

---

## RAZIONALITÀ: VINCOLI A *PRIORI* E INDAGINI EMPIRICHE

*Antonio Rainone*

---

### 1. Il principio di carità come garanzia dell'efficacia interpretativa

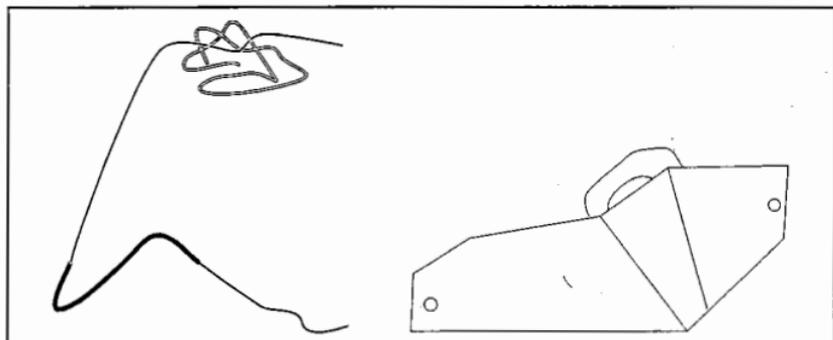
Negli ultimi anni una parte cospicua dei dibattiti nella filosofia della mente e nella teoria della conoscenza è stata caratterizzata da una tensione fra approcci *a priori* e approcci empirici al problema della razionalità, fra teorie filosofiche della razionalità e indagini empiriche sui processi logico-inferenziali, sui principi che guidano la formazione delle credenze e sulle strategie che orientano l'esecuzione delle azioni. Questa tensione appare tanto più impressionante allorché si osservi come una sua fonte privilegiata sia costituita dagli scritti di uno stesso filosofo, W.V. Quine, che più di ogni altro, negli ultimi trent'anni, ha influenzato il dibattito filosofico sulla razionalità e contemporaneamente ha decretato la fine di ogni discorso *a priori*, puramente filosofico (e quindi fondazionale), sui processi cognitivi umani.

Se nell'ambito della teoria della razionalità il nome di Quine è infatti associato alla proposta del celebre *principio di carità*, nell'ambito della teoria della conoscenza lo stesso nome è associato alla cosiddetta *epistemologia naturalizzata*. Quanto la prospettiva "caritatevole" sia conciliabile con quella "naturalistica" appare tuttavia problematico, dato che, mentre l'epistemologia naturalizzata auspica e pregonizza indagini empiriche di tipo psicologico (ma anche biologico) sulle capacità cognitive e inferenziali umane, il principio di carità si caratterizza viceversa come un presupposto sulla razionalità – logica, cognitiva e pratica – la cui giustificazione naturalistica (di tipo comportamentistico o biologico-evolutivo, secondo le preferenze dello stesso Quine) appare tutt'altro che ovvia. Quest'ultimo presupposto si caratterizza infatti come un vincolo *a priori* di tipo normativo sulla cui base è ritenuta possibile l'interpretazione del linguaggio, delle credenze e delle azioni degli esseri umani. Così, mentre il principio di carità, almeno

nelle formulazioni di alcuni influenti epigoni di Quine come D. Davidson e D.C. Dennett, presuppone un elevato grado di razionalità negli agenti soggetti a interpretazione, alcuni noti risultati delle indagini sui processi logico-cognitivi effettivamente operanti nei soggetti umani – indagini che, se non possono essere ricomprese nell'ambito di un'epistemologia naturalizzata del tipo auspicata da Quine, sono tuttavia sufficientemente empiriche da poter essere considerate almeno scientifiche – sembrerebbero discostarsi in larga misura dai requisiti di razionalità alquanto elevati dettati dal principio di carità.

Per illustrare la tensione di cui si è detto converrà innanzitutto richiamare la funzione che il principio di carità riveste nel celebre *Gedankenexperiment* quineano della traduzione radicale, cioè della traduzione di una lingua completamente sconosciuta, delineato da Quine nel II capitolo di *Word and Object*. Allorché l'evidenza comportamentale non è in grado di dirimere fra due traduzioni/interpretazioni contrastanti di un medesimo proferimento linguistico, il principio di carità imporrebbe di scegliere quella che farà apparire meno insipiente il nativo, dato che, come osserva Quine, «l'insipienza del nostro interlocutore, oltre un certo limite, è meno probabile della cattiva traduzione»<sup>1</sup>. L'idea generale che sta dietro la carità interpretativa è che un'affermazione bizzarra o francamente assurda costituisca più una prova di cattiva traduzione o interpretazione che di mentalità "prelogica" o comunque di credenze informate da "schemi concettuali" radicalmente diversi dai nostri, con le ovvie conseguenze che ciò ha sulla questione del relativismo<sup>2</sup>.

Quella raccomandata da Quine potrebbe sembrare una strategia interpretativa di grande ragionevolezza, peraltro abbastanza comune anche nelle interazioni comunicative quotidiane; lo stesso Quine ha del resto notato come "la traduzione radicale comincia a casa"<sup>3</sup>, dal momento che molto spesso interpretiamo le parole di un nostro interlocutore in senso non letterale evitando così di attribuirgli palesi assurdità (secondo un esempio quineano, se il mio interlocutore risponde "Sì e no" a una mia domanda l'interpretazione letterale è ovviamente esclusa di principio). E tuttavia essa pone dei problemi non appena si cerchi di fissare in modo non ambiguo il livello o il grado di razionalità da attribuire al nostro ipotetico interlocutore. Nel caso della comunicazione intralinguistica esistono certamente delle capa-



*Uccello pellegrino con cervello*, 1999, vetro, ferro e pioppo,  
45x50x35 cm

cità apprese con l'educazione e le convenzioni correnti, che permettono, con un elevato grado di efficacia, di compiere le corrette attribuzioni di credenze, desideri ecc. Ma, per tornare alla traduzione radicale, la tesi quineana secondo cui «quanto più assurde o esotiche sono le credenze attribuite a un popolo, tanto più diffidenti abbiamo il diritto di essere nei confronti delle traduzioni»<sup>4</sup>, se è una buona descrizione dei più efficaci criteri impliciti che guidano il lavoro del linguista-antropologo, pone tuttavia alcuni problemi di non facile risoluzione. Parlando di “assurdità” o “credenze esotiche” ci troviamo a porre più o meno sullo stesso piano enunciati del tipo “piove e non piove” e, per riprendere un esempio quineano, “Tutti i conigli sono uomini reincarnati”. Che vi siano differenze fra i due tipi di enunciati è abbastanza ovvio, tanto che Quine esclude senz'altro la possibilità di accettare come traduzione di un certo proferimento indigeno il primo enunciato, ma contempla tuttavia la possibilità di accettare il secondo, per quanto sulla base di una strategia “tollerante” che cerchi comunque di evitare le maggiori difficoltà che deriverebbero dal tentativo di far apparire epistemicamente “razionale” a tutti i costi chi pronunciasse quell'enunciato.

In un lavoro di dieci anni successivo a *Word and Object* Quine ha esplicitamente precisato la differenza in questione notando che «l'attribuzione di una credenza meno assurda di una palese contraddizione è una prova meno conclusiva di cattiva traduzione»<sup>5</sup>. Se questa precisazione limita l'applicazione della carità interpretativa soprattutto

to ai casi di palese assurdit  logica, non risolve comunque il problema di partenza – ossia il problema del grado di razionalit  imposto dal principio di carit : questo si ripropone infatti sul piano della competenza logica da attribuire a un ipotetico agente. Concedendosi la libert , ove dovesse risultasse strettamente necessario, di attribuire credenze “esotiche”<sup>6</sup> (per esempio, relative a concezioni magiche, animistiche ecc., che indubbiamente la cultura occidentale considera irrazionali) ai soggetti di interpretazione, il linguista quineano dovrebbe tuttavia accuratamente evitare di attribuire *assurdit  logiche*, ossia credenze che coinvolgono esplicite contraddizioni. Da questo punto di vista il principio di carit  appare soprattutto come un vincolo basato sull’*horror contradictionis*. Come Quine notava in *Word and Object*,

[...] supponiamo che si affermi che certi indigeni accettano come veri certi enunciati traducibili nella forma “*p e non p*”. Ora, quest’affermazione   assurda in base ai nostri criteri semantici. E, per evitare di essere dogmatici rispetto ad essi, quali criteri potremmo preferire? Una traduzione arbitraria pu  far apparire gli indigeni bizzarri quanto si vuole. Una traduzione migliore impone ad essi la nostra logica, e darebbe per dimostrata la questione della prelogicit , se ci fosse una questione da dimostrare<sup>7</sup>.

Il vincolo della carit  si caratterizza da questo punto di vista in forma *negativa*: non si dovrebbero attribuire esplicite contraddizioni n  con troppa leggerezza credenze epistemicamente assurde. In forma *positiva*, Quine lo caratterizza come *accordo sull’ovvio*, consistente nell’attribuire ai nativi le stesse credenze ovvie del linguista: «la regola “salva l’ovvio” – ha sottolineato Quine – elimina ogni manuale di traduzione che voglia rappresentare gli stranieri come contraddicenti la nostra logica»<sup>8</sup>.

Trascuriamo il fatto che tra le ovviet  Quine colloca anche enunciati empirici del tipo “sta piovendo” pronunciati nelle circostanze pertinenti (cio  quando piove), e chiediamoci *quanta* competenza logica si deve presupporre nell’interlocutore per applicare la regola “salva l’ovvio”. Se una contraddizione esplicita dovrebbe essere considerata ovviamente falsa dall’interpretato non meno che dall’interprete, che dire di una contraddizione “latente”, cio  non palese ma individuabile soltanto dopo un attento e dettagliato scrutinio delle conseguenze logiche di un ampio insieme di credenze? Una contraddizione, in altri termini, che comporta una competenza logica che va ben oltre quella, ritenuta intuitiva, necessaria per stabilire la contraddittorit 

di “*p* e non *p*”? Se Quine sembra sostenere un principio di carità alquanto moderato, non opera di fatto la necessaria distinzione tra ciò che è ovvio per l'interprete e ciò che è ovvio per l'interlocutore<sup>9</sup>.

## 2. Il concetto di razionalità fra trascendentalismo ed evolucionismo

Ancor più questa distinzione appare assente nelle analisi del problema dell'attribuzione di atteggiamenti proposizionali e dell'interpretazione di Davidson e Dennett, i quali hanno sottoscritto principi “caritatevoli” molto più forti di quello di Quine, che sembrano escludere in linea di principio la possibilità che la competenza logica di un possibile interlocutore possa essere più o meno limitata o comunque diversa rispetto a quella, alquanto idealizzata, che si suppone debba guidare l'interprete. Ecco due note affermazioni di Davidson:

[...] se non siamo in grado di trovare un modo di interpretare le emissioni verbali e l'ulteriore comportamento di una persona come rivelante un insieme di credenze ampiamente coerenti e vere in base ai nostri criteri, non avremo alcuna ragione di considerarla come una persona razionale, come una persona che ha delle credenze o asserisce qualcosa<sup>10</sup>.

[...] quando utilizziamo i concetti di credenza, desiderio e simili dobbiamo essere preparati, a misura che si accumula l'evidenza, ad aggiustare la nostra teoria alla luce di considerazioni di coerenza complessiva: l'ideale costitutivo della razionalità controlla ciascuna fase dell'evoluzione di ciò che deve essere una teoria in evoluzione<sup>11</sup>.

Il presupposto di queste tesi davidsoniane è costituito naturalmente dall'estensione della celebre immagine quineana delle teorie scientifiche come sistemi olistici altamente interconnessi al sistema cognitivo, e più in generale psicologico, degli esseri umani. Se accettiamo il requisito della coerenza complessiva, saremo naturalmente costretti a guardare con sospetto a ogni attribuzione di atteggiamento proposizionale che non si accordi logicamente e semanticamente con gli innumerevoli altri atteggiamenti proposizionali che costituiscono l'*intera web of belief* di un soggetto. Ma è plausibile presupporre una simile coerenza logico-semanticamente del sistema cognitivo degli esseri umani? E che dire della competenza logica che essa impone di attribuire? Davidson asserisce esplicitamente che

la questione se una creatura “sottoscrive” la logica del calcolo proposizionale [...] non è una questione empirica. Gli agenti non possono *decidere* se accettare o meno gli attributi fondamentali della razionalità: se essi sono nella condizione di decidere qualcosa, allora hanno quegli attributi<sup>12</sup>.

Ciò significa che è una questione *a priori* che un soggetto umano debba essere normalmente in grado di inferire dalle sue credenze che  $p$  e se  $p$  allora  $q$  la conclusione  $q$ . Il *modus ponens* costituisce qui una sorta di paradigma della razionalità come chiusura deduttiva (secondo la quale un soggetto razionale crede tutte le conseguenze logiche delle sue credenze). Ma c'è di più: Davidson si spinge a considerare come una capacità *a priori* anche il principio della transitività delle preferenze (se  $X$  preferisce  $a$  a  $b$  e  $b$  a  $c$ , allora preferirà  $a$  a  $c$ ) utilizzato nella teoria della decisione:

[...] non penso che sia possibile dire con chiarezza qualcosa che ci convinca che una persona, in un dato momento (e senza cambiare idea), abbia preferito  $a$  a  $b$ ,  $b$  a  $c$  e  $c$  ad  $a$ . La ragione di questa difficoltà è che non possiamo sensatamente attribuire una preferenza se non su uno sfondo di attitudini coerenti<sup>13</sup>.

In questa prospettiva la coerenza complessiva, le regole del calcolo proposizionale e gli assiomi della teoria della decisione sono dei veri e propri presupposti costitutivi, *a priori*, di tipo trascendentale, che rendono possibile l'interpretazione. Queste sembrano assunzioni effettivamente forti, molto più forti della posizione tutto sommato moderata di Quine, dato che quest'ultimo si limita a raccomandare di non attribuire contraddizioni esplicite o credenze *troppo* assurde ("non considerarli insipienti"), mentre i vincoli normativi davidsoniani impongono il soddisfacimento di un elevato grado di coerenza e competenza logica, per non parlare dei vincoli davidsoniani sulla razionalità epistemica, secondo cui la maggior parte delle credenze dell'interpretato dovranno risultare vere ("considerali razionali e nel giusto"). Ma presupporre un elevato grado di razionalità può talvolta condurre a interpretazioni forse altamente efficaci e soddisfacenti dal punto di vista dei nostri ideali normativi, eppure scarsamente vicine alla verità.

Considerazioni in parte analoghe sono possibili per le celebri tesi *interpretazionistiche* difese da Dennett. L'*intentional stance* teorizzata da quest'ultimo è anch'essa basata in larga misura su un presupposto di razionalità che sembra escludere la possibilità di soggetti privi di una elevata competenza logica e cognitiva. Applicare a un organismo o un soggetto la strategia intenzionale, nota Dennett, significa innanzitutto considerarlo razionale: «supporre che l'entità  $x$  creda che  $p$ ,  $q$ ,  $r$ ... non ci porta a nulla se non supponiamo anche che  $x$  creda a ciò che segue da  $p$ ,  $q$ ,  $r$ ...; altrimenti non c'è modo di escludere la previ-

sione che, malgrado creda che  $p, q, r, \dots, x$  farà qualcosa di totalmente stupido»<sup>14</sup>. Che le attribuzioni intenzionali (cioè le attribuzioni di atteggiamenti proposizionali) impongano un elevato grado di competenza logica e di razionalità pratica dipende per Dennett soprattutto dall'efficacia predittiva di tali attribuzioni: senza razionalità non vi sarebbero tutte quelle predizioni che in realtà compiamo frequentemente e con successo.

Rispetto a Davidson, che difende una concezione trascendentale della razionalità, Dennett considera tuttavia la razionalità presupposta dalla strategia intenzionale come un prodotto dell'evoluzione naturale: «l'evoluzione ha progettato gli esseri umani in modo che fossero esseri razionali, credessero ciò che dovrebbero credere e desiderassero ciò che dovrebbero desiderare»<sup>15</sup>; così, sarebbero i processi evolutivi a garantire l'efficacia predittiva e strumentale della strategia intenzionale. La tesi che i processi inferenziali, le capacità di pervenire a credenze vere (o almeno giustificate) e di agire nel modo più appropriato rispetto a certi scopi, siano un prodotto dell'evoluzione naturale è tra quelle che più hanno ricevuto adesione nella filosofia della mente e nella teoria della conoscenza degli ultimi decenni; anch'essa risale in larga misura a Quine, ed è stata sostenuta, per quanto con accenti diversi, da Popper, Campbell, Lycan, Goldman. S. Stich ha sottolineato come essa si basi su un'idea eccessivamente ottimistica della razionalità umana, che attribuisce a degli ideali normativi (appartenenti a una certa cultura) lo *status* di descrizioni biologico-naturalistiche, estendendo ai meccanismi biologici che presiedono all'adattamento degli organismi requisiti di razionalità che in realtà non trovano in quei meccanismi perfetta esemplificazione: strategie che conducono a inferenze sbagliate o a credenze false – è questa la conclusione cui perviene Stich – si rivelano spesso più adattive rispetto a quelle perfettamente razionali<sup>16</sup>.

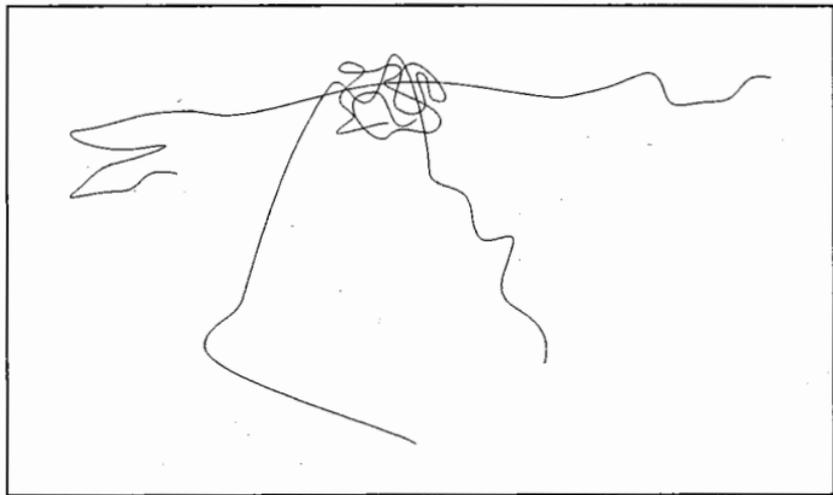
### 3. Razionalità e psicologia umana

Di là dai controversi tentativi di “naturalizzare” la razionalità su basi evuzionistiche, ciò che più colpisce sono tuttavia i risultati francamente pessimistici sulle capacità razionali degli esseri umani emersi soprattutto in ambito sperimentale-cognitivista, risultati che sono indicativi dell'esistenza di una sorta di frattura – o, quanto meno, una

tensione, come si diceva in apertura – fra riflessioni filosofiche e indagini empiriche sul concetto di razionalità. Se prendere sul serio il principio di carità equivale a supporre *a priori* un elevato grado di razionalità, prendere sul serio i numerosi esperimenti psicologici volti a saggiare le capacità cognitive e inferenziali di soggetti umani significa infatti ridimensionare i presupposti “caritatevoli” fino al punto da renderli pressoché inutilizzabili, dato che le inferenze, le credenze e le azioni dei soggetti sottoposti a tali esperimenti manifestano un elevato grado di sub-razionalità. Per esempio, i risultati empirici riguardanti preferenze intransitive<sup>17</sup> ed errori nel ragionamento probabilistico<sup>18</sup> minano fortemente l’idea dell’uomo come “decisore razionale” in grado di pervenire ad affidabili giudizi di probabilità su cui basare le proprie scelte e azioni. Inoltre, l’ingiustificata (irrazionale) perseveranza in credenze erranee che molti soggetti manifestano nonostante l’evidenza disponibile imponga loro di cambiar giudizio – per non citare che un solo caso dell’ampia casistica sperimentale discussa da R. Nisbett e L. Ross<sup>19</sup> – sembra porre in discussione l’immagine dell’uomo come soggetto epistemico che basa i suoi giudizi conoscitivi sulle prove più affidabili.

Esperimenti psicologici di questo tipo – che solo in un senso ampio, ma non illegittimamente, possono essere qualificati come rientranti in indagini di tipo “naturalistico” – possono essere (e sono stati) tacciati di eccessiva complicazione quando non, addirittura, di trarre deliberatamente in inganno i soggetti. Ad accuse di questo tipo lo sperimentatore può ribattere facendone notare la dipendenza da quel tipico processo psicologico (irrazionale) che tende a ignorare deliberatamente e inconsapevolmente i dati in contrasto con l’opinione che fa più comodo sostenere (una forma di *wishful thinking*). Ma andrebbe tuttavia riconosciuto qualcosa di corretto in entrambe le posizioni, quella dello psicologo sperimentale, che – dati alla mano – tende a limitare l’ottimismo sulla razionalità umana, e quella del filosofo, che, per converso, tende a trovare conforto per il suo punto di vista nell’efficacia delle spiegazioni e delle predizioni della *folk psychology*, o, per lo meno, a ritenerlo inevitabile se intendiamo considerare (come di fatto intendiamo) gli altri come *persone*.

Come al solito, si tratta di individuare soluzioni di compromesso, e riconoscere che, se non siamo totalmente irrazionali, neanche pos-



Cerebro e grafema, 1997, vetro, 50x90x40 cm

siamo dire di essere perfettamente razionali. Un contributo positivo per la soluzione di alcuni dei citati problemi sollevati dai risultati sperimentali – in particolare quello della competenza logico-inferenziale e delle capacità strategiche – sembra derivare da un approccio filosofico di orientamento cognitivista come quello di C. Cherniak, basato sul concetto di *razionalità minimale*. Cercando di ridimensionare l'ottimismo di un Davidson e tenendo conto di alcuni evidenti limiti psicologici umani, Cherniak ha notato come alla base dei presupposti eccessivi del principio di carità c'è l'idea che al sistema cognitivo umano possa essere esteso senza difficoltà il modello olistico quineano e davidsoniano con quanto esso implica sul piano della coerenza complessiva e della competenza logico-strategica. Quel modello, infatti, se impone di riconoscere certe caratteristiche essenziali del sistema cognitiva, impone anche requisiti effettivamente troppo forti di razionalità: «l'insieme complessivo delle credenze di un qualunque essere umano – ha notato Cherniak – è talmente vasto che egli non riuscirà mai a enumerare esaustivamente i suoi contenuti. Inoltre, esso è organizzato in sottoinsiemi indipendenti; e le incoerenze tra elementi di questi differenti *files* sono meno facili da individuare»<sup>20</sup>. Le capacità di correggere le incoerenze, di trarre le giuste inferenze, di

compiere le azioni più appropriate dipendono spesso dall'attivazione mnemonica delle credenze pertinenti. Avere un grado minimo di razionalità significa, da questo punto di vista, essere in grado di compiere inferenze, avanzare giudizi ed eseguire azioni che sono razionali (coerenti e giustificati) nei limiti dell'*organizzazione mnemonica* umana e rispetto all'attivazione di un pertinente sottoinsieme di credenze, non a tutto l'insieme degli atteggiamenti proposizionali che il sistema cognitivo umano "archivia" – a causa delle limitate e selettive capacità mnemoniche e spesso in un modo che è peculiare dei singoli soggetti – in forma latente e sotto "schemi" e "files" non necessariamente interagenti<sup>21</sup>. Nell'analisi della razionalità compiuta da Cherniak gioca un ruolo di rilievo il classico modello della memoria a lungo e a breve termine, che sembra effettivamente in grado di rendere plausibilmente ragione di molte *défaillances* umane rispetto alle prestazioni razionali che ci si dovrebbe attendere una volta accettato un vincolo *a priori* e altamente idealizzato (normativo) come il principio di carità. Le credenze realmente operanti in un'inferenza sarebbero così quelle presenti nella memoria a breve termine, mentre un ampio numero di altre credenze (residenti nella memoria a lungo termine) sarebbero "relativamente inerti" (cioè non mnemonicamente attivate)<sup>22</sup>. In questa prospettiva "cognitivista" un soggetto può realmente credere  $p$  e se  $p$  allora  $q$  ( $o a = b$  e  $b = c$ ) mancando tuttavia di trarre la conclusione  $q$  ( $o a = c$ ) a causa del mancato "recupero" dalla memoria a lungo termine di una o entrambe le premesse necessarie e della loro conseguente mancata attivazione in quella a breve termine. Ne deriva che un livello minimo di razionalità comporta una certa capacità di attivare, se non proprio tutte, almeno alcune delle credenze "giuste" nel momento giusto.

Evidentemente il modello della mancata attivazione mnemonica non costituisce che una risposta parziale ai problemi emersi empiricamente; né ci si aspetta naturalmente che tutti i processi e le strategie inferenziali effettivamente diversi da quelli teorizzati in sede filosofica siano riconducibili a quel semplice modello. Esso indica tuttavia che è dalle ricerche empiriche e dalle teorie psicologiche che il dibattito filosofico sulla razionalità può acquisire utili spunti di riflessione. Una tendenza della recente filosofia della mente, del resto, è proprio quella di confrontarsi con i risultati delle indagini empiriche

e con la ricerca psicologica – una tendenza molto ben rappresentata dall'ormai consolidata abitudine di inserire la filosofia della mente nella scienza cognitiva e che, peraltro, appare in larga misura coerente con quell'orientamento che, tra gli anni Sessanta e Settanta, condusse la filosofia della scienza a mettere in discussione le “ricostruzioni razionali” e le definizioni *a priori* della razionalità scientifica e a commisurarsi con quella che, storicamente, appariva la pratica scientifica reale.

Va comunque riconosciuto che tanto Davidson quanto Dennett, pur dimostrando un eccesso di ottimismo sulle capacità razionali umane, hanno sottolineato, anche se con minore enfasi rispetto alle dichiarazioni sulla razionalità, come sia spesso necessario indebolire i requisiti imposti all'interpretazione da un modello ideale di razionalità. Se Davidson indebolisce la presupposizione di razionalità riconoscendo che l'interpretazione è comunque soggetta «a considerazioni di semplicità, a congetture sugli effetti del condizionamento sociale e naturalmente alle nostre conoscenze di senso comune, o scientifiche, relativamente agli errori esplicabili»<sup>23</sup>, Dennett ammette che nella presunzione di razionalità imposta dall'attribuzione di credenze e desideri «si parte con l'ideale di una razionalità perfetta e lo si indebolisce progressivamente, così come impongono le circostanze»<sup>24</sup>. Con questi argomenti, per quanto poco sviluppati, Davidson e Dennett hanno risposto a molte delle critiche loro rivolte, senza peraltro rinunciare a un concetto tutto sommato *a priori* e normativo di razionalità. Il problema che è ancora possibile sollevare, infatti, è se inferenze, credenze e azioni sub-razionali siano dovute solo a errori di cui si possano dare plausibili spiegazioni e da cui l'agente sia sempre in grado di emendarsi – ciò che preserverebbe quanto meno il valore euristico del modello “ideale” di razionalità in assenza di circostanze o influenze perturbatrici – o se siano invece dovuti ai limiti intrinseci e alle caratteristiche proprie (come ritiene Cherniak) del sistema cognitivo umano. Analogamente, si tratterebbe di precisare fino a che punto l'indebolimento dell'ideale di razionalità sia imposto da mere circostanze di disturbo o da circostanze più stabili (per esempio, un certo tipo di cultura o di apprendimento) in cui è lecito attendersi processi cognitivi non razionalmente ottimali ma realmente operanti. Si tratta di precisazioni, comunque, che in uno spirito vi-

cino al naturalismo sarebbe opportuno attendersi non tanto dalla filosofia della mente o da un'astratta teoria della conoscenza quanto dalla scienza empirica, psicologico-cognitiva e forse anche sociologica e antropologica.

<sup>1</sup> W.V. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (MA), 1960; trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano, 1970, p. 79.

<sup>2</sup> Si deve soprattutto a DAVIDSON l'aver messo in evidenza le implicazioni anti-relativistiche del principio di carità (cfr. il suo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* [1974], in ID., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 183-98; trad. it., *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 263-282).

<sup>3</sup> W.V. QUINE, *Ontological Relativity*, in ID., *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 27-68; trad. it., *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando Editore, Roma, 1986, pp. 59-93.

<sup>4</sup> QUINE, *Parola e oggetto*, cit., p. 90.

<sup>5</sup> W.V. QUINE, *Philosophical Progress in Language Theory*, in "Metaphilosophy", 1 (1970), pp. 2-19 (cit. da p. 15).

<sup>6</sup> Cfr. in partic. W.V. QUINE, *Comment on Harman*, in R.B. BARRETT e R.F. GIBSON, eds., *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford, 1990, p. 158.

<sup>7</sup> QUINE, *Parola e oggetto*, cit., p. 77.

<sup>8</sup> W.V. QUINE, *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1970; trad. it., *Logica e grammatica*, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 129. Cfr. anche *Parola e oggetto*: "per la teoria

della traduzione i messaggi banali sono il soffio della vita" (p. 90).

<sup>9</sup> Questo punto è stato particolarmente sottolineato da C. CHERNIAK, *Minimal Rationality*, MIT Press, Cambridge (MA), 1986, pp. 96-9, sulle cui tesi più generali mi soffermerò in seguito.

<sup>10</sup> D. DAVIDSON, *Radical Interpretation*, in ID., *Inquiries into Truth and Interpretation*, cit., pp. 125-139 (cit. da p. 137); trad. it., *Interpretazione radicale*, in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 193-211.

<sup>11</sup> D. DAVIDSON, *Mental Events*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 223; trad. it., *Eventi mentali*, in *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 285-309.

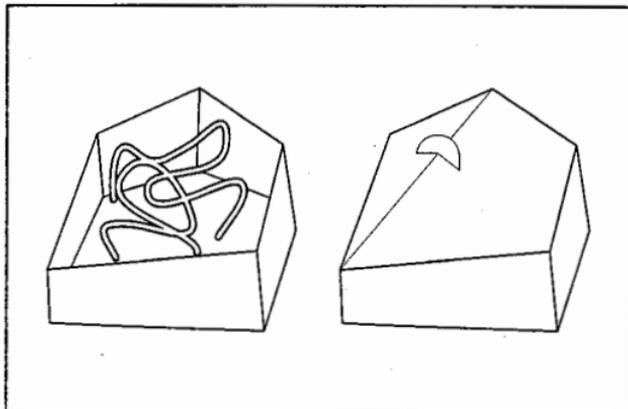
<sup>12</sup> D. DAVIDSON, *Incoherence and Irrationality*, in «Dialectica», 39 (1985), pp. 345-54. (cit. da p. 352).

<sup>13</sup> D. DAVIDSON, *Psychology as Philosophy*, in ID., *Essays on Actions and events*, cit., pp. 229-244 (cit. da p. 237); trad. it., *La psicologia come filosofia*, in *Azioni ed eventi*, cit., pp. 311-327.

<sup>14</sup> D.C. DENNETT, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA), 1978; trad. it., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano, 1991, p. 49.

<sup>15</sup> D.C. DENNETT, *The Intentional Stan-*

*Cerebro in  
cassetto,  
1999,  
vetro  
e mogano,  
15x25x20  
cm*



ce, MIT Press, Cambridge (MA), 1987; trad. it., *L'atteggiamento intenzionale*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 55.

<sup>16</sup> S. P. STICH, *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge (MA), 1990; trad. it., *La frammentazione della ragione*, il Mulino, Bologna, 1996; cfr. in particolare il cap. III su evoluzione e razionalità.

<sup>17</sup> Cfr. A. TVERSKY, *Intransitivity of Preferences*, in «Psychological Review», 76 (1969), pp. 31-48. Per una critica delle tesi di Davidson relative a questo problema cfr. N. SESARDIC, *Psychology without Principle of Charity*, in «Dialectica», 40 (1986), pp. 230-40.

<sup>18</sup> A. TVERSKY e D. KAHNEMAN, *Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunctive Fallacy in Probability Judgment*, in «Psychological Review», 90 (1983), pp. 292-315.

<sup>19</sup> *Human Inference: Strategies and*

*Shortcoming of Social Judgment*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1980; trad. it., *L'inferenza umana. Strategie e lacune del giudizio umano*, il Mulino, Bologna, 1989, in partic. il cap. VIII.

<sup>20</sup> CHERNIAK, op. cit., p. 51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 54 ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>23</sup> DAVIDSON, *On the Very Idea*, cit., p. 198. L'esplicabilità è un requisito essenziale per l'attribuzione di inferenze, credenze e azioni sub-razionali, dato che metterebbe capo a giudizi controfattuali del tipo «Se X non fosse stato soggetto alle influenze perturbatrici P1, P2, ... Pk avrebbe tratto l'inferenza corretta (avanzato il giudizio corretto, compiuto l'azione più adeguata)».

<sup>24</sup> DENNETT, *L'atteggiamento intenzionale*, cit. p. 38.