

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Espressionismo, olismo, deflazionismo in Simon Blackburn (Expressionism, Holism, Deflationism in Simon Blackburn)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Marrone, Pierpaolo
Publisher	EUT Edizioni Università di Trieste
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-25 15:31:05
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/187708

Espressionismo, olismo, deflazionismo in Simon Blackburn

Pierpaolo Marrone

Università di Trieste
Dipartimento di Filosofia
marrone@units.it

ABSTRACT

Expressionism, holism, and deflationism are central concepts in Blackburn quasi-realistic metaethics. The paper deals with these in order to evaluate the general tenability of Blackburn's version of non-cognitivism.

1. È in qualche modo sorprendente che il problema della natura degli enunciati morali continui ad occupare così larga parte della riflessione di coloro che professionalmente e accademicamente si occupano di etica? A dare uno sguardo anche soltanto parziale e senza nessuna pretesa di esaustività, l'impressione che se ne ricava è quella di una fertilità apparentemente inesauribile del problema¹. La spiegazione di questa ricchezza tematica è da rintracciare nelle molteplici ramificazioni che tale problema, che sembrerebbe riguardare principalmente ed esclusivamente il campo metaetico, quasi spontaneamente genera². La natura dei giudizi morali, infatti, coinvolge lo statuto delle nostre conoscenze complessive, la possibilità di estendere le nostre ordinarie credenze in direzione di credenze vere giustificate, con un movimento che, al di là della ragione teoretica sino a quella pratica, richiama la giustificabilità stessa di questa differenziazione o scissione o opposizione; ancora: coinvolge la natura della deliberazione morale, sino a giungere a problemi che inevitabilmente incrociano questioni antropologiche - la natura della persona umana -, e investono la sfera dei soggetti ai quali l'etica si rivolge. Insomma, il lavoro metaetico ha questa particolarità: di coinvolgere tendenzialmente tutta la filosofia morale pur partendo da questioni di natura

¹ Tra I tanti esempi si veda il recente G. Dongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007 e A. Fischer (ed.), *Arguing about Metaethics*, London, Routledge, 2006.

² Si veda la oramai celebre messa a punto di S. Darwall, P. Railton, A. Gibbard, *Towards Fin de Siècle Ethics. Some Trends*, in S. Darwall (ed.), *Moral Discourse and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

molto specifica. Naturalmente, non sempre questo accade, ma nei lavori più vividi ed efficaci questa mi sembra essere una costante della quale ben si rendono conto gli autori che a tali temi hanno dedicato la propria riflessione.

Ho fatto questa breve premessa per richiamare l'importanza non specialistica di ricerche raffinate e che possono talvolta apparire esoteriche. Si dirà che non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Anche a guardare la riflessione meta-etica del secondo dopoguerra del secolo passato, si riconosce nell'opera di molti filosofi professionalmente interessati all'etica questa capacità, se non addirittura necessità, di passare dalla riflessione epistemologica e linguistica alla riflessione pratica. Basterebbe il nome di Richard Hare a testimoniarlo³, senza dimenticare che Hare vi giunge dopo prestazioni teoriche che a questi aspetti non hanno mancato di dare attenzione. E, del resto, sono state proprio posizioni epistemologiche sulla natura degli enunciati morali a permettere la riproposizione di posizioni utilitaristiche, kantiane, intuizionistiche, sentimentalistiche, che non si sono certo presentate in questi ultimi decenni per la prima volta nella storia del pensiero.

Un eccellente esempio di quella ramificazione che richiamavo sopra è, ad esempio, offerta dal lavoro di A. Gibbard, il quale in *Wise Choices, Apt Feeling* costruisce una estensione del paradigma darwiniano sulla base di una metaetica espressivistica⁴. In effetti, si tratta di un caso riuscito di analisi antropologica a partire da premesse metaetiche ed è significativo che tale antropologia si costruisca come una narrazione delle capacità motivazionali della persona umana. Per quale motivo questa caratterizzazione narrativa è importante? Per una ragione epistemologica e per una ragione pratica. Perché, epistemologicamente, quello che risulta da tale narrazione è che noi non conosciamo realmente nulla su un mondo morale *sui generis*. I giudizi morali non esprimono affatto credenze sul mondo né tanto meno credenze vere giustificate; piuttosto esprimono stati mentali degli agenti che non sono vero-funzionali in senso ontologico. Non sono vero-funzionali, perché, dal lato pratico, i giudizi morali esprimono un'accettazione da parte dell'agente di determinate norme. Quindi, quando ci interroghiamo sulla qualità morale di un'azione non facciamo altro che impegnarci in una ricostruzione, dal lato dell'agente, delle sue ragioni per accettare una norma o, più spesso, una co-

³ R. Hare, *Il linguaggio della morale* (1952), Roma, Ubaldini, 1968; *Ontology in Ethics*, in T. Honderich (ed.), *Morality and Obiectivity. A Tribute to J.L. Macie*, London, Routledge, 1985, pp. 39-53; *Sulla morale politica* (1989), Milano, Il Saggiatore, 1994; *Scegliere un'etica* (1997), Bologna, Il Mulino, 2006.

⁴ A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feeling*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991 e anche S. Ball, *Gibbard's Evolutionary Theory of Rationality and Its Ethical Implications*, "Biology and Philosophy", 1995, 129-180.

stellazione di norme. Da questo punto di vista, Gibbard ritiene che le problematiche morali non siano altro che domande sulla razionalità di determinati sentimenti. Per cui un atto è moralmente sbagliato se e soltanto se chi lo compie ha delle ragioni per sentirsi colpevole di averlo compiuto e se e soltanto se altri agenti hanno delle ragioni per provare del risentimento verso chi ha compiuto proprio quell'azione. L'espressivismo è, perciò, una forma di non-cognitivismo.

Si potrebbe obiettare che questa posizione non-cognitivistica esibisce una forte controintuitività. Infatti, se gli enunciati morali non esprimono alcun genere di conoscenza, nell'esempio di cui sopra non abbiamo forse esibito delle ragioni necessarie e sufficienti per giudicare dell'immoralità di un atto? E cosa ci impedisce di pensare che queste ragioni non ci permettano un'analisi in termini di condizioni di verità? Il fatto è che l'espressivismo di Gibbard è una forma di non-cognitivismo etico innanzitutto perché è una forma di non-cognitivismo relativo alla razionalità. Dire che A è razionale non significa *ascrivere* una qualche proprietà specifica ad A, quanto piuttosto *esprimere* la propria accettazione di un sistema di norme che *permette* A. Perciò: 1) le tematiche etiche devono essere analizzate in termini di razionalità; 2) ma la razionalità impone un'analisi non cognitiva; e 3) quindi la moralità deve essere analizzata in termini non cognitivi⁵. Dire che il furto è sbagliato significa dire che è razionale per chi lo compie sentirsene in colpa ed è razionale per chi ne è a conoscenza provare un sentimento di repulsione verso quell'atto. Colpa e repulsione esprimono appunto nient'altro che l'accettazione di un sistema di norme che ci fanno respingere determinati atti. Si potrebbe facilmente ribattere che spesso chi compie un atto criminoso non si sente inserito in una rete di irrazionalità e non percepisce affatto il proprio atto come sbagliato. Ciò che per qualcuno è un omicidio, per qualcun altro potrebbe essere l'eliminazione di un pericoloso nemico della patria o della propria causa e tale atto dovrebbe quindi essere rubricato nella categoria degli atti eroici.

2. Tuttavia, enfatizzare questi esempi potrebbe portarci fuori strada rispetto agli obiettivi che mi propongo in queste pagine, ossia l'esame di alcuni punti centrali della strategia espressivista. Come caso paradigmatico assumerò le posizioni sostenute da S. Blackburn, con particolare riguardo per il suo re-

⁵ A. Gibbard, *Morality and Thick Concepts*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 1992, supp. Vol. 66, pp. 267-283.

cente *Ruling Passions*⁶. Questo per alcuni motivi. Blackburn, a mio avviso, ci offre tanto una strategia olistica di spiegazione della normatività - che prende il nome di quasi-realismo⁷ -, quanto una strategia naturalistica di inclusione della moralità in ciò che comunemente chiamiamo mondo - l'insieme dei fatti ai quali si riferiscono tanto i sensi quanto le descrizioni fornite dalle scienze naturali, e tra queste, in particolare, la biologia e la teoria dell'evoluzione -, ma non invece una strategia riduzionistica - la spiegazione di un insieme di fatti nei termini di un altro insieme. L'espressivismo di Blackburn, inoltre, accoglie seriamente l'idea, che ognuno di noi ha coltivato o coltiva, che l'etica non si adatta bene alle spiegazioni nei termini delle scienze naturali. I sensi o le scienze fisiche o quelle biologiche non paiono essere strumenti adatti per scoprire un ordine, qualsivoglia, di fini, oppure un'obbligazione o una promessa o un dovere.

A voler essere crudi, non è certo difficile scoprire un certo isomorfismo tra il mondo della natura e il mondo dell'azione umana. La natura è priva di fini e sufficientemente vasta da causarci tanto disgrazie quanto felicità, e la stessa natura umana può tollerare in sé sia la presenza del traditore e del genocida quanto quella dell'altruista e di chi è animato da spirito di sacrificio superogatorio. Per noi post-moderni, cioè, l'ordine finalistico della natura e il problema della teodicea, che a quell'ordine si rapportava, sono entrambi inevitabilmente tramontati. Nella natura non si manifesta nessun ordine morale del quale noi possiamo avere una qualche conoscenza, ma questa esclusione ha prodotto, attraverso i fenomeni della secolarizzazione, una nuova inclusione in direzione contraria questa volta: non dalla moralità alla natura, ma dalla natura alla moralità. In questo senso, assumere una posizione naturalistica in etica significa concepire la moralità come parte dell'ordine naturale. Ma i naturalismi filosofici sono di qualità differenti e non sempre conciliabili. Vi sono quelli che sono fiduciosi nella possibilità della biologia evoluzionistica di dare una spiegazione esaustiva del fatto etico in un senso riduzionistico e vi sono i naturalisti che pensano sia possibile trovare una collocazione precipua per l'etica nel mondo naturale, preservandone la specificità.⁸

⁶ S. Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, Clarendon Press, 1998, d'ora in poi citato come *RP*.

⁷ S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford University Press, 1993 per lo sfondo epistemologico.

⁸ *RP*, pp. 48-59. Per una messa a punto sui vari significati di 'naturalismo', si veda S. Cremaschi, *Naturalizzazione senza naturalismo: una prospettiva per la metaetica*, "Etica & Politica / Ethics & Politics", 2007, 2 www.units.it/etica/2007_2/CREMASCHI.pdf

3. Come conservare la possibilità di una conciliazione del normativo con il naturale che non banalizzi il secondo termine e non appiattisca bidimensionalmente il secondo? Il fatto etico si rivolge a ciò che si deve fare, alla conoscenza di ciò che si deve evitare, alla valutazione delle opportunità di fare o di evitare qualcosa. Queste dinamiche generano conoscenze dei comportamenti che si esercitano all'interno di prescrizioni e non all'interno di meri fatti⁹. È, a sua volta, un fatto che tutti noi abbiamo una conoscenza etica o delle credenze etiche. Queste possono essere molto articolate oppure possono essere sostanzialmente intuitive; possono essere narrate o possono essere semplicemente esibite da chi agisce eticamente o anche da chi le descrive¹⁰. In certe riuscite rappresentazioni artistiche non occorre nemmeno fare riferimento a questo patrimonio di conoscenze etiche per renderlo manifesto allo spettatore o al lettore. Ciò non è possibile accada in altre discipline. Questa apparente inarticolazione del sapere etico è, appunto, solo apparente. Noi abbiamo bisogno di sapere che cosa fare, quali atti evitare, chi ammirare e chi censurare. Tutte le proposizioni etiche hanno a che fare con atti di questo genere. Ma come funzionano precisamente le proposizioni etiche? Quando noi valutiamo qualcosa stiamo anche facendo un'operazione descrittiva oppure la valutazione rimane relegata a un ambito puramente prescrittivo?

Valutare una cosa, una persona, un'azione è un'attività peculiarmente umana che noi compiamo continuamente e che è epistemologicamente distinta dalla descrizione di una cosa, di una persona, di un'azione. Si tratta, per altro, di un'attività che deve essere compresa in termini naturali, nel senso preciso che è un'attività parte del nostro mondo, che non sembra aver bisogno di rimandi di altro genere. In questo senso l'espressivismo è un naturalismo senza essere un riduzionismo¹¹. Quando le persone valutano le proprie azioni si immergono in attività che sono riflessive. Le persone esprimono sé stesse nei termini di ciò che è buono, doveroso, commendevole, biasimevole e così via. Quando si interrogano sull'ordinamento di determinati valori, esprimono sé stesse nei termini di un'incertezza o di un conflitto potenziale tra ciò che appare buono e giustificabile. Quando il loro processo di valutazione è sufficientemente sicuro e articolato, sia in base all'esperienza personale sia in base all'accettazione di un *milieu* morale, esprimono sé stesse come dotate di

⁹ *RP*, p. 81, per ciò che viene qualificato come 'pervadenza del normativo'.

¹⁰ Su questo aspetto insiste il particolarismo etico di J. Dancy, *Ethics without Principle*, . Sul problema mi permetto di rinviare a P. Marrone, *Una phronesis nominalistica?* in A. Da Re, *Etica e forme di vita*, Milano, Vita & Pensiero, 2008, pp. 35-58.

¹¹ *RP*, p. 49. L'etica è più una questione di 'come' e di 'chi', che una questione di 'che': il che stabilisce una parentela tra quasi-realismo etico e particolarismo etico.

una conoscenza facilmente utilizzabile nella valutazione. Le proposizioni etiche hanno, cioè, a che fare con l'identità dell'agente, poiché rappresentano il centro focale della sua azione etica e del suo pensiero morale nella misura in cui comunicano dubbi, certezze, propositi, intenzioni rispetto a ciò che si valuta¹².

L'espressivismo di Blackburn intende, in altre parole, riconoscere la peculiarità dell'attività valutativa e delle proposizioni che ne rappresentano la sfera. Queste proposizioni sono il marchio dell'attività etica e dell'agire pratico, allo stesso modo in cui il denaro, ad esempio, è il marchio delle attività economiche. Né l'etica né l'economia si esauriscono negli strumenti che rendono possibili o facilitano le loro transizioni. Comprendere il posto dell'economia nelle vicende umane non è un compito che si esaurisce nell'osservazione del funzionamento della moneta. Allo stesso modo, l'agire pratico e la riflessione etica non ricevono affatto una luce completa dalla semplice analisi delle proposizioni morali. Noi ci avviciniamo alla comprensione dei nostri valori non tanto analizzando sempre in maggiore dettaglio le proposizioni che sostengono i nostri atti valutativi, ma comprendendo il ruolo dei desideri, delle aspettative, delle motivazioni all'interno delle nostre vite. Chiedere a qualcuno che cosa intenda esattamente quando usa le parole 'bene', 'buono', 'bontà', 'giusto', 'giustizia', 'equità', 'dovere' e tutti i loro derivati, in che senso può essere illuminato da un'indagine sulle consuetudini e sulla logica linguistica dell'uso di questi termini? In molti sensi, naturalmente, sia relativi alla coerenza interna nell'uso di questi termini sia in relazione a un più generale contesto socio-comunitario, ma il punto sul quale prima o poi sarà necessario discutere verterà sul modello etico dell'agente così come si concretizza nell'azione. Solo all'interno di questa ultima prospettiva, ci è possibile discutere e valutare se promuovere il rispetto per l'ambiente, oppure l'eguaglianza e la redistribuzione del reddito oppure le strutture di tutela della libertà individuale. Il fatto etico viene perciò assunto dall'espressivista quasi-realista come un dato primitivo. Questo significa che l'espressivista quasi-realista nega che quando parliamo di etica stiamo semplicemente discutendo dei nostri stati mentali¹³.

¹² A. Damasio, *L'errore di Cartesio* (1994), Milano, Adelphi, 1995, indaga la dimensione cognitiva degli stati affettivi da una prospettiva neurologica, che mi pare confermare questa dimensione narrativa indispensabile alla costruzione del sé dell'agente.

¹³ *RP*, pp. 77-83.

4. Naturalmente, ogni fatto etico è anche un fatto mentale, ma la descrizione di tale fatto mentale *precisamente non* è la descrizione del fatto etico. Sostenendo questa dicotomia, Blackburn modula una suggestione di Wittgenstein, secondo la quale è unicamente nella comprensione delle attività espresse da specifiche attività linguistiche che noi comprendiamo anche le parole che stiamo usando¹⁴. Le attività proprie della nostra azione etica comprendono l'adesione o il rifiuto di modelli, la vergogna, il risentimento, il perdono, l'approvazione e la comunicazione di emozioni. Questa ultima è solo una delle attività etiche, ma il caso è importante proprio nella prospettiva dell'espressionismo. Quando, infatti, l'espressivista sostiene che le emozioni connotate eticamente sono fondamentali nella descrizione di un carattere, intende anche sostenere che lo sono indipendentemente dalle espressioni linguistiche usate, che potranno essere variabili, mentre quel carattere caratterizzato eticamente lo è molto di meno. Ad ogni modo, detto questo è opportuno per l'espressivista chiedersi se tutte queste caratteristiche possono essere utilmente raggruppate assieme al fine di esprimere delle credenze morali. Si potrebbe essere scettici sull'utilità di una simile domanda, poiché si potrebbe anche sostenere che il livello di astrazione necessario per rispondervi finisce per occultare dettagli che fornisco il materiale interessante dell'atteggiamento etico di un agente e si concluderebbe nella ricerca di una qualche grammatica profonda o di una logica dell'azione etica, che, ancora una volta, si presenterebbe con i caratteri dell'analisi, mentre per Blackburn è piuttosto di uno sguardo sintetico che abbiamo bisogno¹⁵.

L'affermazione sulla superiorità dello sguardo sintetico della metaetica espressivista quasi-realista ha, in effetti, alle spalle una certa solidità. Tale solidità deriva, a mio avviso, da una concezione olistica sia del mentale sia del normativo. L'olismo del mentale è la visione che ha sostituito da qualche tempo la concezione logico-positivistica e behavioristica¹⁶. Questa posizione prende in qualche modo atto della difficoltà di definire il mentale ed è, in questo senso, in contrasto con concezioni atomistiche e comportamentistiche. Tuttavia, prendere atto della difficoltà non significa abdicare alla possibilità della spiegazione. Una delle spiegazioni alternative all'olismo è stata, infatti,

¹⁴ *RP*, p. 319.

¹⁵ Ma M. Hauser, *Menti morali* (2006), Milano, Il Saggiatore, 2007 si dedica precisamente a un compito ricostruttivo e genetico più analitico che sintetico, almeno a un primo sguardo. Certo è che le suggestioni chomskiane che animano questo saggio volgono l'analisi in una direzione a propria volta sintetica. Non a caso gli eroi di Hauser sono Hume e Rawls.

¹⁶ Per un'applicazione etologica non priva di conseguenze antropologiche, si veda T. Grandin & C. Johnson, *La macchina degli abbracci* (2005), Milano, Adelphi, 2007.

quella che interpretava ogni stato mentale di un individuo come espressione di una corrispondenza biunivoca credenza-desiderio. Questa corrispondenza biunivoca, è l'obiezione dell'olista, non è mai realmente sperimentata da nessuno. Il modo in cui le persone agiscono sulla base dei loro desideri dipende piuttosto dalle credenze che hanno sul mondo. Ammettiamo che sia una splendida giornata estiva e che questo mi abiliti a desiderare di smettere di preparare una impegnativa relazione per un convegno accademico, inforcare la mia moto e dirigersi in spiaggia per abbronzarmi. Tutto questo è facilmente ammissibile alla luce della premessa ulteriore che io provi un particolare piacere a stare in prossimità del mare quando c'è una bella giornata estiva. Viceversa, se io sono propenso a dare credito ai bollettini che mi informano sulla quantità di raggi ultravioletti durante le giornate estive e penso ci sia una relazione causale, statisticamente significativa, tra abbronzarsi e probabilità di contrarre il cancro alla pelle, il fatto che ci sia una splendida giornata estiva sarà per me un motivo per rimanermene chiuso in casa al mio tavolo da lavoro. Questo esempio banale indica che le credenze dell'agente formano una rete complessa che si intreccia con i desideri dell'agente. È una rete dove non è isolabile una relazione uno-uno (*una* credenza - *un* desiderio), ma dove, piuttosto, desideri, credenze, emozioni, timori concorrono assieme a disegnare un'azione, che pertanto non può essere descritta nei termini immaginati dai comportamentisti. Allo stesso modo, l'espressivista è consapevole che una analoga spiegazione troppo semplice può tentarci di connettere le azioni con i valori. Ma si tratta della stessa cosa? In realtà, se nell'azione si manifesta una parte del mentale, e non certo un singolo stato della mente, alcuni di questi stati della mente talvolta possono fornire un aiuto rilevante a chiarificare in base a quali valori l'agente abbia agito. Mentre non sembra più realistico a nessuno effettuare un'analisi in termini di corrispondenze biunivoche tra azione e stati mentali, questo non consente di trarre un'ulteriore conclusione, ossia che non sia isolabile nessun particolare desiderio e nessuna particolare credenza in questa rete cognitiva.

A fianco di questa considerazione olistica sul mentale, l'espressivista quasi-realista ne ha però anche un'altra, che Blackburn qualifica come la presenza pervasiva del normativo¹⁷. Mentre, l'olismo del mentale suggerisce che nel campo complicato dell'economia cognitiva una credenza o un desiderio possono pur sempre essere definiti dai loro effetti su questo stesso campo, ossia da che cosa dovrebbe accadere se io li trovo connessi ad altri elementi dello stesso campo, la convinzione sulla pervasività del normativo suggerisce di

¹⁷ È una considerazione che Blackburn condivide con Gibbard e che ha tra i propri antecedenti sia Hume sia Adam Smith. *RP*, pp. 200-212.

svolgere delle considerazioni aggiuntive, distinguendo tra razionalità e causalità. Se noi abbiamo conoscenze adeguate dei desideri di un agente e delle sue credenze sugli stati del mondo, ancora non siamo in grado di dire come agirà. Possiamo certamente esprimere delle valutazioni su come dovrebbe agire, su quale sarebbe il miglior corso d'azione proprio per quell'agente, ma non siamo affatto nelle condizioni di dire quale sarà la sua azione. Questo significa che l'espressivista crede che gli stati mentali siano connotati non dalla causalità, ma dal collocarsi in un altro sistema, quello che Sellars ha chiamato 'lo spazio logico delle ragioni'¹⁸. Questo ci permette di comprendere perché per l'espressivista quasi-realista 'razionale' significhi 'normativo'. Che ci sia una splendida giornata estiva e che io tragga un particolare piacere dallo stendermi a crogiolarmi al sole, non consente di prevedere con certezza che io mi dirigerò in spiaggia. Sarebbe egualmente sensato che io rimanga a casa a preparare la relazione per il convegno, perché altrimenti mi sentirei in colpa. Questo modo di collocare le azioni dell'agente è, del resto, in accordo con quanto si chiama talvolta 'interpretazione radicale'. Il problema è quello di identificare intenzioni, credenze, desideri di un agente sulla base degli indici comportamentali e linguistici che questo esibisce, ma essendo privi di una precedente conoscenza del suo medium linguistico. Quello che alcuni pensatori – segnatamente Davidson e Dennett¹⁹ – ne concludono è che la strada che conduce a chiarificare gli stati mentali deve necessariamente passare per una imputazione di razionalità al soggetto, nel senso che sembra ragionevole ipotizzare che il soggetto crede ciò che dovrebbe credere e desidera ciò che dovrebbe desiderare, ossia il soggetto dovrebbe avere quelle credenze e quei desideri che si compongono in un insieme dotato di una certa coerenza. Questa imputazione è anche un atteggiamento noto come 'principio di carità'²⁰. Posto questo principio, diviene allora una proposizione analitica che i soggetti che possiedono delle credenze e dei desideri e altri stati mentali agiscono nelle maniere che rendono sensati gli insiemi di credenze, desideri, intenzioni che hanno e non nelle maniere che li rendono insensati e incomprensibili. Questa proposizione ci dice precisamente che cosa significhi avere degli stati

¹⁸ W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), Torino, Einaudi, 2004. Si tratta, per altro, di un utilizzo abbastanza urbanizzato di Sellars, del quale non si discute il suo rifiuto del 'mito del dato'.

¹⁹ D. Davidson, *Interpretazione radicale*, in *Verità e interpretazione* (1984), Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 193-211; D. Dennett, *La posizione intenzionale* (1987), Bologna, Il Mulino, 1992.

²⁰ Sul problema si veda l'esauriente saggio di F. Longato, *Interpretazione, comunicazione, verità. Saggio sul «principio di carità» nella filosofia contemporanea*, La Città del Sole, Napoli 1999.

mentali. Se un soggetto non esibisce una conformità alla normatività di un ordine razionale – inteso nel senso precisato sopra – allora i casi possibili sono unicamente due: o noi abbiamo frainteso i suoi stati mentali oppure non è un soggetto, ma un oggetto che non esibisce il possesso di stati mentali, bensì solo di movimento.

5. Affermare la normatività del razionale non ci allontana affatto da una prospettiva naturalistica, a parere di Blackburn. In altre parole, affermando la normatività del razionale non siamo costretti ad abbracciare una prospettiva platonica che collocherebbe i fatti del mentale in un ordine *sui generis* che misteriosamente si raccorderebbe con l'ordine naturale²¹. L'espressivismo ritiene che non c'è ragione di affermare un dualismo tra stati mentali esibiti dall'agente e stati del mondo. Ammettiamo che io abbia una fobia per i ragni e che il corrispondente stato mentale emerga quando mi vengono mostrati dei ragni. Una conseguenza dell'esibizione dei ragni potrebbe essere che io mi allontani rapidamente dal luogo dove mi vengono mostrati dei ragni. Il mio comportamento è in accordo con il mio stato mentale. Che cosa significa che c'è un accordo sostanziale tra il mio stato mentale e l'esibizione del comportamento conseguente? Pensare che ci sia un accordo significa che si è verificato proprio quello che tu pensi sarebbe dovuto accadere. Se in presenza di ragni io avessi cominciato ad accarezzarli, allora l'interpretazione precedente sull'attribuzione di stati mentali fobici avrebbe dovuto essere riformulata e abbandonata.

Un'interpretazione funzionalista renderebbe invece tutto questo sostanzialmente incomprensibile. Per il funzionalismo lo stato mentale è causato da alcune cose o eventi e causa altri stati mentali che in congiunzione tra di loro hanno effetti specifici sull'azione. Nell'esempio che ho fatto se io non mi allontano in presenza di ragni, il mio comportamento è bizzarro o incomprensibile, ossia non se ne deduce che in qualche maniera io ho compiuto qualcosa di irrazionale. Ossia: il funzionalismo identifica gli stati mentali per la loro collocazione in una rete causale e non invece in una rete i cui principi di funzionamento sono normativi. Per il funzionalista, vi sono disposizioni ad agire e soluzioni nell'azione a tali disposizioni, ma non è necessario introdurre elementi di normatività. Quando rappresentiamo il mondo a noi stessi, se lo facciamo in maniera errata i nostri piani e progetti semplicemente falliscono. Se questi fallimenti superano una determinata soglia critica, allora avrebbero un saldo negativo dal punto di vista evolutivo ed è precisamente questo il

²¹ *RP*, p. 82.

motivo per il quale non vengono trasmessi evolutivamente. In modo del tutto analogo, se i nostri desideri non hanno relazioni con i nostri bisogni giungerebbero al punto critico di trasformarsi in desideri non adattivi, scatenando comportamenti patologici – da questo punto di vista, la prospettiva funzionalista è forse confortata da una determinata interpretazione della maturità umana, intesa appunto come un venire a patto con le nostre frustrazioni.

Queste considerazioni che il funzionalismo di solito mette in campo sono del tutto plausibili. La domanda che allora bisogna porre però è se quella che Blackburn delinea sia un'opposizione di qualche rilievo e se sia indispensabile alla posizione espressivista. Da un lato, abbiamo la posizione funzionalista che postula che gli agenti esibiscano una struttura causale che è isomorfica con il mondo; da un altro lato, abbiamo la posizione espressivista che sostiene che il comportamento è incomprensibile senza principio di carità e senza una considerazione normativa delle ragioni per agire. Immaginiamo che io abbia un'allergia alimentare che mi provoca forti dolori, ma non la morte, e che mi venga servito un piatto con l'ingrediente che la provoca. Immaginiamo che io sia all'oscuro della presenza dell'ingrediente e mangi la pietanza. Questo esempio non causa nessun problema né al funzionalismo né all'espressivismo. Immaginiamo, ora, che io sia consapevole della presenza dell'ingrediente e egualmente mangi il piatto che mi viene servito. Che cosa è accaduto precisamente? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo chiederci quali ragioni avevo per gustare il piatto. Magari l'ho fatto perché intendevo mostrare che il dolore che la pietanza mi provocherà non ha molta importanza per me e pensavo in questo modo di impressionare gli altri commensali oppure mi trovavo in una situazione culturale dove rifiutare proprio quella pietanza sarebbe stato considerato un gesto di grande scortesia. È necessario per rendermi comprensibile l'azione che io faccia riferimento alla razionalità dell'agente e alla normatività delle sue ragioni, elementi che, appunto, non rientrano in una considerazione funzionalista e che impediscono a questa di dire che cosa sta accadendo esattamente quando il soggetto compie un'azione.

Ci può soccorrere per chiarire ulteriormente questo punto l'analogia con il gioco. Un gioco prevede una serie di azioni regolate da norme, che escludono altre azioni. Le violazioni tollerabili a queste regole non possono raggiungere una determinata soglia critica, perché altrimenti non si potrebbe più dire che si sta giocando proprio quel gioco. Ad esempio, posso giocare una partita di calcio dove sia abolita la regola del fuorigioco. Probabilmente nessuno questionerebbe sul fatto che si stia giocando una partita amatoriale di calcio anche in presenza di una mancanza della regola del fuorigioco. Ma se io organizzo una partita di calcio dove sia consentito raccogliere la palla con le mani

nel corso di un'azione per passarla al compagno di squadra libero, allora è molto più difficile dire che si sta svolgendo ancora una partita di calcio. Se i giocatori mi dicono che hanno intenzione di giocare a calcio, mi comunicano anche implicitamente a quali regole le nostre azioni dovrebbero conformarsi per soddisfare la nostra attesa di vedere proprio una partita di calcio e non qualche altra cosa. Il loro giocare a calcio deve essere guidato da una consapevolezza riflessiva acquisita di quali siano le regole del gioco. In modo analogo, se io ho un determinato desiderio, allora devo essere disposto a comportarmi in almeno una delle varietà consentite che siano coerenti al possesso proprio di quel desiderio. E lo stesso accade per il possesso di valori. Possedere dei valori significa esibire comportamenti che ricevono senso alla luce del possesso proprio di quei valori. Anche l'espressivista postula in certo modo un isomorfismo, ma non si tratta dell'isomorfismo del mentale col comportamento del funzionalista, bensì di quello tra ordine normativo e ordine causale. Possiamo risalire a che cosa un valore sia, se i comportamenti che un agente esibisce sono sensati alla luce del possesso di quel valore. Non sarebbe una strategia euristicamente produttiva attribuire all'agente comportamenti che sono sistematicamente incoerenti con il possesso di un determinato desiderio o di un determinato valore. Da questo punto di vista, l'ordine dell'interpretazione del quale facciamo uso quando valutiamo il comportamento di un agente, per scoprire quali desideri lo abbiano mosso e quali valori lo abbiano guidato, non ha nulla di misterioso e non ha nulla di strutturalmente contingente.

6. La teoria della mente che Blackburn suggerisce ha quindi due implicazioni: a) ogni stato mentale è identificato per mezzo di una struttura normativa. Se noi abbiamo una definizione sufficientemente buona di un qualche stato mentale – credenza, desiderio, valore, intenzionalità –, questa è stata inevitabilmente ottenuta attraverso un'analisi dei comportamenti specifici che hanno significato alla luce dello stato mentale che si ha; b) la presenza di uno specifico stato mentale in un soggetto è un'operazione empirica che lo accerta per mezzo di una connessione causale con i comportamenti che sono coerenti con il possesso di quello stato mentale.

Vi è una conseguenza notevole in questa teoria dell'identificazione degli stati mentali, ossia che un approccio computazionale non sembra essere promettente²². Infatti, noi non possiamo mai essere sicuri di come la presenza

²² *RP*, pp. 161-199, dedicato alla teoria dei giochi e all'interpretazione dell'azione in ragione della massimizzazione dell'utilità attesa.

di nuovi casi vada interpretata. Molte volte l'ausilio dell'esperienza pregressa ci è di grande aiuto, ma non aiuta affatto a realizzare la trasformazione ciò che rimane sintetico in un elemento analitico noto – l'interpretazione degli stati mentali in coerenza con il comportamento dell'agente. Questa conseguenza è chiamata da Blackburn, con una bella immagine, *permeabilità del mentale* e indica che noi siamo influenzati da nuove esperienze che catturano la nostra attenzione e possono a costringerci a revisionare vecchie interpretazioni che davamo per acquisite.

Normatività del mentale, razionalità presunta attribuita all'agente, *permeabilità del mentale* sono le tre caratteristiche che concordano, a parere di Blackburn, a disegnare una concezione quasi-realistica dell'etica. Il non-cognitivismo quasi-realistico intende offrire argomentazioni migliori rispetto ad altre metaetiche, ad esempio non vincolandosi alle anfibolie segnalate da Mackie, come la difficoltà di maneggiare enunciati *prima facie*²³. Blackburn ritiene che l'*error theory* possa essere messa in mora disegnando una sorta di costruttivismo morale che si struttura come una sorta di storia o di narrazione di come ciò che chiamiamo 'verità etica' possa essere raggiunta. La presunzione di stabilità gioca naturalmente un ruolo fondamentale in questa concezione. Blackburn ritiene infatti che la nostra attitudine verso le cose che accadono siano piuttosto stabili e coerenti tra di loro e in accordo nei diversi soggetti. Di più: noi abbiamo la capacità, tipicamente riflessiva, di formarci attitudini che non sono rivolte verso oggetti e/o eventi, bensì sono dirette esse stesse verso le attitudini e le predisposizioni di altri soggetti. Quando parliamo di etica, quindi, noi siamo concordi di entrare in un gioco linguistico che è anche un gioco rappresentazionale. Si tratta di un gioco di rappresentazioni dove le attitudini verso gli eventi e verso le attitudini degli altri soggetti impegnati in questa conversazione ideale hanno la stessa valenza delle nostre credenze realistiche nell'esistenza di oggetti fuori di noi. In questo senso, le nostre credenze morali sono suscettibili di verità e di falsità, poiché rappresentano dei veri e propri fatti morali all'interno del gioco linguistico dell'etica. Questo spiegherebbe perché la versione espressivistica dell'etica sia una versione quasi-realistica.

7. La locuzione 'quasi-realismo' è rassicurante, specialmente in etica. Tuttavia, cosa c'è di realistico nel quasi-realismo? Si tratta ancora di una forma di realismo, tuttavia? La risposta dipende, come al solito, dalla definizione dei

²³ *RP*, p. 301; J. Mackie, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto* (1987), Torino, Giappichelli, 2001.

termini e da come questa definizione sia prossima o distante dall'uso comune. Il fatto è che la risposta che dobbiamo dare a questo interrogativo non può essere una risposta semplice, ma deve essere tracciata a partire da coordinate che Blackburn fa risalire a Wittgenstein. Si deve al lavoro filosofico di Wittgenstein l'idea che molte aree del discorso devono essere comprese in una maniera difforme dalla usuale rappresentazione dei fatti. Accettare la normatività delle promesse, accettare la normatività di uno stile pittorico o di una figura retorica o di una teoria modale della verità significa esprimere il nostro vincolo rispetto a una intera grammatica che abbiamo precedentemente accettato, ossia significa esprimere una sorta di fedeltà alla significatività di queste aree del discorso. Ogni progresso in questi campi non viene dal nostro conformarci a un significato fisso di verità, ma dalla comprensione delle diverse funzioni che giudizi coerenti all'interno di grammatiche diverse giocano in termini di espressioni comportamentali²⁴.

Si tratta di una concezione minimalistica o deflazionistica della verità nella quale Wittgenstein è debitore a Ramsey²⁵. Wittgenstein oppone a una teoria rappresentazionalista e verificazionista della verità, una concezione diversa, secondo la quale quando noi siamo immersi in altri giochi linguistici facciamo qualcosa di diverso che rappresentarci una realtà alla quale applicare predicati come 'vero' o 'falso'. Ma secondo Blackburn un deflazionismo veritativo dovrebbe indirizzarci, in realtà, in una direzione diversa. Quando diciamo che la fiducia è una buona cosa o che mantenere le promesse è indice di una determinata virtù non facciamo altro che affermare la verità di proposizioni di questo genere: " 'mantenere le promesse è un bene è vero' equivale a sostenere che "mantenere le promesse è un bene". Possiamo perciò assumere che la proposizione non faccia altro che dire qualcosa su un fatto che è bene, quel fatto rappresentato precisamente dal mantenere le promesse. Questa è una espressione di realismo? Non sembra facile accettarlo alla luce di altre affermazioni di Blackburn e alla luce dello stesso deflazionismo veritativo. Se le proposizioni morali sono, infatti, essenzialmente delle espressioni di attitudini, queste attitudini sono bensì selezionate e relativamente stabili per una molteplicità di agenti, ma rimangono pur sempre delle attitudini, ossia degli oggetti della mente e della sua struttura normativa e pervasiva. In questo senso, le proposizioni morali hanno una loro specificità che le distingue dagli enunciati che vengono utilizzati quando il gioco linguistico è

²⁴ Si veda per un'applicazione e una rassegna, E. Diciotti, *Le giustificazioni interpretative nella pratica dell'interpretazione giuridica*, "Etica & Politica/ Ethics & Politics", 2006, 1 http://www.units.it/etica/2006_1/DICIOTTI.htm

²⁵ *RP*, pp. 161-165.

guidato da esigenze verificazionistiche o anche da altre esigenze, estetiche ad esempio.

Ma si tratta davvero di un tratto distintivo? Il deflazionismo veritativo dovrebbe indurci a pensare che non sia in realtà così, che non si sia in presenza, per il fatto di far uso di enunciati morali, anche di un criterio per distinguere questo gruppo di enunciati da enunciati di altri gruppi. E non intendo affatto dire che l'espressionismo potrebbe confondere gli enunciati etici con enunciati ad esempio estetici, quanto piuttosto che tale maniera di intendere deflazionisticamente insieme di enunciati non permette di distinguere tra espressione di attitudini e fatti. In fin dei conti, quando io sono impegnato in una descrizione di un fatto, non potrei descrivere adeguatamente tale pratica come l'espressione di un'attitudine? Magari di quell'attitudine che mi impegna alla imparzialità descrittiva, al non consentire l'uso di nomi propri per individuare colui che sta descrivendo come elementi rilevanti al successo della descrizione, ad adottare criteri di neutralità per impedire, per quanto possibile, che il mio giudizio sia influenzato da circostanze soggettive. Questo è quanto precisamente accade nella finzione neocontrattualistica così come ci viene proposta da Rawls, finzione strutturata a tal punto da far ritenere a Rawls che la teoria della scelta dei principi fondamentali sia una parte, forse la più importante, della teoria della scelta razionale²⁶.

Quando abbiamo deciso per la descrizione imparziale, intersoggettiva, rivolta alla comunità trascendentale dei ricercatori o alla *respublica virorum doctorum*, in quale senso, questa attività di descrizione non sarebbe l'espressione di una attitudine? Si badi anche al fatto che queste caratteristiche che si sono enunciate non basterebbero affatto a distinguere l'attività relativa alla formazione di enunciati descrittivi all'attività relativa alla formazione di enunciati etici. Ovviamente, sarebbe necessario collocarsi all'interno di un determinato paradigma etico, che non potrebbe essere un paradigma egoistico o radicalmente soggettivistico o relativistico. Ma questi ultimi sono precisamente paradigmi etici che Blackburn non accetta ed allora che cosa ci impedisce di dire che l'enunciato 'la rosa è rossa' è maggiormente descrittivo dell'enunciato 'mantenere le promesse è un bene'? Guido Calogero, criticando la nozione kantiana di 'piacere disinteressato' rilevava che questa non era affatto priva di presupposti, ma doveva almeno basarsi su un interesse per il disinteresse. Allo stesso modo, si può sostenere che l'interesse per l'imparzialità conoscitiva, per la ripetibilità *ceteris paribus* di una descrizione o di un esperimento, per la messa tra parentesi dei nomi personali presuppone una disposizione mentale, il quale è un atteggiamento che rende possibile

²⁶ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, (1971), Milano, Feltrinelli, 1982.

proprio quell'“interesse disinteressato”. E, del resto, non è nemmeno necessario allontanarsi dalla sfera del pensiero etico per ritrovare esempi che insistono sul valore dell'imparzialità e che la assumono come una forma di oggettività. Non soltanto tutte le teorie dell'osservatore imparziale, che magari potrebbero sembrare troppo frigide, ma tutte le teorie neocontrattualistiche, che potrebbero sembrare meno frigide, almeno nella misura in cui la loro declinazione è etico-politica, sono dominate da analoga preoccupazione.

In che senso, lo ripeto, allora gli enunciati caratterizzanti di queste teorie sono meno descrittivi di altri enunciati? In altre parole: secondo i medesimi criteri suggeriti da una concezione deflazionistica della verità, raccomandati da Blackburn, dovremmo essere piuttosto cauti nel distinguere enunciati descrittivi da enunciati valutativi. Non dico che questo sia un male. Infatti, non lo è. Ma voglio suggerire che almeno aver reso il loro confine instabile non è chiaro dove ci possa condurre. Blackburn è consapevole di questa aporia, ma la ritiene semplicemente un'eventualità possibile e, anzi, tende piuttosto a negarne la consistenza nella misura in cui quando noi siamo immersi nel gioco linguistico che ha come *medium* il linguaggio dell'etica, non ha molto senso dire che il *medium* è pur sempre il linguaggio e che è proprio il linguaggio che noi utilizziamo sia quando scriviamo *sms* affettuosi alla nostra fidanzata sia quando stiamo descrivendo una reazione molecolare. Noi siamo consapevoli che si tratta di generi di attività tra di loro diversi e quelle che, opportunamente, continuiamo a chiamare proprietà etiche delle cose e degli eventi sono costruite in effetti per rispondere, isomorficamente si potrebbe dire, all'espressione delle nostre attitudini morali. Detto ancora altrimenti: è la consapevolezza di essere entrati in un gioco linguistico specifico che ci fa sviluppare quella particolare narratività che chiamiamo vita morale.

8. Vale la pena qui di fare due considerazioni, che, forse, potrebbero incrinare una certa identificazione di Blackburn con almeno alcuni dei moduli wittgensteiniani. Prima considerazione: che cosa dovrebbe farci presumere che quando parliamo di moralità siamo collocati all'interno di un solo gioco linguistico e non invece in una costellazione di pratiche? Immaginiamo due agenti A e B. Entrambi seguono, *grasso modo*, i medesimi precetti morali e i risultati delle loro azioni morali sono approssimativamente identici, così come sono piuttosto simili le loro intenzioni morali. La differenza è che A è un agnostico, mentre B è un credente. I punti di contatto sono estremamente numerosi, ma possiamo realmente sostenere che non entri in gioco nessuna differenza tra il gioco nel quale è implicato A e quello nel quale è implicato B? Perché non lo possiamo fare? Senza avere la pretesa di delineare una ri-

sposta che sarebbe inevitabilmente complessa, si potrebbe rispondere che mentre alcuni aspetti delle loro valutazioni complessive degli eventi e delle azioni da fare sarebbero quasi completamente sovrapponibili, non così invece per alcuni principi deliberativi che dovrebbero necessariamente divergere, dove per B intervengano le proprie credenze religiose. Se noi riteniamo che questa distinzione sia plausibile, allora potrebbe non avere senso o essere un elemento di confusione parlare indifferentemente di ‘enunciati etici’ per quelli appartenenti al primo gruppo e per quelli appartenenti al secondo. Si potrebbe dire che questo esempio è leggermente capzioso, dal momento che la prospettiva di Blackburn è naturalistica e non vi è quindi spazio, coerentemente del resto, in essa per una prospettiva trascendente. A questa obiezione si può però rispondere che potremmo ipotizzare che B sia motivato da altri sistemi di credenze complessive che nulla potrebbero avere di religioso, ad esempio da una prospettiva che derivi l’etica dallo scambio economico oppure che faccia risalire l’etica alla selezione naturale in termini di adattività e di *fitness*, oppure ancora a una prospettiva etica che l’apparenti a una dimensione estetica. La cosa sostanzialmente non muterebbe. Noi saremmo ancora probabilmente costretti ad adottare una narratività specifica per B diversa da quella adottata per A.

Ma procediamo oltre e cerchiamo di comprendere qualche implicazione dell’idea di Blackburn che gli enunciati etici sono costruiti precisamente per rispondere alle nostre preoccupazioni espressive per l’azione. Questo che cosa significa precisamente? Se mantenere le promesse risponde a una qualche preoccupazione di ordine etico - ed effettivamente le cose stanno in questo senso -, rischiamo di affermare una banalità a voler generalizzare il caso concreto, perché affermarlo potrebbe non essere diverso dal dire che possedere una qualche proprietà espressa in un qualche enunciato, se non ha un legame con un settore specifico dei nostri interessi e preoccupazioni - quelli che chiamiamo ‘etici’ -, allora non individua una proprietà etica. Tutto questo assomiglia molto a un ragionamento circolare e non a una chiarificazione. Il costruttivismo etico finirebbe per assomigliare più a un truismo che a una versione sofisticata di ‘equilibrio riflessivo’ interpretato espressivisticamente e finalmente naturalisticamente.

Che l’espressivismo quasi-realistico possa essere attratto in questo genere di truismo dipende ancora una volta da quel minimalismo deflazionistico che Blackburn riconduce a Wittgenstein e che rende instabile il confine tra ‘valutare’ e ‘descrivere’²⁷. Blackburn ne è consapevole, infatti, anche se cautelativamente e appropriatamente ritiene che tracciare sempre una linea di divi-

²⁷ *RP*, pp. 75-77.

sione netta tra l'una e l'altra attività non sia sempre possibile. Ciò che rientra nel descrittivo dipende anche da molteplici condizioni che non sempre sono chiare a colui il quale è convinto di stare descrivendo e potrebbe non sapere, invece, che sta anche valutando. La nostra capacità di descrivere è un prodotto adattivo, come non manca di ricordare Blackburn, che tuttavia aggiunge che probabilmente lo è anche la nostra capacità di distinguere il descrittivo dal valutativo. Non è da negare che questa sia un'idea con delle solide base: chiaramente, almeno alcuni aspetti di ciò che facciamo rientrare solitamente nei comportamenti morali - altruismo, capacità di coordinarsi con il comportamento di altri agenti - può essere spiegato in termini adattivi, ma se abbracciamo il minimalismo deflazionistico che Blackburn pensa di ricevere da Wittgenstein, allora è la distinzione tra descrittivo e valutativo che rimane incerta. Come fa Blackburn a sapere che esiste una differenza tra 'A ha mantenuto la sua promessa nei confronti di B', 'la rosa è rossa', 'mantenere le promesse è bene'? Questo minimalismo, mi sembra di poter suggerire, confina con l'intuizionismo, ma questo intuizionismo rischia di essere anche esplicativamente poco produttivo, perché promette più di quanto possa mantenere. E la promessa che rischia di non adempiere è proprio quella che denota il quasi-realismo espressivistico, ossia l'estensione del programma humeano²⁸ di derivare le credenze dalle attitudini e le espressioni dei sentimenti morali da una nostra reattività ai fatti morali.

L'espressivismo è la sola alternativa al realismo, considerato come una visione metaetica tutt'altro che chiara? Nel realismo morale abbiamo proprietà morali di atti, eventi, persone che generano delle reazioni, mentre nell'espressivismo abbiamo le reazioni del soggetto che ne fanno un agente morale. Reazioni precisamente a che cosa? L'agente non fa nient'altro che proiettare degli stati su degli eventi che non possiedono alcuna proprietà? Cerchiamo di capire se esista una spiegazione alternativa. Immaginiamo una persona che agisca in preda alla paura. Io la sto osservando e descrivo correttamente il suo comportamento come una serie di azioni motivate dalla paura. Siamo assolutamente certi che io non mi stia sbagliando? Ovviamente, non lo siamo. Potrebbe essere che quell'insieme di comportamenti che io descrivo come indotti dalla paura, che ne costituirebbe causa e ragione, abbiano una origine completamente diversa. Potrebbe essere che il soggetto che sto descrivendo sia in preda a una droga che magari lo paralizza nelle sue reazioni, ma che gli procura no stato mentale piacevole. Potrebbe essere che stia semplicemente fingendo. Ora se la paura non è la proprietà di qualcosa che c'è nel mondo indipendentemente da me, a che cosa io sto reagendo? La

²⁸ *RP*, p. 235 per una considerazione sull'emergentismo di Hume.

presenza presunta della paura è l'elemento che rende la mia descrizione vera oppure falsa, e non è semplicemente qualcosa che io proietto in azioni e intenzioni che non avrebbero questa proprietà se io non gliela attribuissi. Se ci fosse sempre una corrispondenza biunivoca adeguata tra stati mentali soggettivi dell'agente e concetti di chi osserva, giudica, valuta l'azione, allora l'espressivista non avrebbe difficoltà a sostenere la sua posizione, ma le cose purtroppo non stanno in questo modo.

L'espressivista per non ridurre la sua teoria a banalità dovrebbe essere in grado di ricondurre i differenti concetti che possono essere associati a un medesimo genere comportamentale a una spiegazione che li renda *sempre* plausibili. Dal momento che, tuttavia, l'espressivista enfatizza gli stati mentali del soggetto come l'unico genere di materiale disponibile che deve essere spiegato, deve in qualche modo mettere da parte stati del mondo che richiedono spiegazioni diversificate. Questo mal si accorda con la nostra esperienza della ricchezza e varietà della vita etica. Queste obiezioni sono certamente riconducibili a una sorta di posizione cognitivista, sebbene *sui generis*, poiché non nega la salienza degli stati mentali e dei relativi concetti che vi possono essere implicati, ma afferma che questi devono essere graduati su qualcosa che esiste nel mondo esterno indipendentemente da noi. Questa forma di cognitivismo è insomma una forma di realismo. Ma il realismo in questione è tutt'altro che ingenuo, perché non solo potrebbe dar conto di casi controversi come quello che si è evocato sopra, ma, cosa forse più importante, di casi che per noi sono maggiormente rilevanti. Immaginiamo un crudele dittatore che progetti di emanare una direttiva segreta per sterminare una intera popolazione insediata sia sui suoi territori sia su territori che si accinge a conquistare con guerre di aggressione a danno di nazioni inermi e pacifiche. Immaginiamo che la sua politica abbia per parecchi anni successo. Che cosa è accaduto, dal nostro punto di vista? Che una proprietà morale del dittatore ha avuto modo di estrinsecarsi perché faceva parte dei suoi stati mentali reali e perché è stata capace di tradursi in azioni dannose rilevanti per molti milioni di soggetti. L'attribuzione di tale proprietà - la crudeltà - a quel soggetto, attribuzione che ne fa un soggetto malvagio, in che senso è solo l'espressione di un nostro stato mentale di particolare disagio? Non è piuttosto, oltre a questo, una proprietà che noi attribuiamo al soggetto e che pensiamo non abbia bisogno né della nostra conoscenza diretta né della nostra reazione emotiva per essere reale? Immaginiamo che il dittatore del nostro esempio abbia operato in un periodo in cui io non ero nato oppure mi trovavo in coma in seguito a un incidente. La conoscenza che io posso acquisire in seguito delle sue azioni è eminentemente indiretta. Questo cambia qualcosa per quanto riguarda l'attribuzione della proprietà della crudeltà al soggetto? Chiaramente no.

Né cambierebbe, dal mio stesso punto di vista, se io mi trovassi a vivere in periodo successivo che ha perso ogni memoria delle azioni efferate del dittatore. Non sto sostenendo che la crudeltà esisterebbe anche se il dittatore crudele non fosse mai esistito. Un platonismo di questo genere, oltre ad essere inutile è anche assolutamente inverificabile. Non lo è invece un realismo che attribuisca proprietà a degli enti che esistono indipendentemente da noi. In questo senso, le proprietà morali hanno un'effettiva esistenza *in re*.

Immaginiamo che, viceversa, non ci sia questa persistenza *in re* di determinate proprietà morali, ma che le nostre reazioni siano esclusivamente causate da una sorta di proiettivismo etico. Dovremmo concludere che c'è la persistente possibilità che un genocidio operato da un crudele dittatore non sia in effetti un'azione che trova la sua motivazione nella sua crudeltà, e che anche la motivazione alla nostra repulsione verso determinati atti sia una reazione propria magari di un animo particolarmente sensibile, portato proprio in virtù di questa eccessiva sensibilità ad ascrivere erroneamente quelle motivazioni all'agente in virtù della presenza in lui di determinate proprietà. Potremmo quindi, nell'incertezza dell'ascrizione di quella particolare motivazione all'agente crudele sollevare dubbi, anche rilevanti e profondi, sull'attribuzione personale di responsabilità. Tutto questo sembra credibile oppure è soltanto inutilmente complicato? Perché non adottare anche qui il principio di economia *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* e continuare a pensare che la crudeltà merita di essere esecrata, censurata e punita perché è una caratteristica immorale e antisociale la cui presenza o assenza può essere correttamente individuata nelle persone? Il proiettivismo può essere un'opzione che entra in gioco non generalmente come una plausibile ipotesi di interpretazione metaetica, ma quando noi sbagliamo nell'ascrizione di caratteristiche morali alle persone. Cioè: il proiettivismo merita di essere considerato come ipotesi esplicativa quando l'euristica realistica si dimostra erronea. Sicuramente questo può accadere molto più spesso di quanto l'esempio che ho adottato lasci pensare. Si pensi, ad esempio, al fenomeno sociale dell'invidia o alla falsa coscienza. Dire questo significa sostenere una posizione aperta al cognitivismo etico, naturalmente. Il cognitivismo si presta a parecchie obiezioni e l'espressivismo nelle sue diverse versioni, proiettivistiche e quasi-realistiche, è in effetti una risposta alla sfida rappresentata dall'idea che abbandonare del tutto il programma che fa dell'etica anche una attività di conoscenza comporta conseguenze non controllabili.

Anche il cognitivismo, in effetti, ha degli aspetti che sono poco plausibili e paradossali. Al fondo dell'idea cognitivista si colloca, nota Blackburn, la concezione di una ricettività delle nostre reazioni morali a proprietà che sono collocate 'lì fuori' nel mondo reale. Non sempre è facile attribuire un legame

con la realtà ad enunciati che hanno un contenuto etico. L'esempio di Blackburn non è però dei più felici. Blackburn immagina - non essendo, come tutti sappiamo, molto distante dalla realtà - che ci sia una censura sociale verso le persone grasse e che il predicato 'grasso' vada letto come un'abbreviazione di 'abbasso il grasso!'. In questo esempio, è francamente difficile sostenere che noi facciamo riferimento a una conoscenza morale quando diciamo 'grasso' nel senso di Blackburn. Ma perché questo esempio suscita delle perplessità? Perché, io penso, noi siamo in grado in linea di principio di effettuare una revisione critica delle credenze veicolate dall'uso dell'enunciato e siamo nelle condizioni di precisare che le credenze precedentemente acquisite non corrispondono adeguatamente a conoscenze che ci possano far concludere che 'grasso' abbia a che fare con proprietà morali alle quali dovremmo essere ricettivi.

Siamo ricettivi a molte cose, ma non tutte hanno la capacità di resistere a un esame accurato. Una cosa è la censura sociale associata a certe caratteristiche, altra cosa è che queste caratteristiche abbiano la proprietà di veicolare dei contenuti morali, relativi cioè ad azioni che non devono essere fatte o devono essere fatte. Per questo l'esempio di Blackburn non è appropriato. Oltre a non essere appropriato è anche leggermente infido, poiché suggerisce velatamente che il cognitivismo etico sia messo in crisi dal conformismo morale, del quale costituirebbe così una varietà. Ovviamente la cosa non segue, almeno per il fatto che lo stesso potrebbe valere per il deflazionismo minimalistico proprio dell'espressivismo. Tuttavia, il punto toccato da Blackburn è estremamente importante. Ci sono dei casi nei quali noi parliamo di proprietà delle cose, ma non sembra che, a un esame più accurato, ciò di cui stiamo parlando siano realmente proprietà di oggetti. Quando diciamo di un oggetto che è elegante oppure volgare oppure *trendy* che cosa stiamo intendendo? Non tanto che noi stiamo percependo una proprietà che c'è nell'oggetto e che è lì indipendentemente da noi, quanto che noi, per un complesso complicato di ragioni, pensiamo che quell'oggetto soddisfi delle condizioni di accettabilità o di rifiuto che dipendono da presupposizioni culturali, che non faticheremo affatto a riconoscere come tali ad un esame un minimo più ravvicinato. Questo è quanto accade quando pensiamo che un oggetto sia di moda, ad esempio. Cosa ha reso i pantaloni a zampa di elefante popolari negli anni Sessanta e sorpassati nei decenni successivi da altri modelli? Qualche proprietà naturale? No, una diversa evoluzione del gusto estetico. Ma questa evoluzione è impensabile per efferati omicidi avvenuti, poniamo, centosettanta anni fa. Non è che allora erano esecrabili e ora non lo sono più. La differenza tra i due casi è che nel primo noi usiamo parlare delle cose come se possedessero delle proprietà, mentre questa rimane semplicemente un'abbreviazione utile

forse, ma al fondo sempre equivoca; nel secondo caso, invece, noi non possiamo fare a meno di concordare sincronicamente sull'esecrabilità di un atto, perché non possiamo fare a meno di parlare di proprietà di quell'atto e dell'agente che lo ha compiuto, presumendo che siano state effettivamente esistenti.

Quando Blackburn osserva che la plausibilità di requisiti che sopravvengono in etica deve essere distinta dal fatto che oggetti riconosciuti simili a questo livello dovrebbero essere distinti da ciò che viene riconosciuto come riconoscibile a un livello sottostante, individua effettivamente la questione, ma non prosegue in maniera altrettanto persuasiva quando osserva che questo non ci consente di affermare che gli elementi di una classe sono membri di uno specifico insieme di elementi del mondo anziché attitudini oppure sentimenti oppure gusti ancora maggiormente transeunti²⁹. Ma allora perché un dittatore crudele ha agito crudelmente? Che cosa rende l'autore di un'azione crudele una persona crudele? Semplicemente il fatto che sia giudicato così da qualcuno? Se noi tutti ci opponiamo ad atti di crudeltà, si tratta però di una storia che può essere raccontata piuttosto diversamente dal cognitivista e dal non-cognitivista. Per il cognitivista da una classe relativamente indeterminata di atti è possibile individuare ed estrarre una proprietà. Questa proprietà può essere riconosciuta, ossia percepita, da agenti che possiedono le opportune disposizioni e che, quindi, possono agire o giudicare in risposta a quanto hanno appreso. Per il non-cognitivista da una classe relativamente indeterminata di atti coloro che possiedono disposizioni emotive adeguate traggono una disposizione per l'azione e per il giudizio. Mentre, Blackburn ha tutte le ragioni a sostenere che individuare un particolare capo di abbigliamento come *trendy* o elegante o, forse anche, *sexy* non ci fornisce nessuna ragione esplicativa per poter continuare a parlare di percezione, ha invece torto a pensare che questo sia il caso anche nei casi che coinvolgono chiaramente problematiche etiche. Nel primo caso ha ragione, perché siamo in grado di rintracciare spiegazioni piuttosto dirette sul perché esprimersi in termini di percezione non sia esplicativamente rilevante. Nel secondo caso ha invece torto, perché concetti e comportamenti moralmente rilevanti sono concetti e comportamenti *thick* ossia che intrecciano descrizione e valutazione. Dovrebbe quindi spettare all'espressivista dimostrare che parlare e giudicare di determinati comportamenti sulla base dell'assunzione di certe proprietà *in re* non individua effettivamente quelle proprietà e che, inoltre, non se ne ricava nulla di realmente rilevante sul piano delle conoscenze.

²⁹ *RP*, p. 210.

Per non insistere sempre con esempi che potrebbe essere considerato estremi e poco adatti a una discussione accademica e filosofica, prendiamo il caso di una persona che da noi viene ritenuta affidabile. In base a quali criteri la riteniamo tale? Ora, è ben vero che noi possiamo sbagliarci e aver pensato che quella che ritenevamo una persona affidabile non sia affatto tale, ma questo cosa dimostrerebbe? Io penso soltanto che le nostre credenze sull'affidabilità di quella determinata persona non erano giustificate. Può anche verificarsi il caso che noi esprimiamo un giudizio di affidabilità su una persona effettivamente affidabile sulla base di una sorta di intuizione, finché non la conosciamo abbastanza, oppure perché condotti a tale giudizio da una certa simpatia nei suoi confronti. Potrebbe verificarsi il caso che successivamente il nostro giudizio venga confermato. Rimarrebbe vero che il nostro giudizio precedentemente alla sua conferma era vero, ma non era giustificato da conferme successive. Quando noi diciamo di una persona che è affidabile riteniamo che sia in grado di esibire determinate qualità: mantenere la parola data, prendersi cura delle persone che gli stanno a cuore e così via. In quale senso, quando diciamo che è proprio lei ad essere affidabile, noi stiamo in realtà parlando soltanto della nostra disponibilità a manifestare una certa reazione nel senso dell'espressivismo? Questa sembrerebbe una spiegazione alquanto tortuosa, soprattutto quando non è l'unica ad essere disponibile. La spiegazione che interpreta l'affidabilità di quella persona come una sua qualità – una qualità personale che si trasmette a una determinata classe delle sue azioni –, della quale noi possiamo venire a conoscenza attraverso la valutazione di comportamenti esibiti pare essere meno complicata, più diretta, maggiormente persuasiva e, in definitiva, più simile a un semplice, ma produttivo truismo.

Pensiamo alla notazione di Blackburn che in certe circostanze è per lo meno strano adottare un *propriety talk*. Sicuramente è così, ma chi si impegna a dimostrare dove si situa la stranezza del *propriety talk*, sembra debba essere in primo luogo chi solleva il problema. Per il cognitivista non è, per lo meno *prima facie*, strano adottare il linguaggio che attribuisce proprietà non fisiche ad eventi e ad azioni. Questo però non significa che questo linguaggio sia sempre giustificato. Cerchiamo di passare a un esempio per rendere chiare le differenze tra la prospettiva cognitivista e quella espressivista. Poniamo che abbia acquistato una macchina decapottabile con il tettuccio rosa a pois verdi. Le proprietà incorporate nel tettuccio sono più di una e di queste possiamo parlare in termini diversi, in quanto possono suscitare espressioni diverse: a) l'essere rosa con pois verdi può suscitare una reazione di approvazione oppure una di disgusto; b) l'essere rosa con pois verdi può essere ritenuto indice di un temperamento bizzarro oppure volgare dell'acquirente; c) l'essere rosa

con pois verdi può essere semplicemente considerata come una proprietà di una determinata superficie metallica. L'espressivista guarderà con favore alle spiegazioni riconducibili a casi analoghi ad a) e c), mentre pensa che b) non fornisce nessuna informazione supplementare rilevante. Il cognitivista penserà invece che a) e b) possano essere collocate lungo un continuum. Può ben essere, in effetti, che b), realmente, non veicoli nessuna informazione supplementare rilevante, ma perché escludere a priori che possa essere una spiegazione di casi appartenenti a una classe? Il fatto che si sia incertezza in molti casi riguardo all'identificazione dell'oggetto al quale attribuire la proprietà o piuttosto ci possa essere incertezza riguardo alla sua genealogia ('perché assumi comportamenti grossolani e hai gusti volgari?') non inficia affatto il tendenziale successo di una spiegazione in termini di *propriety talk* per proprietà non fisiche attribuite all'oggetto del nostro giudizio.

Naturalmente, molti dei giudizi del genere di cui stiamo discorrendo derivano la loro presunzione di forza dalla derivazione da paradigmi culturali che vengono semplicemente assunti in maniera non critica, ma, viceversa, ci saranno casi, per quanto non troppo frequenti, forse, dove delle proprietà non fisiche sussistono indipendentemente dalle reazioni che esse provocano. Anche la spiegazione che Blackburn delinea dell'azione morale è perfettamente compatibile con una spiegazione delle proprietà non fisiche in termini cognitivistici. Blackburn pensa che l'agente morale possa essere descritto come un sistema che regola *input* e *output*³⁰. Gli *input* sono rappresentazioni mentali che l'agente si forma di un'azione, di una situazione, di un carattere, di una classe come caratterizzati da determinate proprietà. Gli *output* sono attitudini o tendenze ad esibire determinate attitudini in favore di specifici corsi di azione. Questa distinzione tra *input* e *output* è indispensabile per descrivere in maniera sufficientemente chiara la reazione morale, perché solo dove è sufficientemente chiara la distinzione tra rappresentazione mentale e disposizione a un determinato corso d'azione, noi possiamo o descrivere in modo perspicuo la reazione morale o comprenderla come criticabile.

Se noi non fossimo capaci di distinguere tra rappresentazioni mentali indirizzate eticamente e le nostra propensione ad esibire determinate attitudini in relazione a queste rappresentazioni, non saremmo nemmeno in gradi di atteggiarci criticamente rispetto ad esse e saremmo preda del conformismo morale. Il conformismo morale sarebbe invece un destino che più facilmente, secondo Blackburn, incrocia il cognitivismo, almeno in alcune sue versioni, perché questo legittimerebbe determinate reazioni morali con la convinzione che credenze su proprietà esistenti *in re* siano adeguate e giustificate. In ef-

³⁰ *RP*, pp. 104-119.

fetti, gli esempi a sostegno di questa idea di Blackburn non sono difficili da immaginare. Tutto il razzismo di impronta biologistica ne è un esempio. I resoconti che possediamo sui comportamenti razzistici estremi concordano sull'attribuzione da parte di carnefici di proprietà disumanizzanti alle vittime. Questi processi di disumanizzazione paiono essere indispensabili per coinvolgere nei genocidi vasti apparati burocratici e larghi strati della popolazione generale. Blackburn è, in realtà, molto più *soft* dell'esempio che ho appena fatto. Non intende certo dire che la deriva sul piano inclinato del cognitivismo morale conduca al razzismo e alle stragi di popolazioni civili inermi. D'altra parte, il conformismo non ha solo versioni innocue e *snob* e quindi allargare la prospettiva della critica di Blackburn in altre direzioni è sensato. Ma questo allargamento è sensato alla luce del solo cognitivismo o un'analogia accusa di potenziale conformismo non potrebbe essere mossa anche all'espressivismo? Per quanto riguarda la prima domanda, io risponderei osservando che non c'è nulla nella distinzione tra rappresentazioni mentali intese come cause e disposizioni comportamentali intese come effetti che ci metta nelle condizioni di evitare il conformismo e ben più gravi efferatezze morali. Questa distinzione, però, può essere un efficace strumento archeologico per spiegare comportamenti conformistici. Talvolta, infatti, noi criticiamo la disposizione comportamentale B dicendo che la rappresentazione A che l'ha generata non è una buona rappresentazione. Così, quando criticiamo la disposizione comportamentale al razzismo in base a cosa lo facciamo? Dicendo forse che la disposizione è politicamente scorretta e socialmente inaccettabile? Può darsi, ma di certo non basta, se non pensiamo anche che il razzismo sia falso, ossia se non pensiamo che il riferimento a proprietà *in re* implicite nel razzismo non sia basato su una cattiva rappresentazione di ciò che è. Quindi, immaginare che il cognitivismo sia votato al conformismo unicamente sulla base della sua propensione a parlare delle qualità come esistenti *in re* e sulla base di questo a emettere dei giudizi morali, mi sembra sia un'accusa che non regge.

Non soltanto non regge, tuttavia, ma la medesima critica – e qui giungiamo alla seconda domanda – può essere rivolta all'espressivismo. Se tu non confronti quello che provi con le giustificazioni che possiedi per provare quello che provi, allora sì che sei potenzialmente vittima del conformismo. Le giustificazioni delle tue credenze potranno anche strutturarsi o essere già strutturate in un insieme coerente, ma il fatto che l'insieme sia coerente non è, di nuovo, di per sé un indice sufficientemente chiaro del perché tu dovresti essere motivato ad avere proprio quelle credenze e a credere che siano giustificate. Inoltre, il tuo sistema coerente di giustificazione delle tue credenze morali, potrebbe essere, appunto, soltanto tuo. Se l'espressivismo è vero, in

quale senso io potrei criticarlo? Non potrebbe essere giustificato dalla sua stessa coerenza all'interno di un unico soggetto? La deriva dell'espressivismo potrebbe incrociare il piano inclinato non solo del conformismo, ma anche quello del solipsismo giustificazionistico. Non voglio, per altro, giungere a suggerire che, poiché si potrebbe stabilire un legame tra espressivismo e coerentismo – anzi: una versione estrema di coerentismo –, allora dobbiamo rigettare entrambi. Non è così perché una concezione coerentista che bilanci le nostre intuizioni morali con i principi di più alto livello etico che accettiamo assieme alla migliore conoscenza disponibile della realtà non giustifica né l'abbandono del coerentismo né, tanto meno, il suo appiattimento sull'espressivismo³¹. L'idea di Blackburn che posizioni cognitive debbano fare a meno della distinzione che lui ritiene necessaria tra *input* – rappresentazioni – e *output* – attitudini al comportamento – è un'idea che non trova in linea di principio riscontro. Piuttosto, sembra sia il caso di dire che le posizioni cognitive non debbano, proprio in quanto interessate a mettere in primo piano la dimensione conoscitiva dell'etica, rinunciare affatto alla distinzione alla quale Blackburn tiene così tanto.

L'idea che il cognitivismo sarebbe l'erede di una filosofia della mente superata e insostenibile, di stampo illuministico, che statuisce una radicale separazione tra conoscenza e passioni³², è fuori luogo. Lo è sia perché l'indicazione dell'alveo genealogico è davvero troppo vago e impreciso e pare rispondere più ad esigenze di discussione polemica che di effettiva derivazione storica, sia perché il cognitivismo, in almeno alcune sue varianti, precisamente sostiene il contrario, ossia proprio quello che anche Blackburn vuole sottolineare, cioè che esercitare le nostre funzioni affettive può in parecchi casi costituire una modalità di espandere la nostra sensibilità sulla costituzione degli oggetti e degli eventi sottoposti al nostro giudizio etico. In questo senso, il cognitivismo confonde irrimediabilmente desideri e credenze?

Blackburn, ironicamente, ritiene che il frutto di questa ipotetica confusione sia un nuovo oggetto, da lui chiamato 'besire' – una crasi tra *believe* e *desire*. Un oggetto inesistente, ovviamente³³. Le cose sono così semplici? Si prenda la posizione di McDowell³⁴. Esaminando la possibilità di distinguere nei concetti di valore aspetti cognitivi e non cognitivi, McDowell giunge a una sorta di posizione scettica. Questo scetticismo non è, tuttavia, una enne-

³¹ Forse, sulla base anche di questa considerazione sarebbe possibile dare un'interpretazione realistica della metaetica sottostante al neocontrattualismo di Rawls.

³² *RP*, p. 79.

³³ *RP*, pp. 97-100.

³⁴ J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 151-166.

sima versione dello scetticismo relativistico. Che cosa potrebbe significare il tentativo di rintracciare e distinguere componenti cognitive da componenti non cognitive nei concetti che esprimono valori? Forse qualcosa del genere: la convinzione che sia possibile isolare elementi che si trovano lì fuori nel mondo indipendentemente da ogni nostra esperienza etica di questi stessi elementi. Naturalmente, questo è possibile in molti casi, ma non si tratterà di esperienze valoriali. In altri casi, questo scetticismo sulla possibilità di distinguere credenze e valori sembra essere giustificato. Poniamo il caso di una persona malvagia, che noi descriviamo con il consueto *propriety talk* relativo alla malvagità. Se noi pensiamo che la malvagità sia uno degli elementi che contribuiscono a identificare proprio quella persona assieme ad altre proprietà, ossia, in altre parole, se noi pensiamo che la malvagità sia uno degli elementi di una descrizione definita di quella persona, in che senso possiamo distinguere tra aspetti cognitivi e aspetti normativi del nostro giudizio? Ammettiamo che l'individuo del quale stiamo discorrendo sia l'unica persona esistente nel nostro mondo e che nessun'altra persona nell'universo sia a conoscenza della sua esistenza. Avrebbe ancora senso attribuire il predicato della malvagità a questa persona? La risposta penso debba essere positiva, anche nel caso in cui la persona in questione non potesse in alcun modo esercitare la propria malvagità. Se quella proprietà è parte della sua descrizione definita non pare esserci necessità di abbandonare il consueto *propriety talk*. A questo bisogna aggiungere, però, una considerazione. Il cognitivista non è obbligato a sostenere che sia sempre impossibile effettuare quella divisione tra rappresentazioni mentali e attitudini comportamentali cara a Blackburn. Questa divisione può avere un effetto critico oppure non averlo. Quello che è rilevante è che noi non siamo in grado di deciderlo a priori. Il valutativo certamente sopravviene al descrittivo, ma quando la possibilità del conformismo morale è invece massicciamente presente accade invece precisamente il contrario: è il descrittivo a essere impropriamente derivato dal valutativo. Quindi, il 'besire' è l'effetto di copertura di questo secondo caso e non del primo. È questo secondo caso che si opera una scorretta riduzione del valutativo a termini naturali.

Cerchiamo di chiarire il punto con il caso dell'umorismo. Quando tentiamo di spiegare perché qualcosa è considerato divertente, ci inoltriamo in spiegazioni di una certa complessità, dove l'*explicans* non è una derivazione analitica dell'*explicandum*. È altamente improbabile che riusciamo a utilizzare una spiegazione costruita unicamente in termini naturali. Dire che divertente è ciò che muove al riso non sarebbe, con tutta probabilità, ritenuta una grande spiegazione, bensì piuttosto una banale tautologia. Ma a cosa serve una spiegazione complessa di ciò che è spiritoso? Le spiegazioni complesse di

proprietà non naturali assolvono secondo Wiggins a un duplice scopo³⁵. Il primo è raffinare la consapevolezza dei parlanti su ciò che è oggetto della nostra attenzione. Ciò che è spiritoso può, quindi, solo in virtù di una discriminazione complessa, essere distinto da ciò che è, poniamo, grottesco o caustico. Ma una volta che questa consapevolezza sia affinata, è anche possibile utilizzarla come criterio di riconoscimento di altri eventi. Insomma, il *propriety talk* inteso in senso raffinato è l'individuazione di una struttura. Individuare la struttura permette il riconoscimento della proprietà. In questo senso, anche per il cognitivista riconoscere la distinzione tra rappresentazioni mentali e attitudini comportamentali è rilevante per la moralità. Altrettanto rilevante è però riconoscere l'intreccio tra descrittivo e valutativo.

Quando Blackburn parla di rappresentazioni mentali come *input*, intende l'immagine di un'azione, di un carattere, di una situazione che ha determinate caratteristiche³⁶. Questo significa che non tutte le rappresentazioni di azioni, di situazioni, di caratteri hanno le caratteristiche appropriate per essere considerate del tipo giusto per suscitare o il giudizio morale o per attivare la corrispondente attitudine all'azione. Tuttavia, non sembra esserci nulla di sbagliato se noi descriviamo il nostro stato mentale a un interlocutore adoperando termini che sono eticamente qualificati. Perché adottiamo un linguaggio che non utilizza questa divisione? Io credo perché ci sembra del tutto naturale usarlo per convincere il nostro interlocutore (e l'interlocutore possiamo essere anche noi stessi). Se adoperassimo la distinzione di Blackburn tra *input* e *output* e la proponessimo a chi vogliamo convincere a rivedere le proprie credenze morali, potremmo ragionevolmente sperare di ottenere un qualche risultato? A ciò si aggiunga che l'idea della divisione tra rappresentazioni e attitudini non rende giustizia al fatto che noi vediamo il mondo anche 'dal di dentro', ossia in conformità a visioni che sono anche localmente coerenti con la narratività etica mediante la quale diamo un senso alla nostra esperienza. Non possiamo non tenerne conto, proprio se vogliamo riformare quanto le nostre visioni contengono di pregiudizio ingiustificato. Il titolo del volume di Blackburn è perciò non tanto l'indice di un programma filosofico compiuto quanto l'indicazione di una promessa mancata. Il minimalismo veritativo di Blackburn è orientato sulla giusta strada, nella direzione di ciò al quale chi ragiona di etica deve essere sempre interessato, ossia la revisione delle credenze, dei pregiudizi, del conformismo. Ma che per perseguire questo obiettivo ci sia bisogno di abbandonare una qualche forma di realismo e di cognitivismo etico rimane indimostrato.

³⁵ J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, cit., pp. 131-150.

³⁶ *RP*, p. 5.