insieme di fatti che non per forza sono certi. Per tornare a McGinn, l'esperienza della Terra come tondeggiate non è come l'esperienza della mia macchina gialla: non riesco ad averla in modo diretto o chiaro, ma sempre tramite qualcos'altro.

Però potrei addurre l'orizzonte come prova della rotondità della Terra. È una prova empirica cui tutti possiamo accedere, vedere l'orizzonte. Se non fosse che per capire il significato dell'orizzonte nel provare la rotondità della Terra io sono andata a vedere la sua definizione sull'enciclopedia. In altri termini: senza un appropriato bagaglio di conoscenze vedere l'orizzonte è solo vedere una linea tra cielo e mare. Siamo quindi in un angolo: la prova empirica della rotondità della Terra cui posso comunemente accedere è una prova solo se io so, prima, che la Terra è tonda.

Si potrebbe argomentare che una volta conosciuta la rotondità della Terra, anche l'azione di camminare o generalmente essere sulla Terra sono esperienze di come la Terra sia tonda. Però siamo di nuovo all'angolo: data la sua grandezza, la Terra sembra piatta. Quindi sì, facciamo esperienza della Terra e la facciamo in accordo con le sue caratteristiche, tra cui la rotondità, ma la nostra esperienza comune è di una Terra rotonda per



definizione, non per l'esperienza visiva o del nostro camminare: è troppo grande perché ci sembri tonda.

McGinn parla di esperienza come intermediario epistemico e la definisce come veritiera o non veritiera. Questo è uno dei dubbi che il suo articolo solleva: come fondare l'esperienza in modo da non dare adito allo scetticismo? Siamo di fronte al problema scettico che sorge dal volere un fondamento epistemico che garantisca le credenze sul mondo. Dato che il fondamento è, in questo caso, l'esperienza, vediamo cosa dice McGinn quando ne parla.

In primo luogo proviamo a capire la questione di un'esperienza che può essere non veridica. L'esempio che McGinn porta è quello del cervello nella vasca. Si tratta dell'esperimento mentale per cui c'è un cervello, vivente e funzionante, che sta in una vasca e ha particolari esperienze, in tutto e per tutto "elettriche", tramite elettrodi. Questa analogia funziona fino ad un certo punto, perché suppone che i nervi e la fisicità propria di un corpo umano non influenzino la vita celebrale né le possibilità di percezione; ma soprattutto perché quest'analogia non parla, almeno in questo caso, di più cervelli in comunicazione ma di un cervello isolato. Come premesse sono vagamente credibili, ma concediamo che sia possibile ricreare l'interazione umana che fonda l'interpretazione e la conoscenza (benché entrambe siano capacità fondate sul linguaggio e l'intersoggettività

che esso comporta) tramite impulsi elettrici<sup>137</sup>.

Il punto di McGinn è che è possibile avere un'esperienza interamente non veridica e che una volta concesso ciò è possibile pensare ad un sistema di credenze interamente falso<sup>138</sup>. Ora, anche ammettendo che l'esperienza di un cervello nella vasca sia non veridica, il sistema di credenze che tale cervello sviluppa sarebbe falso solo rispetto al sistema che un uomo può costruire sulla base della sua esperienza veridica. Quindi ammesso che il metalinguaggio in cui descrivo la verità per quel sistema di credenze sia il metalinguaggio corrispettivo al linguaggio nel quale è presente la “traduzione” di quel particolare set di esperienze non veridiche, ossia ammesso che il metalinguaggio sia costruito sul suo linguaggio oggetto, le credenze saranno comunque vere. False rispetto ad un altro linguaggio di

---

137 Un po' di bibliografia classica sul cervello nella vasca, esperimento mentale famoso: è la versione scientifica del genio maligno cartesiano, visto anche l'uso di questo esempio nel dibattito tra realisti e scettici. Ad avere gli onori di padre è Hilary Putman, con la presentazione di questo esempio usato per essere refutato in nome dell'esternalismo semantico nel 1981. Sull'altro fronte, pronto a difendere lo scetticismo si è posto negli anni novanta e duemila Brueckner. Come rivisitazione del genio maligno cartesiano, l'esperimento mentale del cervello nella vasca è un argomento solipsistico di forza erculea ma a differenza del dubbio metafisico il cervello nella vasca non trova soluzione e negazione in Dio.

Per un po' di informazioni: l'esperimento originale è in Putman, 1981. Sul versante scettico segnalo Brueckner, 1986 (la recensione del testo di Putman), 1992 e 2011. Per un confronto tra i cervelli nella vasca e l'argomento contro lo scetticismo di Cartesio c'è Jacovides, 2007. Harison, 1985, Davies, 1995, e Forbes, 1995 offrono una ricapitolazione dei pregi e dei difetti dell'argomento dei cervelli nella vasca e del suo uso nel campo di battaglia tra realisti e scettici.

Qui il link alla pagina sui cervelli in vasca della Stanford Online: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-content-externalism/>.

138 McGinn, 1986. pg. 363. “If we imagine someone's experience to be globally non-veridical, as I have argued we can, then we have imagined a case in which globally false belief is possible, indeed inevitable.”.

partenza, ma vere rispetto a quello proprio del cervello nella vasca<sup>139</sup>.

Esempio: mettiamo caso che degli scienziati non proprio simpatici decidano di scambiare solamente le percezioni di destra e sinistra che il cervello nella vasca può avere, e ammettiamo che questo cervello, per via delle reazioni agli elettrodi e in generale per sua natura, abbia dei pensieri e un linguaggio. Il cervello nella vasca a questo punto può sviluppare un linguaggio oggetto e un relativo metalinguaggio, cosicché anche nel suo metalinguaggio avrà le percezioni di destra e sinistra invertite. Come risultato questo cervello non avrà problemi ad identificare destra e sinistra e non avrà neanche problemi ad usarle in corrispondenza con la sua esperienza “non veritiera”. Fino a che il cervello rimarrà nella vasca e non entrerà nel sistema di credenze condiviso dagli umani, cioè fino a che non si troverà a confronto con la necessità di comunicare qualcosa sulla destra e la sinistra con qualcuno che li ha esperiti “veridicamente”, non ci saranno problemi. Infatti il cervello con una costruzione coerente di linguaggio e metalinguaggio, coerente in sé e rispetto agli *input* “non veritieri”, non solo avrà un concetto ed un'esperienza di destra e sinistra veri ma non avrà neanche idea che ci possano essere alternative. I casi sono quindi due: uno è che il cervello dalla vasca “prenda un corpo” e così facendo si trovi ad interagire con della gente, in modo da poter vedere la discrepanza tra il suo sistema precedente e quello comune. L'alternativa, sempre ammettendo che le esperienze precedano i concetti, è accettare che da esperienze “non

---

139 Il che fa sorgere il dubbio che McGinn si rifaccia ad una teoria della verità per cui gli enti del mondo possono essere percepiti come veri o falsi, ma questo supporrebbe una verità possibile senza linguaggio e questo è quantomeno anacronistico se non assurdo in un articolo che si riferisce a Davidson e Quine e cerca di analizzarli o criticarli.

veritiere” possa comunque ergersi un metalinguaggio appropriato al linguaggio frutto di queste esperienze.

Passiamo oltre il cervello nella vasca e la possibilità di un sistema di credenze falso: che da un insieme di esperienze non veritiere derivi un sistema per lo più falso anche rispetto a quello comune non è comunque detto. Per tagliare la testa al toro, pensiamo ad un film che oramai è un *cliché*: il primo film della trilogia di *Matrix*. Non voglio addentrarmi in spiegazioni, ma ammettiamo che tra un cervello in vasca e gli uomini non ancora scollegati da *Matrix* ci sia un'analogia. Se anche è vero che le esperienze degli uomini collegati in *Matrix* sono tutte non veritiere, comunque le regole e le conoscenze che in quel mondo sono sviluppate sono vere. Pensiamo al salto: il momento in cui l'eroe, *Neo*, si trova a combattere la forza di gravità è esattamente il momento che prova la possibilità che ci possa essere un sistema di credenze vero sviluppato da esperienze non veritiere. *Neo* infatti crede nella forza di gravità e nell'impossibilità di saltare tra i due palazzi, come da manuale di fisica, mentre lo scopo del programma di salto è appunto liberarlo dal condizionamento di una credenza vera in un mondo in cui l'esperienza è non veritiera.

Il che ci porta al punto importante: perché un'esperienza non veritiera produca credenze false dobbiamo anche supporre che l'Architetto, o fuori da *Matrix*, lo scienziato di turno, siano dei geni maligni cartesiani che sistematicamente imbrogliano il cervello nella vasca o migliaia di uomini collegati a *Matrix*.

L'articolo di McGinn si propone di eliminare lo scetticismo di questo

tipo, argomento su cui spende la seconda parte del suo articolo. Prima di addentrarci nella spiegazione fatta da McGinn di una teoria dell'interpretazione che tenga conto di questo tipo di scetticismo, comunque, ricordiamoci che l'interpretazione è diventata una questione di conoscenza e che siamo in una condizione di accettazione del terzo dogma dell'empirismo. Inoltre McGinn separa le credenze nate dall'osservazione, come “Guarda! Una macchina gialla!”, da quelle non osservative come “L'orizzonte è la prova che la Terra è tonda”.

### **3.2 Interpretazione come conoscenza. Assunzione e conseguenze.**

Ho già scritto che per McGinn interpretare significa conoscere da dove vengano le credenze. Visto che è un annuncio fatto alla seconda riga dell'articolo ed è presentato come una ovvietà necessaria, prendiamo per buono questo assioma. Certo, non è cosa applicabile a Davidson, che spiega alla fine di *Empirical Content* non solo che le credenze non sono per la maggior parte volontarie<sup>140</sup>, ma addirittura sottolinea che la certezza empirica di una credenza non coincide con la sua fondatezza empirica come conoscenza. Inoltre, una credenza abbastanza certa può essere creduta abbastanza vera, ma il fondamento dell'interpretare non è il fondamento del conoscere. Vale la pena di riportare tutto il capoverso, per avere un punto fermo di riferimento:

Ci sono certamente alcune credenze che hanno un grado più alto di certezza, e in alcuni casi il loro contenuto crea una assunzione in

---

140 Davidson, 1986, pg. 331. “It's not clear what it means to say I could 'arrive' at various systems, since I do not invent my beliefs; most of them are not voluntary.”.

favore della loro verità. Queste sono credenze che riguardano l'espressione delle nostre prospettive presenti. La certezza relativa a queste credenze non le rende passibili di essere la fondazione di una conoscenza empirica. Questa nasce, piuttosto, dalla natura dell'interpretazione. Come interpreti dobbiamo trattare l'attribuzione autonoma di credenze, dubbi, desideri e preferenze come privilegiata; questo è un passo essenziale nell'interpretare il resto di ciò che una persona pensa e dice. La fondazione dell'interpretazione non è la fondazione della conoscenza, anche se una comprensione della natura dell'interpretazione può portare alla comprensione della natura essenzialmente veridica delle credenze.<sup>141</sup>

Giusto per chiarire: interpretare è un'attività che necessita di carità, di almeno due persone e del tempo per parlare e discutere. Inoltre, se io dico, per esempio, che mi fa male un piede il mio interprete deve credermi quando lo dico, perché il principio di carità lo impone: altrimenti non riuscirebbe a capirmi per nulla. Ma dal farmi credere quando dico che mi fa male il piede destro e avere una conoscenza fondata di questo dolore c'è una differenza abissale. Certo, vedermi zoppiare aumenta le *chance* che io stia dicendo la verità e il mio interprete mi creda, ma comunque non significa

---

141 Davidson, 1986, pg. 332: "There are of course some beliefs that carry a very high degree of certitude, and in some cases their content creates a presumption in favor of their truth. These are beliefs about our own present propositional attitudes. But the relative certitude of these beliefs does not suit them to be the foundation of empirical knowledge. It springs, rather, from the nature of interpretation. As interpreters we have to treat self-ascriptions of belief, doubt, desire and the like as privileged; this is an essential step in interpreting the rest of what the person says and thinks. The foundations of interpretation are not the foundations of knowledge, though an appreciation of the nature of interpretation can lead to an appreciation of the essentially veridical nature of belief."

che ci sia una conoscenza del mio dolore al piede come conseguenza automatica del mio essere creduta quando dico che ho questo particolare dolore.

Torniamo a McGinn e vediamo come questa divisione tra conoscere e interpretare, essere vero ed essere una credenza sia riformulata. Avevo definito il secondo problema interpretativo di Crumley come, appunto, il parlare di alcune credenze come fondanti, dell'interpretare come del conoscere. È qui il nodo del problema ed è qui che credo si sviluppi il problema che anche Crumley si porta dietro. In fondo in *Talking Lions and Lion Talk: Davidson on Conceptual Schemes* Crumley dice che pensando alle credenze complesse ha in mente le credenze non osservazionali, o differenziali, di McGinn tanto che lo cita per spiegarsi<sup>142</sup>.

Crumley cita quindi McGinn, per fare un esempio di quale sia la sua idea dei contenuti complessi. Crumley cita per la precisione il luogo dell'articolo di McGinn dove l'uso del terzo dogma è esplicito e si parla di una relazione tra credenze, contenuti e cose. Al di là dell'opportunità di citare, per difendere Davidson, un autore che lo critica e che parte da assunti opposti, bisogna notare che Crumley importa con la citazione e i contenuti

---

142 Crumley, 1985, pg. 357; in cui cita McGinn, 1986, pg. 362. Crumley introduce così la citazione: "An approximation of what I have in mind by differential content can be found in Colin McGinn:" e conclude così, dopo la citazione diretta: "It is differential content which accounts for what McGinn calls an observational concept.". Queste due affermazioni incorniciano una parte particolarmente convoluta dell'articolo di McGinn: "Beliefs about concrete individuals and natural kinds are not in the head: they are determined by causal relations to the environment, the way sketched by causal theorists of belief content. But beliefs which involve concepts that also characterize the content of experience – observational concepts, if you like – can be possessed independently of such extrinsic relations."

complessi anche la necessità di una fondazione per sostenere la conoscenza empirica come frutto dell'interpretazione.

In altri termini importa in forma semplificata l'assunto di McGinn che interpretare sia conoscere l'origine delle credenze. L'importazione è semplificata dal fatto che Crumley non introduce l'esperienza come medio epistemico, ma comunque rimane il problema dell'origine delle credenze perché le credenze osservazionali, o causali, in Crumley diventano il medio epistemico.

Ma torniamo al problema dell'interpretare come conoscere di McGinn. Rifacendoci ai due esempi già citati di credenze, vediamo cosa accade. Per prima, la mia macchina gialla. Da quanto ho scritto finora, ammettendo che io non stia volontariamente mentendo, si può dedurre che ho una macchina gialla. Come si fa a conoscere il fatto che guido una macchina gialla, dunque? Se dobbiamo seguire le indicazioni di McGinn basta che l'esperienza compri la mia enunciazione e il gioco è fatto. Questo perché la conoscenza di questo genere di credenze, cioè le credenze osservazionali, deriva dal sapere che la mia credenza sulla mia macchina gialla deriva dalla mia esperienza alla guida della mia macchina gialla. Per essere precisi, la fase uno della fondazione della conoscenza dell'origine delle credenze mette dei paletti al senso dell'esperienza e al modo in cui posso fondare la mia credenza.

In primo luogo vediamo cosa dice McGinn sul suo metodo, in generale:

Il fine ultimo è di riunire evidenze sufficienti per ascrivere atteggiamenti proposizionali e proprietà semantiche nello spiegare il



comportamento del soggetto<sup>143</sup>

Più sotto, per spiegare da che punto di vista parte, McGinn aggiunge:

Noi non vogliamo che le nostre assegnazioni di esperienza dipendano essenzialmente da una conoscenza previa di ciò che il soggetto crede e vuol dire<sup>144</sup>

Con queste premesse, forse comprensibili se si parla di conoscenza, ma impraticabili se si vuole interpretare nel senso che Davidson assegna a questa attività, è anche conseguente che invece per McGinn il metodo per interpretare le credenze diventi un metodo per conoscere e fondare queste stesse credenze, un metodo che vuole legare l'esterno e il sistema di credenze del soggetto tramite la mediazione epistemica dell'esperienza.

Come faccio allora ad avere una conoscenza che anche i miei interpreti accettino riguardo la mia macchina gialla? Il problema è quindi come giustificare la fede nelle proprie esperienze e come da esse si sviluppino credenze e significati. A questo punto McGinn distingue due passi nel suo metodo di interpretazione/genealogia delle credenze: il primo riguarda l'esperienza, il secondo la conoscenza che deriva da essa. Questo significa che, ai fini generali della conoscenza, anche una credenza complessa come la rotondità della Terra è giustificata da questo metodo. Vediamo quindi i punti fondamentali di questa credenza: è relazionale, cioè

---

143 McGinn, 1986. pg. 364. "The ultimate aim is to assemble sufficient evidence for an ascription of propositional attitudes and semantic properties in explanation of the subject's behavior."

144 McGinn, 1986. pg. 364. "We do not want our assignment of experience to depend essentially upon a prior knowledge of what the subject believes and means."

dipende per la sua comprensione e la sua giustificazione in buona parte dal sistema delle credenze in cui è inserita; è generalmente insegnata e fa parte del bagaglio di conoscenze sul mondo che tutti dovremmo avere, inoltre è una conoscenza scientifica.

Arriviamo quindi al funzionamento del metodo interpretativo di McGinn, che vuole interpretare partendo dall'origine delle credenze e fondandole. I passi sono due, come ho già scritto. Il primo è una fondazione dell'esperienza sui sensi, la cui formulazione semplice è questa:

Avendo identificato gli organi di senso del soggetto e la loro condizione di ricettività, noi dunque compiamo una assegnazione di esperienza adeguata<sup>145</sup>

Cosa vuole intendere con questo? Le precisazioni che McGinn offre sono due: gli organi sensoriali e le sensazioni sono una questione fisica, non psicologica e l'azione di ascrivere esperienza ad un soggetto è legittima una volta che i suoi organi di senso siano stati identificati. Vediamo per bene cosa significa. Per tornare alla macchina gialla, il primo passo del metodo comporta che data una condizione in cui il soggetto ci vede e la macchina gialla è davanti a lui, io posso assegnarli l'esperienza di vedere una macchina gialla. Inoltre questa assegnazione di esperienza è fisica, vale a dire che senza che il soggetto dica nulla io posso ragionevolmente dire che vede una macchina gialla se messo davanti ad essa e se so che ci vede.

Fino a qua però non posso ancora assegnare al soggetto delle credenze, ma solo delle esperienze. Questo perché McGinn distingue

---

145 McGinn, 1986. pg. 364. "Having identified the subject's sense-organs and their receptive condition, we then make a suitable ascription of experience."

nettamente tra il sistema percettivo e il sistema di credenze. Alla fine della descrizione del primo passo, infatti, McGinn impiega una buona metà pagina per ribadire un concetto: la percezione è autonoma rispetto al sistema delle credenze. La percezione è indipendente da ciò che si crede, quindi anche se l'interprete assegna al soggetto delle esperienze, questo non implica che stia anche attribuendo delle credenze conseguenti. La conclusione è dunque questa:

Noi spesso possiamo quindi sapere ciò che qualcuno vede senza sapere ciò che crede<sup>146</sup>

Bisogna ricordare che per McGinn esperienze e credenze sono due entità diverse sia per natura che per ruolo epistemico. La differenza è spiegata da McGinn, quando dice che le esperienze sono molteplici, una molteplicità, mentre le credenze isolano e identificano uno degli elementi della molteplicità dell'esperienza<sup>147</sup>.

Quindi il soggetto che vede davanti a sé la mia macchina gialla a questo punto, seguendo McGinn, è interpretabile così: io so cosa sta vedendo ma non so se ha una credenza rispetto a ciò che sta vedendo. Per quanto riguarda la fondazione di una credenza semplice come quella che può riguardare una macchina siamo a buon punto, ma per la credenza che la Terra è tonda? Visto che non possiamo tutti andare su una stazione spaziale orbitante, vedere la rotondità del nostro pianeta è impossibile per un uomo normale. Quindi per ora ci si deve fidare di ciò che ci viene insegnato.

---

146 McGinn, 1986. pg. 365. "We can thus often know what a someone sees without knowing what he believes."

147 McGinn, 1986. pg. 366. "Perceptual experiences represent a great many features of the world simultaneously, whereas beliefs and sentences select out their content form multiplicity."

L'esperienza percettiva che possiamo fare è quella dell'orizzonte, però. Quindi in questo primo passo del metodo di McGinn la credenza della rotondità della Terra ha come fondamento il vedere l'orizzonte, anche se ancora non c'è collegamento tra il semplice vedere la linea di incontro tra cielo e mare e la rotondità della Terra. Il soggetto però vede l'orizzonte e io, interprete, posso dire che ha l'esperienza di vedere l'orizzonte.

Arriva perciò il secondo passo del metodo di McGinn, quello in cui la mia attribuzione, da interprete, di esperienza al soggetto frutta nella mia conoscenza delle sue credenze e del significato che esse hanno. Come? McGinn dice che il secondo passo consiste nel

Dire che [il soggetto] crede nella maggior parte in ciò che ha percepito<sup>148</sup>

Questo passaggio altamente semplice consiste quindi nell'attribuire le credenze che corrispondono a ciò che sappiamo essere l'esperienza del soggetto interpretato. Nel caso della macchina gialla, io interpreto che il soggetto crederà che c'è una macchina gialla davanti a lui perché so che la vede davanti a sé. Importante però è sapere che dobbiamo essere certi che l'esperienza abbia fruttato in una credenza nel soggetto che stiamo interpretando, perché non possiamo attribuire credenze a qualcuno se questo ha solo delle esperienze. Il punto per McGinn è che non basta che il soggetto avvalli una proposizione, come “c'è una macchina gialla”, perché l'interprete abbia il via libera all'assegnare credenze al soggetto. Come precisa:

---

148 McGinn, 1986. pg. 368. “And then you take it that he believes by and large what he perceived.”

La ragione per cui ci serve questo [un test per accertare la presenza di credenze nel soggetto interpretato] è che noi (io) vogliamo fare spazio per l'interpretazione di creature senza linguaggio<sup>149</sup>

Quindi a questo punto il ruolo del soggetto da interpretare è di essere fisicamente in un determinato luogo ed avere i sensi attivi, perché tutto il resto dell'interpretazione può avvenire senza che il soggetto interpretato intervenga. Abbiamo visto infatti che la condizione sufficiente perché io possa interpretare che il soggetto crede che ci sia una macchina gialla è che lui la veda davanti a sé: sia l'esperienza che lui ha che la sua credenza sono giustificati dal mio vedere la macchina e dal suo avere i sensi, nel caso specifico gli occhi, aperti e funzionanti. Rimangono però ancora due problemi da risolvere perché questa assegnazione di credenza sia compiuta, secondo McGinn.

Il primo è che non possiamo mai essere certi che il soggetto creda alla macchina gialla o solo alle parti che la compongono, cioè il primo problema è che non possiamo essere certi di quale contenuto la credenza del soggetto indichi. È la riproposizione dell'esempio dei "gavagai" di cui parla Quine e che viene citato anche qui, con annessi conigli e parti separate di

---

149 McGinn, 1986. pg. 366. "[The small difficulty is that we need a test for the attitude of belief that is more general than the assent to a sentence.] The reason we need this is that we (I) want to make room for the interpretation of creatures without language; [and also a realistic reconstruction of our interpretation of creatures with language needs to reckon with more than just sentential assent as evidence of belief.]"

Qui si intendono creature che non possiedono linguaggio, dato che poco dopo McGinn aggiunge una contrapposizione con le "creature con il linguaggio" sottolineando che anche per loro serve "fare i conti con qualcosa di più come evidenza della credenza che il mero assenso fatto in una frase." (McGinn, 1986. pg. 366).

coniglio<sup>150</sup>. Su questo problema McGinn glissa, meramente sollevando la questione e risolvendola concludendo che parlare di conigli o di parti separate di coniglio non cambia la relazione tra esterno e credenza che il vedere il coniglio comporta.

Il secondo problema invece è lo scetticismo. La forma di scetticismo qui in esame è la possibilità che il soggetto non creda ai propri sensi, non

---

150 Su questo esempio: nasce con Quine ed è esplicativo della tesi dell'indeterminatezza della traduzione. In pratica un traduttore è connaturatamente incerto se un termine, che lui associa ad una particolare cosa esterna, sia anche nel parlante che deve tradurre associato a quella particolare cosa od ad una versione diversa di quella cosa. Per parlare di conigli: è incerto se "gavagai", parola che il traduttore sa essere associata ad un coniglio di passaggio, si riferisca al coniglio ad alle "parti separate di coniglio". Detto altrimenti: c'è sempre un minimo margine di insicurezza nella traduzione.

McGinn scrive che il punto è già stato affrontato similmente da Quine e Davidson, visto che per entrambi parlare di conigli significa sovrascrivere una credenza a quella che in prima istanza è un'ascrizione di esperienza. McGinn rimanda a Quine direttamente e critica Davidson perché lega direttamente la conoscenza delle credenze con l'interpretazione delle parole con cui il parlante si esprime. (nota 18 e 17 in McGinn, 1986).

Per farla semplice, la soluzione di McGinn al problema dell'indeterminatezza della traduzione si riassume così: "He (the native) assents to "gavagai" when a rabbit goes by because he sees a rabbit." (McGinn, 1986, pg. 365.) (Lui (il nativo) è in accordo sulla parola "gavagai" quando passa vicino un coniglio perché vede il coniglio.)".

Come si vede, il punto di McGinn è un po' diverso dall'intento di Quine di mostrare l'indeterminatezza della traduzione: un conto è capire esattamente a cosa si riferisce un parlante con una parola, un altro è individuare il riferimento come necessario.

Ora, passiamo alla bibliografia sull'indeterminatezza della traduzione: oltre a Quine, 1960, *World and Object*, in cui è espressa la questione, nel 2008 Williams ha scritto un articolo sullo stato dell'argomento. Altri articoli sono: Beatty, 1974, e Ziff, 1970, Soames, 1999. Davidson ha contribuito specificatamente nel 1979, poi ristampato nel 1984.

Questo è il link alla pagine *Stanford Online* che tratta Quine e l'indeterminatezza della traduzione: <http://plato.stanford.edu/entries/quine/#IndTra>.

collegando quindi la macchina gialla ad una credenza su di essa. Questo problema incita in McGinn una risposta in due parti: punto primo, l'attribuzione di credenze e significati dovrebbe seguire dall'osservazione del comportamento del soggetto; punto secondo, un soggetto scettico non è interpretabile.

Vediamo più chiaramente: McGinn propone, contro una posizione scettica, di fidarsi non di ciò che il soggetto dice o della conoscenza delle cause delle sue credenze, ma piuttosto incita a fidarsi dei dati comportamentali, cioè degli effetti che l'esperienza ha nel soggetto. Per capirci: il soggetto davanti alla macchina gialla che apre la portiera e si accomoda è per l'interprete portatore della credenza che quella sia una macchina; oppure il caso del soggetto che al passare di una macchina gialla dice “Ho visto passare una macchina gialla!” è il caso di un soggetto che dalla sua reazione porta l'interprete a credere che il soggetto abbia visto una macchina gialla.

Per quanto riguarda invece il secondo punto, la non interpretabilità dello scettico, McGinn scrive che, dato che l'interpretazione riguarda la conoscenza delle esperienze del soggetto e necessita che il soggetto creda in ciò che vede, uno scettico radicale non è interpretabile. Possiamo interpretare qualcuno con credenze per la maggior parte false, ma non uno che non crede in ciò che vede.

Una posizione di questo genere comporta conseguenze un po' strane, oltre la dichiarazione che esiste qualcuno che, pur parlando ed esprimendosi, non è interpretabile. Una possibile conseguenza è che il soggetto scettico, anche quando salga in macchina con me, rimanga non

interpretabile nonostante si aspetti da me che io lo porti da qualche parte. Un'altra conseguenza è pensare che il soggetto scettico non abbia azioni spiegabili né aspettative né desideri. Infine è possibile pensare che lo scettico abbia desideri e sensazioni, ma anche se ne parlasse non potrei connettermi con lui perché lui non crede che l'esperienza generi questi desideri ed emozioni. Il punto è che per McGinn ci sono dei limiti all'interpretazione, per quanto il soggetto parli. È importante anche ricordare che ai fini dell'interpretazione non è necessario che il soggetto parli, anzi si può interpretare un qualcosa che non parla.

L'interpretazione è una faccenda di esperienza e attribuzioni esterne sul soggetto, che oramai non è neanche necessario all'interpretazione. L'interpretazione è il regno dell'interprete e l'interpretato può anche essere virtuale, a condizione che non sia scettico. Questa infatti è la formulazione del metodo che McGinn compie alla fine dell'articolo:

Se tu vuoi scoprire cosa crede un completo sconosciuto per prima cosa noti come il mondo gli appare – come lui ne fa esperienza – e poi tu affermi che lui crede per lo più in ciò che percepisce.<sup>151</sup>

L'interpretato non deve neanche parlare, basta che ci sia. Il lavoro dell'interprete diventa compiere il lavoro di conoscenza al posto dell'interpretato e poi attribuirlo a lui. La cosa può anche funzionare per la macchina gialla e il genere delle credenze che sono nella testa, cioè quelle frutto diretto dell'esperienza, ma per quelle relazionali, che non sono nella testa, le cose si complicano.

---

151 McGinn, 1986. pg. 368. “If you want to find out what a complete stranger believes you first notice how the world appears to him – how he experiences it – and then you take it that he believes by and large what he has perceived.”



La distinzione è fatta da McGinn, che parla di credenze i cui contenuti vanno oltre i limiti dell'esperienza e le colloca non nella testa, come a dire che queste credenze non osservazionali ma relazionali si reggono per lo più sul sistema delle credenze. Per via del fatto che nell'articolo che stiamo seguendo questa divisione è annunciata ma non spiegata nei dettagli, è meglio prenderla come un dato di fatto: i contenuti dell'esperienza hanno base nel cervello e le credenze che esondano i limiti dell'esperienza non sono nella testa.

La questione delle credenze nella testa o non nella testa è introdotta come un dato di fatto sui tipi di credenze e, al netto di questo articolo, non è spiegata nei dettagli. Il punto è che McGinn individua nel cervello il luogo in cui si insedia il contenuto dell'esperienza, penso proprio in senso fisico. Il cervello in questo senso funziona da magazzino delle esperienze, cosicché le credenze che hanno contenuti eccedenti i contenuti esperienziali non sono propriamente nella testa, ma dipendono in modo minore dai contenuti di esperienza e quindi sono come di secondo grado. A questa differenza di luogo, nella testa o fuori, corrispondono i due diversi tipi di concetti che McGinn individua: osservazionali, che sono nella testa, e non osservazionali.

Nell'economia dell'articolo, la questione dei concetti osservazionali e non osservazionali è tagliata perché porterebbe fuori tema. Sulla localizzazione dei contenuti, invece, McGinn prima dice che

Sto suggerendo che i contenuti (fenomenologici) dell'esperienza siano fissati dalle condizioni intrinseche del cervello<sup>152</sup>

---

152 McGinn, 1989. pg. 362. "I am suggesting that the (phenomenological) content of experience is fixed by the intrinsic condition of the brain."

Ma anche che

Ci possono essere tipi di contenuti di credenza che non sono fissati dal contenuto dell'esperienza<sup>153</sup>

Infine spiega che

Il contenuto dell'esperienza è un sottoinsieme proprio dei contenuti di credenza, e le credenze i cui contenuti vanno oltre quelli di esperienza non sono nella testa.<sup>154</sup>

Dunque i concetti osservazionali sono nella testa mentre quelli che vanno oltre non lo sono. In questo caso i concetti non osservazionali sono quelli che non caratterizzano i contenuti dell'esperienza<sup>155</sup>.

Quindi torniamo al nostro pianeta che gira tondeggiante nello spazio. Avevamo lasciato il soggetto a guardare l'orizzonte senza sapere che senso abbia né che cosa implichi l'orizzonte. Il punto è che se il soggetto in questione non sa in anticipo che la Terra è tonda e l'orizzonte è una prova di questo, guardare l'orizzonte non cambia né si connette con la conoscenza che la Terra è tonda. McGinn col suo metodo continua a non spiegare quale sia la fondazione di questa credenza, perché se si segue la scia dell'esperienza, la si deve integrare con la conoscenza cui si vuole arrivare o

---

153 McGinn, 1989. pg.362. "For it may be that there are types of belief content which are not fixed by the content of experience."

154 McGinn, 1989. pg.362. "Experiential content is a proper subset of belief content, and beliefs whose content goes beyond the experiential are not in the head."

155 Ma devo dire che lo spazio dedicato alla questione è in quest'articolo troppo poco per capire bene cosa voglia intendere McGinn per "concetti", "credenze" e "contenuti", per non parlare della descrizione di quali siano i concetti osservazionali e non.

se si segue la conoscenza e si tratta l'esperienza come prova, allora devo sapere precedentemente che il soggetto almeno un po' di scienza la conosce.

Vediamo meglio: io sono l'interprete che sa che la Terra è tonda e sa anche che l'orizzonte è un fenomeno ottico che deriva dalla rotondità della Terra. Se vedo il soggetto che guarda l'orizzonte, ho due scelte. La prima è attribuire al soggetto la visione dell'orizzonte e credere che abbia la credenza appropriata sull'orizzonte, cioè che sappia di derivare dall'orizzonte la conoscenza della rotondità della Terra. La seconda è credere che sappia che la Terra è tonda e attribuirgli tale credenza con l'aggiunta del sapere che l'orizzonte ne è una prova. In entrambi i casi se una persona non avesse in partenza delle informazioni fondamentali che, non posso sottolinearlo abbastanza, vengono acquisite normalmente tramite l'insegnamento, non sarebbe correttamente capita dall'interprete che considera queste conoscenze basilari e non si ferma a chiedere se siano bagaglio comune anche per il soggetto.

Però io potrei anche essere un interprete che non sa che la Terra è sferica. Se io credessi che la Terra fosse molto più schiacciata ai poli di quanto non sia, o addirittura se credessi che la Terra sia così appiattita da essere a forma di frittella, come interpreterei un uomo qualunque che guarda l'orizzonte? La domanda insomma è da porsi così: ammettendo che l'interprete non sia sempre nel giusto<sup>156</sup>, come facciamo a capire un

---

<sup>156</sup> E oramai questo è possibile per due motivi: il primo è che il principio di carità è stato escluso dalla pratica interpretativa, quindi lo scetticismo è una possibilità e con esso è possibile anche che ci sia errore radicale. Il secondo motivo invece è che qui si tratta di interpretare un singolo comportamento e una singola credenza, cosa che anche per il principio di carità prevede la possibilità di errore.

interpretato che, invece, è nel giusto? Nel caso della Terra, io seguendo McGinn sarei costretta ad attribuire anche all'osservatore che interpreto una mia credenza errata: non lo interpreto parlandogli, infatti, ma solo supponendo che anche per lui valgano le conoscenze o le esperienze che valgono per me. Delle due l'una: o il metodo di interpretazione vale solo per enunciati che rispecchiano il minimo osservazionale che possiamo esprimere; o posso interpretare tutte le credenze possibili, ma allora sono costretta, per via del metodo di McGinn, a postulare che tutti i miei interpreti abbiano le mie stesse conoscenze.

Non credo sia possibile scegliere una delle due possibilità: la prima riduce l'interpretazione al nulla, la seconda la rende inutile. Il problema di questo dilemma è che sorge dalla volontà di rendere l'esperienza prima epistemicamente rispetto alle credenze o ai concetti che la descrivono. La scelta di fare dell'interpretazione un'azione compiuta a prescindere dalle conoscenze pregresse è, in effetti, il pomo della discordia in questo caso: porta McGinn a interpretare senza parlare con l'interpretato. Come se ci potesse essere un interpretato che nel parlare possa prescindere dal suo sistema di credenze e quindi possa essere capito senza passare attraverso di esse.

### ***3.3 Le questioni rimaste aperte.***

Abbiamo visto nel corso di questo capitolo come Crumley riprenda da McGinn almeno due tesi: il terzo dogma e la necessità di fondare le credenze. Queste tesi, che per McGinn sono accettabili nel momento in cui si esprime per criticare Davidson, risultano quasi fuori mappa in Crumley, che vorrebbe difendere Davidson tramite esse. Inoltre

abbiamo visto come l'articolo di McGinn, da cui Crumley ricava l'idea delle credenze complesse, offra non pochi problemi e spunti interpretativi.

Per riassumere i più importanti: per McGinn, cosa significa esperienza? Cos'è la conoscenza? Cosa significa parlare di veridicità dell'esperienza? In che modo l'interpretazione è una forma di conoscenza? È necessario distinguere tra diversi tipi di credenze? L'interpretazione è davvero un lavoro linguistico? Dobbiamo giustificare le nostre credenze e fondarle?

Anche se a questo punto può sembrare ridondante, io credo che la scelta di riferirsi a McGinn fatta da Crumley si possa definire sfortunata. Mi sembra infatti che le scelte e le assunzioni che McGinn compie si possano definire antagoniste, anzi esplicitamente antagoniste, rispetto a quelle di Davidson. Non vedo infatti come si possa difendere l'interpretazione radicale delineata da Davidson andando a cercare una divisione tra tipi di credenze, la necessità di fondare l'interpretazione perché fonte diretta di conoscenza e andando a pescare in una teoria dell'interpretazione in cui non sembra più necessaria la comunicazione tra le parti in causa.

Per quanto riguarda invece McGinn, molte cose nel corso del suo articolo devono essere prese per buone, dall'assunto che interpretare significhi conoscere l'origine delle credenze al fatto che ci possa essere esperienza solo fisiologica e che tale esperienza possa essere anche non veritiera. Dobbiamo anche accettare che lo scetticismo radicale si possa sostenere anche in termini solipsistici, e che tale scetticismo non sia neanche comprensibile o interpretabile, anche se si tratta di una ipotesi filosofica conosciuta. Fino al possibile paradosso che se lo scettico non è

interpretabile allora non è comprensibile nella sua affermazione di scetticismo, per cui lo scettico è comunque comprensibile dal momento in cui non possiamo sapere che sia scettico<sup>157</sup>.

Dobbiamo prendere per buona l'affermazione che l'esperienza causi le credenze e i concetti, inoltre dobbiamo credere che sia vero, contemporaneamente, che l'esperienza sia una molteplicità non linguistica e sia anche cosciente. In aggiunta non sono ancora certa di quale sia la teoria della verità cui McGinn fa riferimento, perché nel corso dell'articolo parla di esperienza non veritiera e più oltre non le attribuisce caratteristiche linguistiche benché sia definita come esperienza cosciente.

Sono certa che la soluzione a questi problemi sia spiegata in altri, più esplicativi, articoli e libri di McGinn<sup>158</sup>, ma rimanendo a questo particolare pezzo non posso fare altro che stupirmi nel leggere, in sede di introduzione, che:

Il mio scopo nel presente articolo è di criticare la presentazione di Davidson dell'interpretazione radicale, per la precisione la sua

---

157 Sempre che una posizione scettica del tipo: “non credo a ciò che vedo” sia anche capace di essere espressa, visto che lo scettico in questione non crederebbe neanche alla presenza di un interlocutore e alla relativa necessità di dire alcunché.

158 Dunque, per i lavori di McGinn mi affido al suo sito, in cui c'è una bibliografia separata per libri e articoli. Gli articoli sono, in ordine progressivo di tempo, elencati all'indirizzo <http://www.colinmcginn.net/articles/#.VEi1X1Tw38s>, mentre i libri sono presentati qui: <http://www.colinmcginn.net/books/#.VEi2NFTw38v>.

Nel complesso i lavori più interessanti per il tema della carità e dell'interpretazione sembrano essere i libri “Mental Content” e “The Character of Mind”. Per quanto riguarda gli articoli, “Charity, Interpretation and Belief” sembra centrare il bersaglio della carità, tra i tanti articoli dedicati alla conoscenza e a Davidson.

aderenza con la carità, da un punto di vista epistemico; e di erigere sulle sue rovine una versione dell'interpretazione che renda bene l'epistemologia. Manco a dirlo, *sono in debito verso Davidson per le fondamenta*.<sup>159</sup>

Al di là del risultato dell'impresa, è bene evidenziare che di fondamenta davidsoniane qui non ne rimangono: niente coerentismo, neanche un minimo olistico per cui le credenze stanno in gruppo prima che da sole; niente principio di carità, fino alla conclusione che per interpretare qualcuno non serve parlarci; niente negazione del terzo dogma, anzi l'esperienza diventa medio epistemico e le credenze hanno contenuti non linguistici che arrivano dall'esperienza; nessun intento non fondazionalista, ma anzi un esplicito programma fondativo; niente divisione tra interpretare e conoscere, ma una esplicita assunzione di uguaglianza tra le due azioni; niente soluzione semplice dello scetticismo e possibilità di individuare errori singoli in un sistema per lo più vero di credenze coerenti, ma difesa di una possibilità solipsistica da negare tranciandola della sfera del comprensibile e possibilità di un sistema di credenze falso; niente natura unica delle credenze, ma due tipologie distinte<sup>160</sup>.

Ora però vediamo un po' quali sono i problemi chiave che la lettura di Crumley e McGinn ha portato in luce: da un lato la conoscenza e la sua relazione con l'interpretazione e dall'altro l'esperienza e la sua relazione con

---

<sup>159</sup> McGinn, 1986. pg. 356. Corsivo mio. "My purpose in the present paper is to criticize Davidson's account of radical interpretation, specifically his adherence to charity, from an epistemological standpoint; and to erect on its ruins an account of interpretation which gets the epistemology right. Needless to say, I am indebted to Davidson for the foundations."

l'interpretazione. Il punto è che il secondo problema si presenta una volta che si parte dall'accettazione del terzo dogma dell'empirismo, cioè una volta assunto che le credenze hanno una componente derivata dall'esterno del soggetto: se c'è, cioè, distinzione tra soggetto con le credenze e mondo circostante non linguistico. Ammesso però che il terzo dogma dell'empirismo non sia creduto, cioè ammesso il mondo linguistico di Davidson, l'esperienza diventa una resa linguistica di una relazione fisiologica tra il nostro corpo fisico e il mondo che lo circonda. Come binari che corrono paralleli, la nostra resa linguistica e gli eventi fisici del mondo sono legati ma non epistemologicamente: in altri termini si corrispondono

---

160 Due parole sullo scetticismo dell'ultimo quarto di secolo, specialmente dal libro di Stroud, *The significance of Philosophical Scepticism*, del 1984. Il punto importante del ritorno di un dibattito sullo scetticismo, oltre alla rinnovata foga nel trattare geni maligni, è che anche l'epistemologia naturalizzata incorre nel rischio scettico. In particolare, Stroud nota, nel corso della sua analisi di Quine, che anche l'interpretazione radicale di Davidson sia legata al problema della conoscenza del contesto che la traduzione radicale di Quine pone (Stroud, 1984, pg. 240). Il punto è che la traduzione radicale necessita che il traduttore conosca il contesto così come conosce gli enunciati che sta traducendo. Stroud nota come Davidson con la sua interpretazione radicale segua questa "compresenza" di conoscenza e contesto nell'interpretare. Nel corso della disamina di Quine, per altro, Stroud nota come rimanga la possibilità scettica nel parlare di "input" e "output" che in qualche modo corrispondono.

Il problema dello scetticismo è infatti preso di petto da Davidson, che lo rende un non-problema, ma rimane e aleggia in Crumley e McGinn, perché una visione corrispondentista dell'interpretazione radicale è condannata a vedere lo scetticismo sulla possibilità di conoscere come un problema imperativo. Davidson, però, dice che la comunicazione stessa è condizione sufficiente a garantire l'assenza di scetticismo: il principio di carità permette la conoscenza delle credenze altrui e tanto basta all'interpretazione radicale per non essere scettica. La carità suppone che un sistema coerente di credenze possa essere capito perché vero generalmente, quindi la possibilità dello scetticismo è esclusa alla base. Diverso è il discorso se l'interpretazione radicale si basa non sulla comunicazione ma sulla conoscenza previa del contesto, ma questa soluzione non olistica deve portare l'onere della difesa, non Davidson.



con l'aggiunta, precisa Davidson, che non possiamo uscire dal nostro binario linguistico.

È come se il nostro corpo, con la sua fisicità, vivesse per conto suo e il mentale, con la sua linguisticità, lo seguisse sempre su un piano parallelo ma distinto, anche se non scollegato. Tutto il nostro mondo è linguistico perché è la componente linguistica di noi che pensa e può parlare del mondo. Ogni volta che parliamo di un ente del mondo in qualche mondo trasportiamo ciò che è, e rimane, fisico nella sfera linguistica. Inoltre il mondo linguistico è complesso quanto e più di quello fisico, contenendo non solo le traduzioni del mondo fisico operate linguisticamente ma anche tutti i concetti e le conoscenze che nel corso della storia abbiamo prodotto.

Per tornare ad una vecchia conoscenza, parlare di Achille è un'attività sensata e interpretabile perché nel mondo linguistico, e fissate in moltissimi libri, noi abbiamo un tesoro di parole che ci possono guidare nel comprendere chi era Achille e per cosa è rimasto immortale. Non importa da dove sia arrivata la prima idea del Pelide, oramai è patrimonio culturale e non è soggetto all'arbitrio di un singolo. Senza contare che anche alcune idee di cui potremmo, volendo, marcare l'origine ed attribuirle a qualcuno in particolare una volta che entrano nell'uso cominciano a seguire regole precise. Pensiamo allo *spam*, per esempio: il suo significato è passato da “carne in scatola” ad alimento principe per vichinghi volanti in uno *sketch* dei Monty Python<sup>161</sup>, ruolo che ha fatto vincere alla carne in scatola il privilegio di nominare le mail pubblicitarie non desiderate e persistenti. Ora

---

161 Per maggiori informazioni sullo *spam* e le sue origini comiche, c'è *Wikipedia* e l'enciclopedia: [http://en.wikipedia.org/wiki/Spam\\_\(Monty\\_Python\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Spam_(Monty_Python)) e <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/941678/spam>.

come ora, parlare di *spam* ci ricorda non scatolette di carne ma *mailbox* ripiene di mail che vorremo si cancellassero senza lasciare traccia alcuna. Questo è per fare un esempio di come un significato e un senso alle affermazioni ed alle credenze non sia attribuibile semplicemente tramite l'attribuzione di esperienze: nello *spam* dal significato originario si arriva a quello attuale solo grazie ad una risignificazione abbastanza drastica, visiva, canora e volante.

Con questo intendo dire che la coerenza interna di molte storie, dalla letteratura ai film, mantiene la storia comprensibile anche quando le sue premesse sono azzardate rispetto all'esperienza comune. La sospensione dell'incredulità è una cosa accettata comunemente, tanto che quando le premesse di una storia sono contraddette all'interno della storia stessa il risultato non è piacevole e soprattutto si nota<sup>162</sup>. Però possiamo creare interi universi di carta, universi davvero complessi come quello Marvel o come i “Sette Regni” di Martin. Questi mondi hanno una loro storia e coerenza interna, il che significa che anche negli universi Marvel se un personaggio non può compiere una certa azione, tipo volare, non vola. Serve sempre una spiegazione del perché accade qualcosa ed è bene che sia una spiegazione sensata: a nessuno piace leggere una storia in cui lo scrittore fa resuscitare un personaggio così, senza ragioni interne alla storia, ma solo perché allo scrittore serve o ha semplicemente finito le idee originali.

---

162 Esempi di sospensione dell'incredulità andati a buon fine popolano il meglio della letteratura, della comicità fino alla fantascienza, come la Guida Galattica per Autostoppisti, il Mondo Disco e Rat-Man. Oppure le storie di Isaac Asimov o i Peanuts, i Monty Python o Alice nel Paese delle Meraviglie, per non parlare di qualunque universo coerente che possiamo ricordare di aver letto. Esempio invece di cattivo uso della sospensione, cioè di universi che sembravano coerenti ed in seguito sono stati rovinati, è Star Wars dopo i prequels.

Il mio punto, dopo questa diversione, è che parlare di relazione tra interpretazione ed esperienza non sarebbe sensato ammesso che si creda il mondo linguistico, perché sarebbe una relazione tra interpretazione e espressioni linguistiche: sarebbe di nuovo e solo interpretazione.

Se il mondo non fosse creduto linguistico, cioè accettando la distinzione tra schema e contenuto, la relazione sarebbe certo interessante, ma molto più complicata dell'unidirezionalità che McGinn propone. McGinn infatti parla solo di esperienza prima delle credenze, per arrivare alla sua teoria per cui l'interpretazione dell'esperienza ci consente di sapere le credenze altrui. Questo è il problema: dall'esperienza alle credenze, ma non viceversa né varianti. Uno schema simile pone problemi di interpretazione quando l'esperienza non ci fornisce mezzi diretti per arrivare alle credenze che dovremmo interpretare, come può accadere per molta letteratura.

Come facciamo a capire i miti quando mai potremmo vedere nella nostra esperienza, e quindi interpretare, un cavallo alato greco o la testa di Medusa? Quale sarebbe l'esperienza che abbiamo con i vermi che vivono su Arrakis, il pianeta su cui è ambientato Dune, che ci permette di capire cosa vuole dire Frank Herbert? Come faccio a parlare del Grande Cocomero se non posso interpretare quello che dice Linus? Giusto per fare una breve lista di cose di cui non potremmo fare esperienza che però fondano e danno credibilità ad intere storie, ma rimanendo cose in disaccordo con l'esperienza comune e le leggi fisiche: i Simpsons col loro color giallo, Superman e le sue super capacità che si sviluppano sotto il Sole giallo terrestre, la totale assenza di adulti nei Peanuts, i mutanti negli universi

Marvel, l'anello del potere nella Terra di Mezzo di Tolkien, Zaphod Beeblebrox e le sue due teste nella Giuda Galattica per Autostoppisti, Polifemo e Zeus.

Questi sono in effetti cose che non potremmo vedere o percepire, ma a tutti gli effetti le accettiamo e le comprendiamo come parte integrante degli universi in cui esistono: non riusciremmo ad immaginarci per loro qualcosa di diverso. Zeus, per quanto Dio mitologico con la predilezione per i fulmini, è nel suo mondo di riferimento sensato e necessario: nessuno riuscirebbe a parlare dell'Iliade o della mitologia greca in generale senza parlare, prima o poi, di lui. Certo, potrebbe essere fatto risalire ai fulmini come esperienza prima, ma poi se seguissimo McGinn dovremmo anche attribuire la credenza della collera divina a chiunque veda un fulmine. Se invece l'esperienza di Zeus la dovessi ricondurre ad un libro particolare della mitologia greca, sarei in imbarazzo: dovrei prenderli come resoconto letterale di esperienze altrui. Invece, prendendo per buono il fatto che ogni sistema di credenze coerente sia per lo più vero, Zeus è uno degli dei in cui gran parte dei greci antichi credeva, con tanto di storie, attributi, culti, templi e statue crisoelefantine di meravigliosa bellezza.

Possiamo sempre credere che l'esperienza abbia una relazione con le credenze per la quale l'esperienza non sia linguistica e le credenze abbiano una componente strutturante ed una contenutistica, ma una relazione di causalità diretta tra esperienza e credenza in cui la prima è in ogni caso non influenzata dalla seconda non è utile per capire neanche metà delle cose che possiamo leggere o sentire. Senza contare che affidandoci solo all'esperienza comune la fisica avrebbe qualche problema ad essere

interpretata. Ammettendo che l'esperienza venga prima epistemologicamente delle credenze o delle teorie, nessun esperimento come quello per trovare il bosone di Higgs sarebbe probante o comprensibile. Non solo: qualunque caso in cui la teoria sia arrivata prima della prova empirica diventerebbe incomprensibile, con gran problema per troppe delle conoscenze moderne e contemporanee. Significa pretendere che la prova sperimentale preceda la teoria.

Scegliendo o meno di non credere al terzo dogma dell'empirismo, rimane comunque un problema: la conoscenza e la sua relazione con l'interpretazione. Mi spiego meglio: Crumley e McGinn seguono una linea interpretativa di Davidson riconducibile alla lettura epistemica di Lepore<sup>163</sup>. In parte per la presenza di Lepore come letteratura secondaria ed in parte perché la versione di interpretazione radicale come precedente la carità dal punto di vista epistemico è un buon indizio. Con la carità che assume l'onore della prova, cioè con la carità non più olistica, sono inquadrabili praticamente tutti i problemi che Crumley e McGinn affrontano nella loro lettura di Davidson.

Niente olismo significa infatti tendenza fondazionalista, precedenza epistemica data alle credenze singole prima che al sistema intero, l'idea che l'interpretazione radicale sia confutabile dalla sua impossibilità in una particolare conversazione, la ricerca di un esterno su cui bloccare il ciclo interpretativo una volta per tutte.

---

163 Giusto per dare un'idea del punto di partenza di McGinn, da cui poi prende Crumley, basta guardare la letteratura secondaria di riferimento per il suo articolo del 1986: alla nota 19 rivendica sua guida sull'interpretazione radicale Jerry Fodor.

È come una valanga: si comincia con qualcosa di piccolo, come una versione dell'interpretazione radicale non così olistica come quella di chi ha formulato la teoria, e di autore in autore i problemi aumentano, fino ad ottenere un davidsoniano dichiarato che fonda la conoscenza sulla corrispondenza tra credenza ed esterno e l'interpretazione sulla causalità fisica.

La relazione tra conoscenza ed interpretazione, dunque, si concretizza nella conversazione: l'interpretare effettivo. Per questo il disaccordo, caso contemplato indifferentemente solo dalla carità olistica, è un problema se si volesse dar fede non solo alla teoria di Crumley, ma anche a quella di Lepore.

Lepore, abbiamo visto, oltre che dare l'avvio ad una versione dell'interpretazione radicale in questa sua versione non contempla un accordo di fondo che è condizione di possibilità di ogni disaccordo effettivo, così come di ogni accordo effettivo. Avendo quindi solo un livello epistemico in cui è possibile l'accordo, quello in cui è effettivamente contrapposto al disaccordo, per questa posizione il disaccordo è un serio problema epistemico. Tanto più che la carità dovrebbe essere dimostrata tramite l'accordo che si sviluppa durante l'interpretazione radicale, per Lepore. Siamo quindi al disaccordo come problema epistemico.

Per ottenere conoscenza, quindi, vanno visti i modi in cui si può risolvere il disaccordo, perché serve una soluzione che aggradi sia il livello linguistico in cui i disaccordi si concretizzano che gli eventuali problemi da cui i disaccordi prendono le mosse.

## 4

### Conoscenza e interpretazione.

#### I disaccordi.

Abbiamo visto per esteso il principio di carità e l'interpretazione radicale di Davidson rilette in due versioni, quella apologetica di Crumley e quella critica di McGinn, che tuttavia sono sulla stessa lunghezza d'onda nel leggere la carità e l'interpretazione in senso corrispondentista e in generale non olistico. A dire il vero ho già evidenziato come la distinzione tra la versione olistica e quella epistemica della carità e dell'interpretazione radicale risalga alla lettura di Lepore, in senso epistemico classico, del lavoro di Davidson.

Nella distinzione tra le due versioni di carità e interpretazione il disaccordo può funzionare come prova del nove: nella versione olistica il disaccordo è un possibile risultato dell'interpretazione e non influisce sulla conoscenza né sulla buona riuscita della comunicazione: è un semplice fatto della comunicazione. Dall'altra parte, il disaccordo è un problema epistemico per l'interpretazione radicale letta non olisticamente. Questa interpretazione infatti ha buon esito, cioè produce conoscenza, se i parlanti si trovano in accordo e quindi attraverso questo accordo producono carità interpretativa<sup>164</sup>.

In entrambi i casi, però, il disaccordo è un avvenimento della

---

164 Ho già accennato che la versione “svedese” della carità, quella della Glüer e di Pagin, benché non preveda una carità a priori comunque veda nella comprensione il risultato positivo dell'interpretazione: comprensione in forma di accordo o di disaccordo non cambia il buon esito.

comunicazione che avviene durante la comunicazione stessa. È un caso in cui gli interpreti hanno opinioni opposte sullo stesso argomento. Il disaccordo è la collisione di interpretazione e conoscenza quanto l'accordo è l'unione di interpretazione e conoscenza. Siamo infatti portati a pensare che nel campo dell'interpretazione i parlanti con le stesse conoscenze su una credenza dovrebbero essere in accordo. In altre parole: se interpretare significa comprendersi e se gli interpreti hanno la stessa conoscenza su una particolare credenza allora saranno anche in accordo su di essa. Se Gino conosce cos'è un numero pari e Michele lo stesso, saranno in accordo quando parleranno dei numeri pari.

Siamo quindi portati a chiederci: cosa fare in caso di disaccordo? È importante sottolineare che per Davidson il disaccordo non influisce comunque sull'accordo di fondo, ossia la carità, che permette l'emergere del disaccordo stesso. Però il disaccordo come contrapposto all'accordo che si produce nel corso della conversazione dovrebbe poter essere risolto razionalmente. Le posizioni non olistiche dell'interpretazione che abbiamo visto, invece, puntano molto sulla necessità di comporre l'accordo giustificandolo con l'esterno. Crumley infatti per fondare l'interpretazione fa in modo che le credenze sul mondo fisico siano oggettive il più possibile. Per una posizione simile il disaccordo è un problema serio, perché se due persone parimenti capaci hanno conclusioni opposte, la credenza che dovrebbe essere oggettiva perde di valore.

Vediamo quindi alcune posizioni del dibattito contemporaneo sul disaccordo. La questione del disaccordo è riassunta chiaramente da Michele



Palmira in un articolo del 2013, dove una sezione è dedicata al disaccordo come problema epistemico. Gli autori che Palmira cita parlando di disaccordo tra pari epistemici sono cinque: Christensen, Elga, Feldman, Kelly e Wedgwood. Questi sono autori che esaminano il problema del disaccordo tra pari epistemici. I primi tre accettano il principio dell'Egual Peso, mentre gli ultimi due no. In positivo o in negativo tutti e cinque trattano il disaccordo parlando del Principio dell'Egual Peso e della Tesi di Unicità<sup>165</sup>.

Del dibattito sul disaccordo, mi sono concentrata sul disaccordo tra pari epistemici, ossia quella parte di dibattito che si occupa di

Cosa due individui debbano fare dopo la scoperta del disaccordo per soddisfare i requisiti della razionalità epistemica<sup>166</sup>

una volta ammesso che tra i discordanti ci sia una parità epistemica. La parità epistemica è stata diversamente intesa<sup>167</sup>, ma in generale consiste in una parità degli individui discordi nella familiarità con l'argomento e nelle loro virtù epistemiche generali, cioè quelle capacità o facoltà degli individui

---

165 Palmira, 2013; Christensen, 2007 e 2009; Elga, 2007 e 2010; Feldman, 2006; Kelly 2005 e 2010; Wedgwood, 2010. Palmira è ricercatore all'Università di Modena e Reggio Emilia, specializzato in epistemologia e filosofia del linguaggio; per lo più i suoi studi si concentrano sul tema del disaccordo.

L'Egual Peso è la legge, nel dibattito sui disaccordi, che impone di considerare le opinioni discordi come di pari valore; la Tesi di Unicità invece corrisponde all'intuizione che il tema su cui si dibatte ha una sola soluzione razionale.

166 Palmira, 2013, pg. 309.

167 Palmira, 2013, pp. 310-313. Le posizioni ondeggiavano tra chi vuole la parità come identità e chi si accontenta di similitudine, ma il concetto di base è che il disaccordo è epistemologicamente interessante solo se le opinioni discordanti sono prodotte da una condizione di parità epistemica sull'argomento: parità di conoscenza e di capacità razionale di analizzarla.

che entrano in gioco quando si ha un disaccordo di opinioni. In negativo, la parità epistemica consiste nell'assenza di dislivelli nel comprendere e proporre opinioni sul tema in oggetto: è simmetria tra le persone che avanzano un'opinione.

In generale, la parità epistemica è difficile da valutare, in prima battuta perché nella discussione potremmo valutare l'opinione altrui inferiore per via solo di quella sua opinione contraria alla nostra<sup>168</sup>. In altre parole, potremmo valutare nel corso del disaccordo la nostra opinione come più valida e di conseguenza ogni altra opinione come inferiore.

I detrattori dell'Egual Peso, che non valutano affidabile la parità epistemica, portano l'esempio di un disaccordo che dovrebbe risultare nell'abbandono dell'Egual Peso. L'esempio varia protagonisti e numeri, ma è sempre lo stesso: due amici, a fine cena, si trovano a dividere il conto. Il conto è di 30 euro e i due, una volta fatta la divisione, ottengono cifre diverse: Erica, facendo la divisione, ottiene 15 euro; Massimo, per lo stesso conto, sostiene che debbano pagare 200 euro a testa. Sembra ovvio, a questo punto, pensare che Erica non sia pari epistemico di Massimo visto che la conclusione di Massimo è evidentemente frutto di un errore.

---

168 Per evitare che sia proprio l'opinione discorde a guidare la valutazione della parità o meno degli individui discordi, Elga ha proposto il Principio di Indipendenza, secondo il quale:

“Dovremmo valutare le credenziali epistemiche di un altro individuo con credenza P in maniera indipendente dal ragionamento che questi ha condotto riguardo a P.” (Palmira, 2013, pg. 313.)

Il principio compare per la prima volta in Elga, 2007, dove è presente come parte del ragionamento che porta alla difesa e all'aggiornamento del Principio dell'Egual Peso. A dire il vero il principio è già spiegato da Christensen, 2010, pg. 758.

Questo principio ha dei detrattori. Palmira elenca tra questi Lackey (2010) e Sosa (2010).

Ci sono due risposte a chi usa questo esempio contro il principio dell'Equal Peso, una di Christensen e una di Elga. Il primo spiega che anche nel caso estremo al ristorante la parità epistemica si dovrebbe mantenere perché entrambi possono appellarsi a regole che sono comuni, quindi valutare da un punto di vista comune entrambe le argomentazioni. Elga invece mette in percentuale la stessa risposta parlando di probabilità condizionata<sup>169</sup>.

---

169 Elga dice:

“La risposta all'obiezione è che l'Equal Peso esprime il corretto verdetto intuitivo. Perché secondo l'Equal Peso, la tua probabilità di aver ragione dovrebbe essere eguale alla tua probabilità precedente che tu sia nel giusto, *condizionata da ciò che impari in seguito sulle circostanze del disaccordo*. E una circostanza del disaccordo della divisione del conto è che tu sei *estremamente* convinto che la risposta del tuo consulente sia sbagliata – molto più convinto di quanto credi che la tua sia la risposta giusta. Dunque, la sua risposta ti appare come ovviamente folle. Quindi per applicare l'Equal Peso, noi dobbiamo determinare la probabilità precedente che tu possa essere nel giusto, condizionata dal sorgere di queste circostanze.” (Elga, 2007. pg. 491)

“The reply to the objection is that the equal weight view delivers the intuitively correct verdict. For according to the equal weight view, your probability that you are right should equal your prior probability that you would be right, *conditional on what you learn about the circumstances of the disagreement*. And the circumstances of the split-the-check disagreement is that you are *extremely* confident that your advisor's answer is wrong – much more confident than you are that your answer is right. Indeed, her answer strikes you as obviously insane. So in order to apply the equal weight view, we must determine your prior probability that you would be right, conditional on these circumstances arising.”

Spiegherò meglio nel corso dell'analisi dell'articolo di Elga, ma in sostanza questo è il frutto dell'incrocio tra l'Equal Peso e l'Indipendenza. Dato che per il principio di indipendenza non si valutano le credenziali epistemiche in base alle credenze singole, Elga suggerisce che anche nel caso estremo al ristorante le circostanze che determinano la nostra valutazione della parità epistemica vadano calcolate sulla base di quello che sappiamo dopo il disaccordo.

Nel caso specifico, dopo il disaccordo nel caso estremo al ristorante la probabilità che Massimo sbagli è più alta di quella che Erica sia nel giusto. Per capirci: non è una questione di chi ha ragione, ma di chi è più in errore.

L'esempio della divisione del conto non è un contro argomento sufficiente a delegittimare l'Egual Peso. In altri termini, l'Egual Peso è una questione di simmetria tra gli individui discordi, nel nostro caso Erica e Massimo, non tra le loro singole opinioni. Una volta che c'è la possibilità di eguale errore nelle risposte che entrambi forniscono, il caso particolare è sotto l'Egual Peso e verrà risolto a favore di Erica non perché la risposta di Massimo mostra come lui sia inferiore epistemologicamente ma perché, matematicamente e nel buon senso, la soluzione di una divisione non può essere maggiore del dividendo<sup>170</sup>. L'Egual Peso significa simmetria, questa è la lezione del caso estremo al ristorante. In effetti, che la simmetria tra due interlocutori scenda o salga, se si mantiene pari i due rimangono di “Egual Peso”.

Accettando l'Egual Peso il disaccordo come problema epistemico ha delle particolari caratteristiche. Innanzitutto, l'Egual Peso interessa i casi particolari di disaccordo nei quali i discordi sono pari epistemici, cioè non sono troppo distanti nella loro conoscenza dell'argomento né nelle loro facoltà razionali. In secondo luogo, i discordi sono sempre valutabili come pari nel corso del disaccordo: solo perché qualcuno ha una credenza che non riteniamo vera non significa che il qualcuno sia da declassare epistemicamente, e con lui la validità della sua credenza.

Infine, bisogna ricordare perché il disaccordo tra pari epistemici è un problema: l'idea di base è che a pari conoscenza su una pari verità segue in caso di discussione l'accordo tra le parti. In questo senso il disaccordo è una

---

<sup>170</sup> Lo stesso esempio è chiamato “Caso Estremo al Ristorante” in Christensen, 2007, pp. 199-202. Qui l'esempio serve a mostrare come le due opinioni debbano essere giustificate da un ragionamento e che l'opinione di Massimo, nel nostro caso, non sia supportata da alcun ragionamento razionale.

tappa o una fase nella discussione verso una conclusione per lo più univoca, o almeno momentaneamente tale. Il punto quindi nei casi di disaccordo tra pari epistemici è che ci sia una soluzione razionale sia al disaccordo che al problema che dà l'avvio al disaccordo.

Risolvere il problema e risolvere il disaccordo sul problema sono due cose diverse: la prima è una soluzione che segue gli standard di conoscenza del problema, in altri termini un problema filologico avrà soluzione filologica e via dicendo. La soluzione al disaccordo invece consiste sempre nella maggior razionalità di una delle due opinioni, nella maggiore razionalità di una terza opinione rispetto a quelle in disaccordo o nella maggiore razionalità della sospensione del giudizio. Altre possibilità, ammettendo l'Egual Peso, non si danno: o una delle due opinioni è migliore, o è migliore una terza opinione o è meglio per il momento sospendere il giudizio sul disaccordo stesso e andare a rivedere il problema.

In pratica, il disaccordo implica due piani epistemici: il primo è quello dell'oggetto del disaccordo, il secondo è il disaccordo stesso, come valutazione opposta di una opinione su un tema. In questo senso risolvere il disaccordo non significa sempre risolvere l'oggetto del disaccordo, in parte perché a volte non è un problema in parte perché le posizioni discordi possono essere parimenti lontanissime dalla soluzione.

Per essere semplici: un disaccordo sulla data in cui è accaduta una certa cosa è risolvibile sia trovando un accordo che trovando delle prove che indicano una data precisa, mentre un disaccordo su quale sia la vera causa della crisi economica non è risolvibile perché sperare di ridurre un insieme complesso di cause ad una sola è precipitoso e illusorio e ognuno

avrà buoni motivi per parteggiare per una causa o per l'altra. D'altro canto se non c'è un vero problema da risolvere alla base del disaccordo, come per esempio trovarsi in disaccordo sulla posizione da tenere davanti ad un'invasione aliena od all'immigrazione, risolvere il disaccordo significa ottenere accordo su una posizione da parte dei discordi, accordo non raggiungibile attraverso il mero uso di dati o fonti attendibili.

Quando risolvere il disaccordo significa risolvere il problema, come nel caso del conto al ristorante, due condizioni sono soddisfatte: l'oggetto del disaccordo è un problema e questo problema ha una soluzione unica e il più possibile vera e oggettiva. Come è, appunto, la soluzione di un calcolo matematico<sup>171</sup>.

---

171 Un altro punto che si può notare è la qualità degli esempi di disaccordo: alcuni sembrano più problematici di altri a livello filosofico. Guardiamo ad esempio il caso della *peer review* matematica presente in Palmira. (Palmira, 2013, pg. 321. L'esempio è ripreso da Kelly, 2010.)

L'esempio è il caso di un articolo matematico contenente una prova di un teorema, articolo che viene confutato da altri matematici. La prova e la confutazione vengono viste come un disaccordo. Sarebbe lecito in questo caso chiedersi se questo sia un caso di disaccordo. Il punto di questo esempio è una revisione che comunque deve essere compiuta affinché la teoria matematica in questione sia pubblicabile, anzi: se la teoria in questione non resistesse agli attacchi, non sarebbe neanche presa sul serio nel suo ambiente.

Non è l'unico caso, inoltre: Christensen tra i suoi esempi di disaccordo ne ha uno sui medici. (Christensen, 2007, pg. 190-191.) L'esempio è usato per mostrare che nei casi di disaccordo è bene non adottare una politica di vivi e lascia vivere. Si tratta di due opinioni mediche discordi, ma il punto, di nuovo, è che nel caso dei medici il ricorso ad un secondo o terzo parere, nonché ad esami che provino la bontà della diagnosi fatta da un *team*, è se non altro auspicabile per il malato.

Sorgerebbe così il dubbio che certi disaccordi non necessitino di una soluzione o una teorizzazione generale, ma si possano affidare alla regolamentazione del loro campo disciplinare. In fondo, il tema della revisione nelle scienze è una procedura di cui la filosofia della scienza vede la necessità ed analizza già da molto tempo. In generale, ci sono delle discipline che regolano e forniscono protocolli nei casi di disaccordo tra pari.

Risolvere il disaccordo però ha a che fare con il risolvere il problema da cui si origina solo nel caso si origini da un problema. In questo caso, nuove prove o nuove informazioni sono in grado di modificare il disaccordo e risolverlo in un senso o nell'altro. Se invece all'origine del disaccordo non c'è un problema ma il disaccordo è una presa di posizione su un argomento, allora è improbabile che nuove informazioni risolveranno il disaccordo.

Facciamo un esempio: mettiamo il caso che Massimo sia fervente darwiniano ed Erica sia convinta della bontà del disegno intelligente. Un disaccordo in questo caso può non risolversi, perché entrambe le posizioni usano per lo più gli stessi dati di partenza, come i fossili, per poi inserirli in interpretazioni che collidono. Non c'è un dato scientifico che possa convincere Erica della verità dell'evoluzione, anche perché il disegno intelligente reinserisce in un quadro di spiegazione diverso gli stessi dati che Massimo userebbe per difendere il darwinismo. Per contro, il supporto della scienza contemporanea e la verità dell'evoluzione sono argomenti sufficienti perché Massimo non venga convinto del contrario. Un nuovo dinosauro potrebbe cambiare l'opinione di Erica? No. E di Massimo?

---

Il punto che vorrei evidenziare è questo: in casi come quelli del matematico o della seconda opinione medica è prassi consolidata nella disciplina sia il disaccordo che una modalità precisa di risolverlo. La matematica e la medicina hanno risolto disaccordi di questo tipo, inerenti alla loro disciplina, in pratica da quando esistono. Una teoria del disaccordo non dovrebbe parificare una *peer review* o la necessità di una seconda opinione medica su un caso complesso ad un conto al ristorante o un dibattito sulla liceità del suicidio. Non perché le questioni siano più o meno importanti, ma semplicemente perché i primi due casi hanno già una soluzione razionale all'interno della disciplina matematica e medica. Una soluzione al disaccordo tra pari epistemici deve tener conto di particolarità disciplinari come queste. In caso contrario una soluzione come la media tra le opinioni, la soluzione di Elga, può essere pericolosa per il paziente e inutile per un teorema matematico confutato.

Neanche. Un disaccordo simile si gioca a livello delle categorie e del sistema di credenze che i due hanno, quindi per cambiare la loro posizione uno dei due dovrebbe essere convinto ad abbandonare buona parte del proprio sistema di credenze. In poche parole: la difesa dell'evoluzione perché “le prove sono schiaccianti” non funziona semplicemente perché le prove non sono mai state la pietra della discordia.

Ora, guardiamo ad un esempio diverso: Massimo sostiene che la canzone *Burning Down the House*, dei *Talking Heads*, è dell'anno 1978, mentre Erica sostiene sia del 1983. La soluzione a questo disaccordo è controllare l'album, se lo si ha a portata di mano, la pagina relativa di Wikipedia o in generale di fare la ricerca su *Google* per vedere quando è datato. In questo caso dato che l'album è uscito in data 1983, Massimo dovrà cambiare opinione. Per questo disaccordo, il ricorso ad una fonte di informazioni autorevole risolve la diatriba<sup>172</sup>.

---

172 Ma guardando agli esempi di informazioni, dai fossili ad una fonte attendibile, ci si possono porre diversi dubbi. Ci si può chiedere infatti che cosa sia e come venga considerata l'evidenza da chi la usa per proporre un modo per risolvere il disaccordo; una domanda che, tagliata all'osso, suona così: l'evidenza stessa può essere discordante per gli individui discordi? Certo. In fondo informazioni, prove e evidenze sono credenze. Il fatto che una credenza sia usata come fonte autorevole non significa che sia anche credenza vera e giustificata e immune al cambiamento. Almeno dal punto di vista olistico che è quello che ci interessa.

Gli autori che qui sono analizzati, Christensen, Elga e Feldman, non sembra che facciano riferimento all'olismo. Feldman esplicitamente ammette di essere evidenzialista riguardo la conoscenza, mentre i primi due non fanno cenno alla loro posizione epistemica, ma leggendo tra le righe almeno si intuisce che non sono olistici: la considerazione è primariamente alle singole credenze in disaccordo, non all'insieme di cui fanno parte. Anche Elga, che considera i disaccordi normali confusi perché parte di un gruppo più grande, è fautore della possibilità di distinguere alcune credenze dal gruppo di cui fanno parte.



Passiamo quindi al riassunto che Palmira fa delle posizioni dei nostri cinque, Christensen, Elga, Feldman, Kelly e Wedgwood sull'Egual Peso, la Tesi di Unicità, il principio di Indipendenza e come risolvere razionalmente i disaccordi. Palmira dice che

Il disaccordo tra pari epistemici suscita interesse poiché ci consente di indagare la tesi secondo cui il disaccordo stesso possa contare come nuova evidenza inerente all'oggetto del disaccordo.<sup>173</sup>

Nel corso dell'analisi Palmira distingue due posizioni di massima: l'Egual Peso porta all'impegno di rivedere<sup>174</sup> le credenze in caso di discordia e l'Egual Peso va criticato perché è possibile mantenere la propria posizione di partenza in caso di disaccordo<sup>175</sup>.

---

Ai fini dell'indagine sul disaccordo, però, il disaccordo in termini non olistici risponde alle esigenze del disaccordo come problema per la carità non olistica. Il punto è che il disaccordo come problema per chi vede la carità in senso epistemico non è mai risolvibile in modo tale da provare la carità partendo dall'interpretazione radicale: non fornisce mai soluzione contemporanea e connessa tra disaccordo e tema del disaccordo. Ma su questo punto ritornerò più avanti.

173 Palmira, 2013, pg. 314.

174 Christensen, Elga, Feldman.

175 Si tratta di Kelly e Wedgwood. Più informazioni su di loro, dato che poi non li esaminerò precisamente. Ralph Wedgwood si è occupato dei disaccordi dal punto di vista morale, essendo esperto di etica, metaetica e di normatività in genere. Si è formato alla *Cornell* e ora è *Visiting Professor* a *Birmingham*.

Questo è il link alla pagina di Wedgwood dell'*University of South California*, dove ha sede: <http://www-bcf.usc.edu/~wedgwood/index.html> e di *Birmingham*:

<http://www.birmingham.ac.uk/staff/profiles/philosophy/wedgwood-ralph.aspx>..

Thomas Kelly insegna a Princeton, ha studiato alla Notre Dame e ad Harvard. È specializzato in epistemologia e metodologia filosofica ed è arrivato a trattare del disaccordo partendo dallo studio dei dibattiti filosofici, specialmente quelli analitici. Queste le sue pagine di insegnate a Princeton: <http://www.princeton.edu/~tkelly/> e <http://philosophy.princeton.edu/content/thomas-kelly>.

L'analisi del disaccordo tra pari epistemici è un modo per vedere se sia possibile ricomporre l'accordo in casi in cui il punto di vista epistemico non è quello olistico. La carità di Davidson, infatti, presenta l'accordo a monte della discussione, come condizione di interpretabilità, e a valle, come un possibile risultato della discussione. In questo modo la carità garantisce che il disaccordo non sia un problema, in effetti la soluzione del disaccordo, del problema che lo origina o del tema da cui sorge sono parimenti ininfluenti al buon esito dell'interpretazione.

La carità epistemica di Crumley e la proposta anti-caritatevole di McGinn, entrambe in vario modo basate sull'idea che l'interpretazione radicale garantisce accordo, necessitano dell'accordo a valle non avendo più, in pratica, la carità a monte come condizione di possibilità del discorso. Gli serve un terreno comune di comprensione per poter essere caritatevoli, ritornando quindi a cercarlo nell'esterno e nelle sensazioni.

Per una posizione simile, quindi, parlare di interpretazione significa parlare di condizioni di conoscenza. In pratica per chi vede la carità come non olistica il disaccordo tra pari epistemici deve essere ricomposto non

---

Le opinioni dei due sul disaccordo non le analizzo precisamente per vari motivi: Wedgwood scrive partendo dai disaccordi morali, mentre Kelly compare già nella formulazione delle critiche ai sostenitori dell'Equal Peso. La posizione di Kelly, al di là delle critiche, è di mantenere le proprie opinioni di partenza, quindi non prevede interazione e cambiamento effettivo delle opinioni: è un'opzione che gli altri tre autori che sostengono l'Equal Peso prendono in considerazione.

Segnalo, se non altro perché di parte diametralmente opposta, l'articolo di Alvin I. Goldman del 2010, in cui il disaccordo è visto come segnale della verità del relativismo.

Purtroppo sul disaccordo come tema specifico la *Stanford Online* tace, sono quindi costretta a rimandare alla bibliografia in *PhilPapers* (<http://philpapers.org/browse/epistemology-of-disagreement/>).

solo a livello del tema, ma anche al livello delle opinioni discordi. Il disaccordo deve essere espulso o ricomposto, pena l'impossibilità di interpretazione.

Serve quindi vedere se sia possibile ricomporre il disaccordo, partendo da posizioni non olistiche, sia in modo da “risolvere” l’oggetto del disaccordo che nel mettere i discordi in accordo.

#### **4.1 Palmira.**

Le ultime nove pagine dell'articolo sul disaccordo di Palmira sono dedicate alle reazioni di vari autori davanti al disaccordo, a seconda che accettino o neghino il principio dell'Egual Peso. Nelle prime due pagine Palmira parla dell'Egual Peso e della Tesi di Unicità, cioè quelle due tesi su cui si costruisce l'idea di disaccordo tra pari epistemici. Nel mostrare come funzionano e come vengono risolti i disaccordi, Palmira parte da quelle che vengono chiamate *evidenze di prim'ordine e ed evidenze di ordine superiore*<sup>176</sup>.

Ma seguiamo con ordine l'argomento di Palmira. Sembra che Palmira individui due tipi di evidenza: una di prim'ordine ed una costruita su di essa.

Ricostruiamo una situazione di disaccordo tra pari epistemici. Due pari epistemici hanno la stessa *evidenza di prim'ordine e*. Le loro risposte differenti, poniamo *h* e *non-h*, a quest'evidenza condivisa sono a loro volta evidenza, *evidenza di ordine superiore*. Da un lato i due pari epistemici acquisiscono evidenza di ordine superiore EOS<sub>1</sub> che l'evidenza di prim'ordine *e* supporta l'ipotesi *h*; dall'altro, acquisiscono

---

176 Palmira, 2013, pg. 314.

anche l'evidenza di ordine superiore  $EOS_2$  che  $e$  supporta non- $h$ . Dato che l'evidenza di ordine superiore è costituita dalle credenze degli agenti, e gli agenti sono pari epistemici,  $EOS_1$  e  $EOS_2$  hanno la stessa forza evidenziale.<sup>177</sup>

In questo caso l'evidenza è di due tipi: una di “base” e una “costruita” sulla precedente. Sembra che con evidenza si intenda ciò che nel corso del disaccordo è accettato da entrambi i contendenti: sia le evidenze di prim'ordine che quelle di secondo ordine sono impossibili da evadere, le prime perché basiche riguardo il tema e le seconde perché consistono nelle risposte discordi e quindi inevitabilmente devono essere riconosciute nella contesa. Alla fine evidenza significa ciò che è riconosciuto da entrambi i contendenti, ma viene distinta l'evidenza che è una credenza da quella che è alla base della credenza.

Palmira arriva quindi alla formulazione del principio dell'Egual Peso, per cui in caso di disaccordo tra pari epistemici i discordi devono dare lo stesso peso ad entrambe le opinioni discordi. Il fine dell'Egual Peso è capire cosa fare in caso di disaccordo, quindi la considerazione pari delle opinioni discordi da parte delle persone coinvolte nella discordia serve per lasciare l'opportunità di cambiare, aggiornare o difendere le opinioni. In altri termini, considerare pari le opinioni discordi permette di avanzare nella verifica o nella ricerca di un'opinione più vera o più razionale.

Alla formulazione dell'Egual Peso segue la Tesi di Unicità, in vario modo sostenuta da Christensen, Feldman e Kelly:

Per ogni ipotesi  $h$  ed insieme di evidenza totale  $e$ , c'è un solo

---

<sup>177</sup> Palmira, 2013, pg. 314.

atteggiamento doxastico che è razionalizzato dall'evidenza.<sup>178</sup>

Questa tesi, che funziona da vera e propria ipotesi di lavoro ed è un'assunzione, è associata all'Egual Peso<sup>179</sup>. Dovendo quindi parlare di soluzione razionale al disaccordo, partendo da opinioni discordi di egual peso è necessario quindi assumere che la soluzione al disaccordo ci sia e sia univoca.

Il punto della Tesi di Unicità è che una discordia con le stesse credenze evidenziali a supportare diverse conclusioni può essere risolta in una direzione unica, cioè i discordi devono essere in grado di giungere ad una soluzione razionale: cambiando entrambi opinione per una conclusione comune, sospendendo il giudizio o rivedendo solo una delle due conclusioni. Insomma: la Tesi di Unicità implica che per i disaccordi ci sia *una* soluzione razionale.

La prima soluzione che Palmira esamina è rivedere le credenze, questa posizione di revisione accetta l'Egual Peso e la tesi di Unicità, con le particolarità dei diversi autori sul peso da assegnare loro. Vediamo quindi cosa dice Palmira sulla posizione del rivedere le credenze in caso di disaccordo, una posizione che viene attribuita a Christensen, Elga e Feldman<sup>180</sup>.

Il punto principale dell'accettare l'Egual Peso delle opinioni discordi è che il non essere in accordo comporta una svalutazione di entrambe le opinioni. In altri termini: le opinioni discordi si indeboliscono a vicenda. Il

---

178 Palmira, 2013, pg. 315.

179 L'Egual Peso è “Impegnato alla cosiddetta Tesi di Unicità” (Palmira, 2013, pg. 315.)

180 Christensen, 2007, Elga, 2007, Feldman, 2006.

che è abbastanza logico: partendo dal principio che la stessa conoscenza di un argomento tra pari epistemici porta ad un accordo, la presenza di opinioni discordi suggerisce che entrambe abbiano un qualche problema. La discordia è una questione simmetrica: l'opinione di Erica che non concorda con quella di Massimo porta Erica a dubitare di Massimo e poi di sé stessa, così come l'opinione di Erica discorde porta Massimo a dubitare prima di Erica poi di sé.

Le opinioni discordi vanno riviste, questo perché se le opinioni sono parimenti valide, i discordi devono prendere atto della discordia e del fatto che in virtù di essa le opinioni non sono più credibili come prima. Per riuscire a trovare una risposta razionale al disaccordo, dobbiamo prima svalutare le opinioni discordi: per salire dobbiamo scendere.

Cosa fare quindi con le opinioni discordi? O le si aggiorna o si sospende il giudizio sulla materia. Elga e Christensen sono fautori della proposta dell'aggiornamento, con tanto di formule<sup>181</sup> adatte allo scopo. Alla fine dei conti, il punto è che le opinioni divergenti dovrebbero portare ad una revisione per cui le opinioni originali si avvicinano l'un l'altra alla luce della loro distanza.

A questa posizione, dice Palmira, sono state opposte quattro obiezioni. Vale la pena di vederle e osservare le risposte ad esse. In ordine di tempo, le obiezioni sono: *pavidità*, del 2007, proposta da Elga stesso per difendere l'Egual Peso; *auto-confutazione*, del 2007, cui Elga risponde nel 2010<sup>182</sup>; *simmetria epistemica non plausibile*, del 2010, anche se questa obiezione è affrontata nel corso della difesa dell'Egual Peso nell'articolo

---

181 Per più dettagli, Palmira, 2013, pg. 316-317.

182 Elga, 2010.

di Christensen del 2007; infine c'è l'obiezione della *razionalità facile*, del 2010, e come la precedente questa obiezione è in parte già risolta da Christensen.

#### **4.2 Christensen: simmetria e razionalità facile.**

Cominciamo dall'articolo di Christensen del 2007, perché spiega con chiarezza il funzionamento del principio dell'Egual Peso e, come ho detto, in qualche modo spiega perché le due obiezioni del 2010 siano già risposte. *Epistemology of Disagreement: The Good News*, così si intitola l'articolo del 2007, pone le condizioni su cui opera l'analisi del disaccordo di Christensen.

Quali sono le obiezioni della *simmetria epistemica non plausibile* e della *razionalità facile*? La prima è l'idea che l'Egual Peso non possa valere nei casi in cui è palese che una delle due parti in causa è fuori rotta. Per capirci: l'esempio classico del caso estremo al ristorante. Ne ho già parlato: è il caso in cui Erica, dopo la divisione per due, vuole pagare un conto da 30 euro 15 euro a testa, mentre Massimo vuole pagarlo 200 euro a testa. Secondo Kelly, che avanza l'obiezione, un caso del genere spiega bene che l'Egual Peso non è sempre applicabile.

L'obiezione della *razionalità facile* invece è che seguendo un processo matematico l'aggiornamento delle ipotesi di partenza si adegua solo ad altre ipotesi, mentre in realtà “può darsi che l'evidenza di prim'ordine razionalizzi una credenza con grado .2”<sup>183</sup>. In altri termini, si rischia di rendere razionale qualunque risposta al disaccordo basta che

---

183 Palmira, 2013, pg. 317. Citazione da Kelly, 2010.

avvicini le posizioni discordi.

#### **4.2.1 Prima obiezione: la *simmetria epistemica non plausibile*.**

Cominciando dall'obiezione della simmetria, la prima cosa da notare è che la simmetria è la condizione di parità epistemica tra i discordi. L'Egual Peso mantiene la simmetria, o parità, di “evidenza e abilità di reazione all'evidenza”<sup>184</sup> nei casi in cui le opinioni dei pari epistemici sono discordi. Il punto di Christensen, però, è che il disaccordo non rompe la simmetria, ma fa scendere l'asticella ideale di verità di entrambe le opinioni discordi da “probabile errore” a “errore”. Qui arriviamo alla premessa epistemica su cui lavora Christensen: tutte le nostre opinioni sono probabilmente erronee, siamo in uno stato di imperfezione epistemica, quindi in caso di errore possiamo approfittare dell'occasione per migliorarci: la presenza di disaccordo significa che si è finalmente trovato l'errore.

Dato che le nostre opinioni sono sempre sul livello del probabile errore, il disaccordo è la prova di un'errore e l'opportunità di risolverlo. Di qui il fatto che la simmetria in caso di disaccordo è mantenuta, anche nel caso estremo al ristorante. Infatti, quando Christensen arriva ad occuparsene, spiega due cose: la prima è che le opinioni sono supportate da argomenti razionali che devono poter valere per tutti quelli, nel caso Erica e Massimo, che stanno dividendo il conto. La seconda è che l'errore si evidenzia proprio in virtù di argomenti razionali validi per entrambi.

Vediamo: Erica ha trovato il quoziente corretto di 30 euro, ma anche se avesse trovato una risultato di 13 euro a testa, sarebbe stata comunque

---

<sup>184</sup> Christensen, 2007, pg. 196. “There is an initial symmetry in both evidence and the ability to react to evidence between my friend and me”.



convinta che la risposta di Massimo, 200 euro, fosse falsa? In altri termini: davanti alla divisione di trenta per due, importa davvero che Erica conosca il risultato esatto? Provando a cambiare i numeri: conto di 57, 35 euro, divisione per due e secondo Erica 23,50 euro e secondo Massimo 62,05 euro a testa. Erica in questo caso non può dire che Massimo sbaglia perché lei stessa ha la risposta giusta, ciononostante è ragionevole che la soluzione del disaccordo veda Massimo cambiare opinione più radicalmente di Erica.

In questo caso la regola per cui il quoziente non può essere maggiore del dividendo, ossia il semplice senso comune per cui il risultato di una divisione non può essere più grande della quantità da dividere, viene in aiuto ad entrambi. Come dice Christensen:

Nei fatti, se io avessi ottenuto 450 \$ nel mio calcolo e poi avessi semplicemente ricontrollato, io, come uno scolaro diligente delle medie, avrei immediatamente rifiutato il mio calcolo<sup>185</sup>

Il punto di questo caso esemplare di disaccordo non è che Massimo sia catalogato come inferiore epistemico per un errore di calcolo, né che Erica discrediti il risultato di Massimo perché “ci ha preso” con una divisione, ma che un argomento razionale valido per entrambi rende evidente che Massimo ha fatto un errore, con la riserva che anche Erica possa averne fatto uno.

---

185 Christensen, 2007, pg. 201. Ho preferito tradurre “commonsense check” con “semplicemente ricontrollato” perché il “controllo sul senso comune” non ha molto senso, forse renderebbe meglio “fatto la prova” ma come espressione italiana perde il livello di senso comune, semplicità e “alla portata di tutti” che è implicito nell'espressione inglese. “In fact, if I had come up with \$450 in my own calculation and then had done the commonsense check, I, like the diligent middle-schooler, would immediately have rejected the calculation”

Il terreno reale alla base del pensare che il mio amico abbia fatto un errore nel caso estremo al ristorante è il fatto che io ho l'evidenza che il mio risultato è supportato da un argomento estremamente sicuro, ma non ho basi per supporre che lo stesso accada per il suo risultato.<sup>186</sup>

Per riassumere: anche in casi in cui sembrerebbe ovvio che uno dei due non è più pari epistemico, la simmetria si mantiene perché l'argomento che evidenzia l'errore è indipendente dai ragionamenti opposti ma vale per entrambi. Questo significa che la simmetria si mantiene e si può trattare l'errore come un caso isolato di una persona razionale, non come prova che Massimo sia stupido.

Questo per quanto riguarda la asimmetria possibile in caso di disaccordo nel momento in cui i discordi sono pari epistemici. Bisogna comunque ricordare che Christensen parla di casi “semplici” di disaccordo per i quali l'evidenza o i modi in cui reagire ad essa sono diversi nei due discordi: in questo caso chi ha la miglior evidenza e la miglior risposta ad essa insegna all'altro<sup>187</sup>. Un esempio di Christensen, inoltre, è lapalissiano: se io ho mangiato uova e pancetta a colazione e il mio oppositore sostiene

---

186 Christensen, 2007, pg. 201. Qui ho preferito semplificare le espressioni con cui Christensen indica i due risultati: “The real ground for thinking that my friend made the error in the Extreme Restaurant Case derives from the fact I have evidence that my *assessment of the disputed proposition* is supported by an extremely reliable kind of reasoning, but I have no basis for supposing the same about my friend's *contrary assessment*.”, corsivi miei. Ho preferito tagliare il “giudizio sulla proposizione in oggetto” e il “giudizio contrario” e sostituirli con il “mio risultato” e il “suo risultato”, perde un po' in opposizione, ma mantiene la dicotomia di persone e sveltisce la lettura.

187 Per non parlare di Elga, 2007, in cui tutto l'inizio dell'articolo è dedicato alla relazione con le opinioni delle nostre guide, di guru o sé futuri. È implicito che non posso andare a contestare, da inesperta di meteorologia, le previsioni del tempo come se fossi un pari epistemico.

che io abbia mangiato cereali, è ovvio che lui debba cambiare opinione. Un altro esempio illuminante: una madre non capisce come mai il suo bambino non sia stato nominato primo violino, mentre chiunque abbia ascoltato il pargolo sente perfettamente la ragione della scelta<sup>188</sup>. Chiarendo il campo, Christensen precisa che quando le informazioni o i modi con cui le informazioni sono analizzate si distribuiscono in maniera asimmetrica tra i discordi uno dei due cambia opinione e l'altro la mantiene: non erano pari epistemici.

#### **4.2.2 Seconda obiezione: la *razionalità facile*.**

Vediamo ora la *razionalità facile*: Palmira riassume così la risposta di Christensen:

Christensen reagisce all'obiezione della razionalità facile sostenendo che seguire il Principio dell'Equal Peso non assicura la razionalità della credenza finale aggiornata, ma fornisce solo un meccanismo di risposta al disaccordo che tiene in considerazione il peso della condizione di parità epistemica<sup>189</sup>

Una risposta simile, per quanto deludente se si vuole cercare nella soluzione dei disaccordi anche la soluzione del problema su cui si aveva il disaccordo, è decisamente coerente con la premessa epistemica di Christensen: bisogna ricordare che per lui siamo in una incertezza rispetto alla verità, possiamo tentare di dare la miglior risposta possibile, non possiamo avere certezza di aver dato in ogni occasione la miglior risposta possibile: il disaccordo evidenzia un errore e l'occasione per risolverlo.

---

188 Christensen, 2007, pg. 188.

189 Palmira, 2013, pg. 318.

Anche quando Christensen, a fine articolo, si preoccupa di uscire dalla condizione ideale configurata dalla Tesi di Unicità e dalla Parità Epistemica, in questo caso distinta in Parità di Informazioni e Parità Cognitiva, spiega che comunque cambiare la propria opinione quando non si è sicuri di essere esperti del campo nei casi di disaccordo è una buona politica per ottenere credenze il più possibile razionali e supportate da evidenza.

Alla fine della lettura dell'articolo di Christensen stupisce la spaventosa quantità di esempi usati<sup>190</sup>, infatti casi di disaccordo sono: opinioni mediche, divisioni del conto al ristorante, previsioni del tempo tra meteorologi, orologi avanti o indietro, biglietti della lotteria vincenti o no, sindrome del savant<sup>191</sup> in caso di calcoli e il problema di Newcomb<sup>192</sup>.

Abbiamo visto che Christensen individua dei casi semplici di disaccordo in cui l'evidenza, nel senso di affermazioni in cui i discordi credono, è solo da una parte e quindi, senza parità epistemica, un discorde

---

190 È anche interessante l'uso del termine evidenza: tutte le volte che è usato (e sono 97 in tutto su trenta pagine, note escluse) indica l'insieme di espressioni valide per entrambi i discordi. Evidenza è ciò che tutti i discordi accettano, come i dati o le informazioni che costituiscono il problema e le opinioni contrarie che si trovano di fronte. È evidenza nel caso estremo al ristorante sia il conto che i due risultati, così come gli argomenti razionali a sostegno dei due. In questo senso le evidenze possono essere qualunque cosa: le opinioni contrarie nel disaccordo, in quanto riconosciute da entrambi i discordi, hanno la forza di un'evidenza.

Volendo fare un paragone, è come se le evidenze fossero prove in un tribunale: in forma di perizie, racconti dei testimoni o reperti, le evidenze sono ciò su cui si dibatte e gli argomenti delle due parti. La simmetria che la parità epistemica implica significa in aggiunta che è evidenza, in un ipotetico disaccordo, ciò che entrambi considerano conosciuto: due ufologi che parlano di Roswell hanno delle evidenze, tra cui è possibile che una sia, anche se solo per loro, un alieno.

191 [http://it.wikipedia.org/wiki/Sindrome\\_del\\_savant](http://it.wikipedia.org/wiki/Sindrome_del_savant)

192 <http://plato.stanford.edu/entries/decision-causal/#NewPro>

impara e l'altro insegna. Abbiamo anche visto che gli esempi di disaccordo tra pari epistemici comprendono dei casi in cui la razionalità di un qualche argomento vince l'errore, ossia casi in cui la forza di una particolare credenza riesce a risolvere il disaccordo. Alla fine dell'articolo inoltre Christensen menziona la filosofia, nella quale i disaccordi fioriscono per via delle brutte condizioni epistemiche di partenza: sì, siamo pari, ma nel senso di mal comune mezzo gaudio. Inoltre è sottolineato come il disaccordo non sia distribuito ugualmente in tutte le discipline: matematica, scienze dure e senso comune non sono poi così discordi<sup>193</sup>.

La soluzione di Christensen ai disaccordi è quindi di mutare parere e rivedere la propria opinione. Certo, anche ammesso che tra due discordi si arrivi ad un accordo, quest'ultimo non è necessariamente anche la risposta al problema cui il disaccordo si riferiva. Per la carità epistemica, dunque, questa soluzione non aiuta più di tanto: fornisce soluzione all'oggetto della discordia e discordia solo in casi particolari. Christensen stesso si difende dalla razionalità facile spiegando che risolvere i disaccordi non significa aver posto fine al problema da cui il disaccordo prende le mosse.

#### ***4.3 Elga: pavidità ed auto-confutazione.***

Passiamo ora alle obiezioni di *pavidità* e *auto-confutazione*. Elga risponde ad entrambe le obiezioni. In cosa consiste l'obiezione dell'*auto-confutazione*? Nel fatto che la discussione su come risolvere il disaccordo è costellata di opinioni discordi, quindi nel caso in cui Erica sostenesse che si debbano mantenere le opinioni di partenza e Massimo che si debbano rivedere, Massimo per seguire la sua soluzione al disaccordo sarebbe

---

193 Christensen, 2007, pg. 214-215.

costretto a non seguire la sua soluzione al disaccordo.

L'obiezione in questo caso si muove sul terreno della meta-soluzione del disaccordo, evidenziando che nel disaccordo sul disaccordo si cela un paradosso in cui solo la posizione che chiede di rivedere le credenze incorre.

Vediamo questo disaccordo sul disaccordo: per Erica si deve mantenere la propria opinione e per Massimo la si deve cambiare. In questo caso per Erica non c'è problema: ha un disaccordo, deve mantenere l'opinione di partenza e la mantiene sostenendo che in caso di disaccordo non si deve cambiare opinione. Massimo, però, è nei guai: la sua tesi è che in caso di disaccordo si debba modificare la propria opinione, quindi ora che è in disaccordo deve modificare la sua opinione. Solo che ora Massimo deve modificare la sua opinione verso l'idea di mantenere la sua opinione, quindi di fatto per sostenere la sua tesi nel disaccordo deve negare la sua tesi sul disaccordo.

La risposta di Elga<sup>194</sup> è riassumibile così: la mia tesi sul disaccordo è dogmatica. In altre parole, quando viene proposta una soluzione al disaccordo, questa è dogmatica rispetto alle altre soluzioni per chi la propone. Facendo leva sul fatto che un disaccordo su come risolvere il disaccordo è in qualche modo su un livello diverso dai disaccordi di altro tipo, Elga spiega che è necessario credere alla propria soluzione: se la sostengo, vuol dire che credo sia corretta. L'analogia che viene sviluppata è quella di un giornale di recensioni. Se un giornale che offre recensioni mandasse i suoi lettori su un altro giornale perché “migliore nel recensire”

---

194 Elga, 2010.

non avrebbe più senso la sua pubblicazione.

Il problema che l'obiezione dell'*auto-confutazione* solleva è che quando è applicata a sé stessa la tesi del rivedere le credenze può arrivare a rivedere sé stessa. Per quanto la soluzione di Elga sia spiccia<sup>195</sup>, è comunque possibile che possa venir letta così: Massimo ha mantenuto la sua opinione, come suggerisce la sua tesi di rivedere la sua opinione, ed ora mantiene la sua opinione di rivedere le opinioni discordi. In altre parole: può essere che nel caso di disaccordo sul disaccordo, un sostenitore della revisione delle credenze riveda la propria tesi e finisca per mantenere la propria tesi di partenza. Non è questo il senso che Elga vuole far passare. Elga infatti vuole sottolineare il fatto che una tesi sulla soluzione dei disaccordi ha una natura per cui chi la sostiene crede che essa sia corretta, quindi non è così facile da modificare.

#### **4.3.1 L'altra obiezione, la *pavidità*: contro il *bootstrapping*.**

Passiamo alla prima obiezione, la *pavidità*<sup>196</sup>. Qui la questione si fa più interessante perché la soluzione di Elga, esposta in un articolo del 2007, offre anche delucidazioni come risolvere i disaccordi e come interagiscono tra loro le opinioni. Ma prendiamola alla larga: Palmira spiega che Elga risolve l'obiezione distinguendo tra disaccordi puri e intricati<sup>197</sup>.

Non è così semplice, a dire il vero, se si guarda all'articolo di Elga in

---

195 Davvero, il riassunto migliore è: il mio punto di vista sulla correttezza del mio punto di vista dogmatico è dogmatico.

196 Come si vedrà più avanti, l'obiezione è proposta dallo stesso Elga. Viene posta come possibile obiezione all'Egual Peso, in quanto questo rischia di richiedere costante dismissione delle proprie opinioni davanti a pareri divergenti.

197 Palmira, 2013, pg. 317.

questione. Innanzitutto, Elga lavora su una versione propria dell'Equal Peso, per la precisione una versione dell'Equal Peso unita al principio di Indipendenza. Partendo dall'inizio: il disaccordo è uno speciale caso di contrasto con un consigliere che giudichiamo tanto informato e capace quanto noi. Secondo Elga dobbiamo seguire le opinioni di chi è più informato ed esperto di noi, mentre nel caso di un pari epistemico abbiamo il dovere di muovere o cambiare la nostra opinione di partenza verso quella del nostro pari, senza però adottare quest'ultima *in toto*.

La domanda di partenza che Elga si pone non è come risolvere i disaccordi ma di quanto dovremmo muovere la nostra opinione in caso un nostro pari non sia giunto alle nostre stesse conclusioni. Per difendere l'Equal Peso Elga fa l'avvocato del diavolo, proponendo due obiezioni: la *pavidità*, o conseguenza del pappamolla, e l'*irrilevanza*, o conseguenza dell'opinione irrilevante<sup>198</sup>. Entrambe le conseguenze dell'Equal Peso che vengono presentate sono opportunamente contestate.

La prima cosa che Elga obietta a chi non sostiene l'Equal Peso è che, sia pensando la propria opinione come migliore che come più razionale, compiono un'operazione di *bootstrapping*<sup>199</sup>. In altre parole, il punto è che senza l'Equal Peso i discordi potrebbero svalutare la posizione altrui con

---

198 È la conseguenza per cui uno solo contro molti è, per l'Equal Peso, costretto a cambiare opinione anche nel caso in cui abbia ragione. In inglese è “lack of self-trust”, l'esempio che Elga fa è uno contro novantanove, per cui l'uno rischia di avere la sua opinione valutata un centesimo.

199 Palmira lascia l'inglese, anche perché parlare di un'operazione di “solipsismo” o di “autoreferenzialità” più che altro confonde. A pg. 313 quindi Palmira scrive: “Un argomento *bootstrapping*, perché consente ad un agente epistemico di declassare epistemicamente il proprio antagonista pur non avendo ragioni in favore della tesi che l'antagonista stia valutando scorrettamente l'evidenza e sia dunque inferiore da un punto di vista epistemico”.



l'argomento che: “è sbagliato perché io ho ragione”. Il *bootstrapping* consiste nel valutare un argomento contrario in virtù della sua contrarietà all'argomento che si sta difendendo, cioè valutare senza guardare ad argomenti esterni alla propria conclusione.

Abbiamo visto che i rivali dell'Equal Peso sono soggetti alla stessa obiezione. Perché supponi che sia legittimo fornire alla tua stessa opinione più peso di quella di un amico che avevi considerato tuo pari all'inizio. Allora sarebbe legittimo per te “bootstrap” — diventare certo che sei un giudice migliore del tuo amico semplicemente perché c'è un disaccordo, e pretendere che sia l'amico ad aver fatto la maggior parte degli errori.<sup>200</sup>

Si deve notare che il punto problematico del *bootstrapping* non è la valutazione di chi ha fatto più errori compiuta come un elemento “imparziale”, ma il fatto che gli errori vengono individuati sull'elemento di parzialità: non è d'accordo con me e quindi sbaglia. In altre parole: ci devono essere argomenti diversi dalla propria correttezza a sostegno della propria correttezza.

Il problema della presenza di circostanze che accompagnano il disaccordo viene preso in considerazione da Elga, che le incorpora nella sua versione dell'Equal Peso. Il principio di Indipendenza quindi compare, segnalandosi come la capacità di isolare i temi e i ragionamenti implicati nel disaccordo e di mettere da parte il resto.

---

200 Elga, 2007, pg. 488. “We have seen that rivals to the equal weight view are subject to an analogous objection. For suppose that it was legitimate to give your own evaluations more weight than those of a friend who you initially count as a peer. Then it could be legitimate for you to “bootstrap” – to come to be confident that you are a better evaluator than the friend merely by noting case of disagreement, and taking the friend made most of the errors.”

La versione finale che Elga presenta dell'Egual Peso è questa:

**Principio dell'Egual Peso:** nello scoprire che un consigliere è in disaccordo, la tua probabilità di aver ragione dovrebbe essere uguale alla tua probabilità condizionata precedente che tu avessi ragione. Precedente a cosa? Precedente alla tua riflessione dell'argomento in questione, e alla scoperta dell'opinione del tuo consigliere. Condizionata da cosa? Da qualunque cosa tu abbia saputo sulle circostanze del disaccordo.<sup>201</sup>

In altre parole, Elga spiega che l'Egual Peso consiste nel valutare dello stesso valore le due opinioni in gioco tenendo conto delle circostanze del disaccordo e non della propria e della altrui argomentazione sulla questione. Per ricapitolare, all'arrivo di un disaccordo si deve valutare la propria opinione mettendo da parte l'opinione contraria e la propria riflessione ma considerando le circostanze del disaccordo. In altre parole, l'Egual Peso di Elga implica una indipendenza nel giudicare le opinioni sul tavolo del disaccordo che consente solo alle opinioni ed al tavolo di essere considerati.

Come spiega Elga con l'esempio del caso estremo al ristorante<sup>202</sup> subito dopo l'enunciazione dell'Egual Peso, in questo esempio tra le condizioni del disaccordo c'è anche che un risultato maggiore dell'importo da dividere è sbagliato, quindi l'Egual Peso funziona: la probabilità che

---

201 Elga, 2013, pg. 490. “**Equal weight view** Upon finding out that an advisor disagrees, your probability that you are right should equal your prior conditional probability that you would be right. Prior to what? Prior to your thinking through the disputed issue, and finding out what the advisor thinks of it. Conditional on what? On whatever you have learned about the circumstances of the disagreement.”

202 Elga, 2007, pg. 490-491.

Erica abbia ragione è uguale alla sua probabilità di aver ragione mettendo da parte i due risultati e considerando che la risposta di Massimo è assurda. I due sono pari epistemici, prima delle due risposte erano egualmente pari nel poter aver ragione, ma uno dei due ha fornito una risposta assurda alla questione ed ha torto. La risposta però è assurda in virtù di considerazioni terze rispetto a quelle fatte nell'aver le sue risposte originali alla divisione del conto.

#### **4.3.2 Contro argomenti di Elga ad Elga: irrilevanza e pavidità dell'Egual Peso.**

Fin qui, anche se complesso, l'argomento di Elga fila. Guardiamo ora alla sua risposta alle obiezioni che ha deciso di affrontare nell'articolo, cioè la *pavidità* e l'*irrilevanza*. Per economia di discorso, premetto che la risposta all'*irrilevanza* è un sonoro e democratico sì: se la tua opinione è contraria a quella di altri novantanove pari epistemici, la tua opinione deve essere silenziata. Con decisione, Elga scrive che in risposta a chi domanda che la propria opinione contraria conti più di un centesimo contro novantanove persone,

In breve: no. Se uno ha davvero novantanove pari epistemici che hanno giudicato indipendentemente una questione, allora la sua opinione *dovrebbe* essere affogata. [...] L'opinione di uno deve essere affogata da quella della maggioranza quando uno considera praticamente tutti i propri consulenti dei pari.<sup>203</sup>

---

203 Elga, 2007, pg. 494. Ho lasciato una traduzione quasi letterale di *swamped* perché ha forza immaginifica non indifferente. Inoltre, ho dovuto adattare abbastanza il finale, letteralmente suona più come “uno conta che numerosissimi tra i propri consulenti”.

Ora, la considerazione numerica della propria opinione qui dovrebbe contare come circostanza considerabile del disaccordo, anche se sulla questione ritengo improbabile la considerazione di un gruppo di cento come uno contro tutti: anche nel caso effettivo che tutti siano di opinione contraria, è più probabile che il disaccordo si sviluppi come uno contro uno per le possibilità di relazione interne al gruppo. Per capire meglio: anche se un gruppo di cento avesse solo uno con opinione contraria, non sarebbero in cento a discutere con una voce sola. La migliore ipotesi sarebbe uno contro tre o quattro portavoce di particolari argomenti a sostegno della loro opinione e in questo caso l'opinione di uno ha ugual peso di quella di ognuno preso singolarmente. Inoltre penso sia controproducente considerare l'opzione cumulativa: sono i casi di votazione a funzionare in questo modo, non i disaccordi.

Una visione dell'indipendenza così radicale come quella che Elga integra nell'Egual Peso porta alla moltiplicazione dell'opinione per il caso dell'*irrilevanza*: proviamo ad immaginare esempio. Un gruppo di giurati, dodici americani arrabbiati, deve decidere per colpevolezza o innocenza. Alla votazione sono uno contro undici. Ora, Elga suggerisce che l'opinione di quell'uno sia irrilevante perché la stessa opinione opposta è affermata undici volte. Come a dire che l'opinione di uno vale uno e l'opinione di uno vale undici perché ripetuta undici volte da qualcun altro, argomento controproducente se si vuole giungere ad un accordo razionale sul

---

“The short answer is: no. If one has 99 associates who counts as peers who have independently assessed a given question, then one's own assessment should be swamped.. [...] (It also requires) one's opinions to be swamped by the majority when one counts a very great many of one's advisors as peers.”

Per amore di cronaca, questa è probabilmente una delle poche volte che nell'articolo Elga non descrive un disaccordo parlando in prima persona.

disaccordo stesso. L'Egual Peso spiega che dobbiamo valutare le opinioni contrarie come pari alle nostre, ma quando l'Indipendenza ci forza a non valutare le opinioni contrarie ma solo le circostanze del disaccordo, il nostro metro di valutazione diventa quantitativo, non qualitativo. Il punto è che una valutazione quantitativa non produce accordo razionale, in altri termini non convince: crea una minoranza non ascoltata. Per convincere l'uno contro novantanove servono argomenti che i novantanove hanno affinché possano convincere il primo, la sola forza numerica non è sufficiente.

Guardiamo ora il problema della *pavidità*. Come problema è quasi lapalissiano: se ogni volta che siamo in disaccordo dobbiamo avvicinare il nostro parere a quello altrui, non stiamo solo abbandonando il campo e dimostrandoci pavidì davanti ad una discussione? Elga presenta una soluzione<sup>204</sup> e la difende da due obiezioni possibili. La soluzione è che i disaccordi del mondo reale sono complessi e disordinati, quindi è impossibile applicare l'Egual Peso: è impossibile distinguere nettamente il problema e isolare la provenienza delle risposte. Ora, i disaccordi su cui possiamo applicare l'Egual Peso sono pochi, ma Elga sostiene che nei casi che sono fuori dal suo raggio d'azione possiamo tranquillamente tornare ad applicare la politica del seguire chi consideriamo più saggio e rifuggire le opinioni di chi vediamo erroneo.

Prima osservazione: il problema dei casi del mondo reale è che sono difficili da isolare, il che significa la possibilità di isolamento di alcune opinioni rispetto alle nostre credenze. Cioè, in alcuni casi possiamo individuare e mettere da parte il “resto” rispetto all'argomento in discussione, altre volte no.

204 Elga, 2007, pp. 492-497.

Vediamo ora l'esempio che Elga fa di disaccordo del mondo reale: due donne discutono sull'aborto. Ora, con Beth contraria all'aborto e Ann favorevole, l'aborto è una questione parte di un gruppo più grande e le due hanno già discusso di alcune questioni vicine. Per Elga la loro storia di disaccordi giustifica il fatto che per Ann Beth è un “inferiore epistemico”. Vediamo il punto:

Per Ann, Beth ha raggiunto conclusioni sbagliate su molte delle questioni vicine all'aborto. Come risultato, anche mettendo da parte il proprio ragionamento sull'aborto, Ann pensa che è difficile che Beth abbia ragione nel caso in cui le due avessero un disaccordo sull'aborto.<sup>205</sup>

Elga continua spiegando che la gente viaggia in gruppo:

Guardando molte questioni controverse, le persone che uno vede come pari tendono ad avere opinioni simili alle sue.<sup>206</sup>

La strategia per evitare la *pavidità* è questa: portare fuori dall'Equal Peso i casi di disaccordo che rischiano di cedere troppo terreno all'opinione opposta nel caso siano valutati con l'Equal Peso. Quindi Elga spiega che molti casi non sono tra pari epistemici e quindi le opinioni non devono essere cambiate, con l'aggiunta che la valutazione di parità avviene per via

---

205 Elga, 2007, pg. 493. “By Ann's light, Beth has reached wrong conclusions about most of these closely related questions. As a result, even setting aside her own reasoning about the abortion claim, Ann thinks it unlikely that Beth would be right in case the two of the disagree about abortion.” Ho preferito lasciare i nomi e le circostanze del disaccordo dell'esempio di Elga intatte.

206 Elga, 2007, pg. 494. “With respect to many controversial issues, the associates who one counts as peers tend to have views that are similar to one's own.”

delle discussioni avvenute prima che forniscono il precedente per non ritenere qualcuno un pari epistemico e quindi stralciare l'eventuale discussione con lui dalla necessità di obbedire all'Egual Peso.

In pratica, il fatto che la storia dei disaccordi passati motiva il credere qualcuno non pari epistemico, associato al fatto che uno vede come pari qualcuno che ha le sue stesse opinioni è il modo in cui l'Egual Peso si trova fuori dal problema della *pavidità*. Come obiezione la *pavidità* funziona solo contro casi di Egual Peso, se invece un disaccordo è fuori dalla simmetria, non ha senso che sia passibile di *pavidità*.

Ora, Elga considera due obiezioni, ma non prende in considerazione una che, in qualche modo, è già presente nel suo articolo: in che modo non è *bootstrapping* la giustificazione dell'inferiorità epistemica di Beth per Ann?

Riassumendo: la politica del cambiare le proprie opinioni in caso di disaccordo tra pari epistemici non rappresenta un abbandono della discussione perché siamo tenuti a mutare parere solo nel caso dei disaccordi puri. Quando i disaccordi sono in forma intricata, o disordinata<sup>207</sup>, come i disaccordi etici o politici del mondo reale, non avendo mai davanti qualcuno che consideriamo pari epistemico in disaccordo non ci dobbiamo preoccupare di mutare opinione.

Ora, Elga propone due obiezioni. La prima è che una politica per la quale non dobbiamo preoccuparci delle opinioni intricate è una politica dello struzzo. La risposta di Elga è che comunque noi ascoltiamo il parere avverso, solo non ci convince. In qualche modo, visto che ci convince di più un'opinione vicina alla nostra, è naturale che crediamo e consideriamo i

---

207 “Messy” in inglese.

consulenti che la pensano come noi come pari epistemici.

La seconda obiezione che Elga si pone è più vicina all'accusa di fare *bootstrapping*, ma ancora non usa la parola. L'obiezione è che il giudizio che i discordi si formano nel caso dei disaccordi intricati è giustificato solo dall'idea che loro stessi sono corretti. Per tornare ad Ann e Beth, Ann giudica Beth alla luce della sua correttezza, cosa che non è giustificata a fare. L'idea è associabile al *bootstrapping*: l'unico motivo per cui Ann crede Beth inferiore epistemicamente è che pensa si sbaglia su un gran numero di questioni collegate all'aborto, quindi sull'aborto ha ragione Ann che nel tempo è sempre stata nel giusto. Il che porta alla domanda: sì, nel giusto, ma per chi? È ovvio che Ann creda di aver ragione, ma questo significa che Ann può screditare Beth perché Beth si è mostrata discorde in passato?

Certamente anche Beth può portare avanti la stessa argomentazione, ma questo non toglie che le due si discreditino a vicenda. Inoltre, Elga nota seguendo l'obiezione che l'insieme delle opinioni delle due sulla morale è legato strettamente, il che significa che è virtualmente possibile considerare il disaccordo sull'aborto come un disaccordo sintomatico di un disaccordo più ampio e trattarlo come disaccordo di “sistema”.

La conclusione dell'obiezione è che nei casi di disaccordo intricato si debba sospendere il giudizio. Come conclusione è debole, perché ci sarebbe l'opportunità di ridiscussione dei principi delle parti discordi se non addirittura il riconoscimento di forme di ragionamento diverse, per non parlare della possibilità di ridefinizione del problema. Lasciamo passare la premessa per cui i disaccordi intricati, cioè quelli interessanti e che comportano l'analisi e la conoscenza di gran parte del sistema di credenze



dei discordi, presentino tra pari solo l'opzione di sospensione del giudizio.

Elga spiega che il giudizio va sospeso solo nei pochi casi in cui la conclusione distanzia dei discordi altrimenti concordi, come a dire: sospendi il giudizio solo se il problema è una mosca bianca nel normale affiatamento tra pari epistemici.

Negli altri casi, i casi in cui i sistemi di credenza sono lontani, semplicemente Ann non considera Beth un pari epistemico nemmeno a livello di sistema. Semplicemente perché per applicare l'Equal Peso sull'intero sistema di credenze che sostiene la posizione di Beth, Ann dovrebbe mettere da parte così tante cose che non riuscirebbe più a giudicare.

Vedendo gli esempi, se l'aborto è per Elga troppo interconnesso col resto delle credenze morali che per giudicarle interamente non rimarrebbe nulla con cui misurare le opinioni discordi, è invece possibile isolare un'opinione su Jennifer Lopez come persona mettendo da parte la sua versione patinata. In altre parole: in alcuni casi possiamo isolare una nostra opinione dall'influenza esterna che si può esercitare su di essa, come per "JLo", ma in altri casi, come l'aborto, togliere le opinioni condizionanti significa annullare di riflesso anche l'opinione da giudicare.

### **4.3.3 I problemi.**

La difesa di Elga della sua versione dell'Equal Peso, che conta in sé il principio di Indipendenza, ha dei momenti di debolezza che si vedono: per uscire dall'obiezione di *pavidità* Elga si impelaga nella distinzione tra tipi di disaccordi, mentre invece di uscire dall'*irrilevanza* la accetta

pienamente.

Vediamo quindi quali sono i problemi che non sono risolti: l'*irrilevanza* non può essere mantenuta se non al prezzo di poter sommare *pro capite* opinioni identiche, il che significa che anche un'opinione vera o più razionale può essere soffocata da una massa di opinioni similmente meno vere. Se questo non è un problema, la prossima volta che un Galileo dirà che il Sole gira intorno alla Terra avrà comunque torto perché quando ha presentato la sua idea era l'unico contro tantissimi. Per Elga in casi di imminente rivoluzione scientifica dovremmo evitare di credere a quelli prima di noi, ma a meno di non poter vedere le rivoluzioni all'orizzonte, è difficile non arrivare a uccidere, tramite l'Equal Peso, ogni opinione fuori dal coro.

Passiamo al punto dolente della difesa dell'Equal Peso con Indipendenza integrata di Elga: il *bootstrapping* e la divisione dei disaccordi. La prima questione non è risolta: per quanto sia affrontata sotto altro nome non è risolta efficacemente. Diventa lecito fare *bootstrapping* salendo di livello: dall'autocertificazione della propria correttezza in virtù del disaccordo altrui all'autocertificazione della propria correttezza in virtù del disaccordo con l'intero sistema di credenze altrui. E perché no? Alla fine, se è lecito che sull'aborto uno possa declassare l'opinione altrui perché su questioni simili ha sempre deciso scorrettamente, cioè diversamente, allora derubricare l'intero sistema morale di un oppositore perché oppositore non è così illecito.

Certamente, il *bootstrapping* non è un'azione illegale né ingiusta nel campo del disaccordo, ma non si può nell'arco di ventiquattro pagine negare

ed accettare contemporaneamente e per lo stesso problema la stessa azione. È un bel problema, perché l'Egual Peso è giustificato dall'impossibilità di fare *bootstrapping*, per poi giustificare l'impiego dell'Egual Peso in alcuni casi e non altri usando il *bootstrapping*. L'unica spiegazione possibile è che la divisione tra i tipi di disaccordo faccia sì che il disaccordo per cui il *bootstrapping* è ingiusto non sia lo stesso per cui è corretto. Due problemi qui: da un lato l'effettiva possibilità di dividere i disaccordi tra puri ed intricati, dall'altro che questa divisione sia valida per tutto l'articolo, anche prima della sua introduzione<sup>208</sup>.

Ammettiamo che la distinzione tra puri ed intricati valga per tutto l'articolo e non solo per la parte seguente all'introduzione stessa. Il problema rimane: la distinzione e le sue conseguenze. Partiamo dalla fine: se le discordie intricate sono quelle del mondo reale, quelle complesse nelle quali mettiamo in gioco noi stessi culturalmente, allora sono le stesse controversie interessanti e vitali che compongono non solo la filosofia ma soprattutto la nostra vita politica, morale, culturale. Il problema? Sono le stesse controversie che non abbiamo se non davanti a degli inferiori epistemici, mentre quando troviamo un gruppo con cui concordiamo siamo tra pari. È probabile che questo spieghi perché i *Tea Party* dialoghino con sé stessi, o perché i gruppi estremisti non siano molto aperti al dialogo, ma una posizione come quella che Elga difende porta anche alla conseguenza spiacevole che ogni gruppo sia legittimato nel sentirsi superiore e smetta di cambiare per mantenere una posizione da “torre d'avorio”.

Per quanto la tesi che “chi non concorda con me su questioni

---

208 Elga, 2007, pg. 492: prima divisione tra puri ed intricati. Critica al *bootstrapping*: pg. 486.

complesse sia inferiore intellettualmente a me” sia allettante, non credo sia una tesi difendibile specie da chi difende contemporaneamente l'Egual Peso. Il punto in questione infatti è che i disaccordi intricati sono fuori dall'Egual Peso e quindi uno è per il proprio punto di vista superiore all'altro. Un'idea simile è contraria all'Egual Peso come pensato al di fuori della proposta di Elga, cioè all'Egual Peso senza principio di Indipendenza integrato. Infatti, se l'Egual Peso dice di valutare l'opinione contraria quanto la propria, allora anche gli argomenti e di riflesso le credenze alla base dell'opinione contraria sono accessibili nel disaccordo, con la conclusione che anche senza sospendere il giudizio possiamo fare distinguo, argomentare, capire come vicendevolmente valutiamo gli argomenti in campo, rivalutare argomenti vecchi o prove nuove, muoverci per inglobare parte del discorso altrui che ci sembra più razionale o negare parte del nostro che ci sembra fuori rotta rispetto alla nostra posizione per come si definisce nel corso del disaccordo. Cosa voglio dire? Semplice: le possibilità per una discordia intricata sono moltissime e tutte interessanti, ma non se si è legittimati a pensare che la parte avversa, perché opposta, non solo sbagli ma sia anche inferiore.

Ritornando all'aborto: limite dei tre mesi, liceità e moralità, autogestione del corpo femminile, libertà di scelta, maternità, *privacy*, valore della vita, ragioni terapeutiche o no, malformazioni del feto. Siamo certi che la nostra posizione sull'aborto sia limitabile a sì o no? Certo che no. Come questione complessa gode delle mezze misure. In America tra *pro choice* o *pro life* comunque lo spettro è ampio. E la pillola del giorno dopo, è aborto? Come valutiamo la libertà personale contro la liceità che ha il governo di fare leggi? Quanti piani e quante mezze misure possiamo individuare in un dibattito simile. Perché dovremmo declassare chi ha

opinioni altre, visto che probabilmente le uniche opinioni davvero opposte sono aborto possibile al nono mese contro aborto impossibile dallo zigote?

Ora, questo per quanto riguarda le conseguenze spiacevoli dell'individuare disaccordi intricati. Passiamo al vedere come individuare i disaccordi intricati. Qui si mostra il retroterra epistemico di Elga, perché per lui non solo è possibile individuare sezioni del sistema che possono essere isolate dal resto e giudicate, ma è anche possibile vedere sezioni non isolabili. Da qui l'idea che i disaccordi puri siano individuabili: sono quelli che possiamo valutare escludendoli dal resto, dal “rumore di fondo”. Il problema è che la capacità di giudicare che usiamo su questi disaccordi puri li reinserisce nel resto: se ho un'opinione su JLo, per seguire Elga, posso sì astrarre dal “rumore” delle riviste, ma non posso astrarre dalla capacità di giudizio o da considerazioni morali ed estetiche. I miei giudizi, le opinioni che trovano compagnia discorde, sono o non sono il legame che unisce la questione “isolata” col resto, col “rumore di fondo” del mio sistema di credenze?

La soluzione di Elga al disaccordo non aiuta la carità nella versione epistemica: solo una minima parte dei disaccordi si può risolvere e la maggior parte dei disaccordi, tra cui tutti quelli “reali”, è asimmetrica. Seguendo la soluzione di Elga l'accordo non è ricomponibile una volta rotto, ma la condizione di accordo si basa sulla familiarità tra persone con le stesse idee. Quindi: il problema che dà origine al disaccordo non viene risolto né è risolto il disaccordo per la maggior parte delle questioni in cui l'interpretazione entra in gioco.

La differenza principale tra Elga e Christensen, oltre la positività che

sembra emanare da quest'ultimo, è che Elga considera insieme come blocco unico Equal Peso ed Indipendenza, mentre Christensen lega l'Equal Peso alla Tesi di Unicità. Ora passiamo alla prossima posizione tra chi accetta l'Equal Peso: la sospensione del giudizio.

#### **4.4 Feldman: sospendere il giudizio.**

Tra i tre autori che Palmira indica come fautori dell'Equal Peso, certamente la posizione di Feldman come è espressa nell'articolo del 2006, *Epistemological Puzzles about Disagreement*, è la più articolata e circostanziata rispetto al proprio panorama epistemico. Come gli altri due articoli che Palmira cita, sia quello di Christensen che quello di Elga, anche Feldman si preoccupa di portare esempi di disaccordo e di articolare una procedura in caso di disaccordo, ma si contraddistingue non tanto per la sua posizione scettica ma per la sua argomentazione più stringente e per le sue prese di posizione sugli argomenti importanti che sottostanno al dibattito sul disaccordo: l'evidenza, la razionalità e cosa sia la conoscenza.

Insomma, nonostante l'articolo sia breve rispetto agli altri due, solo diciannove pagine, è ricco di indicazioni su quale sia effettivamente il lavoro epistemico che sta dietro alla posizione del suo autore.

Partiamo dalla struttura argomentativa, volta a sostenere che la posizione scettica del sospendere il giudizio nei casi di disaccordo simmetrico è una posizione che esprime razionalità. Nel corso di questa argomentazione, Feldman trova il tempo per: spiegare i modi in cui si può intendere “razionalità” nel dibattito sul disaccordo, spiegare i sensi in cui si parla di “evidenza” e vedere quali funzionano nei disaccordi, distinguere tra credenze e conoscenze, parlare del principio epistemico del *self-trust* e già

che c'è vedere secondo un punto di vista epistemico diverso dal suo evidenzialismo, uno esternalista, quale sia la politica migliore in caso di disaccordo.

Ma andiamo con ordine. Feldman spiega che nel *mare magnum* dei disaccordi, tra cui quelli religiosi o morali, la domanda da porsi è quale sia la cosa razionale da fare. La risposta per lui è semplice: sospendere il giudizio. Certo, non in tutti i casi né per sempre, ma in generale e fino a che non ci siano nuove informazioni o argomenti più razionali la soluzione scettica è la migliore.

L'articolo sviluppa un'argomentazione negando progressivamente la possibilità che ci possa essere un disaccordo, anche dopo l'analisi delle posizioni, in cui i due discordi si trovino reciprocamente razionali nelle loro posizioni e siano contemporaneamente legittimati a mantenere la propria opinione di partenza. In altre parole: è un articolo che mira a negare la possibilità della tolleranza come vivi e lascia vivere.

Premessa di partenza è che sospendere il giudizio è una modalità di cambiare la propria opinione che unisce le proprie ragioni con quelle della parte opposta e, avendole valutate entrambe ragionevoli, evita il pronunciamento univoco. Sospendere il giudizio è cambiare la propria opinione originaria alla luce del fatto che quella opposta è ugualmente ragionevole. Quando delle due opinioni una è più ragionevole, sarà quella la credenza che uscirà vincitrice dal disaccordo, ma questo presuppone che una delle due opinioni in campo sia più razionale, o perché sostenuta da migliori evidenze o perché sostenuta da migliori argomenti.

Quindi, la scaletta è questa: in caso di disaccordo simmetrico si

dovrebbe sospendere in giudizio. Il fatto è che la condizione per mantenere la propria originale posizione sarebbe un caso in cui anche dopo le argomentazioni opposte che sono state trovante razionali, dovrebbe essere legittimo mantenere una posizione oramai non più giustificata da un accordo unanime.

Ma cominciamo dall'alto: i casi di disaccordo sono o simmetrici o asimmetrici. Nel secondo caso la posizione meno razionale va lasciata stare a favore della migliore. Nel caso di simmetria, invece, una volta che il disaccordo si esprime e le due credenze contrarie si presentano, se entrambe sono razionali l'idea di mantenere le opinioni di partenza può essere sostenuta da quattro posizioni: il ricorso all'evidenza privata, all'idea degli schemi concettuali o punti di partenza, al *self-trust* epistemico e infine alle posizioni di scelta multipla. Passando in rassegna queste giustificazioni per il mantenere le credenze in caso di disaccordo mutualmente ragionevole Feldman arriva alla conclusione che questi tipi di disaccordi o sono casi di asimmetria mascherati o sono casi di simmetria in cui mantenere l'opinione significherebbe accettare la razionalità di una proposizione e del suo contrario.

Arriviamo quindi al dettaglio: l'inizio dell'articolo pone le condizioni. Primo, quale sia l'opinione da difendere: in caso di disaccordo tra persone intelligenti ed informate

La domanda che voglio sollevare concerne la *razionalità* del mantenere il proprio punto di vista alla luce di questi disaccordi. La mia conclusione sarà che, più spesso di quanto pensiamo, la sospensione del giudizio è l'atteggiamento più opportuno epistemologicamente. Da ciò segue che in questi casi noi manchiamo di *credenze razionali* e



quindi, almeno nelle concezioni più comuni, di *conoscenza*.<sup>209</sup>

Il programma dell'articolo è qui molto esplicito: mostrare come in caso di disaccordo tra pari epistemici, cioè persone parimenti informate ed intelligenti, la giusta politica sia cambiare il proprio giudizio e sospenderlo finché non arrivino novità. Ho però sottolineato nella citazione tre parole: la razionalità, che contraddistingue la condotta di chi è in disaccordo; le credenze razionali che sono coinvolte nel disaccordo e la conoscenza.

Il punto importante qui è che Feldman mette direttamente in relazione il disaccordo e la conoscenza, mostrando come i casi di disaccordo in cui si deve sospendere il giudizio portano anche alla caduta delle opinioni in disaccordo dallo status di conoscenza. In altri termini: dal momento che le credenze non sono più giustificate razionalmente una volta che si mostra tramite il disaccordo che c'è pari giustificazione nell'opinione contraria, le credenze smettono anche di essere conoscenze. Il disaccordo è una questione di conoscenza, tratta con elementi vitali per la conoscenza come le credenze e la razionalità. Il problema che il disaccordo forma, cioè la caduta di alcune credenze da conoscenze a semplice opinione è quindi individuato: il disaccordo destabilizza le conoscenze che uno crede di avere.

Oltre il problema della conoscenza, che opportunamente ricompare alla conclusione dell'articolo, questa citazione iniziale individua un altro

---

<sup>209</sup> Feldman, 2006, pg. 217. Corsivi miei. "The question I will rise concerns the reasonableness of maintaining you pint of view in the light of such disagreements. My conclusion will be that, more often than we might have thought, suspension of judgment is the epistemically proper attitude. It follows that in such cases we lack reasonable belief and so, at least on standard conceptions, knowledge." Sulla traduzione di "reasonables" con razionalità, Feldman spiega nella sua nota 3 che usa la parola come sinonimo di "razionale" o "giustificato", ma dirò meglio in seguito.

punto: la razionalità. Feldman spiega bene che significato assume per lui il termine: né in senso largo, come “non pazzo”, né in senso stretto, come “infallibile”. In effetti, nel corso del suo articolo Feldman usa ampiamente il termine “razionale”, quindi si preoccupa anche di spiegare in che senso. La prima precisazione viene da una nota, quando aggiunge alla sua caratterizzazione del termine “razionale”:

Sostituirò a volte le parole “razionale” o “giustificato”<sup>210</sup>

Ragionevole, razionale e giustificato insomma sono termini vicini, che indicano un tipo di persona che ha generalmente credenze razionali. Non è infatti imperativo che una persona razionale sia sempre razionale, ma solo che abbia per lo più e generalmente credenze razionali.

Al momento dell'analisi delle credenze razionali, Feldman sottolinea che gli standard estremi sono controproducenti: considerare “razionale” come sinonimo di “non assurdo” è un criterio troppo basso, perché qualunque disaccordo, ammesso che una delle due posizioni non sia folle, diventerebbe ragionevole anche se una delle due opinioni fosse palesemente in errore.

Vediamo con un esempio: mettiamo caso che leggendo una parola, magari di fretta, non notiamo che al suo interno ha un errore di battitura, come capita spesso sui giornali. Un altro lettore, magari più interessato all'articolo, trova l'errore. In questo caso io credo che l'articolo sia corretto mentre il secondo lettore sa che non lo è. Dovendo confrontarci sulla cosa, la mia opinione per quanto sbagliata non sarebbe irrazionale, ma

---

210 Feldman, 2006, pg. 220. “I will sometimes substitute the words “rational” or “justified”.” Nota 3.

rischierebbe di venire equiparata in valore all'opinione corretta e giustificata di un lettore più attento. Io non sono assurda nel credere l'articolo corretto, perché per la maggior parte lo è, ma la mia opinione non può avere lo stesso valore di razionalità di quella di un lettore che il refuso, invece, l'ha trovato. La mia opinione sarà anche razionale, ma è sbagliata.

Dall'altro alto dello spettro, “razionale” rischia di significare “infallibile”. Neanche questa posizione può soddisfare Feldman nello spiegare come funzionano i disaccordi, perché l'infallibilità nega la possibilità stessa dei disaccordi. In effetti, se ragionevole significa “corretto, vero e giustificato” la conclusione necessaria è che non è razionale alcun disaccordo, perché nel caso si dovrebbero avere credenze “corrette, vere e giustificate” suscettibili di cambiamenti alla luce di nuove evidenze. Per questa definizione o una credenza è razionale, e quindi infallibile, o non lo è. Visto che solo nel secondo caso si darebbe disaccordo, nessun disaccordo sarebbe razionale dato che per definizione il razionale è stato detto infallibile. Questa estremità dello spettro dei significati di razionale è per Feldman, quindi, una posizione che “evita il problema”<sup>211</sup>.

Arriviamo quindi alla conclusione: parlare di una credenza razionale significa parlare di una credenza che forse non è conosciuta, ma è soggetta a rivalutazione in caso di nuove evidenze o argomentazioni e soprattutto è passabile di valutazione. Feldman riassume così:

Di certo possiamo avere credenze razionali (ma forse non conoscenza) su alcuni temi politici, scientifici, filosofici o religiosi, anche se il

---

211 Feldman, 2006, pg. 222. Feldman, 2006, pg. 222. “I believe that this response simply dodges the issue by setting standards for reasonable belief far too high.”

disaccordo a volte mina la nostra giustificazione per queste credenze.<sup>212</sup>

#### **4.4.1 Prima parte: i disaccordi, una casistica.**

Abbiamo visto dunque la messa in scena del significato di “razionale”, passiamo all'introduzione dei protagonisti, i disaccordi. Per prima cosa Feldman divide i disaccordi in base agli argomenti che toccano: legge e scienze, politica, filosofia e infine religione. Il punto focale di questi tipi di disaccordi è che, benché in ogni caso ci siano coinvolti argomenti, evidenze e credenze, sono per lo più i casi dei disaccordi religiosi in cui appare lo strano fenomeno della tolleranza da “vivi e lascia vivere”. Non è detto che in ogni caso le evidenze portino alla soluzione dei disaccordi, né che accada con nuovi argomenti, ma nel caso della religione si è spesso portati a dire che i credenti da entrambe le parti sono razionali e in disaccordo. La conclusione che se ne trae è sostenere legittimamente che ognuno mantenga comunque la propria opinione. Il punto di Feldman è che in alcuni casi, sì, questi sono disaccordi solo apparenti, ma nella maggior parte dei casi sono disaccordi genuini, cioè:

Io assumo che le persone siano realmente in disaccordo, cioè che una persona affermi una proposizione che l'altra nega<sup>213</sup>

---

212 “Surely we can have reasonable beliefs (but perhaps not knowledge) about some political, scientific, philosophical, or religious matters, even if disagreement sometimes undermines our justification for those beliefs.”. In conclusione, traducendo preferisco usare “razionale” come traduzione per “reasonable” perché il senso che Feldman usa non è propriamente “ragionevole”, che in italiano suona molto più vicino a “non assurdo”.

213 Feldman, 2006, pg. 219. “I am assuming that the people really disagrees, that one person Affirms a proposition that the other denies.”

Ecco quindi presentati gli attori del disaccordo: persone che hanno una credenza razionale, ma soprattutto due persone che affermano e negano la stessa cosa. Niente di più: nasce disaccordo quando uno dice bianco e un altro dice nero riferendosi allo stesso foglio di carta. Visto che il disaccordo è tra persone per lo più con credenze razionali, vediamo quindi che i casi in cui persone parimenti razionali affermano e negano la stessa proposizione sono i casi di disaccordo.

Feldman continua quindi con l'analisi dei disaccordi, nello specifico la loro situazione dal punto di vista dei tempi, se si vuole, “teatrali”. La prima cosa che Feldman spiega è che i due protagonisti della scena, due persone con credenze opposte o se si vuole con diversa disposizione verso una stessa proposizione, prima di sviluppare il disaccordo tra di loro devono produrre la propria opinione. Feldman chiama i due Pro e Con e, per essere chiari, Pro è a favore e Con è contro.

Ora, per primo atto i due, da soli, sviluppano la loro opinione da un simile gruppo di evidenze. In una riflessione sulle evidenze che hanno davanti, i due giungono alla conclusione, rispettivamente, che una certa tesi è vera e la stessa tesi è falsa.

Finiti i monologhi, i due hanno il vero e proprio disaccordo in un dialogo, durante il quale si presenta lo stadio che Feldman chiama “trasparenza”. Durante il disaccordo, infatti, vengono alla luce gli argomenti e le particolarità delle rispettive posizioni, producendo chiarezza. Certo, le situazioni normali sono intermedie: né completo isolamento né completa chiarezza totale reciproca, ma questi due casi estremi, isolamento e trasparenza, sono i limiti da cui vedere le mezze misure.

Il punto iniziale era se fosse possibile una situazione di tolleranza, cioè una situazione in cui, una volta viste le rispettive ragioni e avendole trovate razionali, sia comunque giusto continuare a mantenere la propria.

Ora, in una situazione di trasparenza può capitare che due persone siano legittimate a mantenere le proprie credenze dopo il confronto con la posizione contraria? Sì, sono i casi in cui c'è condizione per un disaccordo razionale dopo la chiarificazione reciproca dei discordi. Quello che Feldman chiama “disaccordo razionale dopo la chiarificazione” è il disaccordo, una volta preso atto che è presente, visto da entrambi i discordi. Per tornare a Pro e Con: dopo aver deciso in separata sede che credono e non credono alla stessa proposizione, al momento in cui dialogano e scoprono che non hanno la stessa opinione e che anzi sono in disaccordo, si trovano a comprendere che possono mantenere la loro opinione dopo aver chiarito la posizione altrui. Certo, non ritengono che la posizione che fronteggiano sia poi così corretta, quindi per loro è possibile concludere che hanno ragione nel mantenere la loro posizione: in fin dei conti, non è detto che la posizione contraria sia giusta.

Il punto della tolleranza, però, è riconoscere razionale la propria e l'altrui posizione e ritenere opportuno mantenerle entrambe valide. Questa è una condizione di “disaccordo riconosciuto mutualmente razionale”. In un caso simile, e solo in un caso simile, si è legittimati a mantenere le posizioni originali nonostante siano entrambe razionali<sup>214</sup>.

La domanda, quindi, diventa: come si giustifica che ci siano

---

214 Feldman, 2006, pg. 223-224. Il discorso sugli stadi del disaccordo, isolamento, trasparenza, disaccordo razionale e disaccordo mutualmente razionale si svolge alle pp. 219-221.

disaccordi mutualmente razionali? La risposta di Feldman è che non si dà il caso che ci siano. L'argomento è un processo di eliminazione progressiva delle ragioni epistemiche che potrebbero giustificare questi disaccordi: non sono le evidenze private, non sono gli schemi concettuali, non è il *self-trust*, non è l'evidenza che sostiene la scelta multipla.

#### 4.4.2 Seconda parte: ad eliminazione.

L'analisi è stringente. Primo caso: evidenze private. La tesi: ci sono dei tipi di evidenze, riconducibili ad un solo soggetto, che giustificano casi in cui entrambe le posizioni sono razionali e vadano comunque mantenute entrambe. Quali sono questi tipi di evidenze? Evidenze sensoriali, intuizioni, correttezza intuitiva. Ora, il primo punto contro è che queste evidenze private non supportano i casi di disaccordi razionali, per non parlare di quelli mutualmente razionali. Perché? Primo: in una situazione di trasparenza, entrambi conoscono le intuizioni altrui, quindi le intuizioni si pareggiano. Quindi, in questo caso, con le evidenze “pareggiate”, mantenere la posizione di partenza è solo testardaggine, come nota Feldman:

Pensare qualcosa sulla linea di: “Tu hai un'intuizione secondo cui non-P è vera. Io ne ho una secondo cui P è vera. È razionale per me credere P alla luce di tutto ciò perché la *mia* intuizione sostiene P.” Questo è essere tenace e testardo, non razionale.<sup>215</sup>

Nel caso in cui si volesse giocare la carta del “la mia intuizione è

---

215 Feldman, 2006, pg. 224. “Thinking something like this: “You have an insight according to which  $\neg P$  is true. I have one according to which P is true. It's reasonable for me to believe P in light of all this because *my* insight supports P.” This is tenacious and stubborn, but not reasonable.”

migliore di quella altrui” si potrebbe certo arrivare a giustificare un disaccordo razionale, ma non un disaccordo mutualmente razionale: mantenere la propria opinione dopo la chiarificazione è razionale, perché la mia opinione è migliore dell'altra, ma proprio per questo non sono entrambe posizioni egualmente razionali.

Così, il caso delle evidenze private è chiuso. Prossima giustificazione: schemi concettuali<sup>216</sup>. Tesi: il fatto che partiamo da basi diverse che ci fanno guardare al mondo diversamente giustifica che ci siano casi in cui è lecito mantenere le proprie opinioni nonostante si siano riconosciute le opposte come parimenti razionali. In altre parole: stesse evidenze, diversa conclusione per via del diverso schema. L'argomento contro: il ricorso agli schemi non giustifica disaccordi mutualmente razionali perché o le posizioni sono parimenti razionali e la scelta diventa arbitraria, o perché una posizione è più razionale dell'altra e la scelta diventa discriminatoria.

Spiegando meglio: nel caso in cui durante la chiarificazione del disaccordo entrambi i discordi trovino gli argomenti opposti razionali, la scelta di propendere per uno o per l'altro sarebbe arbitraria, quindi non giustificata. Se dunque la scelta di mantenere la propria opinione di partenza dopo aver scoperto un'opinione parimenti razionale è arbitraria, non è una scelta razionale né consente di parlare di disaccordo mutualmente razionale: manca la parte razionale del disaccordo. Riconoscere l'opinione opposta alla propria come valida e poi non fare nulla e mantenere la propria

---

<sup>216</sup> Traduco così “frameworks and starting points”. Si tratta di posizioni concettuali di partenza o di credenze alla base del ragionamento.



posizione senza giustificazione non è razionale.

Se invece si pensasse che uno dei due schemi non è corretto quanto l'altro, o valido quanto l'altro, si arriverebbe ad una situazione di disaccordo razionale, anche se non di disaccordo mutualmente razionale. Ci sarebbe però l'aggravante che le ragioni per valutare gli schemi rischiano di essere discriminatorie. Da un lato, di prima persona, le ragioni per stimare uno schema come migliore sono legate all'uso degli schemi, ossia se prendiamo per buono che gli schemi funzionino come “costruttori” di razionalità per un soggetto, allora che il soggetto stesso valuti il proprio schema migliore è ovvio e sarà anche ovvio che le ragioni per svalutare gli schemi alternativi nascano dalla presunta “superiorità” del proprio schema. Ma c'è anche il problema dal punto di vista intersoggettivo: al momento del disaccordo in cui c'è trasparenza, gli schemi stessi sono parte del materiale che viene alla luce e viene passato sotto lo scrutinio razionale. Quindi,

Dopo aver visto che ci sono alternative allo schema che uno preferiva precedentemente, o uno ha delle ragioni per continuare con quella preferenza o non le ha. Se le ha, allora quelle ragioni possono essere spiegate e i loro meriti valutati.<sup>217</sup>

Per concludere, cioè, la scelta è tra sostenere che uno schema è meglio di un altro per ragioni non razionali o sostenere che ci sono ragioni buone. Nel primo caso c'è disaccordo mutualmente razionale senza razionalità, nel secondo c'è disaccordo razionale ma non simmetria. In

---

217 Feldman, 2006, pg. 226. “Once one sees that there are alternatives to a starting point one has previously preferred, either one has a reason to continue with that preference or one does not. If one does, then that reason can be voiced and its merits assessed”

conclusione Feldman scrive:

Non vedo molta speranza in questa direzione.<sup>218</sup>

Si conclude così l'idea che gli schemi possano sostenere la posizione di disaccordo mutualmente razionale. Terzo caso: il *self-trust*. La tesi: mantenere la propria posizione di partenza in un disaccordo mutualmente razionale è corretto perché l'autorità epistemica che ognuno esercita su sé stesso implica che un'opinione sia per chi l'ha sviluppata più valida di quella altrui. Il problema dell'idea che ci sia più certezza per il soggetto nella propria opinione: questi sono casi di disaccordo in cui le due parti si considerano generalmente parimenti affidabili. Dall'inizio, nessuna delle due parti è partita con l'idea che la propria opinione fosse migliore, così il ricorrere a mezzi autonomi di ragionamento nel valutare il disaccordo di due persone con opinioni contrarie significherebbe tagliare la possibilità di evidenze o prove migliori sull'argomento, che sarebbero normalmente accettate se per caso fossero portate avanti solo da uno dei discordi.

Perché? Semplice: le informazioni che i discordi hanno a disposizione nel momento in cui conoscono l'opinione altrui comprendono le ragioni dell'opinione altrui. Se per caso questa sia migliore, il *self-trust* rischia di togliere validità alla posizione più corretta. Feldman dice:

A questo punto, Pro e Con hanno un insieme di evidenze leggermente diverso. Le evidenze di Pro sono le evidenze comuni e il fatto che a Pro P sembra vera. Le evidenze di Con sono quelle comuni più il fatto che a Con sembra che P sia falsa. Infine, come ho notato prima, le

---

218 Feldman, 2006, pg. 227. "I do not see much hope along these lines."

evidenze di Pro includono informazioni a favore del fatto che per Con P è falsa e le evidenze di Con includono informazioni a favore del fatto che per Pro P è vera.<sup>219</sup>

Come conseguenza di questa condivisione di argomenti, il *self-trust* non garantisce che il disaccordo di risolva a favore di uno o l'altro: entrambi hanno una doppia serie di argomenti, uno a favore e uno contrario alla tesi che stanno discutendo. In questo caso, quale dei due, oramai posseduti, argomenti è favorito dal *self-trust*? Il punto di chiusura contro l'idea che il *self-trust* basti a parlare di mantenere la propria opinione in casi di disaccordo mutualmente razionale è quindi che, essendo il disaccordo mutualmente razionale, il *self-trust* non risolve il dilemma di quale opinione privilegiare. Feldman nota, in finale a questa opzione oramai chiusa, che l'opzione migliore in questo caso è la sospensione del giudizio.

La mia idea è che è razionale cambiare le proprie credenze solo quando le evidenze che uno ha sono più congeniali ad una credenza rivale. In effetti, mantenere la propria credenza è, per default, razionale finché qualcosa di meglio non si presenta.<sup>220</sup>

Dato che nel disaccordo mutualmente razionale non ci sono evidenze

---

219 Feldman, 2006, pg. 227. "At this point, Pro and Con have slightly different total bodies of evidence. Pro's evidence is whatever is in the shared evidence plus the fact that it seems true to Pro that P is true. Con's evidence is whatever is shared plus the fact that it seems true to Con that P is false. Finally, as I have noted earlier, Pro's evidence includes information supporting the fact that it seems to Con that P is false and Con's evidence includes information supporting the fact that it seems to Pro that P is true."

220 Feldman, 2006, pg. 228. The view I have in mind holds that it is reasonable to change one's beliefs only when one's evidence better supports some rival belief. In effect, maintaining one's belief is, by default, reasonable until something better comes along."

migliori, ma solo posizioni parimenti razionali, non è legittimo arrivare a cambiare la propria credenza in quella altrui. Però non è neanche legittimo mantenere la propria originale credenza che, è evidente nel corso del disaccordo, non è abbastanza forte. La soluzione è sospendere il giudizio: si sta cambiando la propria credenza e non si sta adottando una credenza parimenti debole.

Quarto e ultimo argomento che potrebbe portare alla razionalità di mantenere le proprie credenze in caso di disaccordo mutualmente razionale: l'evidenza a scelta multipla. La tesi: mantengo la mia opinione perché le evidenze non sono sufficienti a decidere e sospendere il giudizio è non scegliere.

Qui Feldman illustra con due esempi. Il primo, per capire di che casi si sta parlando è questo: le evidenze possono far dedurre che o Gracie o George sono arrivati a casa, dato che hanno una macchina identica. Quindi, quando uno deve trarre conclusioni, gli tocca decidere. Caso di evidenza che porta a possibilità tra cui scegliere: in caso di disaccordo mantiene la sua opinione, dato che comunque è razionale quanto quella contraria appunto perché sostenuta dalle stesse evidenze. In aggiunta, per questo esempio si ha comunque un buon 50% di probabilità di essere corretti.

Il contro argomento di Feldman si avvale di un altro esempio: ci si trova ad una biforcazione stradale. Quale via è la migliore? Per quanto uno proponga destra ed uno sinistra, quale sia la strada migliore non è dato sapere, né in questo caso è razionale credere che cambiare opinione o mantenere la propria valga a qualcosa. La soluzione, dice Feldman, è una:

Noi dovremmo sospendere il giudizio su quale diramazione sia la migliore e prenderne comunque una dato che, è lecito affermare, non prendere nessuna delle due sarebbe la scelta peggiore di tutte. In questo caso non c'è comportamento migliore della sospensione del giudizio. E questo indebolisce l'idea che scelte importanti come questa forniscano le basi per difendere i disaccordi razionali.<sup>221</sup>

Il punto su cui si gioca la partita è questo: sospendere il giudizio non implica sospendere l'azione. Inoltre, sospendere il giudizio è sempre un'opzione. Il credere che una delle due conclusioni sia più corretta o vera non significa, infatti, che l'altra si presenti meno corretta. In casi di scelta come questi credere che un'opzione sia meglio dell'altra non cambia il comportamento di chi deve scegliere: sempre una delle due vie si deve prendere, sempre incertezza c'è e quindi è meglio sospendere il giudizio e vedere dove la via conduce.

La conclusione, alla fine di queste strade chiuse, è che mantenere le proprie posizioni di partenza dopo la chiarificazione offerta dal disaccordo nei casi di disaccordo razionale e disaccordo mutualmente razionale è impossibile. Non ci sono giustificazioni per mantenere il proprio giudizio di partenza.

#### **4.4.3 Le conclusioni dell'articolo.**

Quindi, quali possibilità? Per Feldman, ora che è irrazionale per

---

<sup>221</sup> Feldman, 2006, pg. 229. "We should suspend judgment about which path is the best, yet pick one since, we may assume, not taking either path would be the worst choice of all. in this case, there is no good behavioral analogue to suspend judgment. And this undermines the view that important choices like this provide the basis for a defense of reasonable disagreement."

entrambe le parti mantenere le proprie opinioni dopo la chiarificazione dei termini del disaccordo, le opzioni sono due: o solo uno dei due è razionalmente giustificato nel mantenere le proprie opinioni, o non lo sono nessuno dei due. Cioè: o la credenza la mantiene solo uno dei due, o nessuno.

La prima opzione, che solo uno si scopra razionalmente giustificato a mantenere la propria opinione, è il caso in cui un disaccordo razionale si scopre con un lato irrazionale nascosto, che ci sia sempre un'asimmetria non ancora individuata. In altre parole dopo una analisi attenta delle evidenze, si scopre che queste non giustificano allo stesso modo entrambe le opinioni. L'opinione “peggiore”, a questo punto, esce allo scoperto e viene abbandonata.

Però Feldman sottolinea che una posizione di questo genere non rende giustizia al fatto che la maggior parte dei casi di disaccordo è simmetrica. Andare a cercare l'asimmetria, in effetti, è una soluzione semplice per un problema complesso, con l'aggiunta che richiede di pensare le evidenze come fattori “oggettivi” a favore o contro una tesi<sup>222</sup>.

Il punto contro l'idea “oggettiva” del supporto che l'evidenza offre è spiegato così:

È da notare come il mero fatto che l'evidenza supporti P non rende automaticamente Pro giustificato nel credere che l'evidenza sostenga P. Forse ragionandoci da solo gli è sembrato che sostenessero P. Forse, in separata sede, sarà anche stato giustificato in questa credenza. In ogni caso, la discussione sul tema con Con sembra far arrivare ad un

---

<sup>222</sup> Questa ipotesi di soluzione dei disaccordi è trattata in Feldman, 2006, pp 230-231.

punto morto.<sup>223</sup>

Il punto, infatti, è che l'opinione contraria parimenti razionale implica che, sì, uno dei due è in errore, ma decidere chi è arduo. A questo punto, quando non si sa bene chi è in errore, cosa si fa? Visto che è irrazionale mantenere la propria credenza dopo aver visto che una opposta è parimenti giustificata, l'idea di Feldman è che si deve sospendere il giudizio.

Si sospende il giudizio perché l'alternativa non è buona. In effetti, se fosse il caso che entrambi i casi fossero giustificati dall'evidenza, per mantenere la propria opinione si dovrebbe arrivare a dire questo:

Io credo che P, ma sospendo il giudizio che le evidenze sostengano o meno P<sup>224</sup>

Questa sarebbe l'affermazione di chi, pur sospendendo il giudizio sulla questione, come conclusione razionale del fatto che non ci sono chiari segni a favore di una delle due posizioni, continua comunque a credere alla propria opinione di partenza benché la sappia non giustificata.

In pratica, mettendo caso che uno si trovi in situazione di disaccordo con un pari epistemico e scopra che la propria conclusione su un argomento è parimenti razionale della conclusione contraria, la sua conclusione

---

223 Feldman, 2006, pg. 231. "Notice that the mere fact that the evidence does support P does not automatically make Pro justified in believing that the evidence supports P. perhaps in isolation it seemed to her that it did support P. perhaps, in isolation, she was justified in this belief as well. However, the discussion about this with Con seems to lead to a standoff."

224 Feldman, 2006, pg. 232. Questa è l'enunciazione, la citazione intera è questa: "For if it still does support P, then it supports Pro reasonably having a complex attitude that she could express as follows: I believe P, but I suspend judgment on whether my evidence supports P." La descrizione di Feldman è che questa è una posizione "Surely very odd". (Feldman, 2006, pp. 232-233)

razionale è sospendere il giudizio. Volendo mantenere l'opinione iniziale, lo può sì fare, ma sapendo che non è un'opinione supportata, che non è conoscenza. Questa accettazione della propria opinione di partenza come opinione non giustificata è l'unica via per mantenere ed essere razionali nel disaccordo.

Questa opzione per Feldman è strana, anche se c'è da dire che viene indicata come possibile in alcune circostanze. Personalmente è una soluzione che, una volta accettato che l'opinione in cui si crede non è giustificata, può fruttare sul lungo periodo. Ci sono dei casi, infatti, in cui in mancanza di migliore soluzione il male che si conosce è meglio di quello sconosciuto. In altri casi, invece, semplicemente il non avere la soluzione, ancora, incoraggia al credere in maniera abbastanza vaga almeno a qualcosa. Il punto è, come sottolinea Feldman, che il continuare a credere alla propria opinione di partenza si accompagna al sapere che non è una conoscenza, né un'opinione razionalmente giustificata. La conclusione è che non ci sono alternative alla sospensione del giudizio, perché non ci sono casi di disaccordo mutualmente razionale o di disaccordo razionale nei quali è legittimo mantenere la propria opinione di partenza e parimenti sostenerla.

Anche se per Feldman è una conclusione strana, quella di affermare una credenza benché la si sappia senza fondamenta epistemiche solide, è un'opzione diffusa. In fondo, leggere un libro o avere davanti un'opera di narrativa significa credere anche a cose non fondate. Per leggere la “Storia Vera” di Luciano dobbiamo credere a quello che racconta, benché sappiamo che si tratta di un'opera di fantasia. Sapere che alcune credenze non sono giustificate, comunque, non implica che si debba smettere di crederci. Per



far ridere, ad esempio, si deve far sì che il pubblico “compri” le premesse della battuta. Senza che le premesse siano stabilite e accettate, la battuta di chiusura è inutile. Siamo, nel caso della comicità, disposti a “comprare” anche premesse impossibili, se la ricompensa è buona. Ci crediamo, anche se sappiamo che non ci sono ragioni o giustificazioni.

Si conclude così la carrellata delle opzioni, progressivamente escluse, che presenta Feldman. È dunque ora, sempre seguendo l'articolo, vedere da che pulpito viene l'analisi. Senza troppi problemi, Feldman afferma di essere evidenzialista. Per aggiungere credibilità alla sua tesi, dunque, spiega che simili conclusioni sarebbero state raggiunte anche seguendo una posizione externalista come quella di Plantinga. Si arriva quindi, tramite il problema del disaccordo, al punto focale: sotto al disaccordo c'è la conoscenza, c'è una posizione epistemica su come si forma e come si giustifica un'opinione che ha la pretesa di essere conoscenza, c'è la domanda su come la conoscenza porti con sé l'accordo.

La soluzione di Feldman ai disaccordi, sospendere il giudizio fino a tempi migliori, non aiuta più di tanto la carità epistemica. Il disaccordo è risolto abbassando il valore delle credenze in gioco, ma comunque il problema originale non viene risolto. La semplice credenza, a questo punto non giustificata, dovrebbe poter essere interpretata e questo diviene in salita. Infatti, la versione dell'interpretazione di Crumley pretende che le credenze siano ancorate alla giustificazione del contenuto causale, mentre Lepore pretende una posizione su cui ci sia accordo per parlare di conoscenza dal principio di carità. Inoltre McGinn, pur essendo contro la carità, si ritroverebbe impossibilitato a capire: senza una giustificazione la

credenza non è oggettiva e quindi non è neanche interpretabile.

In effetti la carità in versione epistemica non può avere una soluzione soddisfacente dei disaccordi: si basa sul presupposto che l'interpretazione sia di un qualche oggetto o di credenze su oggetti. Di conseguenza per avere conoscenza della credenza c'è necessità di conoscere l'oggetto della credenza. La carità olistica invece è una premessa all'interpretazione di individui che dicono cose sensate, quindi basta capire il senso di ciò che viene detto. Da questo punto di vista Davidson porta tutto il lavoro interpretativo nel mondo linguistico, mentre la lettura epistemica proprio perché lega l'interpretazione con un esterno condiviso necessita dell'ausilio sia del mondo linguistico che dell'esterno per interpretare.

Ora, il disaccordo si può ricomporre e possiamo arrivare ad essere tutti d'accordo su qualcosa, ma a Crumley per esempio servirà sempre una ragione di natura causale che legghi credenze e mondo esterno perché si dia accordo, questa ragione non sarà mai fornita dalla ricomposizione di un disaccordo che non tangenzialmente e solo in alcuni casi.

#### ***4.5 Confronto e alcune riflessioni.***

Abbiamo visto delle posizioni su come risolvere il disaccordo di autori che accettano il principio dell'Equal Peso. Perché posizioni differenti, dunque? La prima risposta, evidente, è che i tre non leggono l'Equal Peso allo stesso modo. Se il senso generale è che il disaccordo è simmetrico, come da Equal Peso, la conclusione di Elga è di legare la simmetria all'Indipendenza, cosicché la conclusione su come risolvere i disaccordi di Elga punta molto sulle condizioni che concernono il disaccordo e meno sul

disaccordo stesso. Christensen, d'altro canto, lega la simmetria con la tesi di Unicità, per cui la sua soluzione di puntare per lo più ad una credenza mediana è comprensibile. Feldman, infine, legge la simmetria come un modo per mettere in pausa il disaccordo e concentrarsi sul problema che ha causato il disaccordo.

Alla fine dei conti, una cosa è chiara: il disaccordo è un problema di conoscenza, è la conoscenza che origina il problema del non essere in accordo. In fondo, il disaccordo è l'emergere di un errore, come evidenzia Christensen. Se il punto è che alcune credenze sono conoscenze, allora che queste siano messe in questione fino ad avere un contrario parimenti giustificato è un problema grosso. Su delle conoscenze, su una verità, non ci dovrebbe essere disaccordo. Questo è il punto epistemico da cui nasce il problema dei disaccordi tra pari epistemici; nel corso dei tre articoli, Christensen, Elga e Feldman hanno espresso questo problema in modo più o meno esplicito. Christensen nota come il nucleo duro di molte discipline non è soggetto a discordie. Elga riconosce che molti disaccordi reali sono complicati perché la risposta non è univoca come può esserlo per la divisione di un conto al ristorante, con l'aggiunta del dover rispettare e adottare le opinioni di chi è più saggio di noi, di chi ne sa di più. Feldman parla esplicitamente di conoscenza, errore e della sua posizione epistemica.

Un'altra conclusione è che il disaccordo ha a che fare con l'evidenza, con dei problemi e con la giustificazione. Come conclusione è nebulosa, ma in merito le posizioni dei tre sono più distanti. Feldman parlando di razionalità tira dentro esplicitamente la giustificazione e la struttura triadica di soggetto con evidenze, evidenze da interpretare e proposizione

giustificata. In effetti, Feldman spiega che i disaccordi si giocano tra persone che hanno conclusioni diverse, espresse in proposizioni, su un corpo di evidenze simili. Il punto è che le evidenze giustifichino la conclusione. In questo senso il disaccordo si concretizza come conclusione diversa da evidenze simili, quindi le due conclusioni perdono di forza evidenziale, di giustificazione, nel loro essere “sorelle” ma non identiche. Elga, da questo punto di vista, non parla di giustificazione ma parla di evidenze, di informazioni su cui fondare la propria opinione. Certo, la distinzione non è così netta tra il problema che origina il disaccordo e il disaccordo come problema, ma i tre elementi di evidenze, oggetto del disaccordo e fondatezza degli argomenti discordi compaiono. Christensen, invece, distingue tra i disaccordi e gli oggetti su cui si ha disaccordo ammettendo che la soluzione per i primi non coincide con la soluzione dei secondi, ragion per cui nuove evidenze sono sempre ben accette: attraverso di esse si può migliorare la propria conclusione, addirittura uscendo dalla condizione di disaccordo risolvendo il problema sottostante.

A questo punto è bene notare come le tre posizioni, diverse per il diverso ruolo della razionalità, del principio di Indipendenza e della tesi di Unicità, siano diverse anche per il modo in cui si avvicinano ai disaccordi. Sia Elga che Christensen, infatti, attaccano il problema tramite casi ideali, casi che rientrano perfettamente nella descrizione che se ne può fare tramite Equal Peso, Indipendenza e Unicità. La differenza tra i due su come trattare i casi che esondano la perfezione ideale, i casi reali, è evidente: Elga stralcia i secondi dalla possibilità di una soluzione perfettamente razionale, per

preferire la soluzione della logica di associazione<sup>225</sup>. Come soluzione ha il vantaggio di lasciare intatte e solubili le discordie semplici, mentre evitando la simmetria nei casi reali Elga evidenzia come il modo più pragmatico per affrontare i disaccordi sia avere chiaro in mente con chi si sta parlando.

Christensen, per contro, dedica le ultime pagine del suo articolo del 2007 all'allargare le maglie dei principi da lui usati per definire i disaccordi in modo da offrire la stessa soluzione al più ampio numero di casi. Come soluzione è inclusiva, amplia la possibilità che l'Egual Peso valga anche per casi non propriamente simmetrici e spiega come l'Unicità si possa estendere pur mantenendo il principio per cui ci deve essere una risposta univoca al disaccordo. Il punto, però, è che entrambe queste aperture al mondo reale dei disaccordi avvengono dopo la definizione dei disaccordi e dei modi di risolverli. Entrambi questi autori arrivano ai disaccordi reali tramite le soluzioni ai disaccordi ideali.

Feldman, in questo caso, è la voce contraria: comincia con i disaccordi reali, spiegati per specie: scienza e legge, politica, filosofia e religione. Nel corso dell'articolo il disaccordo è esemplificato da Pro e Con, cioè da un esempio tipico che Feldman adatta ai casi specifici. In una parola: dai casi reali al caso tipico. Non c'è una definizione iniziale, ma si parte dal riconoscimento dei disaccordi “in natura” per arrivare a risolvere il caso tipico tramite il percorso più razionale.

La conclusione dell'analisi dei disaccordi è che per sostenere la carità non olistica ci dovrebbe essere accordo e che quest'ultimo è difficile da ricomporre. In sostanza: l'interpretazione radicale in senso epistemico

---

225 Si veda per questo la sua difesa dall'accusa di *pavidità* alla fine dell'articolo del 2007.

non trova un accordo. Necessita di accordo del parlante con l'interprete e di una questione da interpretare che abbia riferimento o giustificazione esterna fuor di dubbio e non le trova mai contemporaneamente se non per dei casi fortuiti.

Davidson non ha problemi con il disaccordo perché né l'interpretazione né la carità dipendono in alcun modo dall'accordo: l'una lo produce o meno, l'altra lo presuppone. La carità presuppone l'accordo, non è l'accordo a fondare la carità. Cambiando l'ordine olistico di Davidson Lepore e chi lo ha seguito si sono creati problemi.

## **Conclusione.**

Nel corso di questa tesi abbiamo percorso una strada accidentata. Seguendo l'ordine, abbiamo il capitolo con l'introduzione alle due nozioni che tengono banco nella tesi: l'interpretazione radicale e la carità di Davidson analizzati sia partendo dal testo di Davidson che nella storia minima delle loro interpretazioni.

Abbiamo poi il capitolo con la discriminazione forte di Crumley, capitolo che pone molte domande sulla ricezione e l'interpretazione della carità di Davidson, di seguito abbiamo il capitolo con le critiche di McGinn a Davidson, critiche che aiutano a rispondere alla domanda su come Crumley possa dirsi allo stesso tempo “davidsoniano” e sostenitore della discriminazione forte.

Alla fine abbiamo il capitolo col disaccordo tra pari epistemici, capitolo che segue delle probabili soluzioni al disaccordo per vedere se questo sia un problema o meno per l'interpretazione radicale e nel caso in cui lo sia, per quale particolare interpretazione di essa.

Partendo dall'inizio, ho cercato di individuare delle proposte di miglioramento o supporto della teoria del significato di Davidson, tralasciando la critica vera e propria. Quindi ho esaminato la tesi originale e segnalato quali sono le alternative che variano sul tema: quella di Malpas, che segue Davidson puntando sull'olismo, di contro alla versione di Lepore e Ludwig più epistemica, che vuole dimostrare l'accordo che la carità comporta tramite l'effettivo accordo che l'interpretazione radicale produce.

L'interpretazione radicale e la carità assumono il ruolo di una teoria del significato quando si considera che il loro precedente teorico è la caduta del terzo dogma. In altre parole l'impossibilità di riferire il significato ad un esterno che "verifichi o funga da tribunale" porta al trasferimento del significato al sistema delle credenze per intero e, nel caso di una singola credenza espressa, alla sua relazione col mondo linguistico e con chi la dice e comprende.

L'interpretazione radicale in questo caso diventa la produzione intersoggettiva di significato mentre la carità funge da garanzia pratica e teorica anti-scettica. Nel momento in cui la carità implica l'impossibilità di scetticismo, si uniscono due considerazioni: la prima è che qualunque cosa traducibile è linguistica, motivo per cui la carità è applicata da un interprete a parlanti con credenze linguistiche e sempre almeno un poco comprensibili. La seconda considerazione è che l'insieme delle credenze è primario rispetto alle singole credenze espresse, quindi la carità assegna verità e senso all'insieme coerente e non alle singole credenze che possono essere anche false o assurde, ma non incomprensibili.

Ecco dunque che la carità è la condizione di possibilità affinché l'interprete possa identificare un senso ed una verità precisi, con la clausola che il senso e la verità individuati possano anche essere di valore negativo. Per dare un'idea, è possibile comprendere anche una persona che parla di quando gli alieni lo hanno rapito, con tanto di senso e valore di verità preciso: a seconda di chi sta interpretando, se non crede agli alieni il senso sarà rasente ad un romanzo od al racconto di un pazzo e il valore di verità sarà negativo. Intanto però per capire sarà comunque dovuto partire dalla



carità.

I mattoncini di base sono dunque: olismo sulle credenze e le loro enunciazioni, linguisticità sinonimo di traducibilità e carità interpretativa. Il tutto condito negando il terzo dogma dell'empirismo e di conseguenza la necessità di fondare, giustificare, verificare o ricondurre la verità e il senso ad un esterno non linguistico<sup>226</sup>.

Una volta vista la carità di Davidson, ho ricostruito la biforcazione nelle versioni della carità dagli anni Ottanta ad oggi. Una interpretazione l'ho individuata nella versione di Malpas e l'altra in quella di Lepore e Ludwig. Ho distinto queste due versioni sulla base di un dibattito tra Davidson e la coppia Lepore – Fodor del 1994, durante il quale è sancito che la versione di Davidson è distinta da quella che Lepore fornisce. Ho poi chiamato in causa anche la versione più recente, di Glüer e Pagin, che si presenta come un miglioramento della carità originale di Davidson.

Quanto invece alla discriminazione forte, due sono gli elementi chiave dell'interpretazione radicale che qui si sono perduti: uno è la sovrapposibilità di traducibile e linguistico, l'altro è l'olismo. Questi due elementi sono sostituiti dalla traduzione come criterio di linguisticità e dalla individuazione della causa esterna di ogni credenza singola. In effetti, nel parlare di discriminazione forte il primo bastione davidsoniano a cadere è l'anti-fondazionalismo, che si perde esattamente quando Crumley cerca

---

226 I problemi di come gestire poi la relazione tra il mondo fisico e quello linguistico sono trattati da Davidson nella teoria del monismo anomalo. La soluzione è quindi che siano sia fisici che mentali e il secondo elemento non si riduca al primo.

risposta alla domanda “come è possibile l'interpretazione?” e si risponde: “perché per tutti le credenze hanno un nucleo causale esterno”.

Cercando di fondare le credenze sulla loro origine abbiamo davanti una teoria non olistica, non anti-fondativa ed epistemica. L'interpretazione è un'attività che non concerne più un lungo periodo ed ha come fine la comprensione di quello che viene detto: le credenze sono comprese da prima tramite la discriminazione forte e interpretare significa sapere quale particolare causa nel mondo è alla base di quella particolare credenza espressa.

Il tentativo è quello di far risalire il significato ad un elemento garante esterno. Insomma, è il processo inverso alla riflessione di Davidson. In questo caso per non affidare il significato e la verità interamente all'attività interpretativa ed alle connessioni tra le credenze nel loro sistema si va all'esterno del linguaggio per cercare una causa strutturata precedente alle credenze stesse. L'impalcatura del significato di Davidson viene sollevata dalla pretesa di fornire per davvero il significato e il peso della verità e del senso si sposta sulla connessione tra le singole credenze e il loro contenuto causale.

L'affidamento alla componente esterna, anche se nega dal principio il monismo anomalo e l'anti-fondazionalismo, risolve il problema di sapere da dove arrivino le credenze. Parandosi la schiena con il riferimento alla causa esterna il senso e la verità di ogni singola credenza sono garantiti ed interpretabili. Dal punto di vista teorico il sacrificio è grande, consiste nello scambio da non terzo dogma a terzo dogma. Il punto però è che il tentativo cerca di rispondere a dei dubbi sull'origine delle credenze e l'interpretabilità

che, benché possano essere sempre posti, colpiscono solo chi vede l'interpretazione e la carità di Davidson come “deboli” dal punto di vista epistemico.

Per capire: quando ho analizzato gli argomenti e contro-argomenti realisti che Crumley tenta di leggere usando la discriminazione forte ho anche aggiunto quella che sarebbe stata la risposta più semplice, o almeno la risposta possibile dell'interpretazione radicale. Il punto centrale che emerge non è che una delle due versioni sia erronea, ma che la versione che rimanda alla discriminazione forte allunga il dibattito andando a porsi volontariamente nel campo avverso e accettando le critiche per poi combatterle sullo stesso terreno.

Una strategia come questa di Crumley è indice del fatto che è sentito come necessario rispondere a quelle critiche su cosa sia la realtà e come funzioni l'acquisizione delle credenze e la loro formazione. Crumley risponde a delle domande che lo forzano ad impegnar battaglia in un territorio nel quale con le sole risposte di Davidson rischia di perdere. Questo perché concede che una teoria del significato spieghi da dove vengano e come siano garantite le credenze.

Al di là della professione davidsoniana, le risposte non fermamente piantate nell'epistemologia suonano pericolosamente deboli a Crumley e quindi le rinforza con argomenti che, nel bene e nel male, riportano in luce problemi e questioni da “terzo dogma”: il linguaggio, l'esterno, la relazione causale nelle credenze, l'oggettività tra le altre. Riaprendo le porte a problemi classici, Crumley sancisce come il programma olistico di Davidson non sia passato come “forte” ai suoi occhi.

Le critiche cui Crumley tenta di rispondere, per altro, sembrano ben esplicitate da McGinn. C'è da dire che il programma critico, che parte dall'idea che interpretare sia conoscere l'origine delle credenze e che la carità sia un peso non necessario, si esplicita poi in una *pars costruens* indicibilmente convoluta. La costruzione in due parti delle credenze, entrambe le parti completamente avulse dal sistema delle credenze e da qualunque elemento che non sia per un certo grado fisicamente comune, è quanto meno problematica e soprattutto si nega la comunicazione verbale tra interprete e parlante.

Una parte del problema sembra partire dal fatto che per McGinn lo scetticismo non dovrebbe essere un problema eliminabile con facilità. La principale ragione epistemica di questa considerazione sembra essere diretta conseguenza dell'approccio non olistico: lo scetticismo è eliminato come possibilità alla radice da Davidson per tutte le credenze, purché unite in un sistema coerente, visto che avere credenze significa essere interpretabile e la carità è una concessione previa.

Il punto però è che lo scetticismo ha il potere di derubricare la credibilità delle credenze in blocco, del sistema, non di ogni singola credenza. Quando infatti Davidson elimina la possibilità dello scetticismo nega comunque che ogni credenza sia vera, benché il sistema totale sia generalmente vero. Il presupposto olistico implica che quand'anche il sistema sia vero, la singola credenza possa sempre essere falsa.

La valvola di sicurezza, per cui la singola credenza può essere falsa anche davanti ad un sistema vero, cade con la non adesione all'olismo:

McGinn sembra voler difendere la possibilità per le credenze di essere false o vere a seconda di elementi indipendenti dal mondo linguistico perché l'ipotesi che il sistema sia vero e non passibile di scetticismo lo porterebbe a supporre vere ognuna delle credenze del sistema. La risposta quindi è di negare lo scetticismo in modo per cui sia possibile essere scettici almeno delle singole credenze, facendo appello a degli elementi come i sensi in prima battuta.

Due sono comunque i risultati di McGinn: il primo è porre il significato sul versante della conoscenza fondata delle credenze e il secondo è liberare l'interprete dalla necessità di comunicare. In effetti la proposta alternativa di McGinn non prevede alcuna effettiva comunicazione tra parlante ed interprete, con due rischi prevedibili: l'idealità dell'interprete e l'inutilità dell'interpretato. Mi spiego meglio: un interprete che capisce le credenze altrui al di là di quello che costui dice deve avere due caratteristiche: è la realizzazione dell'interprete ideale, o onnisciente, ed è autosufficiente nella sua attività interpretativa. In termini meno elogiativi: è autoreferenziale quando interpreta e dogmatico quando deve conoscere tramite fonti diverse dai suoi sensi.

Il punto quindi non è più la teoria del significato che investe l'interprete, ma piuttosto ci si trova davanti ad un nuovo tipo di interprete, anzi di soggetto, rispetto a quello di cui tratta Davidson e in modo diverso Crumley. Il nodo è la comunicazione: la necessità o meno dell'effettiva comunicazione verbale è la prima e più importante differenza tra l'interprete davidsoniano e il soggetto che interpreta di cui parla McGinn. In fondo, la teoria dell'interpretazione che quest'ultimo propone è ad uso e consumo di

un soggetto con credenze vere e giustificate mentre l'interpretazione radicale è portata avanti da un interprete senza verità specifiche e significati precisi da trasferire in blocco al parlante ma con un intero mondo linguistico variamente in comune con esso.

In finale ho provato a compiere una prova per negazione della validità della versione epistemica della carità. Usando gli studi sul disaccordo ho notato come non ci siano soluzioni al disaccordo capaci di ricomporre sul piano linguistico ed empirico contemporaneamente un caso di disaccordo, sancendo così l'idea che la carità come accordo prodotto per lo più nelle discussioni sia più un'idea problematica che altro. La carità come presupposto teorico da cui emergono le singole credenze in disaccordo, d'altro canto, non è minimamente toccata dal problema del disaccordo.

E quindi, in conclusione, ci sono alcune interpretazioni che vale la pena seguire. Per prima la ricerca e la lettura ermeneutica della carità fatta da Ramberg<sup>227</sup>, che sembra un degno proseguimento della lettura di Malpas. La sua idea, visti i suoi studi su Rorty e Davidson, punta sull'atto del dialogare/interpretare e sulla carità/solidarietà per mostrare l'interpretazione come attività di comprensione.

Malpas per la verità negli ultimi anni ha parlato di triangolazione e spazialità nell'ermeneutica<sup>228</sup>, quindi facendo interagire gli “europei”, Gadamer, Heidegger, Kant, con Davidson sul tema dello spazio per parlare

---

227 Ramberg, 2015.

228 Malpas, 2015.

di topologia filosofica. L'articolo è abbastanza complesso, ma sembra voler partire dallo spazio kantiano, passarlo sotto il filtro linguistico di Davidson e della sua triangolazione per poi cercare di farlo interagire con l'esserci di Heidegger e in seconda battuta con l'ermeneutica di Gadamer. Da un certo punto di vista l'articolo è molto più complesso di quanto sia auspicabile, specie dal momento in cui si nutre di riferimenti dell'autore a sé stesso, ma da un altro lato è una comunicazione tra una tradizione ontologica e metafisica ed una linguistica il cui anello di congiunzione risulta essere Davidson. Una sorta di passo in avanti rispetto agli anni Ottanta, in cui Malpas considerava Davidson solo “trascendentale” nella strategia.

La versione della carità come empirica a posteriori, che lavora anche con materiale concettuale kantiano, di Glüer e Pagin è interessante, anche perché tenta una versione esplicitamente non metafisica<sup>229</sup>.

Una catalogazione delle critiche e delle ragioni teoretiche che le spingono sarebbe uno studio interessante che, per via del legame tra Davidson e la storia della filosofia analitica dagli anni Sessanta,

---

229 Sul versante degli studi su Davidson, Lepore e Ludwig continuano sempre in senso epistemico e semantico, mentre in Europa c'è Glock a parlare di Davidson e Quine anche in termini non elogiativi. Dal punto di vista della filosofia del linguaggio, si studiano la sua teoria della verità e del riferimento, per non parlare della teoria del significato e della sua relazione con convenzionalismo o realismo. Sarebbe interessante anche seguire meglio il coinvolgimento di Davidson nel dibattito sullo scetticismo, comprese le critiche al suo argomento fondato sul principio di carità.

Nel complesso è sempre interessante seguire non solo la storia delle interpretazioni ma anche una delle critiche e della loro influenza nella produzione di interpretazioni nuove. È passato però troppo poco tempo per una lettura globale, quindi sarebbe meglio tentare una via “geografica” guardando come alcune critiche siano legate a doppio filo con alcune interpretazioni.

prenderebbe lo spazio di una mini-storia della filosofia recente, dagli anni Settanta ad oggi.

Passando a questioni pratiche, è interessante vedere le possibili applicazioni effettivamente “letterarie” dell'interpretazione radicale, dall'uso delle metafore alla teoria letteraria<sup>230</sup>.

Ho già parlato del fatto che l'interpretazione radicale si riferisce a livello teorico alla teoria del monismo anomalo ed ha legami con la triangolazione. Sembra quasi che la triangolazione sia una versione migliorata, o se non altro una versione specifica per via dell'oggetto, dell'interpretazione radicale.

Infatti la triangolazione ha come oggetto le credenze con riferimento ad un oggetto fisico distale, ossia distante e comune. Però rimane una interpretazione, perché coinvolge invariabilmente un parlante ed un interprete. Gli studi sulla triangolazione sotto questo punto di vista offrono risposta al dubbio sulla natura delle credenze. Comunque la Amoretti e la Verheggen offrono due vie distinte per affrontare la triangolazione e la seconda sembra essere più sulla linea di continuità tra interpretazione radicale e triangolazione.

Si potrebbe però invertire l'ordine dei fattori e vedere se tra gli oggetti distali possa comparire anche la cultura o almeno le singole espressioni culturali. Mi spiego meglio: all'inizio del secondo capitolo ho

---

230 Per esempio Wallace, 1986, Camp, 2013, e Wheeler, 2013.



scritto che la nozione di eroicità è una, precisa ed ha un notevole bagaglio storico. Contando che per l'interpretazione di questa nozione io ho bisogno di almeno un testo di riferimento o un parlante, la triangolazione potrebbe fornire un *plus* di oggettività e verità alla mia credenza.

In questo modo anche le nozioni o le credenze senza contenuto esterno preciso potrebbero entrare nel processo di triangolazione. Credo che una triangolazione nella quale il termine distale possa essere un elemento culturale potrebbe portare un argomento in più a favore di analisi sistematiche o ordinate che già avvengono, come sono quelle filologiche, storiche, sociologiche o letterarie.

Sempre contando sulla coerenza tra le diverse teorie di Davidson, sarebbe interessante vedere come il soggetto funzioni o cambi a seconda della luce sotto cui è visto. Guardando dal punto di vista del monismo anomalo il soggetto è il mentale, come irriducibile ma collegato al livello fisiologico. Sotto la luce dell'interpretazione radicale invece il soggetto è il parlante o l'interprete, a seconda del ruolo che in un dato momento svolge. Parlante e interprete sono di nuovo il soggetto della triangolazione, ma qui sono distinti e in aggiunta sono in relazione non solo tra loro ma anche con lo stimolo distale che condividono.

La persona che è oggetto in tutte queste teorie è di volta in volta esaminata e valutata nelle sue funzioni, ma non sembra sia anche valutata come individuo singolo, anche se la componente sociale e comunitaria del parlare e del comunicare è lo sfondo costante.

Sul versante del disaccordo, sarebbe interessante vedere come la

versione olistica della carità possa fornire uno sfondo più solido al problema, magari trasformandolo in un problema di riconoscimento e individuazione di cosa è comune e cosa non lo è piuttosto che trattarlo come un non-problema solo perché la carità è sempre la causa di fondo di ogni disaccordo.

Partendo dall'interpretazione radicale, infatti, l'interprete si trova sempre nella situazione di inferiore epistemico, ma questo non significa che non possa nascere il disaccordo, che però non sarebbe risolto con la necessità di una opinione vincente quanto più con il riconoscimento delle ragioni e degli argomenti usati.

Se poi i discordi decidano di cambiare opinione, sospenderla o rimanere convinti della propria, il disaccordo stesso è un buon momento di spiegazione e delucidazione di cosa si stia sostenendo. Certo, non tutte le opinioni sono ugualmente credibili, ma sono tutte comprensibili; insomma sarebbe utile considerare il disaccordo come un modo dell'interpretazione e non come una comunicazione finalizzata a individuare l'opinione migliore al di là del suo contesto.

## Bibliografia

- ANDERSSON, Gunnar,  
Criticism and the history of science : Kuhn's, Lakatos's and Feyerabend's criticisms of critical rationalism. Leiden: J. Brill,
- AMORETTI, M.C.,  
2008. *Il triangolo dell'interpretazione*. Milano: Franco Angeli.
- ATHANASOPOULOS, C.  
1994, "Pyrrhonism and Paul Feyerabend: A Study of Ancient and Modern Scepticism", in *Hellenistic Philosophy (Volume 2)*, K. Boudouris (ed.), Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, pp. 11–29.
- BAGHRAMIAN, M.,  
2004, *Relativism*, Routledge.
- BASILE, P.,  
2005. Whitehead's Ontology and *Davidson's Anomalous Monism*. *Process studies*, 34(1), pp. 39.
- BEATTY, H.,  
1974. Behaviourism, Mentalism, and *Quine's Indeterminacy Thesis*. In *Philosophical Studies*, 26(2), pp. 97-110.
- BERLIN, B. e KAY, P.,  
1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press.
- BERNECKER, S.,  
2013, Triangular Externalism., in Lepore, E., LUDWIG, K., *A companion to Donal Davidson*. Malden MA: Blackwell., pp. 443-455.
- BETTINI, M.,  
2012. *Vertere*. Torino: Einaudi.
- BICKLE, John, MANDIK, Peter and LANDRETH, Anthony,  
"The Philosophy of Neuroscience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>>.
- BIRD, ALEXANDER,  
"Thomas Kuhn", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/thomas-kuhn/>>.
- BOTTANI, A.,  
2008. "The Place of Ontology in Davidson's Theory of Interpretation" in *Knowledge, Language, and Interpretation: On the Philosophy of Donald Davidson*, AMORETTI, M. C. (ed) e VASSALLO, N. (ed), pp. 147-167.
- BRIDGES, J. and PHILOSOPHY, P.,

2006. *Davidson's transcendental externalism (Donald Davidson)*. *Philosophy and phenomenological research*, 73(2), pp. 290-315.
- BRINCK, I. and BLACKWELL, P.,  
2004. Joint attention, triangulation and radical interpretation: A problem and its solution. *Dialectica*, 58(2), pp. 179-205.
- BRUECKNER, A.,  
1992. "If I Am a Brain in a Vat, Then I Am Not A Brain in a Vat." in *Mind*, 101(401), pp. 123.  
1986. "Brains in a Vat." in *The Journal of Philosophy*, 83(3), pp. 148.  
2011, "Idealism and Scepticism." *Theoria*, 77(4), pp. 368-371.
- CAMP, ELISABETH  
2013, "Metaphor and Varieties of Meaning", in Lepore E. e Ludwig K., "A companion to Donald Davidson." Malden MA: Blackwell. pp. 361-378.
- CAMPBELL, N.,  
1997. *The Standard Objection to Anomalous Monism*. *Australasian journal of philosophy*, 75(3), pp. 373.
- CHILD, W. and SOC, D.C.,  
2001. Triangulation: *Davidson, realism and natural kinds*. *Dialectica*, 55(1), pp. 29-49.
- CHOMSKY, N.  
1957. *Syntactic Structures*, The Hague : Mouton. In italiano 1970, *Le strutture della sintassi*, Laterza.
- CHRISTENSEN, D.  
2007, *Epistemology of Disagreement: The Good News*, in *The Philosophical Review*, 116, 2, pp. 187-217.  
2009, *Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy*, in *Philosophy Compass*, 4, 5, pp. 756-767.
- COLL MARMOL, J.,  
2006. "Problemas en torno a la idea de un interprete omnisciente." in *Daimon*, 37, pp. 155.
- COUVALIS, G.,  
1989. *Feyerabend's critique of foundationalism*. Aldershot: Avebury.
- COWIE, FIONA,  
"Innateness and Language", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/innateness-language/>.
- CRUMLEY, J.S.,  
1989. *Talking Lions and Lion Talk: Davidson on Conceptual Schemes*. "Synthese", 80(3), pp. 347-371.
- DAVIDSON, D.,

- 1970, "Mental Events", in 1980, *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon press, pp. 207-224. In italiano "Eventi Mentali", in 1992, *Azioni ed eventi*. Bologna: Il mulino, pp. 285-310.
1979. The Inscrutability of Reference. *The Southwestern journal of philosophy*, 10(2), pp. 7-19. Ristampato in 1984, *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, pp. 227-242.
- 1982, "Rational Animals" in 2001, in *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press, pp. 95-106. In italiano "Animali Razionali", in 2003. *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*. Milano: R. Cortina, pp. 121-136.
- 1986a, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in Lepore, E., *Truth and interpretation*. Oxford: B. Blackwell. pp. 307-319.
- 1986b, *Empirical Content*. In Lepore, E., 1986. *Truth and interpretation*. Oxford: B. Blackwell., pp. 320-332. Prima edizione del 1982, ristampato anche in 2001, *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press, pp. 159-176.
- 1994, "Sull'idea stessa di schema concettuale", in DAVIDSON, D. and PICARDI, E., in *Verità e interpretazione*. Bologna: Il mulino, pp. 263-282. In inglese, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", in: 1974, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 47, pp. 5-20; 1982, in Krausz e Meiland, "Relativism: Cognitive and Moral", Notre Dame, pg. 66-80; 1984, in "Inquire into Truth and Interpretation.", Oxford, Clarendon Press, pp.183-198.
- 1994, Radical Interpretation Interpreted, in *Philosophical Perspectives*, 8, pp 121-128.
2003. *Quine's Externalism*. *Grazer Philosophische Studien*, (66), pp. 281-297.
2005. "Truth and predication". Cambridge, Mass. London: Belknap Press of Harvard University Press.
- DAVIDSON, D. and QUINE, W.V.,  
1994. *Exchange between Donald Davidson and W. V. Quine following Davidson's Lecture*. *Theoria*, 60(3), pp. 226-231.
- DAVIES, D.,  
1995. Putnam's BrainTeaser. In *Canadian journal of philosophy*, 25(2), pp. 203-28.
- DE CARO, M.,  
2008. "Davidson's Naturalism" in *Knowledge, Language, and Interpretation: On the Philosophy of Donald Davidson*, Amoretti, Maria Cristina (ed); Vassallo, Nicla (ed), 183-201. *Ontos Verlag*.  
2010. *The triangle interpretation*. *Epistemology of Donald Davidson*. *Epistemologia*, 33(1), pp. 145-147.
- DE PINEDO, M.,  
2012. *Anomalous Monism and Radical Interpretation: A Reply to Dwayne Moore*. *Teorema*, 31(1), pp. 99-108.
- ELGA, ADAM,

- 2007, *Reflection on Disagreement*, in *Noûs*, 41, 3, pp. 175-186.
- 2010, *How to Disagree About How to Disagree*, in Feldman, R. e Waffield, T. A., (cura di), "Disagreement", Oxford University Press, Oxford, pp. 175-186.
- ENGEL, P.,  
1988. "Radical Interpretation And The Structure Of Thought." In *Proceedings of the Aristotelian Society*, 88, pp. 161.
- EVANS, G.,  
1985. *Collected papers*. New York: Clarendon Press, Oxford University Press.
- EVANS, G. and MCDOWELL, J.,  
1976. "Truth and meaning : essays in semantics". Oxford, Clarendon Press.  
1982. *The varieties of reference*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press.
- FELDMAN, R.,  
2006, *Epistemological Puzzles about Disagreement*, in Hetherington, S., (cura di) "Epistemology Futures", Oxford University Press, Oxford, pp. 216-236.
- FEYERABEND, P.K.,  
1975. *Against method*. London: Verso.  
1978. *Science in a free society*. London: NLB.
- FEYERABEND, P.K., SOSIO, L. and GIORELLO, G.,  
2002. *Contro il metodo*. Milano: Feltrinelli.
- FODOR, J. e Lepore, E.,  
1994, Is Radical Interpretation Possible?, in *Philosophical Perspectives*, 8, pp. 101-119.
- FØLLESDAL, D.,  
2001. *Indeterminacy of translation*. New York London: Garland.
- FRANCISCO FRICKE, M.,  
2007. "Davidson y la autoridad de la primera persona." in *Diánoia*, 52(58), pp. 49.
- FRIEDMAN, M.,  
1975. "Physicalism And The Indeterminacy Of Translation", in *Noûs*, 9, pp. 353.
- GLANZBERG, MICHAEL,  
"Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/>>.
- GLOCK, H.J.,  
1993. The Indispensability of Translation in Quine and Davidson. *Philosophical quarterly*, 43(171), pp. 194.  
1995. "A Radical Interpretation of Davidson: Reply to Alvarez" in *Philosophical quarterly*, 45(179), pp. 206.  
2003. "Quine and Davidson". Cambridge: Cambridge University press.
- GLÜER, Kathrin,  
2006, The Status of Charity I: Conceptual Truth or A Posteriori Necessity?, in *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 3, pp. 337-359.  
2011, *Donald Davidson: A Short Introduction*. Oxford University Press.
- GOLDBERG, N.,

2004. The Principle of Charity. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 43(4), pp. 67-183.
2008. Tension within Triangulation. *The Southern journal of philosophy*, 46(3), pp. 363-383.
- GOLDMAN, ALVIN I.,  
2010 Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. In *Feldman, R. e Warfield A., (ed.), Disagreement, Oxford University Press, pp. 187-215.*
- GRAEME, F.,  
1995. *Realism and Skepticism: Brains in a Vat Revisited.* In *The Journal of Philosophy*, 92(4), pp.205-222.
- GREEN, S.,  
2004. Stimulus Meaning Determines Translation. *Dialogue*, 46(23), pp. 87.
- HACKER, P. M. S.,  
1996, "On Davidson's Idea of a Conceptual Scheme", in *The Philosophical Quarterly*, 46, 184, pp. 289-307.
- HALES, STEVEN D.,  
2011, (cura di) *A Companion to Relativism*, London: Blackwell.
- HARRISON, J.,  
1985. Professor Putnam on Brains in Vats. *Erkenntnis*, 23, pp. 55-57.
- HENDERSON, D.,  
1987a. The Principle of Charity and the Problem of Irrationality. *Synthese*, 73(2), pp. 225-252.  
1987b. Winch and the Constraints of Interpretation: Versions of the Principle of Charity. *The Southern journal of philosophy*, 25(2), pp. 153-173.
- HODGES, WILFRID,  
"Tarski's Truth Definitions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/tarski-truth/>.
- HYLTON, PETER,  
"Willard van Orman Quine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/quine/>.
- JACOVIDES, M.,  
2007. How Is Descartes' Argument against Scepticism Better than Putnam's? In *Philosophical quarterly*, 57(229), pp. 593-612.
- JOLLIMORE, Troy,  
"Impartiality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/impartiality/>.
- KELLY, T.,

- 2005, *The Epistemic Significance of Disagreement*, in Gendler, T. e Hawthorne, J. (cura di), "Oxford Studies in Epistemology", Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, pp. 167-196.
- 2010, *Peer Disagreement and Higher-Order Evidence*, in Feldman, R. e Waffield, T. A., (cura di), "Disagreement", Oxford University Press, Oxford, pp. 111-174.
- KENT, T.,  
1193, Interpretation and Triangulation: A Davidsonian Critique of Reader Oriented Literary Theory. In Dasembrock, R., *Literary Theory after Davidson*, University Park: Pennsylvania State UP. pp. 37-58.
- KRAUSZ, P.,  
2010, *Relativism. A Contemporary Anthology.*, New York, Columbia University Press.
- KUHN, T.,  
1969, *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*, Einaudi. Trad. dall'inglese del 1962, "The Structure of Scientific Revolutions", University of Chicago Press. Seconda edizione 1969, terza edizione 1996.  
1970, *Reflection on my Critics*, in *Criticism and the Growth of Knowledge*, cura di LAKATOS, I e MUSGRAVE, A., Cambridge, University Press. pp. 231-278. In Italiano in LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. and GIORELLO, G., 1976. *Critica e crescita della conoscenza*. Feltrinelli, pp. 313-365.
- LAKATOS, I e MUSGRAVE, A.,  
1970, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, University Press.  
1976. *Critica e crescita della conoscenza*. (cura di Giorello, G.) Feltrinelli.
- LACKEY J.  
2010, "A Justificationist View of Disagreement"s Epistemic Significance", in Haddock, A., Millar, A., Pritcard, D. (a cura di), *Social Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 298-325.
- LAMBERT, A.C., e SHAW, P.D.,  
1971. Quine on Meaning and Translation. *Mind*, 80(317), pp. 109-113.
- LEPORE, E., (cura di),  
1986, *Truth and interpretation*. Oxford: B. Blackwell.
- LEPORE, E., LUDWIG, K.,  
2007, "Radical Misinterpretation: A Reply to Stoutland", in *International Journal of Philosophical Studies*, 15, 4, pp. 557-585.  
2013, "A companion to Donal Davidson." Malden MA: Blackwell.
- LUDWIG, K.,  
2003. *Donald Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALPAS, J. E.,  
1988. "The Nature Of Interpretative Charity" in *Dialectica*, 42, 1, pp. 17-36.  
1989. Ontological Relativity in *Quine and Davidson*. *Grazer Philosophische Studien*, 36, pp. 157-178.



- 1990, "Transcendental Arguments and Conceptual Schemes. A Resconsideration of Körner's Uniqueness Argument", in *Kant-Studien*, 81, 2, pp. 232-251.
1991. Holism and Indeterminacy. *Dialectica*, 45, 1, pp. 47-58.
1992. "Donald Davidson and the mirror of meaning". Cambridge: Cambridge University press.
- 2015, "Place and Situation.", in J. Malpas e H-H. Gander, *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London, New York: Routledge, pp. 354-366.
- "Donald Davidson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/davidson/>.
- MARTINS, P.,  
2002. O Monismo Anomalo Impede a Causacao Mental? Donald Davidson Enfrenta Seus Criticos. Manuscrito, (Special Edition), pp. 239-250.
- MASTERMAN, M.,  
1970, "The Nature of a Paradigm", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, cura di LAKATOS, I e MUSGRAVE, A., Cambridge, University Press. pp.59-90. In Italiano in LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. and GIORELLO, G., 1976. Critica e crescita della conoscenza. Feltrinelli, pp. 129-163.
- MCCARTHY, T.,  
2002. *Radical interpretation and indeterminacy*. Oxford: Oxford University press.
- MCLAUGHLIN, B.,  
2013. Anomalous Monism., in Lepore, E., LUDWIG, K., "A companion to Donald Davidson." Malden MA: Blackwell., pp. 410-442.
- MCGINN, C.  
1977. Charity, Interpretation, and Belief. *The Journal of Philosophy*, 74(9), pp. 521-535.  
1982. Two Notion of Realism?. *Philosophical Topics*, 13 (1), pp. 123-34.  
1982. *The character of mind*. Oxford New York: Oxford University Press.  
1986. *Radical Interpretation and Epistemology*. In Lepore, E., 1986. *Truth and interpretation*. Oxford: B. Blackwell.  
1989. *Mental content*. Oxford: Blackwell.
- MOORE, D.,  
2010. *Reconciling Anomalous Monism and SchemeContent Dualism: Reply to Manuel de Pinedo*. *Teorema*, 29(1), pp. 51-61.
- NAGEL, T.,  
1974. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical review*, 83(4), pp. 435-450.
- NANNINI, S.,  
1999. L'anomalia del mentale in Donald Davidson. *Rivista di filosofia*, 90(1), pp. 71-95.
- NICKLES, THOMAS,  
"Scientific Revolutions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/scientific-revolutions/>.
- O' GRADY, P.,

- 2002, *Relativism*, Chesham: Acumen.
- OBERHEIM, E.,  
2006. *Feyerabend's philosophy*. Berlin etc: W. De Gruyter.
- OBERHEIM, ERIC and HOYNINGEN-HUENE, PAUL,  
"The Incommensurability of Scientific Theories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incommensurability/>.
- PAGIN, P.,  
2006, The Status of Charity II: Charity, Probability, and Simplicity, in *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 3, pp. 361-383.  
2013, Radical Interpretation and The Principle of Charity, in Lepore E. e Ludwig, K. (cura di), John Wiley & Sons, Inc., pp. 225-246.
- PALMIRA, M.,  
2013, *Temì, Il disaccordo*; in *Aphex*, 8, 2013. Pp 290-327.
- PICARDI, E.,  
1989. *Davidson on Assertion, Convention and Belief* in Bradl, J., e Gombocz, W.L. (cura di), *The Mind of Donald Davidson*, Amsterdam: Rodopi. pp. 90-107.  
1993. "FirstPerson Authority and Radical Interpretation" in *Reflecting Davidson*, Stoecker, Ralf.
- PRESTON, JOHN,  
1997. *Feyerabend*. Cambridge: Polity Press.  
"Paul Feyerabend", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/feyerabend/>.
- PREYER, G.,  
2011. "The Externalism of Triangulation" in *Triangulation: From an Epistemological Point of View*, Amoretti, Maria Cristina (ed); Preyer, Gerhard (ed), 197-220. Ontos Verlag.
- PUTNAM, H.,  
1981, *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, Chapter 1, pp. 1–21; reprinted as "Brains in a Vat", in DEROSE AND WARFIELD (eds.) 1999, Chapter 2, pp. 27–42
- QUINE, W. V.,  
1951, *Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism*, in *The Philosophical Review*, 60, 1, pp. 20-43. 1963, riedito: "Two Dogmas of Empiricism", in "From a Logical Point of View", Harper & Row, 2° ed. rev., pp. 20-47. Online è reperibile all'indirizzo: <http://www.ditext.com/quine/quine.html>.  
In italiano :“I Due Dogmi dell'Empirismo”, in 1966, in “Il problema del significato”, Ubaldini, Roma; 2004, in “Da un Punto di vista Logico”, Cortina Raffaello.  
1960. *Word and Object*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.  
1970. *Parola e oggetto*. Milano: Il saggiatore.

- 1981, *On the Very Idea of a Third dogma*, in *Theories and Things*, Cambridge Mass., pp. 38-42.
- RAMBERG, Bjørn,  
2015, *Davidson and Rorty: Traingulation and Anti-Foundationalism.*, in J. Malpas e H. H. Gander, *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London, New York: Routledge, pp. 216-235.  
"Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>.
- RAWLING, P.,  
2003. "Radical Interpretation" in *Donald Davidson*, Ludwig, Kirk (ed), pp. 85 – 112.
- RIDGE, Michael,  
"Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-agent/>.
- ROBERTS, M.,  
2004. Does Meaning Evolve? *Behavior and philosophy*, 32(2), pp. 401.
- ROBB, DAVID AND HEIL, JOHN,  
"Mental Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/mental-causation/>
- RORTY, R.,  
1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.  
1986. *La filosofia e lo specchio della natura*. Milano: Bompiani.
- SABBADINI, REMIGO,  
1916, "Maccheroni", "Tradurre": per la Crusca. In *Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 49, 6, adunanza del 16 marzo 1916. pp. 219-224.
- SCHOLZ, BARBARA C., PELLETIER, FRANCIS JEFFREY AND PULLUM, GEOFFREY K.,  
"Philosophy of Linguistics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/linguistics/>.
- SEARLE, J.R.,  
1987. Indeterminacy, Empiricism, and the First Person. *The Journal of Philosophy*, 84(3), pp. 123-146.
- SHAPER, D.,  
1964. "The Structure of Scientific Revolutions" in *The Philosophical review*, 73(3), pp. 383-394.
- SHIRLEY, E.,  
1971. Stimulus Meaning and Indeterminacy of Translation. *The Southern journal of philosophy*, 9(4), pp. 417-422.
- SILVA FILHO, W.,

2002. Davidson: Dialog, Dialectic, Interpretation. *Utopía y praxis latinoamericana*, 7(19), pp. 51.
- SINCLAIR, R.  
 2002a. What is radical interpretation? Davidson, Fodor, and the naturalization of philosophy. *Inquiry*, 45,2, pp. 161-184.  
 2002b. Stimulus Meaning Reconsidered. *The Southern journal of philosophy*, 40(3), pp. 395-409.  
 2005. The philosophical significance of triangulation: Locating Davidson's nonreductive naturalism. *Metaphilosophy*, 36(5), pp. 708-729.
- SOAMES, S.,  
 1999. The Indeterminacy of Translation and the Inscrutability of Reference. In *Canadian journal of philosophy*, 29(3), pp. 321-370.
- SORENSEN, ROY,  
 2004. Charity Implies MetaCharity. *Philosophy and phenomenological research*, 68(2), pp. 290-315.
- SOSA E.  
 2010, "The Epistemology of Disagreement", in Haddock, A., Millar, A., Pritchard, D. (a cura di), *Social Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 278-297.
- STANTON, W.,  
 1983. Supervenience and Psychophysical Law in Anomalous Monism. *Pacific philosophical quarterly*, 64(1), pp. 72.
- STERN, ROBERT,  
 "Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendental-arguments/>.
- STOECKER, R. and DAVIDSON, D.,  
 1993. "Reflecting Davidson." Berlin New York: Walter de Gruyter.
- STOUTLAND, F.,  
 2006, A Mistaken View of *Davidson's Legacy*, in *International Journal of Philosophical Studies*, 14, 4, pp. 579-596.  
 2007, Radical Misinterpretation Indeed: Response to Lepore and Ludwig., in *International Journal of Philosophical Studies*, 15, 4, pp. 587-597.
- STROUD; Barry,  
 1984, *The significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press.
- SWOYER, CHRIS,  
 "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/relativism/>.
- TARSKI, A.,  
 1933, (Polish) "Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych", Warsaw: Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

- traduzione inglese completa in Tasrki, 1956, “*The Concept of Truth in Formalized Languages* “, in *Logic, Semantics, Metamathematics.*, Clarendon Press, Oxford, pp. 152–278.
- in tedesco: 1935, “*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen.*”, in *Studia philosophica*, vol. I, pp.261-405.
- 1944, “*The Semantic Conception of Truth and the Foundation of Semantics.*”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3, pp. 341-376.
- in italiano, 1969, “La Concezione Semantica della Verità e I Fondamenti della Semantica”, in *Semantica e Filosofia del Linguaggio*, (cura di) Linski, L., Milano, Saggiatore, pp. 25-74.
- TRAINA, A.,  
 1970. *Vortit barbare*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.  
 1989, Le traduzioni, in G.Cavallo, P.Fedeli, A.Giardina (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 2, *La circolazione del testo*. Roma: Salerno. pp. 92-123.
- TRIPODI, P.,  
 2009, *Dimenticare Wittgenstein*, Bologna: Il Mulino.
- VAHID, H.,  
 2001. Charity, Supervenience, and Skepticism. *Metaphilosophy*, 32(3), pp. 308-325.
- VAN GULICK, Robert,  
 "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition),  
 Edward N. Zalta (ed.), URL =  
 <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/>>.
- VASSALLO, N. and AMORETTI, M.C.,  
 2008. *Knowledge, language, and interpretation*. Frankfurt etc.: Ontos.
- VERHEGGEN,  
 2013, Tringulation, in Lepore, E. and LUDWIG, K., *A companion to Donal Davidson*.  
*Malden: Blackwell*, pp. 456-471.
- VUILLEMENT, J.,  
 1975. *Quine's Concept of Stimulus Meaning*. *Philosophic exchange*, 2(1), pp. 5.
- WALLACE, J.  
 1986, Translation Theories and the Decipherment of Linear B., in Lepore, *Truth and interpretation*. Oxford: B. Blackwell., pp. 211-234.
- WEDGWOOD, R.,  
 2010, *The Moral Evid Demons*, in *Feldman, R. e Waffield, T. A.*, (cura di),  
 “Disagreement”, *Oxford University Press, Oxford*, pp. 216-246.
- WEIRICH, PAUL,

- "Causal Decision Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/decision-causal/>.
- WHEELER III, SAMUEL C.  
2013, "Davidson and Literary Theory", in Lepore E. e Ludwig K., "A companion to Donald Davidson." Malden MA: Blackwell. pp. 379-391.
- WILLIAMS, J.R.G.,  
2008. Gavagai Again. *Synthese*, 164(2), pp. 235-259.
- WONG, W.,  
1999. *Interpretive Charity, Massive Disagreement, and Imagination*. *Canadian journal of philosophy*, 29(1), pp. 49-74.
- YALOWITZ, STEVEN,  
"Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/anomalous-monism/>.
- ZHOK, A.,  
2011a. *Emergentismo*. Pisa: ETS.  
2011b. A Phenomenological Reading of Anomalous Monism. in *Husserl studies*, 27(3), pp. 227-256.
- ZIFF, P.,  
1970. A Response to "Stimulus Meaning". *The Philosophical Review*, 79(1), pp. 63-74.
- ZILHAO, A.,  
2003. From Radical Translation to Radical Interpretation and Back. *Principia*, 7(12), pp. 229.

## ***Ringraziamenti***

Devo dire che questo lavoro di tesi mi ha preso molto tempo e impegno. Vorrei ringraziare per primo il mio relatore, Antonio Nunziante, che ha pazientemente letto e corretto ciò che ho scritto e si è preso l'impegno di seguirmi. Nel corso dell'anno che mi è occorso per scrivere il professor Nunziante ha trovato il modo di farmi scrivere meglio, con l'aiuto del professor Alberto Gaiani, indirizzarmi, partendo da Davidson fino al tema del disaccordo, e non ultimo incoraggiarmi a tentare al meglio delle mie possibilità. Che sia riuscito o meno nell'impresa è dunque sulle mie spalle.

Sono doverosi dei ringraziamenti ai miei genitori ed alla mia famiglia: non solo mi hanno fornito i mezzi per studiare ma sono stati in questi ultimi anni un solido punto di riferimento. (Cabras non esiste comunque). Più di tutti devo ringraziare mia madre, che nonostante cerchi ancora di convincermi a partecipare ad antichi rituali in cui non credo è la persona migliore e più forte che conosco. Vorrei poter ringraziare nonna, anche se sono fuori tempo massimo ed è, probabilmente, ancora dicembre dell'anno scorso.

Un'altra serie di grazie va ai miei amici, che mi hanno aiutata e hanno dovuto subire la quota di assilli, paranoie e monotematicità che sono stata in questi mesi; non che poi sia stata così diversa dal normale, devo riconoscere. (“Tranne Erica e Massimo che non mi hanno letto una volta la tesi. Voi morite male” cit.)