



*Università degli Studi di Palermo*  
Dipartimento FIERI-AGLAIA  
Dottorato di Ricerca in Filosofia - Ciclo XXII

---

**Naturalizzazione della dialettica**  
L'errore nella giustificazione dialogica delle credenze

Tesi di Dottorato di:  
*Giuseppa Todaro*

Tutor:  
*Prof. Giuseppe Nicolaci*

Coordinatore del Dottorato:  
*Prof. Leonardo Samonà*

*Settore scientifico disciplinare: M-FIL/01*



# Indice

Introduzione. Il paradigma dell'errore.....	5
Parte prima. Antefatto: la dialettica aristotelica.....	13
1. Definizione di dialettica.....	19
1. Funzione argomentativa e funzione elenctica - 2. Il sillogizzare dialettico - 3. Dialettica, analitica, sofistica ed eristica	
2. Gli elementi del metodo dialettico.....	32
1. Gli <i>endoxa</i> - 2. Gli scopi del metodo - 3. Le regole di predicazione - 4. Gli strumenti del metodo - 5. I <i>topoi</i>	
3. La teoria aristotelica delle fallacie.....	52
1. La somiglianza ingannevole - 2. Le confutazioni apparenti - 3. Falso, paradosso, chiacchiera, solecismo - 4. Espedienti - 5. Intermezzo. L'argomentazione acuta	
4. La pratica dialettica.....	77
1. Interrogare - 2. Rispondere - 3. L'opera comune	
Parte seconda. Strumenti di naturalizzazione: gli studi contemporanei sull'errore.....	97
5. Distorsioni cognitive.....	101
1. Euristiche e <i>bias</i> - 2. L'effetto di <i>framing</i> - 3. Perseveranza nelle credenze, <i>primacy</i> , <i>belief bias</i> , <i>myside bias</i> - 4. Errori deduttivi: la teoria dei modelli mentali - 5. Errori induttivi: il 'problema dell'induzione' - 6. Dai prototipi alle categorie <i>ad hoc</i> e <i>goal-derived</i> : il punto di vista nei processi di categorizzazione - 7. Errori di ragionamento nella vita quotidiana: artefatti cognitivi, cognizione distribuita ed <i>expertise</i>	
6. Distorsioni emotive.....	180
1. Il ruolo delle emozioni nei processi cognitivi - 2. Il modello funzionalista: <i>coping</i> , <i>arousal</i> , <i>appraisal</i> - 3. Il modello biologico: bisogno e riconoscimento - 4. Autoinganno, <i>akrasia</i> , <i>wishful thinking</i> - 5. I pregiudizi	
Parte terza. Naturalizzazione della dialettica: la confutazione come ragionamento naturale.....	233
7. Cercare ragioni.....	237
1. Razionalità monologica e razionalità dialogica - 2. La razionalità monologica come razionalità limitata - 3. La confutazione come cognizione distribuita asimmetrica - 4. L' <i>expertise</i> socratica	

8. Accordarsi sui termini.....	278
1. Categorie e punti di vista - 2. I processi di categorizzazione come euristiche della giustificazione - 3. Il trinceramento condiviso e le 'aggiunte' socratiche - 4. La decontaminazione dialogica delle categorie	
9. Assenso e accettazione.....	325
1. Intrattenere una proposizione, considerar vero, dare per scontato, assentire, accettare - 2. La perseveranza doxastica funzionale alla confutazione - 3. La <i>homologia</i> come cursore aletico - 4. Lo sfalsamento doxastico	
10. Essere confutati.....	375
1. Il <i> coping </i> dialettico - 2. Perdere la faccia - 3. L'attacco e la difesa - 4. La vergogna - 5. Dallo sfalsamento alla revisione: la resilienza doxastica	
Bibliografia.....	437

# Introduzione

## Il paradigma dell'errore

*È studiando l'errore che, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, nei settori più diversi - teoria della conoscenza, filosofia del linguaggio e della mente, linguistica, scienze economiche e sociali, scienze cognitive -, si indaga sulla razionalità umana intendendola come la nostra capacità naturale di ragionare.*

*Il fatto che in maniera trasversale si sia propagata la convinzione che quando ragioniamo non siamo così razionali come ritenevamo di essere, poiché senza rendercene conto commettiamo sistematicamente degli errori anche gravi, ha favorito l'affermarsi di un approccio metodologico che ho pensato di denominare 'paradigma dell'errore', il cui assunto di base è il seguente: 'se vogliamo sapere come facciamo x, dobbiamo indagare su come e perché sbagliamo nel fare x'.*

*L'obiettivo centrale del paradigma dell'errore è quindi caratterizzato non solo dalla implicita esigenza normativa che il tema dell'errore tradizionalmente porta con sé (come possiamo fare bene x?), ma anche - e forse soprattutto - da una esplicita esigenza di carattere empirico-descrittivo (come facciamo x? quali errori commettiamo facendo x?).*

*Non stupirà, di conseguenza, che questo trasversale interesse descrittivo per l'errore sia stato caratterizzato dal fatto che, nelle discipline più diverse, la fallibilità nel ragionamento venga presa in esame utilizzando un medesimo approccio empirico, quello psicologico, mostrando con questa scelta metodologica di avere pienamente accolto la proposta che Quine lanciò alla comunità filosofica negli anni Sessanta, di considerare l'epistemologia una branca della psicologia.<sup>1</sup>*

*Anche in ambito filosofico appare oggi spesso superato il vecchio tabù dello psicologismo, al punto che in molti casi le spiegazioni psicologiche dei concetti non*

---

<sup>1</sup> Cfr. Quine 1969; trad. it. p. 106: "L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale. Essa studia un fenomeno naturale cioè un soggetto umano fisico". E poco più avanti: "La vecchia epistemologia aspirava a contenere, in un certo senso, la scienza naturale; la voleva costruire in qualche modo a partire dai dati sensoriali. L'epistemologia nel nuovo scenario, viceversa, è contenuta nella scienza naturale come un capitolo della psicologia".

sono più considerate subalterne teorie empiriche extra-filosofiche (fra coloro che non temono la 'contaminazione' psicologica potrei citare, ad esempio, Daniel Dennett, John Searle, Jon Elster, Martha Nussbaum).

Ho risposto anch'io, dunque, all'invito quineano di considerare l'epistemologia una branca della psicologia, quando ho pensato di applicare il paradigma dell'errore alla dialettica. Ho così chiamato 'naturalizzazione della dialettica' il mio progetto di applicare il paradigma dell'errore alla confutazione (in greco: elenchos), e cioè a quel particolare tipo di ragionamento che due individui sviluppano insieme, quando uno dice di credere che p, e l'altro, una volta ottenuto il consenso di procedere all'esame, lo interroga per mostrargli - attraverso un ragionamento che si sviluppa grazie a proposizioni cui chi risponde concede man mano l'assenso - quali contraddizioni scaturiscano dal credere che p.

È stato in particolare l'interesse suscitato in me dalle ricerche degli psicologi Amos Tversky e Daniel Kahneman sugli errori sistematici nel ragionamento, che mi ha indotto a ipotizzare di poter allargare l'ambito di studio dedicato alla confutazione (normalmente interno alla logica) in una - seppur poco ortodossa - direzione psicologica, ampliamento da realizzare accostando ai classici testi di riferimento filosofici (i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, innanzi tutto) i principali risultati elaborati dalle tante discipline contemporanee che hanno individuato nelle ricerche empiriche sull'errore un accesso privilegiato al tema della razionalità.

Nell'ormai classico articolo intitolato *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* - pubblicato su "Science" nel 1974 -, presentando i risultati dei loro esperimenti Tversky e Kahneman mostravano che quando ci troviamo in condizioni di incertezza, quando cioè dobbiamo prendere delle decisioni "sulla base di convinzioni (beliefs) riguardanti la probabilità di eventi incerti", abbiamo la tendenza a far ricorso "a un limitato numero di principi euristici", i quali "ci consentono di ridurre il complesso compito di stimare probabilità e pronosticare valori a più semplici operazioni di giudizio", ma ci inducono talvolta "a commettere errori gravi e sistematici".<sup>2</sup>

Mi sono sentita confortata nella mia idea di provare a esaminare la confutazione alla luce del contemporaneo paradigma dell'errore, dal fatto che una tale applicazione non avrebbe comunque corso il rischio di essere considerata una 'operazione' del tutto occasionale. Sin dalle sue origini greche la dialettica, infatti, si è affermata come

---

<sup>2</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 31. Vedi *infra*, cap. 5, §§ 1-2.

*metodo della discussione finalizzata alla ricerca degli errori nel ragionamento attraverso la confutazione.*

*Ed è lo stesso Aristotele a sottolineare nei *Topici* la necessità per chi discute di classificare i possibili errori del ragionamento (inconsapevoli o dolosi),<sup>3</sup> operazione da lui effettivamente compiuta in modo sistematico in quello che viene considerato il IX e ultimo libro dei *Topici*, e cioè nelle Confutazioni sofistiche, che non soltanto sono il primo trattato mai scritto sulle fallacie, ma anche quello che maggiormente ha influenzato nei secoli la nozione di fallacia in generale.<sup>4</sup>*

*Queste considerazioni di carattere storico mi hanno aiutato a rimuovere ogni indugio a proposito dell'opportunità di procedere o meno nel mio progetto di naturalizzazione della dialettica.*

*Grazie al mio approccio naturalizzato avrei potuto, ad esempio, provare a chiarire la misteriosa natura degli 'inganni' psicologici consentiti durante la confutazione al dialettico, ovvero a colui che, come dice Aristotele, pur argomentando nel pieno rispetto della definizione di *elenchos*, può interrogare 'nascostamente' allo scopo di catturare l'assenso di colui che risponde.<sup>5</sup> In altre parole, avrei potuto provare a chiarire la distinzione fra gli inganni per così dire 'leciti', messi in atto dal dialettico (quelli descritti soprattutto nel libro VIII dei *Topici*), e le vere e proprie fallacie eristiche, e cioè gli 'inganni illeciti' messi in atto da coloro che non mirano - come spiega Aristotele nelle Confutazioni sofistiche - ad una effettiva confutazione, ma solo all'apparenza di essa.<sup>6</sup>*

*Il mio approccio naturalizzato alla dialettica non avrebbe messo in questione neppure il tradizionale ruolo svolto, secondo Aristotele, dalla retorica, che - in quanto*

---

<sup>3</sup> *Top.* 109a 27-33; trad. it. p. 112: "Bisogna poi distinguere e definire anche gli errori che si danno nei problemi, e dire che sono duplici, o per l'asserire il falso, o per andar oltre la dizione stabilita nell'uso. Coloro infatti che dicono il falso, e dicono appartenere a qualcosa ciò che non appartiene ad essa, commettono errore, come coloro che denominano le cose con le denominazioni estranee ad esse, ad esempio denominando il platano *uomo*, e vanno oltre i limiti della denominazione stabilita nell'uso". Ove non altrimenti indicato, la traduzione dei passi tratti dai *Topici* è quella di A. Zadro (Loffredo, Napoli 1974).

<sup>4</sup> Cfr. Hamblin 1970, pp. 9-13.

<sup>5</sup> Cfr. *Top.* 155b 26-28; trad. it. p. 278: "le proposizioni assunte *per nascondere* le conclusioni sono in funzione del combattimento (*agonos charin*), ma poiché tutta la siffatta trattazione è in funzione dell'altro (*pros heteron*) è necessario usare anche di queste" (cors. mio).

<sup>6</sup> Nel suo recente commento al libro VIII dei *Topici*, Smith richiama l'attenzione sul fatto che le argomentazioni dialettiche non hanno carattere ingannevole, in quanto - a prescindere dalla loro strutturazione 'nascosta' realizzata con l'obiettivo di catturare l'assenso di chi risponde -, in ogni caso la conclusione deve effettivamente seguire dalle premesse accettate dall'interlocutore ("*a dialectical argument aims at drawing a conclusion which actually does follow from premisses an interlocutor accepts*"). Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 104.

*indagine su ciò che è persuasivo nei discorsi<sup>7</sup> - proprio in ragione di questa sua finalità ha sempre considerato lo studio dell'emotività umana un suo fondamentale oggetto d'esame.<sup>8</sup> Grazie al mio approccio naturalizzato avrei, piuttosto, potuto indagare sulle emozioni provate dai due interlocutori dialettici (da un lato da chi interroga e dall'altro da chi risponde), a causa della loro imprescindibile corporeità, in quanto esseri umani viventi impegnati nello svolgimento di un unico ragionamento dialogico di tipo confutatorio.*

*Tutto considerato, ho quindi ritenuto che nulla mi impedisse - pur nel rispetto della tradizione filosofica - di provare a prendere in esame la confutazione collocandomi nell'alveo degli studi contemporanei, e cioè con gli strumenti messi a punto all'interno del paradigma 'naturalizzatore' dell'errore.*

*Mi sono allora posta una domanda: a che cosa corrisponde la confutazione nella nostra vita quotidiana? In altre parole: in quali situazioni ci capita di mettere in atto discussioni finalizzate alla confutazione, intendendo con 'confutazione' ciò che gli antichi Greci chiamavano elenchos?*

*La confutazione non costituisce infatti, necessariamente, l'obiettivo di ogni discussione, visto che con il termine 'discussione' ci riferiamo a qualunque situazione linguistica in cui dei parlanti - non trovandosi d'accordo - si comunicano più o meno veementemente le rispettive ragioni.*

*Come avrò modo di chiarire nel corso del mio lavoro, la confutazione è piuttosto assimilabile - nel suo prodursi - ad una forma di 'esame'. Per questa ragione, volendo individuare una situazione quotidiana in cui spontaneamente ci capita di sviluppare una confutazione, ho cercato fra i contesti comunicativi che percepiamo come 'esami', e in cui i protagonisti sono solo due (l'interrogato e l'interrogante) e soltanto una è l'opinione in discussione, quella su cui si sviluppa l'interrogazione.*

*Immaginiamo che, chiacchierando con un amico, io dichiaro a un certo punto di credere che la globalizzazione sia portatrice di sviluppo economico. L'ho sentito dire al telegiornale, e mi ha convinto questa idea. Mi sembra proprio che solo un allargamento del mercato possa dare spazio ai paesi africani decolonizzati.*

*Il mio interlocutore, che ha percepito una certa superficialità nella mia dichiarazione, sente l'impulso di mostrarmi quanto sia inadeguato il modo in cui sto affrontando la questione. Egli, dunque, non enuncia una sua tesi diversa, in*

---

<sup>7</sup> Cfr. *Rhet.* 1354a 25-26; trad. it, p. 7: "Definiamo dunque la retorica come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere".

<sup>8</sup> In proposito, cfr. in particolare il libro II della *Retorica*.



*contrapposizione alla mia, né mi rivolge delle critiche a bruciapelo. Invece, poiché il suo obiettivo è piuttosto quello di farmi comprendere quanto sia stata avventata la mia affermazione, mi chiede, mettendo da parte (apparentemente) il tema 'globalizzazione', se ho mai pensato al fatto che i paesi poveri sono molto arretrati dal punto di vista tecnologico.*

*Io rispondo che lo so bene, e che dunque sono d'accordo con lui: purtroppo 'povertà' significa anche 'scarsa tecnologia'.*

*Lui mi fa allora notare che uno stato con uno scarso livello tecnologico è normalmente molto carente anche nella disponibilità di tecnologie informatiche.*

*Approvo. Certo, in condizioni di estrema povertà, ogni forma di tecnologia è insufficiente.*

*Mi chiede a questo punto come faccia a non rendermi conto del fatto che senza una rete Internet capillare si è tagliati fuori dalla possibilità del lavoro a distanza.*

*Che c'entra il lavoro a distanza? mi chiedo fra me.*

*Comunque replico alla sua domanda: Sì, è vero, ma ci pensano le multinazionali a impiantare la rete.*

*Mi sento soddisfatta della mia alzata d'ingegno. La parola multinazionale è così diffusa oggi che ho l'impressione di averla usata senza neppure cercarla.*

*Ma quest'ultima mia affermazione ha fatto illuminare il mio compagno.*

*E qui ti volevo! esclama. Come puoi sostenere che la globalizzazione porti sviluppo economico ai paesi poveri, se le condizioni per entrare nel mercato dipendono dagli investimenti delle multinazionali, le quali delocalizzano le attività produttive nei paesi poveri, ma a loro proprio ed esclusivo vantaggio?*

*Mi rendo conto improvvisamente che non ci avevo pensato. Non avevo pensato al fatto che ci sono di mezzo le multinazionali.*

*Non so cosa dire. Sono stata superficiale. Mi rendo conto adesso che la mia opinione era affrettata. La cosa strana è che io so che cosa siano e come operino le multinazionali nei paesi poveri decolonizzati, eppure non ci ho pensato. Quando ho dichiarato che la globalizzazione è portatrice di sviluppo non ho tenuto conto delle multinazionali e di tutto quello che so sulle loro strategie di delocalizzazione.*

*A questo punto che cosa devo aggiungere? Ma, soprattutto, che cosa devo pensare? Più precisamente, che cosa penso davvero sulla globalizzazione?*

*Come ho potuto sostenere che la globalizzazione sia un fenomeno positivo, quando al tempo stesso sono dell'opinione che le multinazionali siano incapaci di portare sviluppo nei paesi poveri?*

*Mi sento stupida, e vorrei trovare subito un modo per uscire da questa situazione imbarazzante di incoerenza, cui il mio amico mi ha condotto.*

*Che cosa devo fare? Riconoscere di aver detto una sciocchezza? Trovare un escamotage, ad esempio che con 'globalizzazione' intendevo qualcosa di diverso? Oppure? La discussione continua, ma io mi fermo qui.*

*Ho semplicemente voluto mostrare, innanzi tutto, che cosa sia una confutazione nella nostra vita quotidiana e, in secondo luogo, che non ogni discussione dà luogo ad una confutazione.*

*Se il mio interlocutore avesse, infatti, semplicemente contrapposto alla mia una sua diversa opinione, ad esempio che è impossibile per i paesi poveri competere con quelli ricchi, egli non avrebbe messo in evidenza i limiti delle ragioni su cui ho basato la mia opinione, ma avrebbe soltanto dichiarato una opinione diversa rispetto a quella da me enunciata.*

*Prendere in esame la confutazione, dunque, non significa occuparsi di qualcosa di obsoleto, come potrebbe sembrare se identifichiamo la confutazione con le procedure discorsive ben organizzate che Platone riproduce nei suoi dialoghi. Semmai, è lo schema standard domanda-risposta che risulta fin troppo perfetto e statico, una volta riprodotto per iscritto, per essere una rappresentazione adeguata della confutazione reale, come ben sapeva lo stesso Platone, che socraticamente metteva in guardia sui pericoli della scrittura.<sup>9</sup>*

*Nella vita quotidiana, infatti, quando discutiamo, nulla è così netto, e le dichiarazioni di intenti che incontriamo nei dialoghi di Platone<sup>10</sup> sembrano quasi le mosse di un gioco ormai troppo lontano, visto il caotico sovrapporsi di voci che contrassegna il nostro contemporaneo modo di discutere.*

*Eppure, anche ai giorni nostri è possibile distinguere fra tipi diversi di confutazione. Qualora il contesto sia finalizzato all'apprendimento, la confutazione si svolge in modo 'socraticamente' pedagogico: lo scopo è, infatti, provocare la*

---

<sup>9</sup> Cfr. Cambiano 2004, pp. 65-68 (§ 4.3 *Dialogo e scrittura*).

<sup>10</sup> Ad esempio nell'*Alcibiade primo* (106b; trad. it. p. 18): "SOCRATE: Ti par una cosa difficile rispondere alle domande? ALCIBIADE: No. SOCRATE: Allora rispondi. ALCIBIADE: E tu domanda. SOCRATE: Guarda che le mie domande implicano quei progetti che ti ho attribuito. ALCIBIADE: E sia come vuoi, se non altro per sapere che cosa dirai".

*contraddizione e quindi il dubbio ma 'a fin di bene', per stimolare nel discente la consapevolezza che deve migliorare la sua conoscenza.*

*Qualora, invece, si tratti di un confronto fra pari, la confutazione assume più facilmente il sapore della sfida: chi chiede spiegazioni sfida la certezza di chi ha dichiarato una certa tesi. In questo secondo contesto sarà presente, in modo più accentuato, il desiderio di avere la meglio.*

*In entrambi i contesti, però, sarà la pretesa di certezza che verrà attaccata dall'esterno, da un altro che vuole esaminarci per mettere in evidenza i limiti del nostro sapere. La mia naturalizzazione della dialettica potrebbe allora corrispondere all'esplicitazione dei caratteri psicologici tipici di questi attacchi che dall'esterno ci colpiscono proprio quando ci sentiamo più sicuri.*

*La mia ipotesi è che il nostro istintivo mettere in questione la certezza di chi dichiara le proprie credenze senza mostrare dubbi, costituisca il motore spontaneo della confutazione, nonché un antidoto naturale alla irrazionalità della quale cadiamo vittime proprio quando dovremmo essere più prudenti, come Tversky e Kahneman ci hanno svelato con i loro esperimenti sulle euristiche e i relativi bias.*

*Se così fosse, si comprenderebbe perché il non sottrarsi all'esame, qualora ci venga proposto da chi vuole verificare la tenuta delle nostre credenze, debba essere considerato una manifestazione basilare di razionalità, corrispondente all'esplicitazione agli occhi di un altro che ci interroga delle nostre giustificazioni, visto che a noi stessi invece riusciamo a far credere le cose più incredibili.*

*Su questa doppia ipotesi - la confutazione come antidoto naturale contro l'irrazionalità e il non sottrarsi all'esame come manifestazione spontanea di razionalità - è nato lo schema della mia tesi di dottorato.*

*Ho innanzi ritenuto necessario costruire - nella parte prima - un antefatto in cui presentare la dialettica nella sua codificazione aristotelica, in modo che nella mia successiva rilettura 'naturalizzata' potessi fare riferimento agli elementi del metodo dialettico senza ambiguità. Per la realizzazione dell'antefatto ho utilizzato come test-base i Topici e le Confutazioni sofisticate di Aristotele.*

*Una volta definito l'antefatto storico, ho messo a punto - nella parte seconda - una cassetta degli strumenti concettuali 'naturalizzatori', da utilizzare poi nella parte terza per analizzare la confutazione come ragionamento spontaneo. A questo scopo, ho selezionato ed esaminato alcuni fra i principali studi contemporanei sull'errore nel*

*ragionamento, dedicando particolare attenzione alle ricerche empiriche di carattere psicologico e agli studi sul tema della razionalità limitata.*

*Infine, nella terza e ultima parte del lavoro sono tornata all'oggetto specifico della mia ricerca, e cioè alla confutazione, per mettere finalmente in pratica l'idea di naturalizzarla grazie agli strumenti predisposti nella parte seconda. Lo scopo principale è stato quello di provare a comprendere come si sviluppi una confutazione spontaneamente, e cioè a prescindere dalla codificazione tecnica che Aristotele ci ha fornito di essa come quel metodo che sviluppa ragionamenti da opinioni riconosciute vere dalla maggioranza.*

*In effetti, prendere in considerazione la confutazione come forma di ragionamento spontaneo ha comportato la necessità di compiere un passo indietro rispetto alla dialettica aristotelica, e di tornare verso quella socratica, in cui nessuna opinione può essere considerata 'riconosciuta', e in cui ciò che conta è quello che ciascuno dice sinceramente di credere.*

*E proprio tenendo conto del coinvolgimento emotivo che la dialettica socratica rende possibile, ho tratteggiato infine la mia idea di razionalità resiliente, da intendere come la nostra capacità spontanea di affrontare la vergogna della confutazione, trasformandola in esperienza di cambiamento.*

Parte prima

Antefatto:  
la dialettica aristotelica



Ho intitolato questa prima parte, dedicata alla dialettica aristotelica, "Antefatto", utilizzando un termine narrativo. Chiamiamo normalmente 'antefatto' - in un romanzo o in un film - un insieme di sequenze iniziali che risultano separate dalla vicenda vera e propria da una cesura netta.

L'antefatto non è un *flashback*, cioè un ritorno al passato inserito in modo coerente nella trama principale, ma una brevissima narrazione a sé stante che precede in maniera apparentemente ingiustificata la vicenda principale. Grazie alla sua misteriosa giustapposizione, l'antefatto scatena nel lettore/spettatore una aspettativa di comprensione del suo nesso con la storia: da quel momento egli seguirà la narrazione principale nell'attesa di cogliere la relazione con l'antefatto.

Al di là delle 'circolari' suggestioni ermeneutiche che qualunque approccio testuale inevitabilmente scatena, intendo - nella prima parte del mio lavoro che funge da antefatto -, presentare la dialettica, e cioè l'antica tecnica greca della discussione (*dialektikè technè*), nel modo più testuale possibile, utilizzando cioè soltanto le fonti principali della sua prima codificazione (i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* di Aristotele), e prescindendo dunque da ipotesi interpretative o ricostruzioni storiografiche.

Questo antefatto sulla dialettica sarà, inoltre, strategicamente schematico: infatti, il suo scopo non è quello di presentare idee o argomentazioni originali, le quali necessiterebbero di una costruzione argomentativa adeguata, ma semplicemente quello di fornire le nozioni elementari - seguendo i testi individuati come fonti - per spiegare che cosa mai sia stata questa antica tecnica della discussione.

Trattandosi di un antefatto non dovrò, quindi, preoccuparmi di esplicitare nei dettagli le ragioni che, di volta in volta, mi indurranno a privilegiare la presentazione di alcuni concetti rispetto ad altri.

L'unico filtro di cui il lettore disporrà sarà il mio interesse per la questione dell'errore, già esplicitato nell'introduzione. Le ragioni delle mie scelte diventeranno più chiare *in itinere*, man mano che l'antefatto svelerà la sua funzione.

Concludo queste avvertenze preliminari proponendo - con l'obiettivo di sollevare alcune questioni introduttive - una breve scena tratta dall'*Alcibiade primo* di Platone, in cui, a prescindere dall'autenticità o meno dell'opera, la pratica dialettica appare rappresentata nella sua originaria versione 'socratica'.

In questo caso, è "il bell'Alcibiade" che ha accettato di essere interrogato da Socrate, il quale - confutandolo - gli mostra i limiti della sua ambiziosa pretesa di dare consigli agli Ateniesi in assemblea.

SOCRATE Non è vero che io ti ho interrogato e tu mi hai risposto?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Sono allora io l'interrogante che manifestamente asserisco queste cose o invece tu che rispondi?

ALCIBIADE Io.

SOCRATE E se ti chiedo quante lettere sono in 'Socrate' e tu mi rispondi, chi è che spiega?

ALCIBIADE Io.

SOCRATE Suvvia allora! Dimmi in una parola: quando c'è una domanda e una risposta chi è quello che spiega? Quello che interroga o che risponde?

ALCIBIADE Che risponde, mi pare, Socrate.

SOCRATE E durante tutto il nostro dialogo son sempre stato io l'interrogante?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE E tu rispondevi?

ALCIBIADE Sì.

SOCRATE Non è chiaro? Chi di noi due ha asserito tutte le cose dette?

ALCIBIADE Sono stato proprio io, è chiaro, da quanto si è ammesso ora, o Socrate.

SOCRATE Pertanto si è detto che il bell'Alcibiade, figlio di Clinia, non capisce niente del giusto e dell'ingiusto, sebbene *credesse il contrario* e fosse pronto a presentarsi nell'assemblea popolare come consigliere degli Ateniesi su questioni che egli *perfettamente* ignora. Non è vero?

ALCIBIADE È chiaro!

SOCRATE Qui cade a proposito quel brano di Euripide, caro Alcibiade: c'è il caso che queste cose "da te stesso" le abbia udite "e non da me", perché non sono stato io a dirle, ma tu a me ne dai stoltamente la colpa. E in verità hai detto giusto, perché hai in animo di accingerti a una follia, ottimo amico, d'insegnare cioè ciò che non sai, e che non ti sei mai curato di imparare.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Alc. I* 111e-112c; trad. it. p. 26 (cors. mio). Come chiarisce il traduttore in nota, il riferimento è a Euripide, *Hipp.* 352.



Che tipo di ragionamento è quello che Socrate e Alcibiade hanno sviluppato insieme, Socrate interrogando e Alcibiade rispondendo?

Che cosa significa che chi risponde è colui che spiega? Che tipo di asserzioni sono quelle compiute da chi risponde?

Come è accaduto che Alcibiade adesso accetti di dichiararsi "perfettamente" ignorante sul giusto e sull'ingiusto, sebbene prima "credesse il contrario"?



## Definizione di dialettica

"Tutti dunque confutano...".  
(*Soph. el.* 172a 34)

### § 1. *Funzione argomentativa e funzione elenctica*

Nel "Glossario" posto in appendice alla recente *Storia della filosofia antica* di Giuseppe Cambiano, la dialettica viene così presentata:

DIALETTICA (dal greco *dialektikè techne*, con *dialektikè* formato da *dià*, tra, e *lèghein*, parlare, dire)

[0.] Termine introdotto da Platone per indicare la tecnica della discussione con un interlocutore attraverso domande e risposte.

[1.] Nella fase più tarda della sua riflessione, esso assume il significato più specifico di un procedimento di discussione e di indagine, articolato in due momenti: la *synagoghè*, consistente nel ricondurre un'idea ad un genere più ampio di cui essa è parte, e la diairesi ["dal greco *diairesis*, divisione): termine usato da Platone per indicare il procedimento consistente nel suddividere un'idea generale nelle sue articolazioni, ovvero un genere nelle sue specie, allo scopo di pervenire alla definizione di una specie facente parte di tale genere [...]]. Per Platone la dialettica è lo strumento filosofico per eccellenza.

[2.] Aristotele invece considera la dialettica una tecnica argomentativa inferiore alla dimostrazione [...]: essa infatti non parte da premesse necessariamente vere, bensì da premesse che appaiono vere a tutti o ai più o ai più competenti. Questo tipo di premesse sono chiamate in greco *endoxa*, ossia opinioni reputate, e i ragionamenti che partono da esse sono quelli usati nelle discussioni, non nella scienza: in questo senso la dialettica è arte della disputa e dell'esercitazione a discutere. Aristotele assegna alla dialettica anche la funzione di confutare un avversario partendo dalle premesse che egli assume per dedurne conseguenze inaccettabili.

[3.] In un terzo significato, di origine stoica, il termine dialettica equivale a 'logica' ed è definita come scienza del discutere rettamente nei discorsi consistenti di domande e risposte, oppure come scienza di ciò che è vero e falso e anche né vero né falso, oppure come scienza dei segni e delle cose significate. A partire dalla tarda antichità e per tutto il Medioevo sarà considerata una delle quattro arti liberali (quadrivio).<sup>1</sup>

---

*Avvertenza.* Ove non diversamente indicato, la traduzione dei passi citati nel testo è da considerarsi mia.

<sup>1</sup> Cambiano 2005, pp. 259-260. Ho scelto questa, fra le tante voci 'dialettica' a disposizione, oltre che per la sua sinteticità e la sua chiarezza, soprattutto perché collocata in un volume di storia della filosofia

Come già anticipato, la dialettica che presenterò in questo antefatto è la dialettica aristotelica, e cioè quella corrispondente alla seconda accezione del "Glossario".

In particolare, Aristotele definisce la dialettica all'inizio dei *Topici*, e cioè dell'opera ad essa specificamente dedicata (insieme alle *Confutazioni sofistiche*):

Ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare (*sylloghizesthai*) su tutto ciò che sia stato proposto, muovendo da opinioni notevoli (*ex endoxon*), e anche potremo, nel sostenere l'argomentazione, non dir nulla che vi si opponga.<sup>2</sup>

Come si evince dal passo aristotelico, il metodo dialettico deve, dunque, renderci capaci, "muovendo da opinioni notevoli", non solo di sviluppare argomentazioni su qualunque questione ci venga proposta (funzione che chiamerò 'argomentativa'), ma anche di argomentare *sia evitando di cadere in contraddizione* rispetto alla nostra tesi,<sup>3</sup> *sia* - volendo subito sottolineare la centralità della confutazione all'interno della dialettica - *portando alla luce le contraddizioni* contenute nel discorso dell'altro (chiamerò questa seconda funzione 'elenctica', dal termine '*elenchos*' con cui i Greci chiamavano la confutazione).

In effetti, è proprio la centralità che la funzione elenctica svolge nella dialettica di Aristotele (malgrado essa non emerga esplicitamente nella definizione) - centralità per la quale i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche* sono assimilabili ad un vero e proprio manuale per imparare a gestire la contraddizione -, ciò che mi ha spinto a individuare nella codificazione aristotelica l'antefatto storico ideale per la mia indagine naturalizzatrice della dialettica.

Se intendiamo le contraddizioni come gli effetti di un argomentare fallace e applichiamo il paradigma dell'errore alla dialettica, otteniamo la seguente prescrizione metodologica: 'se vuoi capire come argomenti, indaga su come e perché sbagli nell'argomentare' o, in altre parole, 'su come e perché sei esposto al rischio di essere confutato quando discuti con qualcuno'.

Mentre l'antefatto che qui propongo presenterà la codificazione della dialettica elaborata da Aristotele, come metodo in cui sia la funzione argomentativa che quella

---

specificamente 'antica' di recente pubblicazione, che ha il pregio - fra gli altri - di prestare particolare attenzione all'oralità, la quale costituisce una caratteristica essenziale della dialettica. Trascrivendo il testo, ho esplicitato fra parentesi quadre la voce '*diairesi*', ove ricorreva il rinvio, traendola dallo stesso glossario (ivi, p. 259), e ho inserito gli a capo numerati per evidenziare la struttura interna.

<sup>2</sup> *Top.* 100a 18-21; trad. it. p. 83.

<sup>3</sup> Per la traduzione di *Top.* 100a 20-21, cfr. anche la traduzione di G. Colli (Laterza, Bari-Roma 1973, p. 5).

elenctica si sviluppano a partire da opinioni riconosciute, quando nella parte terza collocherò la mia ricerca all'interno del paradigma dell'errore, allora l'oggetto della mia indagine naturalizzatrice sarà la dialettica in quanto umana capacità razionale argomentativa ed elenctica, a prescindere dal tipo di premesse a partire dalle quali sviluppiamo i nostri ragionamenti: non soltanto le opinioni 'riconosciute', dunque, ma in generale ogni tipo di credenza sulla base della quale discutiamo con qualcuno.

Si comprende meglio, adesso, perché abbia intitolato "Antefatto" la prima parte del mio lavoro: la sua funzione principale è, infatti, soltanto quella di rendere in seguito facilmente distinguibile la dialettica nella sua codificazione aristotelica - in cui ricorrono nozioni storicamente connotate come quelle di 'opinioni riconosciute' (*endoxa*) e di principi propri, che servono ad Aristotele per definire il sillogismo dialettico e scientifico -, dalla dialettica *come capacità naturale*, all'interno della quale la funzione argomentativa e la funzione elenctica possono essere prese liberamente in considerazione come forme spontanee di razionalità.

Mentre, dunque, la scelta della codificazione aristotelica come accezione storica di riferimento ci fa compiere un passo indietro rispetto all'interpretazione platonica della dialettica e ci riconduce alla dialettica come pratica discorsiva, invece l'applicazione del paradigma dell'errore alla dialettica dovrebbe consentirci di fare un passo indietro ulteriore, per andare alla spalla anche della codificazione aristotelica della dialettica come metodo, verso le funzioni razionali che essa svolge come capacità naturale, da analizzare dal punto di vista psicologico.

Rinvio alla parte terza l'esame naturalizzato delle funzioni razionali della capacità dialettica umana, e in particolare della funzione elenctica - cruciale dal punto di vista di osservazione del paradigma dell'errore -, esame che potrò realizzare solo dopo aver messo a punto nella parte seconda un set adeguato di strumenti naturalizzatori.

\*

Aristotele manifestò una grande felicità e un notevole orgoglio nel dichiarare di essere stato il primo a scrivere una vera e propria trattazione 'tecnica' su questo tema.<sup>4</sup> In

---

<sup>4</sup> Così dichiara Aristotele: "Che dunque il nostro proposito sia stato portato a compimento in modo adeguato, è manifesto, ma non ci deve sfuggire come siano andate le cose con la presente trattazione. In effetti, in tutte le scoperte, quel che in precedenza è stato da altri faticosamente acquisito viene poi fatto progredire un po' per volta dai successori, e le scoperte iniziali apportano di solito un progresso piccolo, ma molto più utile dell'accrescimento successivo, giacché, come si dice, il principio è certo la cosa più grande di tutto. Per questo è anche la più difficile, perché quanto è forte per la capacità, altrettanto è piccola per la grandezza e quindi difficilissima da scorgere. Una volta trovato quello, è più facile aggiungere e sviluppare ciò che manca, come è capitato anche per i discorsi retorici, e si può dire per tutte le altre arti" (*Soph. el.* 183b 15-28; trad. it. p. 93). Ove non altrimenti indicato, la traduzione dei passi tratti dalle *Confutazioni sofistiche* è quella di P. Fait (Laterza, Roma-Bari 2007).

particolare, concludendo le *Confutazioni sofistiche*, Aristotele scrive che sulla dialettica - a differenza di quanto avvenuto con la retorica - nessuno prima di lui aveva ancora fatto l'enorme fatica di elaborarne una trattazione esauriente:

Della trattazione presente, invece, non è che una parte fosse stata elaborata prima e una parte no: non esisteva assolutamente nulla. E infatti la formazione che davano i maestri a pagamento riguardo alle argomentazioni eristiche è simile a quella della trattazione di Gorgia, giacché gli uni davano da imparare a memoria discorsi retorici e gli altri discorsi per domande, nei quali gli uni e gli altri ritenevano che per lo più ricadessero le argomentazioni di entrambe le parti in causa. Perciò l'insegnamento era rapido per i loro allievi ma privo di arte. Ritenevano infatti di formare offrendo non l'arte ma i risultati dell'arte, come se uno che dicesse di impartire la conoscenza relativa al non soffrire male ai piedi, non insegnasse poi l'arte del calzolaio né in che modo sia possibile procurarsi cose di questo tipo, ma fornisse ogni sorta di calzature. Costui avrebbe fatto fronte alla necessità, ma non avrebbe impartito un'arte.<sup>5</sup>

Ribadita ancora una volta la differente situazione di retorica e dialettica in relazione allo sviluppo dei loro rispettivi metodi,<sup>6</sup> Aristotele quindi - con un tono teatrale che sembra provenire dal finale di una commedia shakespeariana - si accomiata graziosamente da suoi lettori con una autentica *captatio benevolentiae*:

Se a voi, dopo averla considerata, sembra che per essere stata costituita a partire da una tale condizione di partenza la nostra indagine metodica sia soddisfacente rispetto alle altre trattazioni che sono state accresciute dalla tradizione, resta a tutti voi o agli ascoltatori il compito di avere comprensione per le lacune dell'indagine metodica e molta gratitudine per le sue scoperte.<sup>7</sup>

Gilbert Ryle, in *Dialectic in the Academy*,<sup>8</sup> richiama l'attenzione su quanto Aristotele dovette sentirsi orgoglioso di essere stato il primo ad organizzare in forma teorica la trattazione del metodo dialettico, fino ad allora soltanto un coacervo di esempi, secondo Ryle, persino in Platone.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> *Soph. el.* 183b 34-184a 8; trad. it. p. 95.

<sup>6</sup> "E sugli argomenti retorici esistevano numerose esposizioni e antiche, mentre riguardo al sillogizzare prima non avevamo nient'altro da menzionare, se non che noi per lungo tempo ci siamo affaticati con ricerche e tentativi" (*Soph. el.* 184a 5-184b 3; trad. it. p. 95).

<sup>7</sup> *Soph. el.* 184b 3-8; trad. it. p. 95.

<sup>8</sup> Ryle 1968, pp. 69-79.

<sup>9</sup> Ivi, p. 70: "Persino nell'*Eutidemo*, una raccolta drammatizzata di confutazioni sofistiche da cui Aristotele trae numerosi dei suoi esempi, Platone non apporta nessun contributo positivo alla teoria della coerenza, da contrapporre all'argomentazione meramente ingannevole. Egli è interessato a ciò che andrebbe classificato come 'rompicapo logico'; eppure egli non è un logico. L'autore dei *Topici* insegna generalizzazioni sulle forme e gli ingredienti degli argomenti corretti e fallaci. Egli comincia a dare risposte alle questioni tecniche generali che anche nell'*Eutidemo* non sono state ancora poste". Già Richard Robinson nel suo *Plato's Consciousness of Fallacy* (del 1942), aveva notato che nei dialoghi di Platone sembra mancare ancora la nozione di 'fallacia' in generale ("When we search for names or definitions of the generic notion of fallacy, we are led to the conclusion that Plato has no word or phrase

Secondo Ryle, Aristotele addirittura per la prima e unica volta avrebbe fatto riferimento a se stesso in una sua opera scritta, e ciò sarebbe accaduto proprio a proposito della missione titanica da egli compiuta allo scopo di sistematizzare la pratica dialettica.<sup>10</sup>

Sorge dunque spontanea la domanda: ma, perché la dialettica gli stava tanto a cuore? Giudicando dall'attenzione che Aristotele dedicò nelle sue opere all'osservazione della capacità umana di ragionare spontaneamente, egli dovette essere particolarmente affascinato dal fatto che tutti, uomini e donne, vecchi e giovani, aristocratici e schiavi, in modo spontaneo non solo discutessero abitualmente fra di loro, ma che persino mettessero in atto delle improvvisate strategie confutatorie, così come leggiamo nel capitolo 11 delle *Confutazioni sofistiche*:

Tutti dunque confutano (*elenchousin*), giacché partecipano in modo privo di arte di ciò di cui la dialettica si occupa con arte e colui che esamina con arte sillogistica è dialettico (*kai ho techne syllogistikè peirastikòs dialektikòs*).<sup>11</sup>

La spontaneità e la naturalezza di questa 'confutatoria tendenza umana' sono messe in risalto anche nelle prime righe della *Retorica*:

La retorica è analoga (*antistrophos*) alla dialettica: entrambe riguardano oggetti che, in un certo modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza specifica. Perciò tutti partecipano in un certo modo a entrambe; tutti infatti fino a un certo punto si occupano di indagare su qualche tesi e di sostenerla, di difendersi e di accusare. Senonché la maggior parte fa ciò spontaneamente, alcuni invece lo fanno per una pratica che proviene da una disposizione.

Poiché sono possibili entrambe le cose, è evidente che è possibile anche in questa materia delineare un metodo; è possibile infatti ricercare la causa per cui riescono sia coloro che lo fanno per pratica (*dià synetheian*) sia coloro che lo fanno spontaneamente (*apò tou automatou*), e tutti concorderanno che questo è compito di un'arte.<sup>12</sup>

Ciò che per Aristotele sembra essere una sfida è in particolare il riuscire a mettere a punto un metodo dialettico compiuto, che possa trasformare, potenziandola, quella

---

*that means 'fallacy' as distinct from other forms of intellectual shortcoming*", p. 103). Secondo Fait, invece, almeno nell'*Eutidemo* emergerebbe in parte una certa consapevolezza, considerato il fatto che le argomentazioni eristiche sono presentate da Platone "in modo tale che il lettore riconosca le fallacie anche quando alcuni dei personaggi non sembrano in grado di vederle" Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. XLVIII.

<sup>10</sup> Ryle 1968, p. 70: "Alla fine dei *Sophistici Elenchi* Aristotele, forse nell'unica frase che egli dedica a se stesso, afferma che, mentre gli autori dei manuali di retorica costruirono su fondazioni gettate dai loro predecessori, egli, Aristotele, aveva dovuto intraprendere la costruzione della teoria e della metodologia della dialettica *dal nulla*" (cors. mio).

<sup>11</sup> *Soph. el.* 172a 34-36; trad. it. p. 39.

<sup>12</sup> *Reth.* 1354a 1-11; trad. it. p. 3.

argomentativa (persino confutatoria) tendenza umana, in una vera e propria *techne*. Questo metodo - come ogni metodo - darà la capacità, a chi lo possiede, di "fare quel che scegliamo di fare, muovendo da tutto ciò da cui è possibile farlo".<sup>13</sup>

## § 2. *Il sillogizzare dialettico*

Ma, davvero, riguardo al sillogizzare dialettico, prima di Aristotele non c'era stato un vero e proprio metodo? Quale dialettica si praticava prima che egli scrivesse i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche*?

Prendere alla lettera la rivendicazione di Aristotele e riconoscergli di avere individuato nella capacità di sillogizzare il nucleo essenziale del metodo dialettico, significa attribuire ad Aristotele la trasformazione della spontanea attività del sillogizzare in *techne*, ciò di cui appunto Aristotele va fiero.<sup>14</sup>

Non è facile, in effetti, definire che cosa intendessero i Greci con *syloghizesthai*, trattandosi di una attività discorsiva che acquistò nel tempo caratteristiche sempre più tecniche.<sup>15</sup>

Certamente il verbo *syloghizesthai* doveva avere originariamente un significato più ampio, da intendere appunto non in senso tecnico, ma in relazione alla capacità naturale degli uomini di parlare 'legando' fra loro le proposizioni in modo da concludere anche "qualcosa di diverso" da ciò che era stato detto prima, e lo stesso Aristotele con *syloghismòs* intendeva ancora sia il processo deduttivo che quello induttivo.<sup>16</sup>

Nella tabella che segue, la giustapposizione dei tre tipi di *syloghizesthai* può favorire la consapevolezza del fatto che essi non vanno intesi come stadi di uno sviluppo evolutivo diacronico, ma come funzioni sincroniche, differenziate sia dall'utilizzo o meno di un metodo, sia dal tipo di metodo prescelto:

---

<sup>13</sup> *Top.* I, 3.

<sup>14</sup> Secondo Fait, quella di Aristotele sarebbe una rivendicazione da prendere alla lettera, perché "nessuno prima di lui aveva compreso che il nucleo della dialettica, e cioè di quella attività entro certi limiti innata e istintiva [...] che consiste nell'attaccare interrogando e nel difendersi rispondendo, è il *sillogismo*" Per l'attività innata e istintiva, Fait rinvia, come abbiamo visto prima, a *Soph. el.* 172a 31-36. Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. 225.

<sup>15</sup> "Aristotele stesso ha scritto i libri più antichi dei *Topici* senza quasi mai usare il termine 'sillogismo' e il verbo 'sillogizzare', e prima di scoprirne la definizione può aver pensato che lo specifico della dialettica in generale fosse la capacità di contrapporre argomentazioni, senza comprendere ancora come queste argomentazioni fossero strutturate" (cfr. *ibidem*). Si noti che è proprio nella sua accezione più tecnica che il termine 'sillogismo' è entrato oggi per noi nell'uso comune.

<sup>16</sup> Cfr. Zadro (a cura di) 1995, p. 14.



<i>syloghizesthai</i> spontaneo	Le argomentazioni vengono espresse immediatamente, in un ordine improvvisato.
<i>syloghizesthai</i> dialettico <sup>17</sup>	Le argomentazioni vengono sviluppate a partire <i>da opinioni riconosciute</i> , sfruttando - secondo i <i>Topici</i> - le connessioni prodotte da quattro tipi di predicazione (i cosiddetti 'predicabili': definizione, genere, proprio e accidente), particolarmente versatili e facili da usare nella pratica discorsiva comune. Negli <i>Analitici</i> , viene chiarito che "sia chi dimostra sia chi interroga deducono il sillogismo, stabilendo che qualcosa appartiene o non appartiene a qualcosa" e che la differenza riguarda le premesse. <sup>18</sup>
<i>syloghizesthai</i> scientifico	Le argomentazioni vengono sviluppate a partire <i>dai principi propri veri</i> (autoevidenti o già dimostrati) di ciascuna disciplina, sfruttando i rapporti fra i termini delle proposizioni fra loro collegate, sulla base della posizione del termine ' <i>collegatore</i> ' (termine medio) e dei quantificatori ('tutti', 'qualche', 'nessuno') presenti in ciascuna proposizione.

Il sillogizzare dialettico - che Aristotele organizza come metodo nei *Topici* - sarebbe dunque quel discutere a partire da opinioni che non è solo frutto della tendenza spontanea alla discussione (visto che "tutti infatti fino a un certo punto si occupano di indagare su qualche tesi e di sostenerla, di difendersi e di accusare"<sup>19</sup>), ma non è neppure un sillogizzare interno a una particolare disciplina, che richiederebbe la conoscenza dei principi propri veri per se stessi.

Il sillogizzare dialettico è, dunque per Aristotele, un argomentare non specialistico che usa opinioni come premesse, e che si sviluppa sotto forma di discussione grazie ad una competenza tecnico-poietica.<sup>20</sup>

Poiché, dunque, i *Topici* (insieme alle *Confutazioni sofistiche*) costituiscono - come lo stesso Aristotele ha dichiarato - il primo tentativo 'tecnico' di dare struttura alla spontaneità argomentativa umana, sarà a partire dai *Topici* che tenterò - nei prossimi capitoli di questo antefatto - di presentare gli elementi del sillogizzare dialettico, di

<sup>17</sup> Zanatta nota che Aristotele, in *Top.* 162a 12-18, accanto al 'filosofema' (o sillogismo scientifico) e al 'sofisma' (o sillogismo eristico), "distingue il sillogismo dialettico in generale, che può sia concludere che non con la contraddizione e che chiama 'epicheirema', ossia discorso rivolto contro qualcuno, dall'aporema', ossia dal sillogismo dialettico che conclude espressamente con la contraddizione della tesi avversaria, vale a dire con la confutazione". Cfr. Zanatta (a cura di) 1995, pp. 29-30.

<sup>18</sup> Cfr. *An. pr.* 22a- 24b 12; trad. it. pp. 85-86.

<sup>19</sup> Cfr. *Rhet.* 1354a 1-11; trad. it. p. 3.

<sup>20</sup> È Berti (1970, pp. 53-56) che - facendo riferimento a *Metaph.* IV 2, 1004b 17-26 - sottolinea la poieticità della dialettica e dunque la sua differenza rispetto alla filosofia. "La dialettica - spiega Berti -, sta più dalla parte della filosofia che da quella della sofistica", in quanto la sofistica imita sia la filosofia sia la dialettica. "Tuttavia la differenza fra dialettica e filosofia è *profonda* e dipende proprio dal fatto che esse appartengono a due ambiti diversi di facoltà, cioè di *dynameis*, l'una a quello teoretico, che ha per fine il conoscere, l'altra a quello poietico, poiché il criticare è un operare, cioè un produrre, e precisamente un produrre confutazioni (*elenchoi*)" (p. 55, cors. mio).

descrivere cioè un sillogizzare che - come avremo modo di constatare - rappresenta una curiosa 'terra di mezzo' fra spontaneità e regole.<sup>21</sup>

È molto importante, a questo punto, chiarire perché ai *Topici* affiancherò le *Confutazioni sofistiche*.

È usuale, per gli studiosi della dialettica aristotelica, intraprenderne la trattazione facendo riferimento contemporaneamente all'esordio dei *Topici* e al capitolo conclusivo delle *Confutazioni sofistiche*. Questa perfetta simmetria costituisce una delle prove principali della correttezza dell'ipotesi che le *Confutazioni sofistiche* debbano essere considerate l'ultimo libro (il IX) dei *Topici*, come noi stessi possiamo constatare:

*Topici*, I, 1

Ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto, muovendo da opinioni notevoli, e anche potremo, nel sostenere l'argomentazione, non dir nulla che vi si opponga.<sup>22</sup>

*Confutazioni sofistiche*, 34

Ci eravamo proposti di scoprire una certa capacità di sillogizzare (*dynamin tina sylloghistikèn*) su un problema posto a partire dalle premesse più plausibili a disposizione. Questo è infatti il compito della dialettica in se stessa e dell'arte esaminatrice (*peirastikès*).<sup>23</sup>

Un'altra prova di questo legame è costituita dal fatto che Aristotele, di nuovo nell'ultimo capitolo delle *Confutazioni sofistiche*, faccia addirittura una sintesi riepilogativa dei *Topici*.<sup>24</sup>

È stato chiarito nei discorsi precedenti sia riguardo a quante cose sia a partire da quante premesse si eserciterà tale capacità (b 9) e donde trarremo queste premesse in abbondanza (b 10); in seguito, come si deve porre e come si deve ordinare ogni domanda, e riguardo alle risposte e alle risoluzioni relative ai sillogismi. Sono state poi chiarite tutte le altre cose che fanno parte della stessa indagine metodica delle argomentazioni. Dopo di che si è discusso dei paralogismi, come abbiamo già detto qui sopra.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> A proposito del rapporto fra dialettica e analitica, Sainati (1968, p. 30) ha individuato ad esempio nell'esplicito invito aristotelico "alla chiarificazione semantica delle definizioni proposte come oggetto di discussione" contenuto in *Top.* 151b 7-11 un carattere "emblematico", in quanto si tratterebbe dell'esplicitazione in un'occasione particolare della "preoccupazione implicitamente circolante in tutte le ricerche dialettiche dei *Topici*", una sorta di "intenzione normativa" proveniente, dunque, dalla pratica dialettica.

<sup>22</sup> *Top.* 100a 18-21, trad. it. p. 83.

<sup>23</sup> *Soph. el.* 183a 37-183b 1; trad. it. p. 93.

<sup>24</sup> Fait, nel suo commento al passo, esplicita punto per punto la corrispondenza tra questo brevissimo riassunto e l'intera opera dei *Topici*. In breve, il rigo b 9 corrisponderebbe a *Top.* I 4 e 10-11 (i problemi e le premesse dialettiche; la divisione dei predicabili); il rigo b 10 a *Top.* I 13-18 e II-VII (gli strumenti e ai *topoi*); l'ultima parte rinvierebbe invece al libro VIII. Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. 222.

<sup>25</sup> *Soph. el.* 183b 8-15, trad. it. p. 93.

Eppure, "non mancano ragioni altrettanto convincenti a favore dell'autonomia del trattato", come ad esempio il fatto che Aristotele nelle *Confutazioni sofistiche* faccia riferimento ai *Topici* usando l'espressione *en allois* (altrove), oppure che le *Confutazioni sofistiche* abbiano un esordio tipico da inizio generale di una nuova opera.<sup>26</sup>

Accogliendo la conclusione di Fait che "con ogni probabilità le *Confutazioni* furono inizialmente concepite come un trattato autonomo e solo in una fase successiva vennero incorporate, senza troppi aggiustamenti nei *Topici*", mi sembra di poter affermare che - sia che si trattasse di un'unica opera, sia che Aristotele abbia deciso di accorparle in un secondo momento, in ogni caso la trattazione dedicata alla dialettica comprendeva alla fine come suo ultimo libro (il IX) uno studio specifico sull'errore.

E proprio il comune interesse per l'errore - sia come fallacia inconsapevole che come inganno deliberatamente perpetrato nei confronti dell'interlocutore - potrebbe anzi costituire una ulteriore prova a favore dell'unitarietà delle *Confutazioni sofistiche* e dei *Topici*. Infatti, tra gli elementi del metodo dialettico, troviamo già nel primo libro dei *Topici* le definizioni di sillogismo eristico e di paralogismo.

Anche nella presentazione dei *topoi* dell'accidente (II e III libro), del genere (IV libro), del proprio (V libro), della definizione (VI libro) e dello 'stesso'<sup>27</sup> (VII, 1-2) -, Aristotele si serve frequentemente del concetto di errore. Sia colui che costruisce il discorso sia colui che lo demolisce devono, infatti, entrare in relazione con l'errore, cercando di scegliere di volta in volta un *topos* che consenta rispettivamente: a colui che costruisce il discorso di evitare l'errore, a colui che lo demolisce di portare alla luce gli errori del suo interlocutore.

E dell'errore evitato o portato alla luce nel vivo della discussione, Aristotele si occupa anche nel libro VIII, cui dedicherò particolare attenzione più avanti,<sup>28</sup> perché costituisce un preziosissimo documento, insieme ai dialoghi giovanili platonici, di cosa sia stata la concreta pratica della confutazione.

---

<sup>26</sup> Fait (a cura di) 2007, pp. LII-LIII.

<sup>27</sup> Il termine greco è *tautòn*: mostrerò nel prossimo capitolo che questo concetto non corrisponde ad una forma particolare di predicazione (come ciascuno dei quattro predicabili), ma è piuttosto da mettere in relazione con l'unità essenziale espressa dalla definizione (cfr. *Top.* VII, 1; trad. it. pp. 263-266).

<sup>28</sup> Vedi *infra*, cap. 4.

### § 3. *Dialettica, analitica, sofistica ed eristica*

Prima di passare alla presentazione degli elementi del metodo dialettico, vorrei soffermarmi brevemente su alcuni passi di interesse dialettico presenti negli *Analitici primi*, che testimoniano come la dialettica abbia conservato un posto degno di nota nel pensiero aristotelico successivo.

Accennerò poi, brevemente, al rapporto fra dialettica da un lato e sofistica ed eristica dall'altro.

Per quanto riguarda gli *Analitici primi*, vorrei innanzi tutto notare che essi si concludono con una carrellata di paragrafi dal sapore molto dialettico: tra gli argomenti trattati alla fine del secondo libro troviamo, ad esempio, la petizione di principio, la fallacia della falsa causa, la falsità del conseguente, gli errori riguardanti il contenuto delle premesse, nonché la definizione dei principali strumenti dialettici (confutazione, induzione, esempio, obiezione).<sup>29</sup>

Ma già dall'esordio, presentando la definizione di premessa dimostrativa, Aristotele ritiene necessario distinguerla proprio rispetto alla premessa dialettica.

In particolare, dopo aver definito in generale la premessa, come "un discorso che afferma o che nega qualcosa rispetto a qualcosa",<sup>30</sup> Aristotele ritiene opportuno chiarire che:

D'altro canto, la premessa dimostrativa differisce da quella dialettica in quanto la premessa dimostrativa è l'assunzione di una delle due parti della contraddizione (chi dimostra infatti non interroga, bensì assume), mentre quella dialettica è la domanda che presenta la contraddizione come un'alternativa.<sup>31</sup>

E poiché, in effetti, ciò che Aristotele si appresta a prendere in esame è il sillogismo, il chiarimento diventa ancora più dettagliato:

Non vi sarà tuttavia alcuna differenza tra i due casi, per quanto riguarda la costruzione del sillogismo: in effetti, sia chi dimostra, sia chi interroga deducono il sillogismo, stabilendo che qualcosa appartiene oppure non appartiene a qualcosa. Di conseguenza, la premessa sillogistica, semplicemente come tale, sarà l'affermazione o la negazione di qualcosa rispetto a qualcosa, nel modo che si è detto. Per altro, la premessa è dimostrativa, se è vera e risulta assunta attraverso le ipotesi stabilite inizialmente; la premessa dialettica, invece, riguardo a chi interroga è la domanda che presenta la contraddizione come

---

<sup>29</sup> Cfr. *An. pr.* II, capp. 16- 27.

<sup>30</sup> *An. pr.* 24a 16-17; trad. it. p. 85.

<sup>31</sup> *An. pr.* 24a 22-25; trad. it. p. 85.

un'alternativa, e riguardo a chi sviluppa un sillogismo è l'assunzione di ciò che pare accettabile ed è fondato sull'opinione (*endoxon*) come appunto si è detto nei libri topici.<sup>32</sup>

In generale, negli *Analitici primi* i sillogismi dimostrativi sembrano mantenere una relazione molto stretta con la dialettica, se teniamo conto del fatto che sia la scelta della figura sillogistica da utilizzare per l'inferenza deduttiva sia l'individuazione del termine medio dipendono di volta in volta dal tipo di conclusione cui si vuole pervenire. Quando, ad esempio, Aristotele - nel paragrafo 26 del primo libro - si propone di esaminare la versatilità argomentativa delle figure sillogistiche, lo fa in termini che potrei definire dialettici, dal momento che le valuta rispetto alla possibilità che esse offrono a chi argomenta di giungere alla conclusione desiderata. Scrive Aristotele:

Dal momento che conosciamo a quali oggetti si rivolgano i sillogismi, quale sia la natura di ciò che viene provato in ogni figura, e in quanti modi lo si possa provare, ci risulta ormai chiaro quali formulazioni di una ricerca (*poion problema*) siano difficili, e quali offrano facili argomenti per una prova. In effetti, ciò che può venire concluso attraverso più figure e mediante parecchi sviluppi deduttivi risulta più facile a provarsi; più ardua invece è la prova, quando si giunge alla conclusione attraverso un minor numero di figure e di sviluppi deduttivi.<sup>33</sup>

Torna in mente, leggendo questo passo, la strategia del dialettico il quale, una volta identificata la conclusione da raggiungere nella contraddittoria della tesi espressa dal suo interlocutore, deve cercare i *topoi* che gli consentiranno di assumere durante la discussione le premesse necessarie a sviluppare la catena inferenziale verso quella conclusione.

Ma anche verbi come 'consolidare' e 'demolire' sono una spia della dialetticità implicita degli *Analitici primi*. Non deve dunque stupire il fatto che, dopo un *excursus* sui vari tipi di conclusione possibili per ciascuna figura, Aristotele concluda con una osservazione carica di esperienza dialettica come la seguente:

È dunque evidente che il giudizio universale affermativo è quello più difficile a consolidarsi (*kataskeuasai*), e più facile a demolirsi (*anaskeuasai*).<sup>34</sup>

E, con altrettanto vivido spirito dialettico, anche il paragrafo 27 del primo libro affronta la questione che non è sufficiente "conoscere il modo di svilupparsi dei

---

<sup>32</sup> *An. pr.* 24a 25-24b 12; trad. it. pp. 85-86.

<sup>33</sup> *An. pr.* 42b 27-32; trad. it. p. 151.

<sup>34</sup> *An. pr.* 42b 40-43a 2; trad. it. p. 152.

sillogismi, ma occorre altresì possedere la capacità di produrli".<sup>35</sup> Come sappiamo, la funzione argomentativa - e cioè la capacità di trovare argomenti su qualunque oggetto di discussione ci capitano - è con la funzione elenctica una finalità essenziale della dialettica.<sup>36</sup>

Nel capitolo 30 del primo libro, la dialettica assurge di nuovo esplicitamente a termine di confronto. Tenuto conto che il metodo del sillogizzare "riguarda sia la filosofia che qualsiasi arte o dottrina", Aristotele afferma che:

quando si tratta di un'indagine secondo verità, occorre partire da premesse, i cui termini siano disposti in modo tale da esprimere un'appartenenza o una non appartenenza vera, mentre riguardo ai sillogismi dialettici bisogna partire da premesse fondate sull'opinione.<sup>37</sup>

E nel capitolo 30 del primo libro, troviamo di nuovo un esplicito riferimento ai *Topici*:

Possiamo dunque dire di aver determinato, secondo una prospettiva generale, in che modo si debbano scegliere le premesse; d'altro canto, abbiamo già indagato in modo approfondito la questione nel trattato riguardante la dialettica.<sup>38</sup>

Sembrerebbe, dunque, che per Aristotele la dialettica continui ad essere una indispensabile strategia per procedere agilmente nella selezione delle premesse, anche in presenza delle figure sillogistiche codificate.

Per quanto riguarda invece il rapporto fra dialettica, da un lato, e sofistica e eristica dall'altro, vorrei semplicemente accennare qui al fatto che nel capitolo 11 delle *Confutazioni sofistiche*, cioè dell'opera dedicata, appunto, a quelle argomentazioni in cui la contraddizione cui si perviene è soltanto apparente, è lo stesso Aristotele che definisce in che cosa esse differiscano:

Chi dunque considera le cose comuni secondo l'oggetto (*katà to pragma*) è dialettico, mentre chi lo fa in modo apparente (*phainomenos*) è sofistico, e sillogismo eristico e sofistico è in primo luogo quello che è apparentemente sillogistico riguardo alle cose cui la dialettica è esaminatrice (*peirastikè*), anche se

---

<sup>35</sup> *An. pr.* 43a 22-24; trad. it. p. 153.

<sup>36</sup> La funzione argomentativa della dialettica è utile anche per la filosofia, come si legge in *Top.* 155b 7-16 (trad. it. p. 277), secondo cui dialettico e filosofo "procedono parimenti" nella fase preliminare di reperimento dei luoghi da cui iniziare l'argomentazione, differenziandosi poi rispetto all'ordinarli e al pronunciarli, poiché la dialettica è - come spiega Aristotele e come vedremo dettagliatamente nei prossimi capitoli - un tipo di ragionamento *pros heteron*, e cioè fatto *per l'altro*, con cui si parla procedendo per domande e risposte.

<sup>37</sup> *An. pr.* 46a 8-10; trad. it. p. 163.

<sup>38</sup> *An. pr.* 46a 28-30; trad. it. p. 164.

la conclusione è vera (giacché è ingannevole sul perché), e in secondo luogo lo sono quei paralogismi che, pur non essendo secondo il metodo della disciplina in questione, sembrano essere secondo quell'arte.<sup>39</sup>

Più precisamente, Aristotele dice che sono ritenuti eristi (e cioè litigiosi) "coloro che hanno per obiettivo la vittoria stessa"; sono ritenuti invece sofisti "coloro che hanno per obiettivo una reputazione che porti guadagno" (per cui la sofistica sarebbe "un tipo di arte di guadagno derivata da un'apparente sapienza").<sup>40</sup>

Mostrerò nei prossimi capitoli come questa differenza sia in effetti più sfuggente di quanto appaia da questi passi aristotelici, tenuto conto del fatto che anche il dialettico, per quanto proceda *katà to pragma*, e cioè in modo non apparente rispetto alla contraddizione che produce, punta agonisticamente alla vittoria (e cioè alla confutazione del suo interlocutore), e per raggiungere il suo scopo è pronto a servirsi anche di strategie in qualche modo 'ingannevoli'.

---

<sup>39</sup> *Soph. el.* 171b 6-12; trad. it. p. 35.

<sup>40</sup> *Soph. el.* 171b 25-29; trad. it. p. 35.

## Gli elementi del metodo dialettico

### § 1. *Gli endoxa*

La prima nozione da chiarificare è quella di *endoxa*, dal momento che secondo Aristotele le premesse del sillogismo dialettico sono appunto 'opinioni riconosciute'.

Infatti, mentre il sillogismo è in generale "un discorso nel quale, poste alcune cose, qualcosa di diverso da ciò che è posto necessariamente risulta mediante ciò che è posto",<sup>1</sup> a seconda del tipo di premesse il sillogismo è dimostrativo se "risulta da asserzioni vere e primitive, oppure da asserzioni tali che hanno il fondamento della conoscenza, ad essa relativa, mediante alcune asserzioni vere e primitive";<sup>2</sup> è dialettico se risulta invece da *endoxa*.

Dopo aver definito le "asserzioni vere e primitive" da cui discendono i sillogismi dimostrativi come "quelle che hanno la loro garanzia (*pistis*) non per virtù d'altro, ma per se stesse"<sup>3</sup> e che sono dunque per se stesse credibili, Aristotele definisce gli *endoxa* come le asserzioni "che costituiscono opinione di tutti, o dei più, o dei sapienti, e, se di questi, o di tutti, o dei più, o dei più noti e stimati fra tutti".<sup>4</sup>

Opinioni 'notevoli', 'riconosciute', 'diffuse', 'correnti': questi sono stati i modi più usati dai traduttori in passato per rendere quell'*en-* di *endoxa*, e che semplicemente potremmo invece rendere con "opinioni *in fama*", e cioè appartenenti alla cultura generale. Si tratterebbe insomma delle opinioni considerate generalmente migliori dalla comunità dei parlanti, "e che per il loro carattere di particolare rilevanza, fungono da punti di riferimento nella discussione".<sup>5</sup>

Risulterebbero, insomma, poco credibili coloro che durante la discussione non ammetterebbero la verità degli *endoxa*, anche se di essi non si può dire che siano veri in senso scientifico, come le asserzioni credibili per se stesse.

---

<sup>1</sup> *Top.* 100a 25-27; trad. it. p. 83.

<sup>2</sup> *Top.* 100b 18-19; trad. it. p. 83.

<sup>3</sup> *Top.* 100b 21-23; trad. it. p. 83.

<sup>4</sup> *Top.* 100a 30-100b 23; trad. it. p. 83.

<sup>5</sup> Zanatta (a cura di) 1995, p. 12.



Come già accennato, nel corso della mia operazione di naturalizzazione della dialettica il ruolo degli *endoxa* verrà fortemente ridimensionato, man mano che emergerà la struttura psicologica della credenza e che dalla dialettica aristotelica mi sposterò verso la dialettica socratica, nel contesto della quale gli *endoxa* perdono la loro centralità a favore della opinione come credenza sincera (più o meno in fama) di chi risponde, e dunque a favore della credenza non più in quanto 'atteggiamento proposizionale' ma in quanto 'stato mentale' (*hypolepsis*).

Mettendo però provvisoriamente da parte il mio percorso naturalizzatore, va sottolineato il fatto che la rivalutazione della nozione di *endoxa* affermatasi nel Novecento si è rivelata fondamentale per una comprensione della dialettica come autonoma e positiva pratica della discussione, emancipandola da un rapporto con l'*episteme* - assunto come parametro di valutazione - in partenza viziato.<sup>6</sup>

Sino a quando gli *endoxa* sono stati considerati alla stregua di mere opinioni, la dialettica non poteva che essere una logica dell'apparenza. Da quando invece è stata messa in risalto la natura di verità - per quanto solo opinata - degli *endoxa*, la dialettica è rinata a nuova vita, ed è stata rivalutata prima come logica del probabile (distinta dalla sofistica per il suo essere *katà to pragma*), e poi come logica dell'invenzione.

Ma l'interpretazione della nozione di *endoxa* che a me sembra più feconda (più che una rivalutazione direi infatti che si tratta di una rinnovata maniera di comprenderne il significato) è quella che si è sviluppata sulla scia di G. E. L. Owen e del suo "*Tithenai ta phainomena*".<sup>7</sup>

Il titolo deriva da una espressione che ricorre all'inizio del VII libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele, nota Owen - introducendo la sua trattazione sull'*akrasia*, propone *en passant* un invito a non dar nulla per scontato, ma ad affrontare i problemi sulla base di ciò che ci appare, dove 'apparire' sembra significare al tempo stesso un 'apparire attraverso i sensi' (*phainesthai*) e un 'apparire come opinare' (*dokein*):

Bisogna, invece, come negli altri casi, tener fermo quello che si manifesta (*tithentas ta phainomena*) e porre innanzi tutto i problemi (*kai proton diaporesentas*), e così mostrare il più

---

<sup>6</sup> Come chiarisce, ad esempio, Zanatta: "Nel campo degli studi specificamente aristotelici, questo motivo dell'esprimere una mera 'logica dell'apparenza', che raggiunge al massimo il livello del 'probabile', sta alla base del giudizio fondamentalmente sfavorevole formulato dallo Zeller sulla dialettica dello Stagirita, giudizio che è poi entrato a far parte dei *clichés* della manualistica, anche dopo il terzo *Symposium Aristotelicum*, tenuto ad Oxford nel 1964 proprio sui *Topici*, il quale ha rappresentato un momento decisivo nel rinnovamento degli studi sullo Stagirita e ha come sancito la rivalutazione della sua dottrina della dialettica". Cfr. Zanatta (a cura di) 1995, pp. 16-17. Cfr. anche Owen (ed.) 1968.

<sup>7</sup> Owen 1961; trad. it. pp. 165-185.

esaurientemente possibile tutte le opinioni correnti (*endoxa*) su queste passioni, o se no, almeno le più diffuse e le più importanti.<sup>8</sup>

Sviluppando l'affinità semantica per la quale sia *endoxa* che *phainomena* sono 'cose che appaiono', e usando questa affinità come chiave di lettura, Owen mette in risalto il fatto che secondo Aristotele ogni argomentazione dialettica comincia in effetti da *phainomena* che sono per l'appunto degli *endoxa*. Scrive Owen:

Quando i *phainomena* sono dati empirici come quelli raccolti nella biologia e nella meteorologia, le *aporiai* ad essi associate tenderanno ad essere questioni relative a fatti empirici (*Meteor.* II 3, 357 b 26-30) o alla spiegazione di tali fatti, oppure il problema di far quadrare un fatto recalcitrante con un'ipotesi empirica (*Meteor.* II 2, 355 b 20-32). Nella discussione sull'incontinenza, d'altra parte, dove i *phainomena* sono cose che gli uomini sono inclini o abituati a dire sull'argomento, le *aporiai* che Aristotele espone non sono dati osservativi non spiegati o recalcitranti, ma difficoltà logiche o filosofiche generate, come sempre tutte le difficoltà in genere, dallo sfruttare qualcuna delle cose dette comunemente.<sup>9</sup>

Per questa ragione, chiarisce Owen, la *Fisica* di Aristotele "rientra non nella fisica, nel nostro significato del termine, ma nella filosofia", in quanto "i suoi dati sono per la maggior parte i materiali non della scienza naturale, ma della dialettica e analogamente i suoi problemi sono non questioni relative a fatti empirici, ma aporie concettuali".<sup>10</sup>

L'affinità fra *endoxa* e *phainomena* condurrebbe inoltre, secondo Owen (che individua la prova principale della sua interpretazione nel modo dialettico in cui Platone tratta le questioni di fisica nel *Parmenide*) all'esplicitazione della comune natura aporetica della dialettica e della fisica.<sup>11</sup>

E proprio la nozione di apparenza viene utilizzata da Aristotele - quasi a volere indirettamente sottolineare quanto l'apparenza di verità sia per gli *endoxa* un carattere peculiarmente positivo - per delineare la differenza fra argomentazione dialettica e argomentazione eristica, essendo quest'ultima definita come una argomentazione che risulta da *meta-apparenze*, e cioè da *endoxa* che soltanto *appaiono* tali; o che risulta

---

<sup>8</sup> *Eth. Nic.* 1145b 2-6; trad. it. p. 257. Su questo passo e l'interpretazione di Owen, cfr. Nussbaum 1986, in particolare il cap. VIII (*Salvare le apparenze*); trad. it. pp. 455-493.

<sup>9</sup> Owen 1961; trad. it. pp. 168-169.

<sup>10</sup> Owen 1961; trad. it. p. 170. Cfr. anche Bolton 1990.

<sup>11</sup> L'affinità semantica *phainesthai-dokein*, enucleata da Owen, si rivelerà per me molto utile nella parte terza, laddove - procedendo alla naturalizzazione della dialettica e prendendo quindi in esame la credenza come stato mentale -, dovrò analizzare la struttura psicologica dell'assenso (vedi *infra*, cap. 9).

soltanto *in apparenza*, non essendo dunque neppure un vero sillogismo. Più precisamente:

È argomentazione eristica quella che risulta da asserzioni che *appaiono opinioni notevoli (ek phainomenon endoxon)*, ma non lo sono, e così pure quella che *appare risultare* da opinioni notevoli o che appaiono tali".<sup>12</sup>

Si noti il complesso gioco di apparenze che si sprigiona in questa definizione, in cui l'apparire è riferito:

- prima agli *endoxa* (opinioni che sembrano *endoxa* ma non lo sono),
- poi alla conclusione che appare risultare da *endoxa* (ma che in effetti non perviene realmente a nessun risultato a causa della scorrettezza del ragionamento).

È interessante esaminare la giustificazione che Aristotele fornisce in relazione al primo punto, secondo la quale:

non tutto ciò che appare opinione notevole anche lo è, dato che niente di ciò che si dice opinione notevole ha evidente e in superficie, del tutto, il suo essere apparentemente opinione notevole, come accade per i principi dei discorsi eristici; e infatti immediatamente e generalmente è chiara in essi, per chi può abbracciare con il suo sguardo anche cose di poco conto, la natura del falso.<sup>13</sup>

Si tratterebbe dunque di apparenze di tipo diverso: mentre la falsità dei principi adoperati nelle argomentazioni eristiche risulta facilmente evidente a chi abbia una minima capacità di ragionare, invece gli *endoxa* non sono riconoscibili immediatamente come tali (posso anche presentare come *endoxon* una proposizione che non lo è), perché essendo comunque delle *doxai* - per quanto in voga (*en*) - possono in ogni caso essere oggetto di discussione.

Le argomentazioni eristiche devono poi essere, secondo Aristotele, ulteriormente differenziate, poiché, come accennavo prima, nel caso che ad essere apparente sia lo stesso sillogizzare, allora non ci sarà neppure una argomentazione in senso proprio.

Come dice Aristotele, infatti:

---

<sup>12</sup> *Top.* 100b 23-25; trad. it. p. 84. Riprenderò questa distinzione nel prossimo capitolo, dedicato specificamente alle confutazioni apparenti.

<sup>13</sup> *Top.* 100b 26-101a 1; trad. it. p. 84.

La prima, dunque, delle suddette argomentazioni eristiche la si dica pure argomentazione (*syloghismòs*), l'altra argomentazione la si dica argomentazione eristica, ma non argomentazione senz'altro, perché appare argomentare ma non argomenta.<sup>14</sup>

Che la definizione di argomentazione eristica sia stata collocata da Aristotele nel primo capitolo della trattazione dedicata al metodo dialettico può essere considerato una valida conferma della centralità dell'area semantica del *phainesthai-dokein* nel contesto della riflessione metodologica che Aristotele ha intrapreso proprio per trasformare la naturale capacità dialettica in 'metodo' grazie al quale riuscire a individuare le asserzioni che erroneamente *appaiono essere* opinioni notevoli ma non lo sono, e le argomentazioni che erroneamente *appaiono concludere* ma non concludono.<sup>15</sup>

E in effetti, anche il cruciale confine fra dialettica e scienze particolari è tracciato da Aristotele all'insegna del metodo dell'errore, e dunque attraverso la nozione di *apparenza*: secondo Aristotele, infatti, quando la dialettica usa come premesse delle sue argomentazioni i principi propri delle scienze compie un abuso, perché vuole *apparire* ciò che non è, e cioè un sapere specifico. "Paralogismi" sono chiamati infatti da Aristotele (utilizzando il prefisso *parà*) quei sillogismi che "risultano dalle asserzioni appartenenti ad alcune scienze" e che vengono usati al di fuori di esse.<sup>16</sup>

## § 2. *Gli scopi del metodo*

Una volta definita la nozione di *endoxa*, grazie alla quale tracciare i confini della dialettica rispetto alle scienze particolari e rispetto alle argomentazioni eristiche, Aristotele può cominciare a delineare gli scopi generali della sua trattazione del metodo, che a suo parere "è utile a tre cose: all'esercizio (*pros gymnasian*), alle conversazioni e discussioni casuali (*pros tas enteuxeis*) e alle scienze filosofiche (*pros tas katà philosophian epistemas*)".<sup>17</sup>

Il primo scopo (l'esercizio) corrisponde al potenziamento della capacità di affrontare qualunque argomento, da non intendere però come una generica capacità di essere arguti nella discussione, quanto piuttosto come il saper dibattere all'interno di

---

<sup>14</sup> *Top.* 101a 1-4; trad. it. p. 84. Anche questo punto verrà ripreso nel prossimo capitolo.

<sup>15</sup> Sorvolo sul caso in cui l'argomentazione *appare risultare* da *endoxa* che *appaiono* tali, poiché si tratta soltanto di una somma dei due casi possibili.

<sup>16</sup> Cfr. *Top.* 101 a 6-17; trad. it. p. 84. Per la definizione di 'paralogismo', vedi anche *infra*, cap. 3, § 1.

<sup>17</sup> *Top.* 101 a 26-28; trad. it. p. 85.

specifici contesti.<sup>18</sup> Come spiega Aristotele, possedendo il metodo dialettico è infatti possibile sviluppare 'argomentazioni di attacco' (*epicheirein*) su ciò che ci viene proposto.<sup>19</sup>

Il secondo scopo (le conversazioni e discussioni casuali) corrisponde al potenziamento della più generale capacità di argomentare dialetticamente anche in situazioni in cui non valgono le regole formali delle vere e proprie dispute,<sup>20</sup> e usando come punti di riferimento gli *endoxa* si cerca piuttosto di esaminare le opinioni degli altri, "modificando (*metabibazontes*) ciò che essi sembrano dirci non correttamente"<sup>21</sup> (in altre parole, spingendoli a cambiare opinione).

Il terzo scopo (le scienze filosofiche) corrisponde al potenziamento della capacità diaporetica in relazione alle dottrine particolari, rispetto alle quali il metodo si propone di renderci capaci "di sollevare difficoltà (*diaporesai*) in una direzione e in quella opposta", in modo che "più facilmente potremo osservare il vero e il falso in ciascuna alternativa".<sup>22</sup>

Rispetto alle scienze filosofiche, la trattazione del metodo svolge un ulteriore fondamentale compito, che secondo Aristotele "al massimo grado appartiene alla dialettica", consistente nel potenziamento della capacità di indagare sui principi delle scienze al di fuori di esse, servendosi degli *endoxa* e possedendo - grazie al suo essere investigativa (*exetastikè*) - "la via che conduce ai principi di tutti i modi di procedere nella ricerca".<sup>23</sup>

In conclusione, alla luce di questo passo, in cui la funzione metodologica della dialettica è riconosciuta in maniera eclatante anche in quanto metodo investigativo sui principi delle scienze, appare davvero inadeguata l'idea che Aristotele considerasse la dialettica una mera logica del probabile.

---

<sup>18</sup> Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 51.

<sup>19</sup> Cfr. *Top.* 101a 29-30; trad. it. p. 85. Per maggiori dettagli sull'argomentazione d'attacco (*epicheirema*) rinvio al cap. 4, § 1, in cui esamino specificamente il modo in cui Aristotele nel libro VIII descrive questo aspetto del metodo dialettico.

<sup>20</sup> Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 52.

<sup>21</sup> *Top.* 101a 33-34; trad. it. p. 85. Ricorre qui il verbo *metabibazein*, per l'esame del quale rinvio al cap. 4, § 3.

<sup>22</sup> Cfr. *Top.* 101a 34-36; trad. it. p. 85.

<sup>23</sup> Cfr. *Top.* 101b 2-4. Si noti che Aristotele accosta strategicamente *hodòn* e *methodon*, quando dice che la dialettica "detiene la via (*hodòn echei*) che conduce ai principi di tutti i modi di procedere (*pros tas hapasòn ton methodon archàs*). Smith (ed.) 1997, p. 52 utilizza per la lettura di questo passo l'interpretazione di Owen sul rapporto tra *phainomena* e *endoxa*.

### § 3. *Le regole di predicazione*

E arriviamo così alla presentazione di quelli che comunemente vengono chiamati 'predicabili' (*katégoroumena*), cioè le quattro classi a cui tutte le predicazioni sono riconducibili, e comprendenti tutti gli elementi su cui possono vertere le proposizioni, e con le proposizioni anche le argomentazioni relative ai problemi da discutere.<sup>24</sup>

È infatti conoscendo le differenti regole dell' 'appartenere' (*hyparchein*), che contraddistinguono ciascuna classe di predicazione possibile, che il dialettico diventa abile nel costruire e demolire i discorsi.

I quattro cosiddetti 'predicabili' da utilizzare nelle discussioni dialettiche, e cioè i quattro possibili modi di appartenenza di un predicato al soggetto di cui si predica, sono per Aristotele il genere (*ghenos*), ciò che è 'proprio' di qualcosa (*idion*), la definizione (*horos*) e l'accidente (*symbebekòs*).

La conoscenza del funzionamento dei quattro predicabili ha il pregio di farci entrare nel mondo della reale pratica dialettica, visto che il saper creare proposizioni nel vivo della discussione era l'obiettivo fondamentale di questo sistema di predicazione, che consentiva al dialettico di scegliere velocemente e strategicamente il tipo di predicazione a lui più utile per costruire il suo ragionamento *pros heteron* (per l'altro), o - all'opposto - più utile a demolire il ragionamento dell'altro.<sup>25</sup>

In via preliminare va chiarito innanzi tutto che ciascuno dei quattro predicabili dispone di specifiche regole, che determinano la maniera in cui il predicato *y* è detto appartenere al soggetto *x* all'interno di quella classe di predicazione; in secondo luogo che è dal mancato rispetto di queste regole che si originano gli errori nel corso della discussione.

L'esigenza di conoscere preliminarmente le regole specifiche di ciascuna delle quattro classi di predicazione - determinata dallo svolgersi estemporaneo delle discussioni - rende particolarmente utile il metodo dialettico: ogni discussione si svolge infatti dialogicamente, sviluppandosi attraverso domande e risposte, e richiedendo quindi che ogni nuova asserzione (cioè ogni nuova proposizione dedotta dalle precedenti), riceva l'assenso di chi risponde prima di essere assunta.

Un bravo dialettico, secondo Aristotele, non può sviluppare una argomentazione veloce, efficace e anche corretta, senza tenere conto di queste regole: infatti, è proprio

---

<sup>24</sup> Nella stesura di questa sintetica presentazione dei predicabili ho tenuto conto anche delle utili indicazioni esplicative contenute in Zanatta (a cura di) 1996. Le citazioni letterali sono tratte, come le precedenti, dalla traduzione di Attilio Zadro (in particolare, pp. 87-88).

<sup>25</sup> Sulla dialettica dei *Topici* come pratica volta al demolire e costruire discorsi nella discussione costruita sullo *hyparchein* dei quattro predicabili, cfr. Zadro (a cura di) 1974, pp. 32-35.

questo lavoro continuo di sostituzioni equipollenti, conversioni, generalizzazioni, esemplificazioni, e in generale di tutte le operazioni logiche che il sistema dei quattro predicabili rende possibile, ciò che costituisce la pratica dialettica nella sua essenza.

Presenterò adesso, seppur brevemente, i quattro predicabili, mostrando per ciascuno di essi soprattutto la sua specifica funzionalità nella pratica discorsiva.

### 1. *Genere*

"È genere (*ghenos*) ciò che viene predicato di più cose e differenti per la specie, nell'ambito del 'che cos'è...?'"<sup>26</sup> I predicati che rientrano in questa classe non sono convertibili con le cose. I predicati-generi sono più ampi di ciascuna singola cosa e comprendono invece più cose insieme accomunate proprio dal fatto che, pur essendo differenti, sono però comprese insieme sotto un certo punto di vista essenziale per loro. Ad esempio, nel genere 'vivente' sono compresi: uomo, cane, pesce, ecc. Non si tratta quindi di somiglianze vaghe o casuali, ma essenziali e imprescindibili. Vedremo più avanti che di tutte le somiglianze in generale - più o meno vaghe - si occuperà uno specifico strumento.

Dal punto di vista dialettico i generi sono armi potenti perché, usati come anelli di connessione, consentono di collegare le proposizioni fra loro e di transitare dall'una all'altra. Durante la discussione si può, ad esempio, domandare se una cosa si trova nello stesso genere in cui è un'altra cosa, oppure no. A seconda della risposta, si può - nella proposizione successiva - predicare o no qualcosa di entrambe le cose.

### 2. *Proprio*

"È proprio (*idion*) di qualcosa ciò che non rende manifesta l'essenza, ma che appartiene ad una cosa sola e si predica al posto della cosa (*antikatēgoreitai*)".<sup>27</sup> Ad esempio, 'esser capace di imparare la grammatica' è proprio dell'uomo: "se infatti è uomo, è capace di apprendere la grammatica, e se è capace di apprendere la grammatica è uomo".<sup>28</sup> Si può predicare il proprio sempre e per se stesso (è proprio dell'uomo essere socievole) o qualche volta (è proprio di Aristotele passeggiare nel ginnasio), o in relazione ad altro (è proprio dell'uomo rispetto al cavallo l'essere bipede). Quest'ultimo

---

<sup>26</sup> *Top.* 102a 31-32; trad. it. p. 88. Per l'intera trattazione del genere, cfr. 102a 31-102b 3.

<sup>27</sup> *Top.* 102a 18-19; trad. it. p. 88. Per l'intera trattazione del proprio, cfr. 102a 17-30.

<sup>28</sup> *Top.* 102a 20-22; trad. it. p. 88.

caso equivale alla individuazione delle differenze. Bisogna dunque stare attenti perché la predicazione del proprio è molto ambigua e per questo si presta all'uso sofisticato, qualora si voglia spacciare un proprio solo relativo per un proprio in senso assoluto. Il proprio in senso tecnico è dunque quello non accidentale (chiamato invece *symbebekòs*).

Dal punto di vista dialettico ciò che viene predicato come proprio è molto versatile, perché gode della proprietà della convertibilità con la cosa: posso sostituire a 'grammatico' 'uomo', e poi sviluppare le altre eventuali predicazioni che il nuovo termine consente, senza aver dovuto svolgere tutte le complesse operazioni che la definizione richiede. Dunque il proprio è affine, da un lato, alla definizione, pur senza essere uguale ad essa (imparare la grammatica per un uomo è proprio dell'uomo in modo assoluto); dall'altro il proprio è pericolosamente affine all'accidente, se si tratta di un proprio relativo ad un certo periodo, o a una certa situazione ('trovarsi a destra', 'dormire' per l'uomo).

### 3. Definizione

"È definizione (*horos*) un discorso che dà indicazione dell'essenza di una cosa".<sup>29</sup> La definizione è sempre un *logos* (un discorso), eppure può essere sostituito correttamente con una sola parola, e cioè con il nome della cosa di cui è definizione. Da ciò nasce la sua versatilità dialettica. Dei quattro modi di predicazione, quello della definizione è il più complesso da costruire (per la sua pretesa di indicare l'essenza della cosa) e il più facile da demolire (essendo sufficiente mostrare una sola semplice eccezione). Aristotele nota in particolare che la maggior parte delle discussioni riguardanti le definizioni avviene per decidere se certe relazioni siano di identità o di diversità (*tautòn/heteron*). Riparlerò del *tautòn* fra breve.

### 4. Accidente

L'accidente (*symbebekòs*) viene definito da Aristotele per differenza rispetto ai tre predicabili già presentati, e cioè come "ciò che non è nessuna di queste cose, né definizione, né proprio, né genere".<sup>30</sup> Predichiamo qualcosa come un accidente quando si tratta di qualcosa che appartiene a qualcos'altro ma potrebbe anche non appartenergli. Aristotele sottolinea che l'appartenere per accidente ('uomo'-'star seduto'; 'oggetto'-

---

<sup>29</sup> *Top.* 101b 38; trad. it. p. 87. Per l'intera trattazione della definizione, cfr. 101b 38-102a 17.

<sup>30</sup> *Top.* 102b 4-5; trad. it. p. 89. Per l'intera trattazione dell'accidente, cfr. 102b 4-26.



'bianco') sarà sempre relativo: "Nulla impedisce che l'accidente venga ad essere proprio di qualcosa in un certo tempo e in relazione a qualche cosa (*potè kai pros ti idion*); per esempio lo star seduto", ma ciò che non si deve dimenticare è che l'accidente "non sarà proprio di qualcosa senz'altro (*haplòs*)".<sup>31</sup>

La differenza tra la predicazione accidentale e la predicazione del proprio è dunque alquanto difficile da stabilire, e proprio per questa ragione è una fonte di ambiguità utilissima a coloro che argomentano in modo sofistico.

\*

Traggo spunto da questa ultima osservazione, per tornare ad una riflessione più generale sulla dialettica e sulla centralità della classe predicativa della definizione, alla quale secondo Aristotele possono essere ricondotte le altre tre, dal momento che per 'togliere di mezzo' una definizione basterà mostrare - contro la pretesa della definizione di essere una forma di predicazione essenziale - che *qualcosa non appartiene* come genere, proprio o accidente. Come spiega Aristotele, infatti:

Se potremo infatti sostenere nella discussione che '...è lo stesso che...' e che '...è diverso da...', potremo anche nello stesso modo attaccare agevolmente le definizioni; infatti nel mostrare che '... non è lo stesso che...' avremo già così tolto di mezzo la definizione. Ciò che è stato detto ora certamente non si converte nella direzione opposta, e infatti non è sufficiente per costruire la definizione il mostrare che '... è lo stesso che ...'. Mentre è tuttavia di per sé sufficiente il mostrare che '...non è lo stesso che...', per demolire la definizione.<sup>32</sup>

Emerge così prepotentemente nel gioco dialettico la nozione di 'stesso' (*tautòn*): dire che qualcosa appartiene a qualcos'altro in un certo modo (o come definizione, o come genere, o come proprio, o come accidente) significa, infatti, dire che qualcosa è *tautòn* con qualcos'altro secondo certe specifiche regole (quelle del predicabile assunto).

L'appartenenza' (o la 'non appartenenza'), rispetto alla quale chi interroga, durante la discussione dialettica, chiede di volta a chi risponde di concedere il suo assenso, si rivela dunque come una richiesta che riguarda la correttezza o meno dell'identità o alterità predicativa (*tautòn* o *heteron*) espressa nel contesto di una certa classe di predicazione. Non stupirà dunque il fatto che Aristotele raccolga nel VII libro dei *Topici* anche alcuni specifici *topoi* dell'identità, da utilizzare proprio per metterla alla prova.

Concluderò la presentazione del sistema dei quattro predicabili, mettendolo a confronto con il più noto sistema predicativo della dieci categorie.

---

<sup>31</sup> *Top.* 102b 21-26; trad. it. 89.

<sup>32</sup> *Top.* 102a 11-17; trad. it. p. 88.

Da questo confronto emerge, in effetti, con maggiore chiarezza il carattere pragmatico del sistema dei quattro predicabili: mentre le dieci categorie costituiscono la basilare struttura di analisi dei termini del discorso, i quattro predicabili formano insieme un sistema finalizzato alla costruzione o alla distruzione dei discorsi durante la discussione dialettica e dunque, pur essendo comprensibili alla luce delle dieci categorie, sono però pragmaticamente indipendenti da esse nella loro funzionalità dialettica. A prescindere dalla specifica valenza ontologica che essi rivestono nel pensiero di Aristotele, il loro peculiare scopo dialettico è infatti quello di consentire l'individuazione degli snodi concettuali utili a far 'transitare' discorsivamente coloro che discutono da una affermazione ad un'altra, nel rispetto delle regole di appartenenza proprie di ciascun predicabile.

Come abbiamo visto prima, se ad esempio voglio 'togliere di mezzo' una definizione, e cioè una pretesa di predicazione universale enunciata dal mio interlocutore, mi basterà trovare un caso che non rientri in quell'universale, per distruggere la pretesa di universalità che quella definizione avanzava.

#### § 4. *Gli strumenti del metodo*

Avviandoci verso la conclusione del libro I dei *Topici*,<sup>33</sup> ci imbattiamo in una interessante 'cassetta degli attrezzi'. Secondo Aristotele, possedere il metodo dialettico significa, infatti, disporre anche di questi quattro strumenti (*organa*), "grazie ai quali troveremo facilmente le argomentazioni".<sup>34</sup> Una analisi attenta di questi strumenti mi sarà utile più avanti, quando indagherò sugli aspetti psicologici della confutazione.

##### 1. *Saper cogliere le proposizioni*

Potremmo chiamare il primo strumento più semplicemente 'il cerca-premesse'. Non è una novità per noi, a questo punto della presentazione della dialettica, che le premesse vadano scelte fra gli *endoxa*, o fra altre premesse in qualche modo ad essi ricollegabili, come le premesse opposte agli *endoxa* ma in forma di contraddizione, le premesse simili agli *endoxa* o che derivano dalle arti, le affermazioni dei discorsi scritti

---

<sup>33</sup> Vorrei ricordare che il libro I dei *Topici* viene considerato, insieme al libro VIII e ai capitoli 1-2 del libro VII, parte di un corpo più recente rispetto alla sezione centrale dell'opera (II-VII, 3-5).

<sup>34</sup> *Top.* 105 a 21-22; trad. it. p. 98 (*di' hon euporesomen ton syllogismòn*).

raccolte in liste per ciascun genere, le opinioni dei singoli uomini famosi.<sup>35</sup> È grazie al primo strumento della cassetta degli attrezzi dialettici che ci imbattiamo, inoltre, nell'induzione (*epagoghè*), e cioè nella seconda delle due specie di discorso dialettico (l'altra è il sillogismo),<sup>36</sup> in quanto l'induzione ci serve a individuare ciascuna premessa esaminandola in base ai modelli prescelti (*endoxa*, affermazioni, ecc.).

Aristotele coglie qui inoltre l'occasione, anticipando alcune osservazioni che svilupperà più ampiamente nell'ottavo libro, per fornire anche alcuni consigli procedurali, come ad esempio, che "bisogna prendere tutte le proposizioni quanto più è possibile in modo universale e di quella che è una farne molte".<sup>37</sup>

## 2. *Saper distinguere in quanti modi si dice ciascuna cosa*

Potremmo chiamare il secondo strumento anche 'il segna-punto-di-vista' (o 'il segna-intenzione'), perché è lo strumento che aiuta il dialettico a distinguere fra i molti modi in cui è possibile prendere in considerazione le cose di cui si parla. Per questa ragione, esso facilita enormemente il rinvenimento di nuove argomentazioni, e consente inoltre di sviluppare una conoscenza preventiva di queste diverse possibilità di considerazione, che può essere utilizzata anche contro coloro che si servono dell'omonimia a scopi eristici. Per chi discute sarà bene tenere sempre in mente, ad esempio, che le cose possono essere dette secondo le diverse categorie, dal punto di vista della specie o del nome, secondo la sensazione, chiedendosi se esiste o no un loro opposto, secondo la privazione e il possesso, secondo i casi e la derivazione della parola, secondo i generi dei predicati riferiti, ecc.<sup>38</sup>

## 3. *Scoprire le differenze*

Il terzo strumento potremmo anche chiamarlo 'il cerca-differenze'. Il genere è ovviamente il predicabile cui questo strumento si abbina meglio nell'uso, visto che le differenze secondo Aristotele vanno cercate non in generale ma all'interno degli "stessi

---

<sup>35</sup> Cfr. *Top.* I, 14; trad. it. pp. 98-99.

<sup>36</sup> Cfr. *Top.* I, 12; trad. it. p. 97. Per l'*epagoghè* dialettica, cfr. in particolare Robinson 1953, pp. 33-48, da me preso in esame nel cap. 10.

<sup>37</sup> *Top.* 105b 31-33; trad. it. p. 99.

<sup>38</sup> *Top.* I, 15; trad. it. pp. 100-105.

generi reciprocamente" e "muovendo da un genere all'altro fra quelli che non distano fra loro in modo eccessivo".<sup>39</sup>

#### 4. *Analisi di ciò che è simile*

Infine, il quarto e ultimo strumento è quello che potremmo anche chiamare "il cerca-somiglianze". La somiglianza va ricercata nelle cose che stanno in generi diversi, tentando di scoprire se ciononostante abbiano qualcosa in comune: una relazione, un'appartenenza, una qualche identità che possa farle apparire simili in questo qualcosa.

Lo stesso Aristotele, infine, riepiloga in un prospetto in che cosa consista l'utilità generale del secondo, terzo e quarto strumento (il primo è escluso, credo, perché meno strategico e più strutturale!), sottolineando così la finalità pragmatica di questo apparato strumentale dialettico.

Secondo Aristotele il segna-punto-di-vista è utile soprattutto per parlare della stessa cosa, e dunque per evitare di essere vittima di paralogismi. Serve, ovviamente, anche come arma contro gli altri, ma si tratta di un'arma non ortodossa, perché un vero dialettico non parla "in funzione del nome",<sup>40</sup> tranne nel caso che l'avversario non sia capace di parlare dialetticamente della cosa in questione.

Il cerca-differenze invece è utile soprattutto per costruire i sillogismi "che vertono sull'identico e il diverso",<sup>41</sup> e quindi in vista delle definizioni. Serve, ovviamente, anche per demolire i discorsi, perché individuare una differenza significa togliere di mezzo una identità asserita.

Il cerca-somiglianze infine è utile "per i discorsi che procedono induttivamente, e per le argomentazioni che muovono da ipotesi e per l'attribuire le definizioni".<sup>42</sup> A proposito della funzione svolta da questo strumento, avrò modo nella parte seconda di mettere in luce come molte ricerche di ispirazione cognitivista abbiano enormemente sviluppato la fecondità euristica di questo quarto *organon*, in relazione ai processi di categorizzazione umana.

---

<sup>39</sup> *Top.* I, 16, in particolare 107b 39-108a 4; trad. it. p. 105.

<sup>40</sup> *Top.* 108a 35; trad. it. p. 107.

<sup>41</sup> *Top.* 108b 1-2; trad. it. p. 107.

<sup>42</sup> *Top.* 108b 7-9; trad. it. p. 107.

## § 5. I *topoi*

Passiamo dalla teoria alla pratica dialettica, quando, a partire dal secondo libro, ci si imbatte nei *topoi* (da qui il titolo dell'opera) dei quattro predicabili e del *tautòn*.

Ebbene, che cosa sono i *topoi*?

In effetti Aristotele non definisce mai nei suoi scritti la propria nozione tecnica di *topos*, assai differente dal *topos* come statico 'luogo della memoria' di tipo non tecnico utilizzato tradizionalmente nell'insegnamento sofistico della retorica.

Con Aristotele i *topoi* sono infatti proposizioni che fungono da regole di trasformazione, costituendo le strutture logiche più convenienti per connettere i discorsi fra loro in vista di una certa conclusione.<sup>43</sup>

Ogni predicabile ha quindi i suoi *topoi*, cioè le sue funzioni predicative di base, su cui il bravo dialettico deve esercitarsi nella pratica discorsiva.

Insomma: i *topoi* dialettici non sono qualcosa di mnemonico, ma rappresentano piuttosto ciò che con un termine contemporaneo potremmo chiamare *expertise* dell'argomentazione, ovvero un sapere che sta a cavallo fra esperienza e tecnica, fra meccanicità e consapevolezza.<sup>44</sup>

Sappiamo già del desiderio aristotelico di creare un metodo e di trasformare la dialettica in tecnica. Ebbene, come mai troviamo ancora una 'topica'?

Secondo Aristotele, prima della sua trattazione tecnica della dialettica, i sofisti avevano usato i *topoi* come luoghi mnemonici dell'argomentazione, una sorta di pacchetti preconfezionati di argomentazioni pronte all'uso su qualunque tema proponibile in una discussione.

In effetti, troviamo qui solo il nome di topica, sebbene la struttura funzionale sia del tutto rinnovata: Aristotele, infatti, non presenta pacchetti tematici da mandare a memoria, bensì un insieme di regole di predicazione: quelle dei quattro predicabili e del *tautòn*.

Insegnare il metodo dialettico significava infatti per Aristotele sviluppare nell'allievo la capacità di creare dei discorsi originali, usando appunto le quattro diverse funzioni predicative (definizione, genere, proprio, accidente), nonché il *tautòn*, che come abbiamo visto non è un predicabile a sé stante ma piuttosto una particolare *entry* (diremmo oggi, con linguaggio informatico) in ciascuno dei quattro predicabili (per

---

<sup>43</sup> Si deve in particolare a Thionville (1983, p. 32) l'aver sottolineato la natura proposizionale dei *topoi* tecnicamente intesi, sulla base dell'interpretazione di Teofrasto tramandataci da Alessandro di Afrodisia.

<sup>44</sup> Prenderò in esame la nozione di *expertise* nel cap. 5, § 7. Per maggiori dettagli sulla componente mnemonica dei *topoi* nella pratica dialettica, rinvio invece al cap. 4.

questa ragione anche al *tautòn* è dedicata, come abbiamo già visto, una particolare sezione di *topoi*).

Passando dunque alla presentazione dei *topoi* dei predicabili, devo premettere che non analizzerò le mille sfumature strategiche che la loro versatilità logica offre, poiché un tale esame dettagliato esula dallo scopo della mia ricerca.

Cercherò piuttosto di mostrare le caratteristiche più interessanti di ciascun set di funzioni topiche, tenendo conto anche del rilievo che tali funzioni hanno acquistato nelle contemporanee teorie dell'argomentazione.<sup>45</sup>

Partiamo dall'accidente, cui sono dedicati addirittura due libri, il II e il III, il secondo dei quali raccoglie in particolare i *topoi* sulla preferenza (e dunque sulla scelta).

Come mai tanta abbondanza sull'accidente?

Perché esso possiede una carica dialettica distruttiva enorme, che gli consente di 'demolire' (*anaskauazein*) qualunque discorso, universale o particolare che sia, che solo osi dichiarare che qualcosa appartiene a qualcos'altro in modo - appunto - non semplicemente puntuale o accidentale.

Perché? Ebbene, tenendo conto della definizione 'per differenza' di accidente, secondo la quale (come abbiamo visto sopra) tutto ciò che non si predica come i primi tre predicabili è appunto per esclusione 'accidente', si evince che, se si vuole demolire un discorso che pretende di asserire un'appartenenza non semplicemente casuale, è sufficiente segnalare una seppur minima eccezione 'accidentale'.

Si potrebbe dire che la predicazione dell'accidente e il principio di non contraddizione risultino essere nei *Topici* le due facce di un unico fenomeno, corrispondente alla basilare possibilità di dire qualcosa di determinato, persino nel caso in cui la predicazione dichiarata sia semplicemente 'accidentale'.<sup>46</sup> Scrive infatti Aristotele che:

Se c'è qualcosa di opposto all'accidente, bisogna osservare se appartiene a ciò cui si è detto appartenere l'accidente. Se infatti questo appartiene, non apparterrà quello; è infatti impossibile che gli opposti appartengano insieme alla medesima cosa.<sup>47</sup>

Vedremo nel prossimo capitolo che le fallacie sofistiche nascono proprio dal mancato rispetto di questo principio di base, perché la predicazione accidentale costituisce il grado minimo di appartenenza possibile che si possa enunciare. Proprio

---

<sup>45</sup> Cfr. ad esempio Toulmin 1958.

<sup>46</sup> Su principio di non contraddizione e dialettica, cfr. Berti 1987, capp. III e IV.

<sup>47</sup> *Top.* 113a 20-23; trad. it. p. 125.

per questo risulta però essenziale per il dialettico, in quanto gli consente di demolire con facilità qualunque pretesa di predicazione che, andando oltre il 'può capitare', osi dichiarare una qualche regolarità.

Grazie ai *topoi* dell'accidente, il dialettico acquista dunque consapevolezza del fatto che egli non può mai prescindere da questo grado minimo di predicazione se vuole fare un discorso che non sia fallace, e dunque sofisticato, perché non rispetta il principio di non contraddizione.<sup>48</sup>

Per concludere sull'accidente, propongo un *topos* vero e proprio, che serve per 'demolire':

Un luogo notevole (*topos*) è certamente l'osservare se qualcuno ha attribuito come accidente ciò che appartiene in qualche altra maniera. Questo errore si commette principalmente a proposito dei generi, per esempio se qualcuno asserisce che 'al bianco accade per accidente di essere colore'; non accade infatti per accidente che il bianco sia colore, ma il colore è il suo genere.<sup>49</sup>

Passiamo adesso ai *topoi* del genere, sui quali mi soffermerò di meno, perché noti a chiunque abbia una minima familiarità con i dialoghi platonici.

Come per Platone, anche per Aristotele i *topoi* del genere sono funzioni discorsive che permettono al dialettico di costruire o di demolire i discorsi attraverso l'analisi dei rapporti fra generi e specie presenti in essi, solo che per Aristotele ciò non implica l'esistenza di idee corrispondenti, trattandosi di mere relazioni logiche. Proprio in virtù della loro natura formale, questi rapporti possono essere analizzati da diversi punti di vista, cosa che rende i *topoi* del genere molto versatili.

Chiariamo meglio che cosa significhi poter mettere alla prova una tesi provando a vedere se i rapporti in essa dichiarati valgano anche da altri punti di vista. Ad esempio, spiega Aristotele, se voglio mettere alla prova la tesi che 'la mitezza è dominio dell'ira', devo provare a 'tradurre' questa affermazione assumendo che valga in generale che 'qualcosa sia il risultato del dominio di qualcos'altro'. Questo *topos* consente di mettere in luce i limiti della tesi secondo cui 'la mitezza è dominio dell'ira', perché è anche vero che 'mite è colui che non subisce turbamenti'. Allora, se 'dominatore di sé' è 'colui che

---

<sup>48</sup> Si noti che una sezione del libro II è dedicata a quello che Aristotele chiama "modo sofisticato" (*sophistikòs tropos*), consistente nel "guidare cioè a condizioni siffatte che contro di esse avremo facilità nel reperire gli argomenti per attaccare" (*Top.* II, 5; trad. it. pp. 120-122). Interessante - dal punto di vista psicologico - che in questo caso si debba stare attenti a che "non si iriti l'interlocutore che risponde" (*Top.* 112a 11-12; trad. it. p. 121).

<sup>49</sup> *Top.* 109a 33-38; trad. it. pp. 112-113.

subisce qualcosa ma non ne è trascinato', allora 'mite' non è 'colui che non subisce turbamenti' ma 'colui pur subendoli non ne è trascinato'.<sup>50</sup>

Con i *topoi* del proprio entriamo in una delle sezioni più 'dialettiche' dei *Topici*: l'*idion*, infatti, indicando qualcosa che appartiene in maniera esclusiva ma che non fa parte dell'essenza, e dunque della definizione, esprime "un *hyparchein* intensionale, in quanto l'*idion* deve assolvere alla funzione di distinguere qualcosa dalle altre, immediatamente, e ciò non in quanto è costituito da termini che denotano una classe o una intersezione di classi".<sup>51</sup> I *topoi* dell'*idion* sono dunque soprattutto delle strategie per districarsi fra le ambiguità prodotte dalla plurivocità intensionale della predicazione.<sup>52</sup>

L'attribuzione del proprio è un'operazione squisitamente dialettica perché di volta in volta i due dialoganti devono saggiare e valutare la correttezza dell'attribuzione in questione: questa chiarificazione può anche richiedere alcune *aggiunte*, e cioè l'esplicitazione del punto di vista a partire dal quale qualcosa è asserito esser proprio di qualcos'altro: a questo servono le funzioni topiche del proprio.

Vediamone qualcuna: *y* può essere proprio di *x per natura* ('uomo'-l'essere bipede'), *in particolare* ('un uomo che ha 4 dita'- 'l'aver 4 dita'), *per specie* ('fuoco'-'essere il corpo più sottile'), *in base all'aver qualcosa* ('l'uomo che ha la scienza'-'il non mutare opinione grazie ai discorsi'), *in base all'essere posseduto* ('la scienza'- 'il non mutare persuasione a causa dei discorsi'), ecc.

Dunque, è a causa della intensionalità che caratterizza questo tipo di predicazione che chi parla commetterà una fallacia se non chiarirà in base a quale determinazione il proprio da lui dichiarato è tale.

Il modo aristotelico di presentare alcuni *topoi* del proprio attraverso l'errore rientra molto bene nell'ambito della mia ricerca naturalizzatrice. Ne trascrivo qualcuno a mo' di esempio:

E dunque se l'interlocutore non aggiunge la determinazione 'per natura' sbaglia [...]. E sbaglia se non definisce che attribuisce ciò che sta appartenendo [...]. Sbaglia se non indica che pone il proprio di qualcosa in quanto lo si dice come appartenente a una cosa presa direttamente come primo termine [...]. E

---

<sup>50</sup> Cfr. *Top.* 125b 15-27; trad. it. p. 171.

<sup>51</sup> Zadro (a cura di) 1974, p. 436.

<sup>52</sup> Zadro deduce la forte valenza intensionale della predicazione dell'*idion* in particolare dal fatto che Aristotele per caratterizzare l'attribuzione dell'*idion* utilizza con grande frequenza il verbo *apodidomi* (di solito raro), il quale indica "una operazione di attribuzione che suppone una scelta su tutta la gamma di ciò che *hyparchei* a un soggetto, e frutto della scelta è appunto l'*idion*, ciò che, ai vari livelli, distingue il soggetto dagli altri" (cfr. *ibidem*).



sbaglia se in precedenza non ha detto che ha attribuito il proprio o in base all'avere o in base all'essere posseduto [...].<sup>53</sup>

L'elenco continua, ma io mi fermo. Aggiungo invece che, quando nella parte terza analizzerò l'*Eutidemo* di Platone, fornirò un saggio 'storico' eccezionalmente vivido di che cosa siano state le *aggiunte* per un dialettico (e, con intenzione diversa, ovviamente anche per un erista).<sup>54</sup>

Passiamo adesso ai *topoi* della definizione. Che si tratti di *topoi* importantissimi per il bravo dialettico lo sappiamo: abbiamo già considerato il fatto che i predicabili genere, accidente e proprio servono a togliere di mezzo proprio le definizioni e la loro pretesa di universalità.

Presentando i *topoi* della definizione, Aristotele riprende quella stessa struttura e dichiara che "le parti della trattazione sulle definizioni sono cinque".<sup>55</sup>

È, cioè, rispetto ai seguenti cinque aspetti che si può discutere sulla definizione, verificando l'adeguatezza dei suoi rapporti con:

- il nome (anche la definizione si dice di ciò di cui si dice il nome?)
- il genere (la definizione colloca l'oggetto nel genere corretto?)
- il proprio (la definizione è propria della cosa?)
- l'essenza (la definizione esprime l'essenza della cosa?)
- definire bene (la definizione è espressa bene?).<sup>56</sup>

In generale, dunque, di quali difetti o di quali ambiguità può soffrire una definizione?

La conoscenza anticipata dell'intero spettro del rischio servirà al dialettico per evitare di cadere in errore e per poter criticare adeguatamente l'interlocutore quando propone una definizione.

Ogni possibile difetto dà quindi luogo ad un *topos*, cioè ad una funzione discorsiva da sviluppare, chiedendosi se la definizione in questione contenga, ad esempio, omonimie, metafore, termini inconsueti, ridondanze, incoerenze, ambiguità di qualunque tipo che possano inficiarne l'adeguatezza predicativa. I *topoi* della definizione mirano infatti soprattutto alla ricerca della formulazione migliore, che è forse anche uno degli obiettivi primari dell'intera tecnica dialettica. E in effetti, riuscire

---

<sup>53</sup> *Top.* 134b 5-14; trad. it. pp. 202-203.

<sup>54</sup> Vedi *infra*, cap. 8, § 3.

<sup>55</sup> *Top.* 139a 24; trad. it. p. 221.

<sup>56</sup> Cfr. Zanatta (a cura di) 1996, p. 469.

a evitare ogni difetto (o al contrario metterli in evidenza) sembra essere lo scopo centrale di questi *topoi*.

Per concludere con la topica, devo esaminare anche i *topoi* dello 'stesso' (*tautòn*). Come già detto, non si tratta di un predicabile vero e proprio. Esso è piuttosto ciò che consente al dialettico di istituire dei confronti e di navigare nella rete di implicazioni per mettere alla prova l'identità principale, che è quella stabilita dalla definizione, la quale coincide con l'unità numerica.<sup>57</sup> Come spiega Aristotele:

Se infatti la giustizia è cosa identica al coraggio, allora anche l'uomo giusto è identico all'uomo coraggioso e l'essere giustamente è identico all'essere coraggiosamente.<sup>58</sup>

Il settimo libro si chiude con delle riflessioni generali sull'utilità dei *topoi* nell'argomentazione dialettica. È sempre preferibile, secondo Aristotele, scegliere fra i *topoi* quelli più comuni perché sono i più efficaci. Inoltre, alla luce delle caratteristiche di ciascun predicabile, le argomentazioni accidentali risultano più facili da costruire e più difficili da demolire, al contrario di tutte le altre, e soprattutto della definizione.

Per chiarire perché demolire qualcosa che aspira all'universalità sia più facile che costruirlo, Aristotele utilizza una struttura argomentativa alquanto contratta:

E sembra che, come anche nelle altre cose il distruggere è più facile del fare, così anche in queste demolire è più facile che costruire.<sup>59</sup>

Con un piccolo esperimento mentale, proverò ad esplicitare l'osservazione aristotelica, immaginando una scena in cui un Socrate e un Alcibiade dei nostri tempi ne sviluppino passaggio dopo passaggio il contenuto logico.

SOCRATE In effetti, chi potrebbe negare che distruggere qualcosa è più facile che farla?

ALCIBIADE Nessuno.

SOCRATE Ad esempio, distruggere un tavolo è più facile che farlo!

ALCIBIADE Certamente.

SOCRATE E distruggere una automobile, o un bicchiere, o un quaderno.

ALCIBIADE Non c'è alcun dubbio su questo.

---

<sup>57</sup> *Top.* 151b 20-30; trad. it. p. 263: "è in modo principale identico ciò che è uno di numero". Cfr. anche *Metaph.* IV, 2.

<sup>58</sup> *Top.* 151b 31-33; trad. it. p. 264.

<sup>59</sup> *Top.* 154b 30-32; trad. it. p. 272. E, al contrario, la cosa più facile di tutte è costruire discorsi dell'accidente, perché è sufficiente solo mostrare che appartiene, mentre difficilissimo è distruggerlo perché non offre appigli di alcun tipo, visto che non ha pretese predicative se non l'istante casuale (cfr. 155a 28-36; trad. it. p. 274)

SOCRATE Distruggiamo molto facilmente cose la cui costruzione ha richiesto una grande abilità e una notevole competenza

ALCIBIADE Effettivamente è così.

SOCRATE E i discorsi, caro Alcibiade, non li costruiamo forse in argomentazioni, come se fossero dei tavoli, seguendo un certo ordine?

ALCIBIADE Non ci avevo mai pensato prima, ma ... è proprio vero!

SOCRATE Dunque noi costruiamo i discorsi e usiamo le parole come il falegname usa il legno. E leghiamo fra di loro le parole in un ordine rispettoso delle funzioni di ciascuna di esse (nomi, verbi, congiunzioni ecc.), così come il falegname assembla i pezzi di legno rispettando la funzione che ognuno di essi deve svolgere perché il tavolo sia un tavolo!

ALCIBIADE Sì, è così.

SOCRATE Ma... demolire e distruggere significano la stessa cosa? In effetti, noi diciamo 'demolire' per i discorsi e 'distruggere' per gli oggetti.

ALCIBIADE La stessa cosa, Socrate. Direi che con entrambi i termini intendiamo il contrario di 'fare'.

SOCRATE Benissimo. Ma, allora, non pensi che così come distruggere un tavolo sia più facile che farlo, anche demolire un discorso sia più facile che costruirlo, nel rispetto di quell'ordine di cui abbiamo parlato?

ALCIBIADE Le cose stanno proprio così, Socrate.

SOCRATE E questo era ciò che volevamo dimostrare, non ti pare?

ALCIBIADE Non c'è alcun dubbio. Considerate le cose dette, distruggere un discorso è certamente più facile che costruirlo.

La scena tenta di ricreare una atmosfera che i dialoghi platonici hanno magnificamente immortalato: l'esercizio che ho svolto mi ha fatto capire quanto sia difficile esplicitare ogni passaggio contenuto nei nostri processi di ragionamento, spesso più veloci della nostra capacità di controllarli ed esserne consapevoli (al volo tutti avevamo colto l'analogia fra tavoli e discorsi!).

Di tutto questo riparlerò nella parte terza, quando - disponendo dei necessari strumenti naturalizzatori - potrò intendere i *topoi* come *euristiche della giustificazione*.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Vedi *infra*, cap. 8, § 2.

## La teoria aristotelica delle fallacie

### § 1. *La somiglianza ingannevole*

Prima di esaminare l'ultimo libro dei *Topici*, quello dedicato alla pratica dialettica nell'attacco e nella difesa, mi soffermerò sulla teoria aristotelica delle fallacie presentata nelle *Confutazioni sofistiche*. Anticiperò, insomma, il libro IX al libro VIII, perché vorrei che la trattazione della dialettica nel suo concreto svolgersi (quella descritta nel libro VIII, appunto), venisse affrontata da me e dal mio lettore con la consapevolezza di che cosa significhi per Aristotele 'cadere in errore' e 'far cadere in errore' discutendo, anche se, come avremo modo di vedere, sarà spesso molto difficile distinguere nettamente fra ciò che è consentito durante la discussione e ciò che invece è da considerare scorretto.

Le *Confutazioni sofistiche* si aprono con la seguente dichiarazione di intenti:

Parliamo ora delle confutazioni sofistiche, cioè di quelle che *sembrano* confutazioni, mentre in realtà sono paralogismi e non confutazioni, cominciando, secondo natura, da ciò che è primo.<sup>1</sup>

Mentre nel primo libro dei *Topici* Aristotele chiama 'paralogismi' in particolare i sillogismi che "risultano dalle asserzioni appartenenti ad alcune scienze" ma che vengono usati impropriamente al di fuori di esse,<sup>2</sup> qui la nozione di paralogismo è invece applicata in generale a tutti i sillogismi confutatori che in qualche modo risultino apparenti, ovvero caratterizzati oggettivamente da una contraddizione soltanto *esibita*

---

<sup>1</sup> *Soph. el.* 164a 20-22; trad. it. p. 3 (cors. mio).

<sup>2</sup> Cfr. *Top.* 101a 5-17; trad. it. p. 84. Sull'eristica e sul suo uso improprio dei principi delle scienze, cfr. anche *Soph. el.* 11 (in particolare 171b 11-18).

ma non effettiva.<sup>3</sup> E senza contraddizione non c'è confutazione, visto che "la confutazione è il sillogismo della contraddizione".<sup>4</sup>

Ma, come accade che chi parla riesca a far credere a chi ascolta che una contraddizione apparente sia invece effettiva?

O, dall'altro punto di vista, come è possibile che chi ascolta non si accorga dell'inganno grazie al quale chi parla *esibisce* una contraddizione inesistente?

Dal canto suo, Aristotele muove dalla constatazione che è *un fatto* che alcuni siano effettivamente dei sillogismi e altri, invece, vengano solo creduti tali: questi ultimi, infatti, soltanto "appaiono" (*dokousi*) esserlo.

Anche in questo contesto emerge fortissima, dunque, l'affinità semantica fra area doxastica e area percettiva dell'apparenza evidenziata da Owen nel suo "*Tithenai ta phainomena*", in cui l'apparire è al tempo stesso 'apparire attraverso i sensi' (*phainesthai*) e 'apparire come opinare' (*dokein*).<sup>5</sup>

Aristotele spiega le cause dell'apparenza dialettica in particolare affermando che è "in virtù di una certa somiglianza"<sup>6</sup> che ciò accade ai sillogismi così come alle altre cose; e la somiglianza in generale inganna "a causa dell'inesperienza, giacché gli inesperti, come se ne fossero distanti, guardano le cose da lontano".<sup>7</sup>

Trattandosi di un antefatto, con uno scopo essenzialmente pratico, mi sembra utile trarre dal testo aristotelico un prospetto relativo alla 'somiglianza ingannevole', che possa servire in seguito da termine di confronto quando, nella parte seconda, prenderò in esame gli studi cognitivisti sui processi di categorizzazione, anch'essi basati sulla somiglianza.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Come chiarisce Fait, "Il termine 'paralogismo' con cui Aristotele si riferisce spesso alle confutazioni apparenti [...] avrebbe a rigore uno spettro di applicazione più ampio, giacché non denota solo un sillogismo (o una confutazione) apparente, ma anche un sillogismo valido con premesse false (*Top.* 101a 6-7); o un sillogismo valido non appropriato all'oggetto (171b 11-12). Qui ad a21 'paralogismo' sembra indicare la consistenza oggettiva della confutazione apparente, ciò che essa si rivela essere una volta dissolta l'apparenza, ma il termine non viene sempre usato per indicare questo aspetto". Cfr. Fait (a cura di) 2007, pp. 99-100.

<sup>4</sup> *Soph. el.*, 168 a 37-38 (*ho gar elenchos syllogismòs antiphaseos*); trad. it. p. 19.

<sup>5</sup> Vedi *supra*, cap. 2, § 1.

<sup>6</sup> *Soph. el.* 164a 25; trad. it. p. 2.

<sup>7</sup> *Soph. el.* 164b 26-27; trad. it. p.3.

<sup>8</sup> Vedi *infra*, cap. 5, § 6.

### *La somiglianza ingannevole*

	ESSERE	APPARIRE
in buona salute	essere in buona condizione fisica	stare impettiti
belli	essere belli	essere truccati
d'oro	essere d'oro	avere solo il colore dell'oro
sillogismo	essere "cose poste in modo che sia necessario dire qualcosa di diverso dalle cose poste in virtù delle cose poste" <sup>9</sup>	apparire di esserlo
confutazione	essere "un sillogismo accompagnato dalla contraddittoria della conclusione" <sup>10</sup>	apparire di esserlo

Anche in relazione ai sillogismi la somiglianza viene presentata da Aristotele come qualcosa di percettivo, malgrado sia un altro l'organo di senso coinvolto: non la vista, come nella percezione, ma - trattandosi di parole pronunciate - l'udito.<sup>11</sup> Infatti è soprattutto dalle parole che nasce l'apparenza che trae in inganno:

Poiché infatti non è possibile discutere (*dialeghesthai*) portando gli oggetti stessi (*autà ta pragmata*), ma usiamo le parole al posto (*antì*) degli oggetti come simboli (*hos symbolois*), riteniamo che quel che risulta per le parole risulti anche per gli oggetti - proprio come ritengono che avvenga per i sassolini quelli che fanno i calcoli (*tois loghizomenois*).<sup>12</sup>

Ed è a questo punto che Aristotele mostra perché il calcolare e il parlare non siano la stessa cosa:

Ma non è la stessa cosa: infatti le parole (*onomata*) sono finite, così come lo è la moltitudine delle locuzioni (*logon*), mentre gli oggetti (*pragmata*) sono infiniti di numero; è necessario dunque che la stessa locuzione e un'unica parola significhino più cose.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> *Soph. el.* 165a 1-2; trad. it. p. 3.

<sup>10</sup> *Soph. el.* 165a 2-3; trad. it. p. 3.

<sup>11</sup> *Soph. el.* 165a 5; trad. it. p. 4: "il luogo più fertile e diffuso" è "quello che dipende dalle parole".

<sup>12</sup> *Soph. el.* 165a 6-10; trad. it. pp. 3-5.

<sup>13</sup> *Soph. el.* 165a 10-13; trad. it. p. 5.

Ciò spiegherebbe perché "coloro che sono inesperti della forza delle parole (*hoi ton onomaton tes dynameos aperoi*) commettano paralogismi sia quando discutono in prima persona sia quando ascoltano altri".<sup>14</sup>

Dopo aver chiarito come accada agli esseri umani di cadere nell'apparenza dei discorsi e di 'paralogizzare', sia parlando sia ascoltando, Aristotele affronta la spinosa questione costituita dal fatto che essendo sempre possibile il paralogizzare, esso può anche essere prodotto deliberatamente.

Anzi, aggiunge Aristotele, poiché per alcuni è più vantaggioso e fonte di guadagno apparire sapienti anche senza esserlo, piuttosto che esserlo e correre il rischio di non apparire tali, la cosa fondamentale sarà per loro *apparire sapienti*, che lo siano o no: costoro sono i sofisti, e la sofistica è dunque, in generale, "una sapienza apparente e non reale".<sup>15</sup>

Ciò che conta per i sofisti, dunque, non è *come sia* un vero sapiente, ma *come si appaia* essere tali, cosa che non esclude, comunque, che essendo sapienti in apparenza non lo si possa anche essere davvero: in questa indifferenza fra l'essere sapienti e l'apparirlo è racchiusa l'ambiguità della nozione di sofista.<sup>16</sup>

È, in effetti molto curioso constatare come la sapienza apparente sia strettamente connessa con la vera sapienza, come se *l'essere* e *l'apparire* fossero le due facce di un'unica medaglia, anche se il vero paradosso nasce dal fatto che la descrizione di colui che è sapiente, descrizione cui il sofista si ispira, presenta il sapiente come una sorta di *smascheratore di falsità*. In particolare, secondo Aristotele:

compito di chi conosce, rispetto ad ogni argomento, è non dire egli stesso il falso su ciò che sa e saper *smascherare* chi dice il falso.<sup>17</sup>

Non dire il falso su ciò che si sa e smascherare chi dice il falso: come si fa ad apparire una persona che fa queste cose?

Poiché secondo Aristotele il non dire il falso su ciò che si sa consiste "nel saper rendere ragione", e lo smascherare chi dice il falso consiste invece "nel saper chiedere ragione",<sup>18</sup> allora chi voglia 'sofistizzare' (*sophisteuein*), e cioè *apparire sapiente*, dovrà

---

<sup>14</sup> *Soph. el.* 165a 16-17; trad. it. p. 5.

<sup>15</sup> *Soph. el.* 165a 21: *estì gar he sophistikè phainomene sophia ousa d'ou*; trad. it. p. 5.

<sup>16</sup> Cfr. Cassin 1995, p. 11, che propone una rilettura della storia della filosofia in chiave sofistica, e cioè dal punto di vista della produzione della verità attraverso l'uso retorico della parola.

<sup>17</sup> *Soph. el.* 165a 25-27; trad. it. p. 5. La parola greca per 'smascherare' è *emphanizein*, che più letteralmente significa 'portare alla luce', 'rendere evidente'.

<sup>18</sup> *Soph. el.* 165a 27 28; trad. it.p. 5

ricercare questo genere di discorsi: dovrà insomma dare l'impressione di essere uno che sa dare e chiedere ragione a proposito di ciò che viene detto. Sarà l'esibizione di questa capacità 'giustificatrice' che lo farà apparire sapiente, e apparire sapiente in questo modo sarà proprio la sua intenzione (*prohairesis*).<sup>19</sup>

Esisterebbe, quindi, un genere di discorsi comune sia ai sapienti sia ai sofisti, e precisamente quei discorsi in cui *sembriamo* saper rendere ragione delle nostre affermazioni, giustificando così le nostre credenze, e anche *sembriamo* saper individuare le falsità nei discorsi degli altri chiedendo loro di giustificarli.

## § 2. Le confutazioni apparenti

Prima di intraprendere la trattazione delle fallacie argomentative (o sillogistiche), e in particolare delle confutazioni apparenti, Aristotele distingue le argomentazioni in quattro generi diversi, a seconda del tipo di premesse da cui esse si sviluppano.

### *Generi di argomentazione*<sup>20</sup>

	<i>Didattiche</i>	<i>Dialettiche</i>	<i>Esaminatrici</i> <sup>21</sup>	<i>Eristiche</i> <sup>22</sup>
<i>Tipo di premesse</i>	Principi primi e veri per sé	<i>Endoxa</i> (opinioni riconosciute vere dai più saggi e dalla maggioranza)	Ciò che <i>sembra vero</i> a chi risponde ritenendo di sapere	<i>Endoxa</i> apparenti

In effetti, le argomentazioni eristiche richiedono una ulteriore differenziazione, in quanto l'apparenza, come sappiamo già dai *Topici*, può riguardare sia le premesse che il procedimento sillogistico.

Le argomentazioni saranno sofistiche, infatti, sia nel caso in cui si tratti di argomentazioni corrette nella forma ma che discendono da *endoxa* apparenti, sia nel caso in cui invece l'apparenza non derivi dalle premesse ma dalla struttura del sillogismo, il quale sembra concludere ma in realtà non conclude.

<sup>19</sup> Cfr. *Soph. el.* 165a 20-31; trad. it. p. 5.

<sup>20</sup> Cfr. *Soph. el.* 2; trad. it. pp. 5-7.

<sup>21</sup> Le argomentazioni esaminatrici (o 'peirastiche') corrispondono a quelle 'socratiche', come avrò modo di mostrare ampiamente nella parte terza.

<sup>22</sup> In *Soph. el.* 165b 11, Aristotele fa riferimento più precisamente alle argomentazioni "competitive ed eristiche" (trad. it. p. 7). Per la relazione di sinonimia fra i termini 'eristico' e 'sofistico', cfr. in particolare Berti 1970, p. 37.



In senso proprio, quest'ultimo non è neppure un sillogismo, malgrado esso venga etichettato comunemente come 'eristico', facendo riferimento alla volontà di vincere a tutti i costi che lo ispira. Le confutazioni sofistiche di cui Aristotele parla nella sua opera omonima sono, in effetti, solo quelle del secondo tipo, e cioè quelle che in senso proprio non sono neppure dei sillogismi ma sembrano soltanto esserlo: si tratta, dunque, di un'apparenza che riguarda il piano della correttezza formale e non quello della credibilità delle premesse.

Chiarita la peculiarità dell'apparenza sofistiche, Aristotele può cominciare a descrivere quali siano gli obiettivi specifici di coloro che discutendo vogliono sempre averla vinta e sopraffare gli altri.<sup>23</sup>

Secondo Aristotele, gli eristi vogliono fare soprattutto cinque cose, o meglio, vogliono *mostrare* di averle fatte:

#### *I cinque scopi eristici*

Confutazione ( <i>elenchos</i> )	Confutare l'avversario in maniera eclatante.
Falso ( <i>pseudos</i> )	Mostrare che l'avversario sta dicendo qualcosa di falso.
Paradosso ( <i>paradoxos</i> )	Condurre l'avversario ad affermare qualcosa di paradossale.
Solecismo ( <i>soloikismòs</i> )	Far commettere all'avversario degli errori di espressione.
Chiacchiera ( <i>adoleschesai</i> )	Costringere l'avversario a dire la stessa cosa più volte.

Dedicherò questo paragrafo alla trattazione aristotelica delle confutazioni apparenti, mentre nel prossimo prenderò in esame la trattazione delle altre quattro forme di inganno.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Cfr. *Soph. el.* 3; trad. it. p. 7.

<sup>24</sup> Secondo Dorion 1990 il testo delle *Confutazioni sofistiche* nasconderebbe un segreto. Stranamente tutti gli interpreti - dal Medioevo all'Ottocento - hanno sempre diviso in due parti l'opera: la prima parte (capp. 1-15) sulla presentazione dei cinque tipi di paralogismi; la seconda parte (capp. 16-34) sul modo di evitarli per chi risponde. Malgrado le esigenze di simmetria lo richiedessero, essi però non hanno dato peso al fatto che mentre nella prima parte vengono presentati cinque tipi di paralogismi (confutazione, falso, paradosso, solecismo e chiacchiera), nella seconda parte invece mancano le risoluzioni per evitare il falso e il paradosso. Questa lacuna potrebbe costituire, secondo Dorion, la prova che falso e paradosso

\*

Le confutazioni sono dette sofistiche proprio perché non sono vere confutazioni, come quelle svolte dal dialettico. Esse sono apparenti perché apparente è la contraddizione cui si perviene nella conclusione, sulla scia di un procedimento linguisticamente o logicamente scorretto.

L'apparenza di confutazione è quindi prodotta da un errore inferenziale.

I modi (*tropoi*) di confutare apparentemente (Aristotele non dice qui 'apparentemente' ma è ovviamente sottinteso) sono due, a seconda che si sfrutti l'espressione linguistica (*lexis*) o meno. Ricordo che, come leggiamo nella *Poetica*, la *lexis* è per Aristotele "l'espressione mediante le parole".<sup>25</sup>

Ecco lo schema generale dei tredici possibili casi di apparenza di confutazione, costruito in relazione ai due *tropoi* possibili: sei casi a causa dell'espressione (*parà ten lexin*) e sette a prescindere dall'espressione (*exo tes lexeos*):

#### *Apparenza di confutazione*

<i>a causa dell'espressione linguistica</i>	<i>a prescindere dall'espressione linguistica</i>
Apparenza che dipende: 1. dall'omonimia 2. dall'anfibolia 3. dalla composizione 4. dalla divisione 5. dall'accento 6. dalla forma dell'espressione	Apparenza che dipende: 1. dall'accidente 2. dall'essere detto in assoluto oppure non in assoluto 3. <i>dall'ignoranza della confutazione</i> 4. dal conseguente 5. dall'assumere ciò che era stato fissato all'inizio 6. dal porre come causa ciò che non lo è 7. dal fare di più domande una domanda sola

Ho evidenziato in corsivo il terzo caso "a prescindere dall'espressione", corrispondente all'*ignoranza della confutazione*, perché secondo Aristotele sono ad esso riducibili tutti i casi di apparenza di confutazione.

Illustrerò adesso ciascun caso: si tratterà di una presentazione liberamente tratta dal testo aristotelico, sviluppata - nello spirito dell'antefatto - soltanto con l'obiettivo di

---

debbano essere considerati strumenti non solo sofistiche ma anche genericamente dialettici. Dorion, che traduce *pseudos* con "erreur", ha dunque riconsiderato i rapporti fra dialettica ed eristica in relazione all'"erreur" e al "paradox".

<sup>25</sup> *Poet.* 1450b 13-14; trad. it. p. 49 (*lexin einai ten dià tes onomasias hermeneian*).

mostrare come funzionino le apparenze linguistiche secondo Aristotele, in vista dell'esame psicologico della confutazione che realizzerò nella parte terza.

Iniziamo dai sei casi che dipendono dall'espressione linguistica. È interessante che Aristotele chiami 'luoghi' (*topoi*)<sup>26</sup> i sei casi del *tropos parà ten lexin*. Ogni esperto sofista conosce questi *topoi*, e cioè queste possibilità linguistiche di inganno.

### 1. Omonimia

L'omonimia si produce quando due cose diverse hanno lo stesso nome. Ad esempio, spiega Aristotele facendo riferimento al verbo *deon* (ma anche in italiano funziona abbastanza bene), 'ciò che *deve* essere' si dice sia di 'ciò che è *necessario* che sia', sia di 'ciò che *si vuole* che sia' (desiderabile in quanto bene). Sfruttando questa ambiguità si può costruire il seguente sillogismo sofistico:

Le cose che *devono* essere sono beni.

I mali *devono* essere.

I mali sono beni.<sup>27</sup>

### 2. Anfibolia

L'anfibolia è una ambiguità a causa della quale alcune espressioni possono essere intese in più modi; nell'esempio aristotelico che segue, la colonna può essere intesa come complemento oggetto o come soggetto. Il sillogismo è sofistico perché sfrutta questa doppiezza.<sup>28</sup>

Quel che uno vede, non è questo che vede?

Ma vede la colonna.

Sicché è la colonna a vedere.<sup>29</sup>

### 3-4. Composizione e divisione

Ad esempio, la frase 'Sedendo camminare' può essere letta in due diversi modi.

---

<sup>26</sup> *Soph. el.* 166a 20-21; trad. it. p. 9.

<sup>27</sup> Cfr. *Soph. el.* 165b 34-39; trad. it. pp. 7-9.

<sup>28</sup> Da omonimia e anfibolia dipendono tre tipi (*tropoi*) di argomenti sofistici, e cioè i tre casi che possono essere costruiti sfruttando la doppiezza: 1. termine con più significati, 2. significato del termine e uso comune del termine, 3. termine da solo e termine in composti.

<sup>29</sup> Cfr. *Soph. el.* 166a 9-10; trad. it. p. 9.

Se 'sedendo' non è preso insieme a 'camminare', non produce contraddizione perché significa che prima si è seduti e poi ci si mette a camminare, dunque: 'da seduti che si era, cominciare a camminare'. Se invece sofisticamente lo si prende insieme, ovviamente si produce una contraddizione. Una virgola aiuterebbe ad evitare - per iscritto - questa confusione, ma discutendo un sofista approfitta proprio di questi effetti speciali!

Un discorso simile vale per la divisione.

### 5. *Accento*

Questo caso consiste nel pronunciare una parola spacciandola per un'altra foneticamente simile (in italiano, ad esempio, ne/né).

### 6. *Forma dell'espressione*

Consiste nello sfruttare nell'inferenza sillogistica il fatto che, ad esempio, maschile e femminile, o singolare e plurale, si dicano allo stesso modo (in italiano, ad esempio, la specie /le specie).

Passiamo adesso ai sette casi che prescindono dall'espressione linguistica.<sup>30</sup>

#### 1. *Accidente*

L'errore inferenziale è prodotto dal fatto che i predicati accidentali vengono messi sullo stesso piano di quelli che non lo sono. Nell'esempio aristotelico che segue, l'essere diverso' è usato prima in relazione ad un accidente, mentre nella conclusione è applicato ad un predicato non accidentale.

Corisco è diverso da Socrate.

Socrate è uomo.

Corisco è diverso dall'uomo (= non è uomo).

---

<sup>30</sup> Cfr. *Soph. el.* 5; trad. it. pp. 13-19.

## 2. Essere detto in assoluto/non in assoluto

Qui l'errore inferenziale nasce dall'accostamento di intenzionalità predicative diverse. Nell'esempio aristotelico che segue, l'essere nero dell'etiope come intero entra in apparente contraddizione con il suo non essere nero come parte (i denti).

L'etiope è nero.

L'etiope ha i denti bianchi.

L'etiope è nero e non nero.

Commentando questo tipo di paralogoismo, Aristotele sembra davvero precorrere i contemporanei studi sui *bias*,<sup>31</sup> quando nota che siamo spontaneamente propensi ad estendere all'intero (sbagliando) le predicazioni relative.<sup>32</sup>

## 3. Ignoranza della confutazione

Come anticipato, Aristotele ritiene che tutti i tipi di confutazioni sofistiche si possano ridurre all'ignoranza della confutazione, e cioè al non conoscerne la definizione. Sarebbe questa ignoranza ciò che provoca l'apparenza, poiché non ci si accorge che non è stato rispettato ciò che la definizione di confutazione richiede come essenziale affinché la contraddizione sia effettiva e la confutazione non apparente. La definizione che segue è un autentico gioiello testuale, trattandosi di una versione ampliata e dialetticamente pragmatica del principio di non contraddizione. Come spiega Aristotele:

Infatti una confutazione è una contraddizione della medesima e unica cosa: non di un nome, ma di una cosa, e di un nome non sinonimo, ma di quello stesso in questione, a partire dalle cose concesse, di necessità (senza che sia aggiunta quella iniziale), sotto il medesimo rispetto e secondo la medesima relazione e nel medesimo modo e nel medesimo tempo.<sup>33</sup>

Confutare in apparenza significa, dunque, non rispettare qualcuno dei punti sopra elencati. Non riporterò alcun esempio specifico di questo caso, perché ognuno degli esempi presentati per gli altri tipi di sofisma può valere qui altrettanto. Il rispetto del *tautòn*, che la definizione di confutazione esige, si conferma la regola fondamentale.

---

<sup>31</sup> Vedi *infra*, cap. 5, § 1.

<sup>32</sup> *Soph. el.* 167a 19-20; trad. it. p. 13.

<sup>33</sup> *Soph. el.* 167a 23-27. Ho preferito in questo caso riportare la traduzione di A. Zanatta (Rizzoli, Milano 1995, p. 135).

#### 4. *Consequente*

Il quarto tipo di sofisma che non dipende dalla *lexis* è la falsa conversione del conseguente, giacché, come chiarisce Aristotele, "quando, essendo questo, necessariamente è quest'altro, si ritiene pure che, essendo quest'ultimo, necessariamente sia anche il primo".<sup>34</sup> Come mostrerò nella parte seconda, si tratta di un inganno logico che molto frequentemente inficia la nostra percezione dei rapporti di causalità, come lo stesso Aristotele ha osservato: "Da ciò nascono anche gli inganni nelle opinioni fondate sulla percezione".<sup>35</sup> Ad esempio, dice Aristotele, da 'quando piove, la terra risulta bagnata' non segue necessariamente 'la terra è bagnata, quindi ha piovuto':<sup>36</sup> qualcuno potrebbe anche aver innaffiato!

Eppure, nota Aristotele, malgrado non si tratti di una relazione necessaria, nelle dimostrazioni retoriche secondo il segno se ne fa ampio uso: ad esempio, "volendo mostrare che qualcuno è adultero, si assume il conseguente, cioè che [...] lo si vede girovagare di notte", anche se il girovagare notturno conviene a molti che però non accusiamo di adulterio.<sup>37</sup>

#### 5. *Assumere ciò che era stato fissato all'inizio*

La possibilità di realizzare questo inganno, spiega Aristotele, poggia sulla difficoltà di riconoscere ciò che è diverso e ciò che è identico. Di conseguenza, se si ripropone al proprio interlocutore in forma diversa ciò che si vuole dimostrare, lo si inganna perché gli si fa accettare proprio ciò che si doveva dimostrare, e gli si cela dunque una petizione di principio.

#### 6. *Considerare come causa ciò che non lo è*

Questo tipo di inganno "si verifica quando ciò che non è causa sia assunto in aggiunta come se da esso dipendesse l'aver luogo della confutazione".<sup>38</sup> In particolare, aggiunge Aristotele, "questo tipo di paralogismo si verifica nei sillogismi che conducono all'impossibile", perché in essi "è necessario demolire una delle premesse":

---

<sup>34</sup> *Soph. el.* 167b 1-3; trad. it. p.15.

<sup>35</sup> *Soph. el.* 167b 4-5; trad. it. p.15.

<sup>36</sup> Per un esempio di analisi naturalizzata di questa fallacia, rinvio al cap. 5, § 7.

<sup>37</sup> *Soph. el.* 167b 8-12; trad. it. p. 15.

<sup>38</sup> *Soph. el.* 167b 21-22; trad. it. p. 17

nel caso in cui "ciò che non è causa sia compreso nel numero delle domande necessarie a far risultare l'impossibile, sembrerà spesso che la confutazione abbia luogo in dipendenza da questo".<sup>39</sup> Si tratta di un paralogismo, aggiunge Aristotele, che sfugge spesso anche all'attenzione degli stessi interroganti.<sup>40</sup> In conclusione, pur trattandosi di un inganno utilizzato deliberatamente per vincere, esso sorge anche spontaneamente qualora a chi interroga sfugga che una certa asserzione, usata come premessa, non era stata in effetti assunta nell'argomentazione (e cioè non era stata concessa).

### *7. Fare di più domande una domanda sola*

Questo tipo di paralogismo ha luogo qualora sfugga "che vi sono più domande e, come se ve ne fosse una, viene fornita un'unica risposta".<sup>41</sup> Naturalmente questo paralogismo va compreso in seno a quel particolare contesto dialogico che è la confutazione, in cui uno dei due interlocutori interroga e l'altro risponde, e in cui le proposizioni assunte come premesse dell'argomentazione sono solo quelle concesse da chi risponde. Di conseguenza, qualora chi risponde non capisca che una domanda contiene in realtà più domande insieme, egli si ritrova a concedere senza volerlo più del dovuto, intrappolato dalla domanda nascostamente plurima.

E non è neppure facile sfuggire a questo inganno, spiega Aristotele, perché se non si risponde, si dà l'impressione di aver rinunciato a discutere, e se si risponde, si viene confutati.

Quella che segue è, ad esempio, una domanda plurima che intrappola inesorabilmente chi risponde: "Dato un insieme di cose di cui alcune sono buone e altre non buone, tutte queste cose sono buone o non sono buone?". Chi deve rispondere è in trappola, qualunque cosa dica, perché - non potendo in nessun caso distinguere e usare il termine 'tutte' in modo corretto, dirà comunque qualcosa di falso.<sup>42</sup> Più precisamente:

Qualunque cosa il rispondente dica, può essere ritenuto responsabile di una confutazione apparente o di una apparente falsità.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> *Soph. el.* 167b 22-26; trad. it. p. 17

<sup>40</sup> *Soph. el.* 167b 35-36; trad. it. p. 17.

<sup>41</sup> *Soph. el.* 167b 37-38; trad. it. p. 17.

<sup>42</sup> Cfr. *Soph. el.* 168a 7-11; trad. it. p. 17.

<sup>43</sup> *Soph. el.* 168a 8-9; trad. it. p. 17.

Aggiunge, infine, Aristotele che facendo più domande con un'unica domande talora "ne verrà una confutazione autentica",<sup>44</sup> ma solo nel caso in cui vengano poi assunte alcune cose aggiuntive, che esplicitino le domande 'nascoste'. Infatti, malgrado la capacità di interrogare aggirando la capacità di attenzione di chi risponde sia - come mostrerò nel prossimo capitolo dedicato al libro ottavo dei *Topici* - un'abilità essenziale del dialettico esperto, la differenza *radicale* tra dialettica e sofistica risiede nel fatto che le strategie ingannevoli nel contesto dialettico non devono *mai* dar luogo a confutazioni apparenti, come invece accade nel contesto sofistico.

\*

Da questa - seppur schematica - analisi delle fallacie sofistiche mi sembra emerga chiaramente quanto il nostro modo di ragionare sia, secondo Aristotele, sempre potenzialmente carico di 'errori' nostro malgrado, e come questa nostra debolezza ci renda facili vittime di chi voglia trarne vantaggio.

Sia il dialettico sia il sofista conoscono la fallibilità insita nel modo umano di ragionare ma, mentre il sofista sfrutta a suo vantaggio questa caratteristica del linguaggio puntando *su una facile conclusione apparente*, il dialettico invece è disposto a svolgere un lavoro più lungo e faticoso, in quanto si propone di confutare il suo avversario nel rispetto della definizione di confutazione.

La convinzione che il mancato rispetto della definizione di confutazione sia l'inganno cui tutti gli inganni possono essere ricondotti è la tesi che spinge Aristotele a tentare, nel capitolo 6, una riduzione di tutte le fallacie a questa fallacia fondamentale, "mostrando che ogni tipo di confutazione apparente dipende dal trascurare una delle clausole della definizione di confutazione".<sup>45</sup>

Non mi soffermerò qui sui problemi interpretativi derivanti dal fatto che Aristotele - mettendo in evidenza per ciascun tipo di sofisma la clausola della definizione di confutazione ignorata - avrebbe trascurato di distinguere fra 'causa dell'apparenza' (soggettiva) e 'causa del difetto' (oggettiva), e che a causa di ciò la sua riduzione risulterebbe inadeguata a causa del fatto che non sempre l'ignoranza della clausola violata è anche la ragione per cui una confutazione *appare* valida.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Soph. el.* 168a 11-12; trad. it. p. 17.

<sup>45</sup> Fait (a cura di) 2007, p. 124.

<sup>46</sup> *Ibidem*. A proposito della distinzione tratta dalla logica medievale utilizzata per commentare la riduzione aristotelica, Fait aggiunge: "la causa dell'apparenza di una confutazione è una convinzione errata che ci spinge ad approvare una confutazione come corretta; la causa del difetto è invece la lacuna o la mancanza che oggettivamente vizia quella confutazione e che viene coperta dalla causa dell'apparenza".



Ciò che colpisce, malgrado tutto, è il fatto che Aristotele senta la necessità di affiancare all'individuazione delle clausole violate anche la descrizione degli aspetti psicologici che intervengono nella produzione dell'apparenza, assegnando così alla facoltà dell'immaginazione (*phantasia*) un ruolo centrale nella produzione dell'inganno.

Si noti come nel seguente passo Aristotele metta in relazione la mancanza (*elleipsis*) della 'formula definitoria' (*logos*) e l'ingenerarsi della *phantasia* (qui tradotto con 'apparenza'), e dunque dell'inganno:

L'apparenza (*phantasia*), infatti, si ingenera per la mancanza della formula definitoria (*parà gar tou logou ten elleipsin*) e, dividendo le confutazioni in questo modo, bisogna porre la mancanza della formula definitoria (*ten tou logou elleipsin*) come comune a tutte.<sup>47</sup>

Alla fine del capitolo Aristotele presenta, quindi, una nuova catalogazione di apparenza sofistica, che si differenzia parzialmente dalla precedente, in quanto gli inganni che prescindono dall'espressione vengono adesso definiti come 'dipendenti dalla definizione di sillogismo'. Scrive Aristotele:

Cosicché tutti i luoghi ricadono nell'ignoranza della confutazione: quelli che dipendono dall'espressione, perché è apparente la contraddizione (*phainomene he antiphasis*) - ciò che per definizione è caratteristica esclusiva (*idion*) della confutazione - mentre gli altri dipendono dalla definizione del sillogismo.<sup>48</sup>

Questa nuova catalogazione funge in effetti da raccordo con il capitolo successivo, che è dedicato specificamente all'inganno (*apate*),<sup>49</sup> lasciando intendere che, una volta identificata la centralità del ruolo dell'ignoranza della definizione di confutazione, la trattazione dell'apparenza nei discorsi debba essere condotta usando l'inganno come chiave di accesso.

Il passaggio dal capitolo 6 al capitolo 7 segnerebbe, dunque, l'ingresso ad una sezione dell'opera in cui l'approccio aristotelico alle fallacie diventa soprattutto psicologico, essendo ormai focalizzata la sua attenzione sulle cause soggettive dell'inganno.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> *Soph. el.* 168b 19-21; trad. it. p. 21.

<sup>48</sup> *Soph. el.* 169a 18-21; trad. it. p. 23.

<sup>49</sup> Preferisco, seguendo Fait, tradurre *apate* con 'inganno' (piuttosto che genericamente 'errore', come ad esempio traduce Zanatta), perché il punto di vista adottato qui da Aristotele è quello psicologico della causa dell'apparenza. Cfr. Zanatta (a cura di) 1995.

<sup>50</sup> Fait (a cura di) 2005, p. 131: "Lo scopo del capitolo non è chiaro. Aristotele indica, per ciascun tipo di confutazione apparente, dove nasca l'inganno (*apate*). Probabilmente egli vuole mostrare che gli errori

Come risulta evidente dalle due tabelle che ho realizzato sulla base del testo aristotelico, i meccanismi produttori dell'inganno sarebbero riconducibili a certi limiti fisici (percettivi) e in generale psicologici (discriminare, fare attenzione, ecc.) delle capacità cognitive umane.

Iniziamo dal primo gruppo, ovvero dagli inganni dipendenti dall'espressione linguistica:

### 1. Inganni dipendenti dall'espressione

Confutazioni apparenti basate su:	Corrispondente causa psicologica dell'inganno (apate) <sup>51</sup>
Omonimia e locuzione (logos) <sup>52</sup>	"L'inganno nasce dal non riuscire a distinguere (me dynasthai diairein) ciò che si dice in molti modi". <sup>53</sup>
Composizione e divisione (synthesis-diairesis)	L'inganno nasce dal "ritenere che, composta o divisa, la locuzione non differisca affatto (medèn oiesthai diapherein), come avviene nella grande maggioranza dei casi (kathaper epi ton pleiston)". <sup>54</sup>
Accento (prosodia)	"In nessun caso, o comunque non in molti, sembra che l'argomentazione (logos) significhi qualcos'altro (ou gar allo dokei semainein) se pronunciata in modo rilassato oppure teso". <sup>55</sup>
Forma (schema)	"L'inganno nasce a causa della somiglianza dell'espressione (dià ten homoioteta tes lexeos): è difficile infatti distinguere (dielein) quali cose si dicano nello stesso modo e quali in modo diverso". <sup>56</sup>

Di grande rilievo per la mia indagine naturalizzatrice della dialettica è l'affermazione che troviamo alla fine di questa prima sezione della nuova catalogazione:

---

implicati nelle confutazioni apparenti sono riconducibili ad alcune tipiche confusioni di natura più generale. Questi errori, infatti, non si verificano esclusivamente nelle argomentazioni, ma riguardano il pensiero umano in senso più ampio".

<sup>51</sup> Nei passi aristotelici riportati in questa colonna della tabella, ho evidenziato in corsivo le espressioni esplicitamente di carattere psicologico.

<sup>52</sup> Si noti che c'è una discrepanza con la catalogazione delle fallacie che dipendono dall'espressione presentata nei primi capitoli dell'opera, dove Aristotele affiancava all'omonimia l'anfibolia.

<sup>53</sup> *Soph. el.* 169a 22-24; trad. it. p. 23. L'esempio riportato è significativo: "Alcune cose, infatti non sono agevoli da distinguere, come l'uno, ciò che è e lo stesso" (169a 24-25; trad. it. p. 23).

<sup>54</sup> *Soph. el.* 169a 25-27; trad. it. p. 23.

<sup>55</sup> *Soph. el.* 169a 27-29; trad. it. p. 23. L'osservazione, pur essendo strettamente psicologica, poiché prende in considerazione la tonalità emotiva dell'espressione, indirettamente rafforza però la necessità logica di rispettare l'identità predicativa: l'emozione manifestata da chi parla non altera il significato di ciò che si dice, per quanto diventi facilmente causa di inganno.

<sup>56</sup> *Soph. el.* 169a 29-31; trad. it. pp. 23-25. Si noti che secondo Aristotele saper evitare questo inganno significa anche essere "massimamente in grado di rispondere", in quanto capaci di identificare l'identità predicativa di riferimento (l'uno e la sostanza) per ogni espressione (cfr. 169a 32-37; trad. it. p. 25).

sarebbe soprattutto quando discutiamo *con un altro* che, secondo Aristotele, diventiamo più vulnerabili e soggetti al rischio dell'inganno, poiché per comunicare dobbiamo necessariamente servirci di discorsi, con il rischio connesso di essere ingannati dall'apparenza:<sup>57</sup>

In primo luogo perché l'inganno (*apate*) nasce più spesso quando si indaga con un altro (*met' allon*) che quando si indaga per conto proprio (l'indagine con un altro, infatti, procede *mediante discorsi* (*dià logon*); quella per conto proprio non in minore misura mediante l'oggetto stesso (*di' autou tou pragmatos*).<sup>58</sup>

Sembrerebbe che in questo passo Aristotele affermi che l'indagine che si svolge dialogicamente *con un altro* debba essere considerata - a causa del suo necessario procedere *mediante discorsi* - meno 'sicura' di quella che conduciamo da soli, la quale invece godrebbe della fortuna di poter procedere *anche*<sup>59</sup> "mediante l'oggetto stesso".

L'idea di indagine solitaria quale Aristotele qui la presenta, che potendo anche prescindere dalla mediazione linguistica (sempre potenzialmente ingannevole a causa della *lexis*) può procedere secondo la cosa stessa, richiama alla mente la celebre pagina conclusiva del secondo libro degli *Analitici secondi*, in cui Aristotele - facendo riferimento proprio al rischio dell'errore - distingue fra opinione e ragionamento da una parte, e scienza e intuizione dall'altra:

tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'*opinione* e il *ragionamento*, mentre i possessi sempre veraci sono la *scienza* e l'*intuizione*, e non sussiste altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione.<sup>60</sup>

Nel momento in cui, però, questa idea di indagine solitaria fondata sull'intuizione dei principi dovesse risultare inadeguata, richiedendo anch'essa necessariamente una mediazione linguistica per le giustificazioni razionali di principi ormai soltanto opinati (e scivolando quindi anch'essa inevitabilmente *sul piano del discorso*),<sup>61</sup> si potrebbe forse intendere diversamente la distinzione fra razionalità monologica e razionalità

---

<sup>57</sup> *Soph. el.* 169a 34-35; trad. it. p. 25.

<sup>58</sup> *Soph. el.* 169a 37-40; trad. it. p. 25.

<sup>59</sup> *Oukh hetton* (lett. "non meno") è da intendere, secondo Fait, come "anche". Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. 133.

<sup>60</sup> *An. pr.* 100b 5-9; trad. it. p. 372.

<sup>61</sup> Si pensi ancora una volta all'interpretazione che Owen fornisce della relazione fra *endoxa* e *phainomena*.

dialogica, ormai *accomunate dal rischio dell'errore*,<sup>62</sup> ma ancora *differenti nella procedura* di sviluppo delle argomentazioni: da un lato monologica, appunto, e dall'altro dialogica.

È lo stesso Aristotele, d'altronde, a notare che "anche per conto proprio capita di ingannarsi, quando si svolge l'indagine sul piano del discorso".<sup>63</sup>

Nel momento in cui, dunque, indagine monologica e indagine dialogica risultassero accomunate dal rischio dell'inganno, potrebbe essere utile comprendere secondo quali modalità e in che misura il rischio dell'inganno si presenti e si lasci controllare in ciascuna delle due modalità di ricerca.<sup>64</sup>

È sulla base di questa ipotesi, e cioè utilizzando come chiave di lettura la differenza fra modalità di inganno nella razionalità monologica e nella razionalità dialogica, che nella parte terza svilupperò il mio esame psicologico della confutazione.<sup>65</sup>

Passiamo al secondo gruppo di inganni. Nella tabella che segue ho raccolto quelli che - nel contesto di questa seconda catalogazione - Aristotele chiama 'inganni che dipendono dalla definizione di sillogismo' (corrispondenti, nella prima catalogazione alle cause dell'apparenza indipendenti dalla *lexis*):

## 2. Inganni dipendenti dalla definizione di sillogismo

<i>Confutazioni apparenti basate su:</i>	<i>Causa psicologica dell'inganno (apate)</i>
Accidente	<p>"L'inganno nasce dal <i>non saper discernere</i> (<i>dià to me dynasthai diakrinein</i>):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- ciò che è lo stesso e ciò che è diverso (<i>tautòn/heteron</i>);</li> <li>- ciò che è uno e ciò che è molti (<i>hen/pollà</i>);</li> </ul> <p>né quali predicati abbiano tutti gli accidenti che ha l'oggetto".<sup>66</sup></p>
Consequente	<p>Come sopra, "giacché esso [il conseguente] è una parte dell'accidente".<sup>67</sup></p> <p>"Inoltre in molti casi sembra (<i>phainetai</i>) e si ritiene (<i>axioutai</i>) così: se questo non è separato da quello, neanche quello è separato da questo".<sup>68</sup></p>

<sup>62</sup> Cfr. *Soph. el.* 169a 40-169b 2; trad. it. p. 25: "l'inganno deriva dalla somiglianza (*ek tes homoiotetos*), e la somiglianza dall'espressione (*ek tes lexeos*)".

<sup>63</sup> *Soph. el.* 169a 40-169b 1; trad. it. p. 25.

<sup>64</sup> Nel prossimo capitolo esaminerò la distinzione *katà ton logon/ katà to pragma* in relazione al contesto dialettico.

<sup>65</sup> Vedi *infra*, cap. 7, in particolare § 1.

<sup>66</sup> *Soph. el.* 169b 3-7; trad. it. p. 25. Come nella tabella precedente, ho evidenziato in corsivo le espressioni specificamente psicologiche.

<sup>67</sup> *Soph. el.* 169b 3-7; trad. it. p. 25.

<sup>68</sup> *Soph. el.* 169b 7-9; trad. it. p. 25. Risulta ancora più evidente, in questa seconda classificazione di carattere psicologico, la natura distorsiva della fallacia del conseguente, già presa in esame in occasione della prima classificazione.

Mancanza della formula definitoria	"L'inganno sta nel <i>considerare irrilevante</i> " ( <i>he apate dià to parà mikròn</i> ). <sup>69</sup>
Predicazione per un certo aspetto/ predicazione assoluta	Come sopra.
Assumere ciò che è stato fissato all'inizio	Come sopra.
Riferirsi a ciò che non è causa	Come sopra.
Fare di più domande una domanda sola	Come sopra.

Mentre i primi due casi (accidente e conseguente) rinviano a certi limiti cognitivi che ci impedirebbero di discernere o di distinguere logicamente in modo adeguato, la formula "l'inganno deriva dal considerare irrilevante" (*he apate dià to parà mikròn*), che si ripete per ciascuno degli altri casi, assegna un ruolo decisivo alla percezione soggettiva della *lexis*, visto che l'irrilevanza cui Aristotele fa riferimento è quella determinata dalla 'piccolezza' delle parole adoperate, nel caso di Aristotele della lingua greca: *ti* (qualcosa); *pe* (in un certo modo); *pos* (per un certo aspetto); *nyn* (in questo momento).

Si tratta di parole così piccole che è come se "non significassero nulla in aggiunta" (*hos gar oudèn prossemainon*),<sup>70</sup> ed è per questo che ci inganniamo e le consideriamo prive di importanza all'interno del discorso.<sup>71</sup>

Prima di passare all'esame delle altre quattro forme di argomentazioni sofistiche (cui dedica i capp. 12-14), nei capitoli immediatamente successivi (8-11), Aristotele completa la sua analisi definendo confutazioni apparenti non solo quelle in cui l'apparenza derivi dall'ignoranza della confutazione<sup>72</sup> ma anche quelle in cui l'apparenza

<sup>69</sup> Cfr. *Soph. el.* 169b 9-17; trad. it. p. 25.

<sup>70</sup> *Soph. el.* 169b 11; trad. it. p. 25.

<sup>71</sup> Avrò modo di presentare nel cap. 5 - dedicato agli errori sistematici (*bias*) -, la tendenza irrefrenabile a cadere in errore a causa delle modalità di funzionamento dei nostri processi cognitivi, per noi non controllabili. Qui, ad esempio, abbiamo scoperto con Aristotele che in maniera del tutto ingiustificata tendiamo a considerare 'più importante' una parola lunga rispetto a una parola breve. Vedi *infra*, cap. 5, §§ 1-2.

<sup>72</sup> Utilizzo questo particolare caso per indicarli tutti e tredici, secondo quanto Aristotele propone nella sua riduzione.

provenza dalla inadeguatezza all'oggetto delle premesse. In questa nuova definizione Aristotele sembra inoltre interessato a mettere in luce il punto di vista di chi risponde:

Chiamo confutazione sofistica e sillogismo sofistico non solo il sillogismo e la confutazione che appaiono tali senza esserlo, ma anche quelli che lo sono, ma sono solo apparentemente appropriati all'oggetto. Tali sono quelli che confutano non secondo l'oggetto e *mostrano che chi risponde è ignorante*, proprio ciò che, per definizione, è compito dell'arte esaminatrice.<sup>73</sup>

*'Mostrare che chi risponde è ignorante'*: questo sarebbe il compito comune della dialettica nella sua forma peirastica e della sofistica, anche se in effetti i loro scopi sono del tutto diversi: la peirastica mira all'ignoranza di chi risponde solo per rendergliela evidente (si pensi a Socrate), la sofistica invece mira all'ignoranza di chi risponde in apparenza, poiché in effetti intende soltanto metterlo in difficoltà pubblicamente, come chiarisce Aristotele subito dopo:

L'arte esaminatrice (*peirastikè*) è una parte della dialettica, e quest'ultima è capace di sillogizzare il falso grazie all'ignoranza di chi risponde. Invece le confutazioni sofistiche, se anche sillogizzano la contraddittoria, *non rendono chiaro se l'avversario sia ignorante*: con siffatte argomentazioni, infatti, si mette in difficoltà anche chi sa.<sup>74</sup>

L'interesse psicologico prevale su quello formale anche nella sezione successiva del capitolo 8, in cui Aristotele descrive il fenomeno del "credere di aver concesso".<sup>75</sup>

Mentre nel contesto retorico, grazie all'entimema, chi ascolta "aggiunge mentalmente la premessa mancante (in questo caso vera e ben nota) e quindi inferisce correttamente la conclusione anche se le premesse esplicite non sarebbero sufficienti",<sup>76</sup> percependo un forte senso di persuasione per il fatto di aver realizzato da solo quell'aggiunta, nel contesto sofistico, invece, siamo di fronte ad un inganno, poiché la concessione indotta in chi risponde non ci sarebbe qualora venisse effettivamente posta la domanda. Come spiega Aristotele:

---

<sup>73</sup> *Soph. el.* 169b 22-23; trad. it. p. 25 (cors. mio). Secondo Fait, "Aristotele pensa alla situazione in cui un sofista interroga, per dimostrarne l'ignoranza, un uomo che conosce l'argomento in questione e che dà soltanto risposte vere. L'unico modo di condurre questo rispondente ad una conclusione falsa è ragionare in modo non valido". Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. 135.

<sup>74</sup> *Soph. el.* 169b 25-29; trad. it. p. 27 (cors. mio).

<sup>75</sup> Fait (a cura di) 2007 (pp. XXII-XXV) dedica ampio spazio a questo fenomeno, che egli chiama "premesse falsa validante".

<sup>76</sup> *Ivi*, p. XXIII.

quante sono le cose che fanno sembrare (*phainetai*) agli ascoltatori che qualcosa sia stato sillogizzato in virtù di domande poste, altrettante sono le cause per cui ciò sembrerà (*doxeien*) a chi risponde, così che grazie a queste, tutte o alcune, vi saranno sillogismi falsi.<sup>77</sup>

Ma, che cosa succede a chi crede di aver concesso una premessa e a causa di questa illusione non si accorge che la confutazione è solo apparente? Secondo Aristotele l'inganno viene provocato dalla somiglianza dell'espressione.<sup>78</sup> In questo esempio, Aristotele mostra appunto come la somiglianza fra le forme verbali possa indurre a credere di avere concesso qualcosa che non si è concesso.<sup>79</sup>

"È possibile *fare* e *avere fatto* la stessa cosa simultaneamente?". "No". "Ma è possibile *vedere* qualcosa e *avere visto* nello stesso tempo la stessa cosa sotto lo stesso rispetto".<sup>80</sup>

Il sofista non avrebbe potuto chiedere esplicitamente al suo interlocutore di accettare che *vedere* è un verbo del *fare*, ad esempio come *tagliare*, perché questi - riflettendoci su - avrebbe risposto di no.

Ed è proprio perché si tratta di qualcosa di falso che la richiesta aggiuntiva ('*Vedere* è un verbo del *fare*?') diventa indispensabile per la correttezza della confutazione. A causa della somiglianza fra le forme verbali all'infinito, "il solo credere che il vedere sia un fare implica effettivamente il credere di averlo concesso".<sup>81</sup>

In questo tipo di confutazione sofistica emerge in modo eclatante il suo essere *ad hominem*, dal momento che si sviluppa sfruttando le assunzioni fallaci indotte nell'interrogato,<sup>82</sup> anche se, in effetti, anche la dialettica nella sua forma peirastica nutre una particolare attenzione nei confronti dell'interlocutore, poiché - come abbiamo visto prima - il suo obiettivo principale è che questi divenga davvero consapevole della propria ignoranza, e che possa così tentare di migliorare se stesso.

---

<sup>77</sup> *Soph. el.* 169b 30-33; trad. it. p. 27.

<sup>78</sup> La spiegazione aristotelica di questo fenomeno è curiosamente affine, come mostrerò nella parte seconda, alla spiegazione che le contemporanee ricerche su euristiche e *bias* forniscono a proposito delle illusioni cognitive prodotte dalla somiglianza (vedi *infra*, cap. 5, §§ 1-2).

<sup>79</sup> Propongo quello che secondo Fait è "l'unico esempio che Aristotele ci presenta" di 'credere di aver concesso', e si trova nel XXII capitolo, dedicato alle risoluzioni degli argomenti sofistici per la forma dell'espressione. Cfr. Fait (a cura di) 2007, pp. XXIV-XXV.

<sup>80</sup> *Soph. el.* 178a 9-11; trad. it. pp. 65-67 (cors. mio).

<sup>81</sup> Fait (a cura di) 2007, p. XXV. Anche Zanatta (a cura di) 1995, pp. 394-395, sottolinea come, malgrado 'vedere' sia un 'patire', significando "l'essere affetto del corrispondente organo di senso dalla cosa visibile", la confusione categoriale fra 'agire' e 'patire' sia provocata dalla somiglianza formale dei verbi all'infinito. Mi occuperò di fenomeni cognitivi illusori, simili a quello qui descritto, in particolare nel cap. 5.

<sup>82</sup> Cfr. *Soph. el.* 170a 12-13; trad. it. p. 27: "La confutazione sofistica non è una confutazione in assoluto (*haplòs*) ma in relazione a qualcuno (*pros tina*), e lo stesso vale per il sillogismo".

Quali strategie *ad hominem* sono allora consentite al dialettico, allo scopo di intercettare e confutare le sincere credenze dell'esaminato? Come vedremo nel prossimo capitolo, dedicato alla pratica dialettica del libro VIII dei *Topici*, è solo nell'assoluto rispetto del confine tracciato dalla definizione di confutazione che il dialettico può, in effetti, anche permettersi di *ingannare psicologicamente* il suo interlocutore.<sup>83</sup>

### § 3. *Falso, paradosso, chiacchiera, solecismo*

Seguendo la classificazione presentata all'inizio, a partire dal capitolo 12 Aristotele affronta gli altri tipi di procedimenti sofistici oltre la confutazione apparente in senso stretto. Intraprende dunque l'esame del 'mostrare qualcosa di falso' (*pseudos*) e del 'condurre l'argomentazione verso qualcosa di implausibile' (*paradoxos*),<sup>84</sup> abbinandoli sotto l'etichetta comune di "seconda intenzione sofistica".

In effetti, per tutti e due i modi si tratta di comprendere come possa accadere che chi interroga riesca a far dire a chi risponde cose false o implausibili, contrarie agli *endoxa* e cioè alle opinioni riconosciute vere dalla maggioranza e dai più sapienti.

Anche in questo caso sofistica e dialettica entrano in relazione, poiché il dialettico come il sofista spinge l'interlocutore a dire falsità e assurdità, soltanto che il dialettico non ricorre alle fallacie. Come dice infatti Aristotele, si tratta di operazioni che si possono fare "in modo corretto e in modo non corretto".<sup>85</sup>

Di grande interesse è uno dei procedimenti sofistici che Aristotele propone nella sua analisi dell'induzione al paradosso: in breve, nota Aristotele, si può facilmente portare qualcuno a dire cose paradossali sfruttando la contraddittorietà fra i suoi desideri più segreti e quelli che egli invece dichiara pubblicamente di avere:

Inoltre bisogna muovere dai desideri (*ek ton bouleseon*) e dalle opinioni manifeste (*kai ton phaneròn doxòn*), giacché gli uomini non desiderano le stesse cose che dichiarano di desiderare, ma fanno i discorsi più nobili mentre desiderano ciò che sembra loro vantaggioso. [...] Chi si esprime dunque secondo i propri desideri va condotto alle opinioni manifeste, chi invece secondo queste, va condotto a quelle occulte; in entrambi i casi, infatti, affermeranno necessariamente dei paradossi, giacché diranno il contrario o delle loro opinioni manifeste e di quelle non manifeste.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Tratterò in particolare la nozione di 'inganno lecito' nella parte terza, intendendola come 'azione di *coping*' di chi interroga (vedi *infra*, cap. 10, § 3).

<sup>84</sup> *Soph. el.* 172b 9-11; trad. it. p. 39.

<sup>85</sup> *Soph. el.* 172b 26-27; trad. it. p. 41. A questo proposito, cfr. Dorion 1990.

<sup>86</sup> *Soph. el.* 172b 36-173a 6; trad. it. p. 41.



Si potrà inoltre sfruttare la contraddittorietà con domande a trabocchetto, come quelle che seguono, cui è impossibile dare una risposta senza dire qualcosa di paradossale. 'Si deve obbedire ai sapienti o al proprio padre?'. 'Si debbono compiere le azioni utili o quelle giuste?'.<sup>87</sup> In ciascun caso si darà una risposta che è contraria ad un *endoxon*.

\*

Mentre 'falso' e 'paradosso' sono modi tanto sofistici che dialettici (come dice Aristotele, dipende se li si usa in modo corretto o in modo non corretto), invece l'indurre l'avversario a chiacchierare (*adoleschein*) è un modo di procedere tipicamente sofistico.

Aristotele non vi si sofferma molto, poiché si tratta dell'effetto prodotto dal non rispettare affatto l'identità della predicazione, quanto di più lontano dalla robustezza delle argomentazioni dialettiche, come si può vedere dal seguente esempio:

È l'appetito del piacevole? Ma esso è desiderio del piacevole; dunque l'appetito è desiderio del piacevole del piacevole.<sup>88</sup>

Anche il solecismo è un procedimento del tutto sofistico, che nasce dallo sfruttare certe strutture sintattiche in modo infido. Ad esempio, a chi chiede 'Che cos'è *ciò*?' si può rispondere con un nome femminile come *Calliope*, con un nome neutro come *legno* (*xylòn*), con un nome maschile come *Corisco*.<sup>89</sup> Chi interroga potrà poi - nel corso dell'interrogazione - utilizzare a suo vantaggio in maniera variabile le diverse possibilità che la pluri-utilizzabilità sintattica di certe parole gli consente, sviluppando così in modo apparente le sue confutazioni, perché i 'cambiamenti in corso d'opera' avranno come effetto solo degli inganni. Il solecismo rientra, dunque, nell'ambito delle confutazioni apparenti causate "dal prendere come simili cose che non lo sono".<sup>90</sup>

#### 4. *Espedienti*

Una volta esaminati i cinque modi sofistici di argomentare, nei capitoli 15-17 Aristotele si dedica ad una presentazione degli 'espediti' che si possono utilizzare per

---

<sup>87</sup> Cfr. *Soph. el.* 173a 19-21; trad. it. p. 43.

<sup>88</sup> *Soph. el.* 173a 39-40; trad. it. p. 43. Per l'analisi delle fallacie sofistiche dell'*Eutidemo*, vedi *infra*, cap. 8, § 3).

<sup>89</sup> Cfr. *Soph. el.* 13; trad. it. pp. 43-45.

<sup>90</sup> *Soph. el.* 174a 5-7; trad. it. p. 47.

organizzare strategicamente le domande o - come dice più precisamente Aristotele - "le cose in funzione dell'occultamento" (*ta pros ten krypsin*). La questione, che resterà qui aperta, è se questi 'espedienti' possano essere considerati leciti anche per un uso correttamente dialettico.<sup>91</sup>

In effetti, come mostrerò nel prossimo capitolo, gli espedienti dialettici spesso non differiscono molto da quelli sofistici qui presentati, anche se essi nel contesto dialettico non servono a occultare un inganno (l'apparire della contraddizione laddove non c'è), quanto piuttosto a impedire che colui che risponde si arrochi nella sua posizione, impedendo lo sviluppo della confutazione.

Assunto, dunque, che nell'ambito sofistico certi espedienti possano servire anche ad occultare le cause dell'apparenza argomentativa, e che ciò non è invece ammesso nell'ambito dialettico, proviamo ad esaminarne qualcuno. Ad esempio, secondo Aristotele, presentando discorsi molto lunghi l'altro si confonderà, pronunciandoli troppo velocemente questi non riuscirà a stare al passo; manifestando continui moti di collera egli si turberà; alternando più attacchi contemporaneamente egli non riuscirà a seguirli tutti.

Ogni espediente, insomma, sarà buono per produrre l'occultamento (*pros ten krypsin*), e di conseguenza l'inganno sofistico, come spiega Aristotele:

In generale, poi, tutti gli espedienti per l'occultamento (*panta ta pros ten krypsin*) trattati sopra sono utili anche per le argomentazioni competitive, giacché l'occultamento ha per fine il nascondere, e il nascondere ha per fine l'inganno.<sup>92</sup>

Per avere una idea di quale sia il livello di inganno al quale è pronto ad arrivare il sofista, si pensi ad esempio al "trucco più sofistico di chi interroga" (*to malista sophistikòn sykphantema ton erotonton*), e cioè all'espediente che consiste:

non avendo sillogizzato nulla, nel non porre l'ultima cosa come domanda, ma nell'asserirla a mo' di conclusione, come se l'avessero sillogizzata: 'dunque non è questo e quest'altro'.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Cfr. Dorion 1990. Secondo Fait, Dorion "ha ragione quando sottolinea che la dialettica e la sofistica hanno molto in comune", per quanto gli appaia invece "inverosimile" che il cap. 15 delle *Confutazioni sofistiche* "non sia tagliato specialmente per il sofista". Cfr. Fait (a cura di) 2007, p. 172. Utilizzo il termine 'espedienti' (seguendo Fait) per indicare sinteticamente l'insieme delle 'cose utili all'occultamento'.

<sup>92</sup> *Soph. el.* 174a 26-29; trad. it. p. 47.

<sup>93</sup> *Soph. el.* 174b 8-11; trad. it. p. 49.

Un altro esempio di trucco 'molto' sofisticato: "se si deve ottenere che bisogna sempre obbedire al padre", affinché chi risponde conceda la premessa, sarà "utile interrogare ponendola accanto al contrario", chiedendo quindi: "Bisogna dunque obbedire sempre al padre o non obbedirgli mai?", perché "quando poste accanto ai loro contrari, infatti, le cose sembrano agli uomini minori o maggiori, peggiori o migliori".<sup>94</sup>

Dopo aver considerato "gli abusi che si commettono nell'interrogare",<sup>95</sup> Aristotele passa all'esame di essi dal punto di vista di chi risponde.

I consigli sono rivolti a chi voglia tentare - rispondendo ad un sofista - non tanto di non farsi confutare (perché non sono vere confutazioni quelle sofistiche!), ma di riuscire a fare in modo che il sofista non raggiunga l'*apparenza* di aver confutato. Dice infatti Aristotele che:

si deve combattere contro gli interlocutori eristici non in quanto confutano, ma in quanto sembrano confutare. Non diciamo infatti che costoro sillogizzano davvero, e perciò bisogna correggere in modo che non appaiano farlo.<sup>96</sup>

E poiché con i sofisti "non si deve cautelarsi dall'essere confutato ma dal sembrarlo", allora ogni sforzo dovrà puntare, da parte di chi risponde, al richiedere continue precisazioni.<sup>97</sup>

I capitoli successivi dell'opera sono appunto dedicati alle risoluzioni dei diversi tipi di sofismi possibili, ma io non mi occuperò qui di esse, poiché credo di aver già fornito a sufficienza gli elementi della teoria aristotelica delle fallacie.

## § 5. *Intermezzo. L'argomentazione acuta*

Concludo questo capitolo con un brevissimo *intermezzo aristotelico* dedicato all'"argomentazione acuta" (*drimýs logos*), incuriosita dal fatto che l'acutezza venga considerata da Aristotele una qualità tanto delle argomentazioni corrette quanto di quelle apparenti, come a voler dire che *anche con l'apparenza si può ferire qualcuno*.

---

<sup>94</sup> *Soph. el.* 174b 1-7; trad. it. p. 49.

<sup>95</sup> *Soph. el.* 175a 19-20; trad. it. p. 51. Il termine per 'abusi' è *pleonexias*.

<sup>96</sup> *Soph. el.* 175a 33-36; trad. it. p. 53.

<sup>97</sup> *Soph. el.* 175a 40-41; trad. it. p. 53. A questo proposito, rinvio al cap. 8, § 3 dove, esaminando alcuni passi tratti dall'*Eutidemo*, presento la nozione di 'aggiunta' socratica.

## I. *Qualità dell'acutezza*

L'argomentazione acuta è quella che rende massimamente perplessi (*hostis aporein poiei malista*), giacché è il tipo di argomentazione che punge di più (*daknei gar outo malista*). La perplessità (*aporia*) è di due tipi: nelle argomentazioni che hanno sillogizzato, si è perplessi su quale premessa si debba demolire; in quelle eristiche, su come sia da prendere la domanda. Di conseguenza, nelle argomentazioni sillogistiche, le più acute stimolano maggiormente la ricerca.<sup>98</sup>

## II. *Acutezza nelle argomentazioni corrette*

L'argomentazione sillogistica più acuta (*logos drimytatos*) si ha quando da premesse che hanno la massima apparenza di verità si demolisca qualcosa di massimamente plausibile, giacché, con un'unica argomentazione, si avranno, per trasposizione della contraddittoria, sillogismi tutti simili fra loro. Ogni volta, infatti, da premesse plausibili (*ex endoxon*) si demolirà una proposizione altrettanto plausibile, e questo necessariamente renderà perplessi (*dioper aporei anankaion*). Massimamente acuta è dunque l'argomentazione che rende la conclusione equivalente alle premesse.<sup>99</sup>

## III. *Acutezza nelle argomentazioni apparenti*

Delle argomentazioni eristiche è massimamente acuta (*drimytatos*) in primo luogo quella di cui è addirittura oscuro se abbia sillogizzato o meno (*men ho proton euthys adelos poteron sylleloghistai e ou*) e se la risoluzione dipenda dal falso o dalla distinzione (*kai poteron parà pseudos e diairesin estin he lysis*). In secondo luogo, delle altre argomentazioni eristiche, è massimamente acuta quella in cui è chiaro (*delos*) che deve essere risolta con una distinzione (*parà diairesin*) oppure con una demolizione (*anairesin*), ma non è manifesto (*me phaneròs*) con la demolizione o con la distinzione di quale domanda si debba risolvere, oppure se la risoluzione debba riguardare la conclusione o una delle domande.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> *Soph. el.* 182b 32-37; trad. it. p. 89.

<sup>99</sup> *Soph. el.* 182b 37-183a 4; trad. it. pp. 89-91.

<sup>100</sup> *Soph. el.* 183a 7-13; trad. it. p. 91.

## La pratica dialettica

### § 1. *Interrogare*

Descriverò in quest'ultimo capitolo dell'antefatto il reale contendere dialettico quale ci è stato tramandato nel libro VIII dei *Topici*, in cui Aristotele - dopo aver presentato nei libri precedenti gli elementi del metodo - passa per così dire 'ai fatti', e comincia a "parlare dell'ordine e del come occorre interrogare"<sup>1</sup> dialetticamente.

Innanzitutto, Aristotele chiarisce che il metodo dialettico ha la caratteristica di essere un argomentare "per l'altro".<sup>2</sup> Infatti, mentre il ricercatore "per se stesso", disponendo di principi propri, non necessita dell'assenso di nessuno quando sceglie le premesse per le sue dimostrazioni, poiché esse poggiano su quei principi, il dialettico invece - disponendo solo dei principi comuni<sup>3</sup> - deve sempre ottenere per ciascuna premessa l'assenso di chi risponde, in quanto si ritrova ad assumere come premesse per le sue argomentazioni solo delle opinioni, per quanto riconosciute (*endoxa*).<sup>4</sup> Ed è per questa ragione che il dialettico dovrà sempre ricercare l'assenso dell'altro e 'combattere' con lui per ottenerlo.<sup>5</sup>

Mentre fino al reperimento del luogo (*topos*), "l'indagine del filosofo e quella del dialettico procedono parimenti",<sup>6</sup> a partire dalla fase successiva il metodo del dialettico si distingue, come chiarisce Aristotele nel seguente passo:

---

<sup>1</sup> *Top.* 155b 3-4; trad. it. p. 277. Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 104: "La disposizione (*taxis*), la determinazione di quali domande rivolgere al proprio avversario, in quale ordine e in che modo, questo è il tema del libro VIII".

<sup>2</sup> *Top.* 155b 10; trad. it. p. 277 (*pros heteron*).

<sup>3</sup> Cfr. Berti 1970, p. 38: "È proprio l'universalità dell'oggetto che impedisce alla dialettica di essere dimostrativa".

<sup>4</sup> Nel cap. 2, § 1 ho accennato alla contemporanea rivalutazione del valore di verità degli *endoxa*. Ciò non interferisce però con la struttura di fondazione dialogica propria della dialettica, nel contesto della quale le premesse dell'argomentazione devono poggiare sull'assenso ottenuto nel corso della discussione.

<sup>5</sup> La dialettica tecnica descritta nel libro VIII è principalmente quella 'agonistica', come chiarisce Smith (ed.) 1997, p. 41: "Buona parte del trattato (soprattutto il libro VIII) si occupa di un tipo molto particolare di argomentazione 'agonistica', che Aristotele sembrerebbe aver ereditato più che creato egli stesso. [...] Tuttavia, egli sottopone continuamente questa eredità a rielaborazione e revisione, talvolta in modo drastico".

<sup>6</sup> *Top.* 155b 7-8; trad. it. p. 277. Qui 'filosofo' significa 'sapiente', cioè colui che all'interno di una scienza particolare ricerca disponendo di principi primi propri da cui far discendere le proprie argomentazioni, all'opposto di quanto fa invece il dialettico. Cfr. Berti 1970, p. 38: "Il dialettico è l'opposto dello

Prima di tutto chi si accinge a formulare interrogazioni deve reperire il luogo notevole (*topos*) da cui bisogna muovere per attaccare; in secondo luogo formulare le interrogazioni ed ordinarle (*taxai*) una per una, dentro di sé (*pros heautòn*); ultimo e terzo, a questo punto comunicare le interrogazioni dicendole all'altro (*pros heteron*).<sup>7</sup>

È in ragione della sua natura doxastica che la dialettica è, dunque, una pratica argomentativa "per l'altro", la quale si sviluppa coinvolgendo due persone, una che interroga e l'altra che risponde, intorno a una sola tesi da prendere in esame, da una parte attaccandola e dall'altra difendendola.

Ed è in relazione all'essere "per l'altro" della dialettica, che Aristotele assembla nel libro VIII dei *Topici* una lunga lista di consigli tecnici, allo scopo di fornire a entrambi i dialoganti un metodo che possa potenziare la loro naturale tendenza ad argomentare e a confutare.

\*

Iniziamo dai consigli per l'interrogazione e l'attacco.<sup>8</sup> Secondo Aristotele, chi deve rivolgersi ad un altro ed interrogarlo allo scopo di ottenere il suo assenso, dovrà seguire innanzi tutto un semplice criterio, consistente nell'assumere alcune proposizioni oltre a quelle necessarie, e cioè oltre a quelle "mediante le quali viene ad essere l'argomentazione".<sup>9</sup> Le proposizioni oltre le necessarie sono in particolare di quattro tipi:

in funzione dell'induzione (*epagoghè*) e dell'essere data una forma universale (*katholou*), oppure per la mole del discorso, oppure per nascondere la conclusione (*pros krypsin tou symperasmatos*), oppure perché sia più chiaro il discorso.<sup>10</sup>

L'aggiungere proposizioni oltre le necessarie, allo scopo di nascondere la conclusione, è in effetti la funzione prevalente, a causa del carattere agonistico della dialettica. Come spiega Aristotele, infatti:

---

specialista: lo specialista è lo scienziato, cioè colui che non discute, ma dimostra; il dialettico invece discute di tutto e non dimostra nulla".

<sup>7</sup> *Top.* 155 b 4-7, trad. it. p. 277.

<sup>8</sup> Ho suddiviso in due categorie i consigli dialettici (quelli per chi interroga e quelli per chi risponde), tenendo conto del punto di vista prevalente a partire dal quale Aristotele presenta ciascuno di essi, anche se tale distinzione non è sempre chiara, dal momento che ciascun consiglio è indirettamente valido anche per il punto di vista opposto, soprattutto se immaginiamo che i due interlocutori nel corso dell'allenamento dialettico si scambino i ruoli allo scopo di potenziare la loro abilità sia nell'attacco che nella difesa.

<sup>9</sup> *Top.* 155b 20; trad. it. p. 277.

<sup>10</sup> *Top.*, 155b 20-23; trad. it. p. 278.

le proposizioni assunte per nascondere le conclusioni sono in funzione del combattimento (*agonos charin*), ma poiché tutta la siffatta trattazione è in funzione dell'altro (*pros heteron*) è necessario usare anche di queste.<sup>11</sup>

Il secondo criterio di cui il dialettico deve tener conto riguarda l'ordine di presentazione degli argomenti: per impedire che il suo interlocutore rifiuti l'assenso sulle proposizioni necessarie per la conclusione, egli deve rendere 'oscura' la struttura inferenziale che si appresta a sviluppare. Non è consigliabile, dunque, che egli espliciti direttamente (con le dovute eccezioni, come vedremo<sup>12</sup>) le proposizioni necessarie all'argomentazione. Proprio queste, anzi, dovrà "tenerle discoste, il più possibile all'insù".<sup>13</sup> Ad esempio, sarà bene non sostenere immediatamente che degli opposti si dà la stessa scienza, qualora sia proprio questo ciò che si vuole accreditare. Sarà opportuno invece affermare che delle cose contrapposte si dà la stessa scienza: infatti, posto questo, "si potrà provare con l'argomentazione" che ciò vale anche per gli opposti, "poiché gli opposti sono contrapposti".<sup>14</sup>

Qualora l'interlocutore non conceda il suo assenso, Aristotele consiglia di ricorrere all'induzione.<sup>15</sup> Sia l'induzione che il presentare discoste le premesse sono infatti modi efficaci per far apparire "più oscuro ciò che poi risulterà come conclusione".<sup>16</sup>

Tutte le strategie di chi 'nascostamente chiede' sono principalmente caratterizzate dall'intenzione di far perdere a chi risponde la consapevolezza della struttura globale dell'argomentazione, allo scopo di condurlo ad un'evidenza finale, per nulla fallace ma inaspettata.<sup>17</sup>

Per esempio, è molto efficace - nota Aristotele - "il non assumere in modo continuo fra loro gli assiomi dai quali risultano le argomentazioni, ma, alternativamente,

---

<sup>11</sup> *Top.* 155b 26-28; trad. it. p. 278.

<sup>12</sup> Cfr., più avanti, il caso di coloro che sono difficili interlocutori e sicuri di sé.

<sup>13</sup> *Top.* 155b 30; trad. it. p. 278 (*apostateon hoti anotato*).

<sup>14</sup> *Top.* 155b 32-33; trad. it. p. 278.

<sup>15</sup> *Top.* 155b 34-35; trad. it. p. 278: "E qualora ciò non ammetta l'interlocutore, bisogna assumerlo per induzione (*di' epagoghès*), enunciando proposizioni sugli opposti particolari". A proposito dell'induzione, più avanti Aristotele specificherà anche che "Dell'argomentazione (*sylloghismòs*), nella discussione, si deve fare uso contro i dialettici, piuttosto che contro i molti; mentre dell'induzione, all'opposto, piuttosto contro i molti" (cfr. *Top.*, 157a 18-20; trad. it. p. 282).

<sup>16</sup> *Top.* 155b 38-156a 1; trad. it. p. 278. Più avanti, l'induzione (con la divisione in generi) viene anche consigliata per ornare il discorso allo scopo di "nascondere" l'argomentazione (157a 6-7; trad. it. pp. 281-282).

<sup>17</sup> Presenterò nella parte terza (cap. 8, § 3) il dettagliato esame che Richard Robinson ha dedicato all'organizzazione dialettica dei discorsi.

ciò che riguarda l'una e l'altra conclusione".<sup>18</sup> Infatti, "qualora siano assunti gli assiomi, che appartengono a ciascuna di queste, l'uno parallelamente all'altro, sarà più evidente ciò che da essi risulterà come conclusione".<sup>19</sup>

Un'altra particolare strategia di nascondimento consiste nell'assumere, mediante la definizione, "la proposizione universale, non riguardante le cose stesse in discussione, ma le cose connesse".<sup>20</sup> Secondo Aristotele, "fanno, infatti, se stessi oggetto di paralogismi coloro i quali, quando la definizione sia assunta sulle cose connesse, pensano come se non concedessero l'universale sulla cosa in discussione".<sup>21</sup>

Anche evitare di stabilire proposizioni direttamente sulle cose in questione è una strategia consigliabile, perché - come spiega Aristotele - "spesso accade che colui che risponde rifiuta il suo assenso per il fatto che di più questi possiede la facoltà di obiettare sulle cose stesse".<sup>22</sup>

Vorrei sottolineare il fatto che la lunga lista di consigli che Aristotele propone a chi voglia mantenere celata la propria strategia inferenziale tiene in gran conto gli aspetti psicologici di chi risponde, approfittando di insicurezza, nervosismi, aspettative (ma anche di certe tendenze spontanee di ragionamento, come il procedere per somiglianze) per il proprio 'tornaconto dialettico'.<sup>23</sup>

- innanzi tutto "è utile il formulare le proposizioni non come se fossero per la cosa stessa, che è in discussione, ma formulandole in funzione di altro", perché "gli altri stanno in guardia sulle cose utili alla tesi";<sup>24</sup>

- "bisogna il più possibile render oscuro se uno vuol assumere come propria assunzione l'oggetto della proposizione enunciata o ciò che vi è contrapposto", perché "essendo [...] oscuro ciò che è utile al discorso, più facilmente gli altri asseriscono ciò che è loro opinione";<sup>25</sup>

- "bisogna sottoporre a domande l'interlocutore per via di somiglianza; e infatti *ciò è persuasivo e l'universale sfugge di più*": questo procedimento "è simile all'induzione ma non è lo stesso però", perché "nell'induzione si coglie l'universale muovendo dai

---

<sup>18</sup> Top. 156a 23-25; trad. it. p. 279.

<sup>19</sup> Top. 156a 25-26; trad. it. p. 279.

<sup>20</sup> Top. 156a 27-29; trad. it. p. 279 (*all' epì ton systoichon*)

<sup>21</sup> Top. 156a 29-30; trad. it. p. 279.

<sup>22</sup> Top. 156a 34-36; trad. it. p. 280. Il verbo usato per 'rifiutare l'assenso' è *ananeuein*: si tratta di un verbo su cui torneremo più avanti. Esso significa 'girare la testa indietro, rifiutare, negare, non assentire'.

<sup>23</sup> Ho evidenziato in corsivo i tratti psicologici più eclatanti. Per la somiglianza come fattore cognitivo facilitatore, vedi *infra*, cap. 5, in particolare §§ 1-2 e 6.

<sup>24</sup> Top., 156b 4-5; trad. it. p. 280.

<sup>25</sup> Top. 156b 6-9; trad. it. p. 280.



particolari", in questo caso invece "ciò che si coglie è l'universale sotto il quale sono compresi tutti i simili";<sup>26</sup>

- "si deve anche in qualche occasione rivolgere obiezioni a se stesso": *ciò rende meno sospettoso chi risponde perché ci si mostra equi*;<sup>27</sup>

- "è anche utile l'aggiungere" che ciò che si asserisce "è di uso comune e si vuol dire";<sup>28</sup>

- "è utile *il non prendersela a cuore*" per non accendere nell'altro la voglia di ribattere;<sup>29</sup>

- "è utile il proporre proposizioni come nella forma di un paragone", perché gli altri *asseriscono più facilmente se sembra che una cosa sia asserita per qualcos'altro*;<sup>30</sup>

- "non bisogna proporre come proposizione ciò stesso che deve essere assunto, ma ciò cui questo segue di necessità": così gli altri concedono più facilmente il loro assenso perché "non è parimenti evidente ciò che da questo risulterà come conseguenza";<sup>31</sup>

- "è utile il chiedere come ultima cosa su ciò che massimamente uno vuole assumere", perché di solito gli altri rifiutano soprattutto le prime proposizioni, visto che *normalmente si enunciano per prime le cose che ci interessano di più*;<sup>32</sup>

- bisogna invece *procedere al contrario* con i "difficili interlocutori", che concedono facilmente all'inizio "e poi sollevano fastidiosamente le difficoltà alla fine", e anche con coloro che ritenendo di "esser sottili nel rispondere" si comportano allo stesso modo, "avendo fiducia nelle loro doti e supponendo di non venir convinti di nulla";<sup>33</sup>

- "è utile l'aggiungere e l'allungare e l'introdurre quelle cose che non sono utili al discorso, come coloro che disegnano false figure; quando infatti ci sono molte cose non è manifesto dove sia il falso".<sup>34</sup>

Colpisce l'affinità fra questo elenco di strategie dialettiche per il nascondimento e l'insieme degli espedienti sofisticati esaminati nel capitolo precedente.

Eppure, malgrado questa apparente affinità, la differenza è *radicale*, perché radicalmente diverso è il loro scopo: mentre il sofista utilizza i suoi espedienti sempre e

---

<sup>26</sup> Top. 156b 10-17; trad. it. p. 280. "Sfugge di più" (*lanthanei mallon*) è una notazione di carattere psicologico di grande interesse per la mia ricerca, perché sembra rinviare alle euristiche che utilizzano la somiglianza.

<sup>27</sup> Top. 156b 18-20; trad. it. p. 280.

<sup>28</sup> Top. 156b 20-23; trad. it. p. 280.

<sup>29</sup> Top. 156b 23-25; trad. it. p. 281.

<sup>30</sup> Top. 156b 25-27; trad. it. p. 281.

<sup>31</sup> Top. 156b 27-29; trad. it. p. 281.

<sup>32</sup> Top. 156b 30-33; trad. it. p. 281.

<sup>33</sup> Top. 156b 33-157a 1; trad. it. p. 281.

<sup>34</sup> Top. 157a 1-3; trad. it. p. 281.

solo *per nascondere l'inganno* contenuto nelle sue argomentazioni, il dialettico può servirsi delle sue strategie occultatrici soltanto per proteggere dalle obiezioni del suo interlocutore la struttura inferenziale che lo condurrà - correttamente dal punto di vista formale - alla conclusione.

Anche l'obiettare, secondo Aristotele, svolge un ruolo cruciale nella discussione, dal punto di vista di chi interroga.

Se, ad esempio, dopo aver sviluppato un'induzione in modo adeguato, e cioè basandosi su molti casi, l'altro non concede ancora l'universale, chi interroga è autorizzato a chiedere all'interlocutore la formulazione dell'obiezione: qualora egli non sia in grado di formularla, allora non potrà più rifiutarsi di accettare. Chi interroga dovrà comunque evitare che le obiezioni colpiscano ciò che è necessario per la conclusione, perché ciò su cui si obietta deve essere eliminato dal discorso.<sup>35</sup>

In particolare, contro chi obietta contro l'universale in modo sofisticato approfittando dell'omonimia, bisognerà fare in modo - interrogando - che si facciano le opportune distinzioni per mettere in chiaro l'ambiguità.<sup>36</sup>

Contro chi obietta, invece, correttamente nell'ambito della cosa stessa, bisognerà, dopo aver eliminato ciò che è stato colpito dall'obiezione, "proporre come proposizione il resto rendendolo in forma universale, fino a che quello assuma ciò che è utile al discorso".<sup>37</sup>

Infine, anche con chi non obietta ma semplicemente "rifiuta di ammettere qualcosa" per il fatto che intravede obiezioni future, bisognerà togliere di mezzo ciò che - seppur soltanto vagamente (per timore di possibili sviluppi) -, è posto in questione, in modo che "l'altro sarà costretto ad ammettere" perché non riesce a intravedere ulteriori obiezioni contro ciò che resta.<sup>38</sup>

Riepilogando, rispetto all'obiezione, secondo Aristotele, bisognerà fare in modo che l'altro sia costretto a concedere il suo assenso non riuscendo a trovare più obiezioni da opporre, dal momento che gli è oscuro in che modo si sviluppi il discorso. Se non vuol dar l'impressione di rifiutare la discussione, a questo punto chi risponde dovrà allora accettare suo malgrado, alla cieca, ciò che chi interroga gli propone: in assenza di obiezioni, la proposizione viene infatti considerata ammessa. Infatti, come afferma Aristotele, "la proposizione dialettica (*dialektikè protasis*) è quella in relazione alla

---

<sup>35</sup> Cfr. *Top.* 157a 34-157b 2; trad. it. p. 283.

<sup>36</sup> Cfr. *Top.* 157b 3-8; trad. it. p. 283.

<sup>37</sup> *Top.* 157b 8-11; trad. it. p. 283

<sup>38</sup> *Top.* 157b 24-28; trad. it. p. 284

quale non c'è obiezione",<sup>39</sup> ragione per la quale essa è sempre la conclusione di un processo dialogico di indagine.

Ma la vividezza della trattazione aristotelica sulla pratica dialettica emerge soprattutto quando i consigli perdono il loro tono tecnico per diventare veri e propri accorgimenti dettati dall'esperienza, ad esempio, quando Aristotele osserva che è molto pericoloso fare ricorso durante la discussione all'argomentazione per assurdo, come fa il ricercatore che sviluppa in solitudine le sue dimostrazioni. Potrebbe succedere, infatti, che ciò che si propone come impossibile possa non apparire tale a chi ascolta, qualora la sua impossibilità non sia del tutto evidente.<sup>40</sup> Per ragioni simili, non si dovrebbe "formulare la conclusione sotto forma di interrogazione"; infatti, "ove la rifiuti l'interlocutore, non sembra esserci l'argomentazione".<sup>41</sup> Il rischio da evitare è, insomma, che l'altro - potendo negare il suo assenso - rifiuti la conclusione, poiché per coloro che non comprendono la necessità dell'inferenza - e cioè che quella conclusione deriva necessariamente "da ciò che si era stabilito"- un eventuale rifiuto potrebbe dare l'impressione che non ci sia stata affatto confutazione. Nel caso in cui chi risponde si ritrovi ad avere l'occasione di rifiutare la conclusione, ad esempio perché essa viene posta sotto forma di domanda, e per malevolenza (*dyskolia*) o dabbennaggine appunto la rifiuti, potrebbe persino sembrare - aggiunge Aristotele - che non vi sia stata neppure argomentazione.

Eppure nella dialettica questo è un rischio inevitabile, poiché, come abbiamo visto all'inizio del capitolo, si tratta di un metodo che non fa ricorso a principi propri, ma che deve invece assumere *in itinere* le sue premesse grazie all'assenso di chi risponde. Ed è proprio la ricerca dell'assenso in vista dell'assunzione delle premesse a rendere necessario che le domande rivolte all'altro siano formulate come esplicite richieste di conferma, cui rispondere 'sì' o 'no'. Domande di tipo diverso (come ad esempio 'che cos'è uomo?', o 'in quanti modi si dice bene?') non sarebbero adeguate,<sup>42</sup> a meno che l'interrogante non proponga delle opzioni a chi risponde, il quale dovrà solo scegliere fra di esse.<sup>43</sup>

La struttura 'a risposta chiusa' dell'interrogazione dialettica svolge in effetti una fondamentale funzione anti-sofistica, poiché grazie a questo sistema è possibile

---

<sup>39</sup> Cfr. *Top.* 157b 32-33; trad. it. p. 284.

<sup>40</sup> Cfr. *Top.* 157b 34-158a 2; trad. it. pp. 284-285.

<sup>41</sup> *Top.* 158a 7-13; trad. it. p. 285.

<sup>42</sup> *Top.* 158a 14-17; trad. it. p. 285.

<sup>43</sup> *Top.* 158a 18-21; trad. it. p. 285. Nella didattica contemporanea questo tipo di verifica viene chiamato 'test strutturato a risposta chiusa'.

rivendicare in modo trasparente, al momento della conclusione, l'assenso ricevuto *in itinere* sulle premesse.<sup>44</sup>

Fra gli errori di coloro che interrogano, Aristotele segnala in particolare la petizione di principio, il cui caso più eclatante consiste nel postulare esattamente ciò che si deve dimostrare. "Questo non è facile sfugga nel caso si parli direttamente di una cosa - aggiunge Aristotele -, ma di più sfugge nel caso dei sinonimi e per quante cose la denominazione e il discorso definitorio indicano la stessa cosa".<sup>45</sup>

Coloro che interrogano commettono inoltre l'errore di postulare gli opposti (*tanantia*), cosa che avviene, ad esempio, "se qualcuno postuli le cose contrapposte (*ta antikeimena*) corrispondenti agli opposti, affermazione cioè e negazione di qualcosa", oppure "postulando gli opposti secondo una antitesi (*katà ten antithesin*)", ad esempio che la stessa cosa è bene e male.<sup>46</sup>

Si comprende come la padronanza del metodo dialettico passi anche attraverso la conoscenza della struttura degli errori dal fatto che Aristotele non si accontenti di presentare la variegata struttura formale delle fallacie di petizione, ma ritenga inoltre opportuno considerarle *globalmente*, mettendole a confronto, quasi a volerne valutare l'impatto generale sull'argomentazione. Ed è proprio grazie al confronto messo in atto che si giunge alla seguente conclusione:

Differisce l'assumere gli opposti dall'assumere ciò che è all'inizio del discorso, per il fatto che, nell'un caso, l'errore è relativo alla conclusione (guardando infatti a questa, diciamo che si postula ciò che è all'inizio del discorso), nell'altro caso gli opposti sono nelle proposizioni per il fatto che queste stanno in un qualche modo l'una rispetto all'altra.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Vedi *infra*, cap. 8, nel quale - analizzando l'*Eutidemo* platonico come modello esemplare di questo momento (seppure in senso sofistico) -, viene presa in esame l'esigenza socratica delle 'aggiunte'.

<sup>45</sup> *Top.* 162b 35-163a 1; trad. it. p. 302. Gli altri casi di petizione di principio hanno luogo "quando dovendosi mostrare qualcosa nel particolare, qualcuno la postula universalmente"; "se qualcuno postulasse come valido nel particolare qualcosa, dovendo, come oggetto presente alla ricerca, mostrarlo universalmente valido"; "se qualcuno operando una suddivisione postula il problema", ritenendo valido ciascuno dei due lati separatamente; infine, "se qualcuno postulasse una di due cose di quelle che di necessità si seguono reciprocamente" (163a 1-13).

<sup>46</sup> *Top.* 163a 14-17; trad. it. p. 302. Gli altri casi di petizione degli opposti hanno luogo "se qualcuno avendo ritenuto valido l'universale, postulasse nel particolare la contraddizione di quello", "oppure, postulato ciò, cercasse di assumerne la contraddittoria per l'universale"; infine "se qualcuno postuli l'opposto a ciò che risulta per necessità in virtù di ciò che è stato stabilito, anche qualora qualcuno non assuma le cose stesse che si contrappongono, ma postuli due proposizioni siffatte dalle quali seguirà la contraddittoria contrapposta di cui si è parlato" (163a 17-24; trad. it. p. 303).

<sup>47</sup> *Top.* 163a 24-28; trad. it. p. 303.

Per diventare dei bravi dialettici, bisogna inoltre abituarsi sia a convertire (*antistrephein*) i discorsi per moltiplicare i punti di attacco,<sup>48</sup> sia ad utilizzare per ciascuna tesi l'*epicheirema*, ovvero l'argomentazione d'attacco.<sup>49</sup>

Bisogna esaminare, in relazione a ciascuna tesi, l'*epicheirema* il quale dica che è così e quello che dica che non è così, e, avendolo scoperto, fare la soluzione (*ten lysin*) immediatamente oggetto di indagine.<sup>50</sup>

Allo scopo di moltiplicare le possibilità argomentative, e allo stesso tempo allo scopo di rintuzzare il tentativo di fuga di chi risponde allontanandosi dal tema in questione, Aristotele consiglia inoltre la trasformazione in molti discorsi di quello che è un solo discorso:

E ancora bisogna assumere l'abitudine di trasformare in molti quello che è un discorso solo, nascondendo ciò in modo da renderlo il più oscuro possibile. E una cosa siffatta si darà se qualcuno il più possibile si distaccherà dalla famiglia delle cose su cui verte il discorso.<sup>51</sup>

Il consiglio si amplia e si chiarisce con l'esplicito riferimento alla convenienza che deriva a chi interroga dall'uso degli universali (pericolosi invece - come vedremo - per chi risponde), i quali non solo consentono di fare molti discorsi da uno solo, ma sono anche più adatti alla memorizzazione<sup>52</sup> e in generale all'esplorazione delle implicazioni logiche fra le premesse.<sup>53</sup> Il consiglio è dunque chiaro:

---

<sup>48</sup> *Top.* 163a 29-32.; trad. it. p. 303: "così infatti ci troveremo ad essere di più forniti di argomentazioni in relazione a ciò che vien detto dall'interlocutore e avremo conoscenza di molti discorsi in un numero ristretto di parole". Il verbo *antistrepheo* significa letteralmente 'rivolgo in direzione opposta' o 'in senso contrario', 'inverto'.

<sup>49</sup> Per Zadro (a cura di) 1974, p. 541, l'*epicheirema* è l'argomentazione d'attacco'. Il verbo *epicheiro* significa letteralmente 'metto mano', 'intraprendo'; in senso logico: 'prendo a dimostrare', 'argomento'. Interessante per la dialettica che il significato militare sia 'assalto'. Il termine *epicheirema* significa dunque di base 'intraprendimento', 'incominciamento', 'sforzo', 'impresa'; in senso logico: 'argomentazione', 'raziocinio'.

<sup>50</sup> *Top.* 163a 36-163b 2; trad. it. pp. 303-304 (parz. mod.). Si noti la presenza del termine *lysis*, che mette in evidenza la funzione confutatoria dell'*epicheirema*. Per il significato di *lysis* rinvio al § 3.

<sup>51</sup> *Top.* 163b 33-36; trad. it. p. 305 (parz. mod.).

<sup>52</sup> *Top.* 164a 3-5; trad. it. p. 305: "E il ricordare i discorsi, tutte le volte che vien fatto, deve essere fatto sotto forma di universalità, anche se un discorso sia stato detto particolarmente; così infatti sarà possibile trasformare in molti quello che è un discorso solo".

<sup>53</sup> *Top.* 164a 10-11: "non è possibile argomentare di nulla senza gli universali". Questa raccomandazione ha un sapore prettamente socratico. Non si dimentichi inoltre che per Aristotele l'allenamento dialettico favorisce la capacità di pervenire alla visione complessiva propria del sapere: "E in relazione alla conoscenza e alla intelligenza filosofica il poter vedere e aver visto con uno sguardo complessivo ciò che risulta da ciascuna delle due ipotesi non è piccolo strumento".

E bisogna anche possedere discorsi preparati per quei siffatti problemi nell'ambito dei quali, pur avendo una assai ristretta disponibilità di discorsi argomentativi, li possiederemo utili per la maggior parte dei casi che si presentino; questi sono i discorsi in forma universale e quelli che è più difficile procurarsi traendoli dalle cose che ci stanno davanti ai piedi.<sup>54</sup>

La memorizzazione conserva dunque uno spazio cruciale all'interno del metodo, malgrado ciò che Aristotele dichiara alla fine delle *Confutazioni sofistiche*. Essa va intesa però più che come una memoria meccanica di discorsi preconfezionati, piuttosto come una *riserva* personalizzata di spunti argomentativi,<sup>55</sup> in relazione agli argomenti che capita più spesso di affrontare. Scrive infatti Aristotele:

E bisogna conoscere i discorsi argomentativi (*logous*) in relazione a quelli fra i problemi che più spesso capitano davanti a noi e specialmente sulle prime tesi; nell'ambito di questi, infatti, spesso coloro che rispondono si scoraggiano e desistono.<sup>56</sup>

La sezione di consigli rivolti a chi interroga comprende infine alcune notazioni che riguardano specificamente le modalità di attacco.

In generale, osserva Aristotele, è difficile "attaccare" (*epicheirein*), e per le stesse ragioni è facile "difendere" (*hypechein*) "le cose che vengono prima per natura", perché "abbisognano di definizione" e "quelle che vengono per ultime", perché sono raggiungibili "attraverso molti elementi". Qualora, inoltre, non si tenga conto di queste difficoltà, aggiunge Aristotele, "gli attacchi appaiono di tipo sofistico".<sup>57</sup>

Di fronte a un problema "di difficile attacco", il consiglio di Aristotele è dunque quello di supporre o "che abbisogni di qualche definizione, o che è da comprendersi fra le cose dette in molti modi o per via di metafora, o che non è lontano dai principi del discorso". In breve, secondo Aristotele la difficoltà incontrata rivelerebbe l'esigenza di

---

<sup>54</sup> *Top.* 164b 16-19; trad. it. p. 306.

<sup>55</sup> Le giustificazioni fornite da Aristotele sono di carattere psicologico: "Nello stesso modo, infatti, in cui i luoghi (*topoi*), coll'essere soltanto riposti nella parte dell'anima che ricorda, fanno sì che subitamente gli uomini richiamino alla memoria le cose che contengono, così anche queste norme, se attuate, renderanno uno più capace di argomentare per il fatto di guardare alle proposizioni definite e distinte secondo un numero" (*Top.* 163b 28-32; trad. it. p. 305, parz. mod.). Inoltre: "Bisogna collocare nella memoria una proposizione di comune applicazione piuttosto che un discorso argomentativo; è moderatamente difficile, infatti, aver abbondanza di ciò che è principio o ipotesi" (*Top.* 163b 32-33; trad. it. p. 305).

<sup>56</sup> *Top.* 163b 17-20; trad. it. p. 304. Il verbo *apodyspetousin* contiene insieme i due significati 'scoraggiarsi' e 'desistere'.

<sup>57</sup> *Top.* 158a 32-36; trad. it. p. 286. Il passo si conclude con il seguente riepilogo: "È infatti impossibile dimostrare qualcosa senza cominciare dai principi che ad essa appartengono e senza annodarli fino alle conseguenze ultime" (158a 36-37, trad. it. p. 286).

procedere a una chiarificazione preliminare sul modo in cui debba essere intesa "la cosa che offre difficoltà".<sup>58</sup>

Una chiarificazione preliminare di tipo linguistico è inoltre necessaria anche nel caso in cui si incontrino difficoltà a interrogare riguardo all'universale servendosi dell'induzione, a causa del fatto che "non è stata posta una denominazione comune (*onoma koinòn*) in tutti i casi di somiglianza" e si è usata l'espressione "così per tutti i casi siffatti".<sup>59</sup> Infatti, dire "quali delle cose proposte all'indagine sono siffatte e quali no" è "fra le cose più difficili". Per questa ragione si deve sempre tentare (*peirateon*) di creare dei nomi (*onomatopoiein*) per le cose di questo tipo, affinché:

né a chi risponde sia possibile contestare (*amphisbetein*) asserendo che la cosa che viene addotta non si dice in modo simile alle altre, né a chi interroga sia possibile, come i sicofanti, accusare falsamente che similmente si dice, poiché molte delle cose che non si dicono in modo simile appaiono dirsi in modo simile.<sup>60</sup>

Un ultimo consiglio per chi interroga, a cavallo fra tecnica e buona educazione:

E colui il quale per molto tempo pone come interrogazione un solo discorso ha un cattivo modo di richiedere. Se infatti lo fa rispondendo l'interrogato all'interrogazione, è chiaro che chi interroga formula molte interrogazioni o ripete spesso le stesse, cosicché o perde il tempo in chiacchiere o non ottiene un'argomentazione (ogni argomentazione infatti risulta da pochi elementi); e se lo fa non rispondendo l'altro, è chiaro che questo non ha nulla da censurare o si distacca dal procedimento.<sup>61</sup>

## § 2. Rispondere

Dal punto di vista di chi risponde, l'abilità principale consiste nel riuscire ad anticipare le intenzioni argomentative di chi interroga, il quale - per giungere alla conclusione cui mira - pone le sue domande in modo oscuro e non consente al suo interlocutore di difendersi dal cadere in contraddizione. Infatti, "è proprio di chi interroga il condurre in tal modo il discorso che faccia sì che chi risponda dica le cose più paradossali, fra le conseguenze necessarie in ragione della tesi sostenuta".<sup>62</sup>

Soprattutto, colui che risponde deve fare in modo che:

---

<sup>58</sup> *Top.* 158b 16-20; trad. it. p. 287.

<sup>59</sup> *Top.*, 157a 21-24; trad. it. p. 282.

<sup>60</sup> *Top.* 157a 29-33; trad. it. pp. 282-283.

<sup>61</sup> *Top.* 158a 25-30; trad. it. pp. 285-286.

<sup>62</sup> *Top.* 159a 18-20; trad. it. p. 288.

non appaia, a causa di se stesso (*di' autòn*), che risulti come conclusione l'impossibile o il contrario alla opinione, ma a causa invece della tesi sostenuta (*dià ten thesin*); è infatti *diverso errore*, forse, *l'essere asserito, per prima cosa, ciò che non deve esserlo, e il non custodire a regola d'arte ciò che è asserito*.<sup>63</sup>

È infatti una manifestazione di maggiore incompetenza - e quindi un errore (*hamartia*) più grave - il non riuscire a difendersi adeguatamente dagli attacchi dell'altro, piuttosto che l'aver asserito all'inizio qualcosa di errato.<sup>64</sup>

L'arte di rispondere prevede, comunque, alcune differenze, a seconda del contesto in cui ci si deve difendere:<sup>65</sup> se si discute in contesti di apprendimento-insegnamento, dove nessuno "neppure tenta di insegnare il falso", "si deve sempre asserire ciò che è [...] opinato".<sup>66</sup> Se ci si trova a discutere, invece, in contesti di disputa, "chi risponde bisogna appaia non subire nulla",<sup>67</sup> così come specificato sopra a proposito della brutta figura da evitare mostrandosi incompetenti. Infine, nelle discussioni volte alla ricerca e alla prova,<sup>68</sup> secondo Aristotele, "è necessario che colui che risponde sostenga il discorso col darne le ragioni, dopo aver stabilito una tesi", che potrà essere di qualunque valore doxastico (*endoxon*, *adoxon*, opinione di chi parla, opinione di qualcun altro, ecc.).<sup>69</sup>

In ogni caso, comunque, è importante che chi risponde assentendo si sforzi di tener conto del punto di vista che si trova ad assumere, e cioè delle giustificazioni su cui poggia quella certa opinione:

E se colui che risponde tende a difendere la stabilità dell'opinione di un altro, è chiaro che bisogna asserire ciascuna cosa, o negarla, guardando al pensiero di quello (*pros ten ekeinou dianoiàn*).<sup>70</sup>

---

<sup>63</sup> *Top.* 159a 20-24; trad. it. pp. 288-289 (cors. mio).

<sup>64</sup> Zadro (a cura di) 1974, p. 527: "L'errore logico e/o dialettico è da considerare più grave dell'errore nel contenuto, per Aristotele". A questo proposito, vedi *infra*, cap. 10, § 3.

<sup>65</sup> Cfr. *Top.* 101a 26-28; trad. it. p. 85: la trattazione del metodo dialettico "è utile a tre cose: all'esercizio, alle conversazioni e discussioni casuali e alle scienze filosofiche".

<sup>66</sup> Cfr. *Top.* 159a 25-30; trad. it. p. 289.

<sup>67</sup> Cfr. *Top.* 159a 30-32; trad. it. p. 289.

<sup>68</sup> Orgogliosamente Aristotele osserva che a questo proposito non c'è nulla di tramandato e che perciò tenterà lui stesso di dire qualcosa (cfr. *Top.* 159a 32-37; trad. it. p. 289).

<sup>69</sup> *Top.* 159a 38-159b 1; trad. it. p. 289. A proposito dell'opinione personale o di qualcun altro cfr. *Top.* 159b 25-27; trad. it. p. 291. È molto interessante - come Zadro mette in risalto nel suo commento ai *Topici* - il rapporto che emerge fra *endoxa* e *paradoxa*: "Poiché *endoxon* non ha nulla a che vedere con i valori di verità, la correlazione *endoxa-paradoxa* è una conseguenza del fatto che se l'*endoxon* è negato, la sua negazione è *paradoxon* [...], ma il *paradoxon* può anche esser vero, e viceversa l'*endoxon* falso. Ulteriore prova è il *tertium* fra i due (159b 6-7)". In generale, comunque, "è buona norma - annota ancora Zadro - non concedere ciò che è meno opinabile della tesi da difendere (*symperasma*)". Cfr. Zadro (a cura di) 1974, p. 527.

<sup>70</sup> *Top.* 159b 27-29; trad. it. p. 291.



Colpisce il fatto che Aristotele utilizzi il verbo *stochazein* ('congetturare', 'andare a tentoni') anche per intendere l'atto cognitivo corrispondente allo sforzarsi di ricostruire le ragioni che spingono qualcun altro a sostenere una certa tesi. Scrive infatti Aristotele che:

coloro che accettano l'uno dall'altro le tesi da difendere [...] congetturano (*stochazontai*) [...] il modo in cui parlerebbe colui che stabilisce la tesi per sé.<sup>71</sup>

Dal punto di vista di chi risponde, il rischio di cadere in errore comprende anche la sua capacità di tenere sotto controllo la pertinenza tematica della discussione. Egli dovrà dunque chiedersi su tutto ciò su cui verte l'interrogazione se riguarda o non riguarda il discorso, se è pertinente o è fuori tema. *Pros ton logon* oppure *me pros ton logon*?

In generale, il tipo di risposta da dare dipenderà dal modo in cui si svolge l'interrogazione, e cioè dalla presenza o meno di *endoxa* o *paradoxa* fra le premesse. Chi risponde dovrà quindi combinare fra loro pertinenza e valore doxastico, in modo da non dir nulla di paradossale. Spiega dunque Aristotele che:

- se, pur non riguardando il discorso, ciò che viene proposto è un *endoxon* bisognerà comunque concederlo "dicendo che si opina così";<sup>72</sup>

- se oltre a essere fuori tema non è neppure un *endoxon*, concedendolo bisognerà "indicare in aggiunta che non si opina così" per non mostrarsi troppo arrendevoli;<sup>73</sup>

- "se poi riguarda direttamente il discorso ed è cosa opinata, bisogna dire che si opina così, ma è cosa troppo vicina a ciò che è posto in principio": in questo modo "si toglie di mezzo (*anaireitai*) ciò che è stato stabilito";<sup>74</sup>

- se riguarda il discorso ma si tratta di qualcosa di "troppo paradossale" (*adoxon*), "bisogna sì asserire che una volta stabilito quello la conseguenza risulta, ma che ciò che è proposto come proposizione è troppo sciocco";<sup>75</sup>

- se non si tratta né di un *adoxon* né di un *endoxon* e non è neppure *pros ton logon*, lo conceda solo chi non delimita (*me diorisanti*), e che non teme cioè di trovarsi a gestire un discorso molto ampio;<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Cfr. *Top.* 159b 33-35; trad. it. p. 291. Per l'analisi psicologica dell'attività cognitiva consistente nel provare a congetturare le ragioni dell'opinione di un altro, vedi *infra*, cap. 7, § 2.

<sup>72</sup> *Top.* 160a 1-2; trad. it. p. 291.

<sup>73</sup> *Top.* 160a 2-3; trad. it. p. 291.

<sup>74</sup> *Top.* 160a 3-6; trad. it. pp. 291-292.

<sup>75</sup> *Top.* 160a 6-8; trad. it. p. 292.

- se pur non essendo *endoxon* o *adoxon* è però *pros ton logon*, "bisogna indicare in aggiunta che con la sua asserzione vien tolto di mezzo ciò che è stato posto in principio".<sup>77</sup>

All'interno della discussione, chi risponde risulta, dunque, avere la difficile responsabilità di ciò che viene assunto nel corso dell'argomentazione, e proprio per questa ragione "non sembrerà subir nulla a causa di se stesso qualora appunto stabilisca ciascuna cosa che stabilisce prevedendone le conseguenze".<sup>78</sup> Non gli converrà ad esempio assumere una tesi esprimendola in termini universali, poiché chi interroga potrà più facilmente confutarlo.

Per fortuna, chi risponde può comunque servirsi di piccoli stratagemmi, grazie ai quali proteggersi nel caso in cui non sia riuscito a prevedere certe conseguenze, ma anche e soprattutto qualora il suo interlocutore lo interroghi con intenzione sofistica. Ad esempio, in caso di "ambiguità" (*amphibolon*), e cioè di fronte a "cose dette in modo non chiaro o che si dicono in più modi", Aristotele non ha dubbi: a chi risponde, in questi casi è concesso - dicendo "non capisco" ("*ou manthano*") - non dare il proprio assenso e dunque "non convenire" (*me homologhesai*).<sup>79</sup> In particolare:

Qualora la cosa sia sì nota ma si dica in più modi, qualora ciò che si dice sia vero o falso in tutti casi, bisogna concederlo o negarlo semplicemente, ma se invece sia da un certo punto di vista falso, da un altro vero, bisogna *indicare in aggiunta*, a ciò che dice l'altro, che si dice in più modi e che in un modo è falso e nell'altro è vero.<sup>80</sup>

Dicendo senza esitazione "non capisco", l'ambiguità non potrà essere usata contro di lui in seguito. Ma anche nel caso in cui chi risponde non si sia accorto subito di una ambiguità, c'è comunque per lui una via d'uscita: nel momento in cui chi interroga se ne servisse, egli potrà infatti esclamare: "non guardando a questo ho concesso, ma all'altra delle due alternative di significato".<sup>81</sup> In questo modo verrà messa in luce l'insufficiente chiarezza di chi ha interrogato, e la conseguente inefficacia della sua argomentazione. Affinché si sviluppi correttamente un'argomentazione si deve, infatti, rispettare l'identità predicativa di ciò di cui si parla. Dove c'è ambiguità, invece, può sempre nascondersi

---

<sup>76</sup> *Top.* 160a 8-10; trad. it. p. 292.

<sup>77</sup> *Top.* 160a 10-11; trad. it. p. 292.

<sup>78</sup> *Top.* 160a 11-12; trad. it. p. 292.

<sup>79</sup> *Top.* 160a 17-20; trad. it. p. 292.

<sup>80</sup> *Top.* 160a 23-28; trad. it. p. 293.

<sup>81</sup> *Top.* 160a 31-32; trad. it. p. 293.

l'inganno, e questo è un rischio che - fino all'ultimo momento - può esser messo in luce da chi risponde.

Si tenga conto poi del fatto che - mentre è abbastanza semplice correre ai ripari di fronte alle ambiguità utilizzate dai sofisti, è più difficile rispondere adeguatamente a coloro che interrogano correttamente tenendo celate le loro intenzioni. L'acutezza dialettica è più pericolosa di quella sofistica.

In generale, secondo Aristotele, dovendo affrontare la difesa di una tesi o di una definizione, è prudente sottoporle "da sé ad un attacco preventivo", per identificare ciò che diverrà oggetto di interrogazione da parte di chi attacca.<sup>82</sup> Si ricordi che anche chi interroga, prima di rivolgersi all'altro, "formula le interrogazioni e le ordina una per una dentro di sé".<sup>83</sup>

"E bisogna star in guardia - aggiunge Aristotele - nel rendere ragione di un'ipotesi paradossale", perché il rischio è che gli ascoltatori possano provare per noi avversione ritenendo che si tratti delle nostre sincere credenze, non comprendendo dunque che noi stiamo assumendo quella posizione soltanto *hos logou charin*, e cioè allo scopo di discuterla.<sup>84</sup>

### § 3. *L'opera comune*

In quest'ultimo paragrafo, prenderò in considerazione soprattutto la parte conclusiva del libro VIII dei *Topici*, nella quale Aristotele sottolinea vivacemente il ruolo imprescindibile dell'"opera comune" (*to koinòn ergon*) svolta dai due interlocutori dialettici. Secondo Aristotele, infatti, senza la corretta partecipazione di entrambi, ognuno dal suo punto di vista, non è possibile che l'argomentazione dialettica si sviluppi adeguatamente.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> *Top.* 160b 14-16; trad. it. p. 294.

<sup>83</sup> *Top.* 155b 5-6; trad. it. p. 277.

<sup>84</sup> *Top.* 160b 17-22; trad. it. p. 294. Vlastos (1994; trad. it. p. 152) cita questo passo come "testimonianza di Aristotele sul requisito di sincerità richiesto dalla dialettica socratica": "il rispondente non 'mantiene una posizione per puro amore di contesa (*os logou charin hypechonta*), ma dice sempre ciò che crede (*all'os ta dokounta legonta*)". Sebbene Socrate non venga esplicitamente nominato, gli esempi addotti (per esempio che 'il bene è il piacevole' e che 'subire ingiustizia è meglio che commetterla' dimostrano che Aristotele allude all'agone tra Socrate e Callicle".

<sup>85</sup> Mostrerò ampiamente nella parte terza in che misura risulti in effetti *imprescindibile* il ruolo dell'"opera comune" nel contesto di una dialettica naturalizzata, in cui due soggetti in carne ed ossa sviluppano *insieme* - seppur con intenzionalità contrapposte - un unico ragionamento confutatorio.

Nella misura in cui il confronto tra colui che interroga e colui che risponde scivola dal piano del discorso al piano eristico delle critiche e degli attacchi personali, l'opera comune non si realizza e la dialettica fallisce il suo scopo.

Come dice Aristotele, "non è infatti in potere di uno solo dei due interlocutori il dare buon compimento all'opera comune (*to koinòn ergon*)".<sup>86</sup>

Nel caso in cui, ad esempio - spiega Aristotele - chi risponde "non concede ciò da cui era possibile discutere bene contro la tesi" e "difende le opinioni opposte a quelle dell'interrogante per di più con discorsi offensivi", si rende necessario "attaccare chi parla e non la tesi".<sup>87</sup>

E sono proprio coloro "che mostrano cattivo carattere (*dyskolainontes*)" che "rendono le discussioni (*tas diatribàs*) non dialettiche (*ou dialektikàs*), ma rissose (*agonistikàs*)",<sup>88</sup> impedendo che si realizzi l'opera comune.

Poiché l'impegnarsi nell'opera comune è ciò che consente di restare sul piano del discorso, esso è dunque il presupposto indispensabile per procedere nella "risoluzione"<sup>89</sup> del falso nascosto nei discorsi. Poiché non è infatti immediatamente evidente quale sia esattamente la causa del falso ("il discorso potrebbe avere più cose false"<sup>90</sup>), la risoluzione del falso va ben oltre il semplice obiettare. Come chiarisce Aristotele, individuando l'aspetto centrale di che cosa significhi veramente 'sciogliere un discorso falso':

Non è, infatti, sufficiente obiettare (*enstenai*), neppure se ciò che vien tolto di mezzo (*to anairoumenon*) con l'obiezione è falso, ma bisogna anche dimostrare (*apodeikteen*) perché vi è il falso; così sarà, infatti, evidente se uno fa l'obiezione (*enstasin*) prevedendo (*prooròn*) qualcosa sulla conclusione o no.<sup>91</sup>

Per mostrare come si procede dialetticamente nel pieno senso del termine, allo scopo di risolvere i discorsi "togliendo di mezzo ciò presso a cui viene ad essere il falso",<sup>92</sup> Aristotele propone l'analisi del seguente esempio: se assumiamo che 'colui che siede scrive' e che 'Socrate siede', potremmo concludere che 'Socrate scrive'. Ebbene, spiega Aristotele, non basterà, per togliere di mezzo questa conclusione, far notare che Socrate è seduto ma non scrive, perché non è questa la causa della falsità della

---

<sup>86</sup> *Top.* 161a 19-21; trad. it. p. 296.

<sup>87</sup> *Top.*, 161a 21-23; trad. it. p. 296.

<sup>88</sup> *Top.* 161a 23-24; trad. it. p. 296.

<sup>89</sup> Cfr. Zadro (a cura di) 1974, p. 541: "In 163b 1 *lysis* è equivalente a 'scioglimento', 'confutazione'".

<sup>90</sup> *Top.* 160b 25-26; trad. it. p. 295.

<sup>91</sup> *Top.* 160b 36-39; trad. it. p. 295.

<sup>92</sup> *Top.* 160b 23-24; trad. it. p. 295.

conclusione, pur essendo in sé qualcosa di falso. Per sciogliere il discorso sarà invece necessario indicare *esattamente* la causa del falso dal punto di vista del discorso, che in questo caso corrisponde *all'aver assunto in generale* che chi siede anche scriva.<sup>93</sup>

Infatti, "ottiene [...] lo scioglimento assolutamente colui che abbia tolto di mezzo ciò in cui viene ad essere il falso, e conosce il procedimento del risolvere un discorso colui che sa che il discorso si fonda su tale elemento falso [...]".<sup>94</sup>

Il mostrare a chi dice il falso che egli si trova in errore, perché gli sfugge qualcosa,<sup>95</sup> comporta inoltre, secondo Aristotele, che questi possa *cambiare opinione* di fronte alla verità che la dimostrazione gli rende evidente, anche se essa discende dalle "cose che a quello sembrano vere" erroneamente. Per indicare questo processo Aristotele usa il verbo *metabibazein*, che letteralmente significa "operare trasferimenti" (da intendere nel senso di 'far cambiare opinione'),<sup>96</sup> evidenziando così l'aspetto attivo dell'azione.<sup>97</sup>

In particolare, ci sono quattro modi per impedire (*kolysai*) che un discorso giunga alla conclusione:

o togliendo di mezzo ciò per cui viene ad essere il falso; o enunciando una obiezione contro colui che interroga [...]; terzo, rivolgendo l'obiezione contro le cose su cui sono state fatte le interrogazioni [...]; quarta, e la peggiore delle obiezioni, è quella in relazione al tempo: alcuni infatti obiettano cose siffatte che il discutere contro di esse richiede un tempo maggiore di quanto comporta la disputa in corso.<sup>98</sup>

A parte il primo modo, corrispondente alla risoluzione, per la realizzazione della quale è indispensabile quel restare pienamente sul piano del discorso che solo una buona 'opera comune' garantisce, gli altri tre modi di impedire la conclusione non sono scioglimenti ma solo "impedimenti" (*kolyseis tines*) e "intralci" (*empodismoï*) - come li

<sup>93</sup> Cfr. *Top.* 160b 25-33; trad. it. p. 295.

<sup>94</sup> *Top.* 160b 33-35; trad. it. p. 295. Nel cap. XII (162b 3-15; trad. it. pp. 300-301) Aristotele si occupa specificamente del discorso falso e chiarisce che "un discorso si dice falso in quattro modi": "quando appaia (*phainetai*) concludere senza concludere, la qual cosa si chiama argomentazione eristica [...]; quando conclude ma non in relazione all'oggetto presente alla ricerca [...] oppure conclude in relazione all'oggetto presente alla ricerca, ma non secondo il metodo ad esso appropriato [...]; se conclude mediante premesse false [...].

<sup>95</sup> Cfr. *Top.* 162b 16-22; trad. it. p. 301.

<sup>96</sup> Smith (ed.) 1997, p. 140 traduce *metabibazein* con "change minds", ovvero "far cambiare opinione". *Metabibazein* letteralmente significa 'mutare', 'far cambiare' 'operare trasferimenti'. In questo caso, si può senz'altro intendere come 'trasferire opinioni' o meglio 'far cambiare opinione'.

<sup>97</sup> *Top.* 161a 29-34; trad. it. p. 297: "E qualche volta anche, stabilito qualcosa di falso, è necessario toglierlo di mezzo mediante cose false; nulla impedisce infatti a qualcuno di opinare le cose che non sono, piuttosto che le vere. Cosicché venendo il discorso a derivare dalle cose che a quello sembrano vere, costui sarà più facilmente oggetto di persuasione che di reale vantaggio. E colui che ben *opera questi trasferimenti* (*ton kalòs metabibazonta*), deve farlo dialetticamente (*dialektikòs*) e non *operare trasferimenti* in modo eristico (*me eristikòs metabibazein*)".

<sup>98</sup> *Top.* 161a 1-11; trad. it. pp. 295-296.

definisce Aristotele.<sup>99</sup> In particolare, il secondo modo si può configurare come un *argumentum ad hominem*.<sup>100</sup> Il terzo come una critica rivolta all'interrogante. Il quarto appare del tutto ostruzionistico.

In effetti, a causa del contesto dialogico che caratterizza la dialettica, la critica (*epitimesis*) del discorso non si svolge sempre "secondo il discorso stesso preso per sé".<sup>101</sup>

A proposito delle critiche rivolte ai discorsi non per se stessi, Aristotele prende in esame le discussioni che si svolgono non per l'insegnamento ma "in funzione dell'esercizio e della prova (*gymnasias kai peiras charin*)", in cui "bisogna argomentare non solo le cose vere, ma anche il falso, e non sempre mediante cose vere, ma qualche volta anche mediante cose false".<sup>102</sup> Ciò accade perché:

stabilito qualcosa di vero, è necessario che colui che discute lo tolga di mezzo (*anairein*), cosicché bisogna, in tal caso, proporre come proposizioni le cose false.<sup>103</sup>

La dialettica per l'esercizio e la prova, infatti, funziona così: qualunque cosa venga ammessa da chi risponde, questa - anche se vera - dovrà essere 'tolta di mezzo' da colui che interroga, il quale, dunque, svolgendo correttamente il suo compito dialettico nel contesto dell'opera comune, si ritroverà ad argomentare contro il vero, e talvolta persino "mediante cose false" se all'altro sembrano vere. Torna in mente lo sforzo di immedesimazione nelle ragioni che stanno dietro alle opinioni degli altri, definito da Aristotele nei termini di un "congetturare" (*stochazein*).

Il diverso livello qualitativo della partecipazione di ciascun dialogante determina inevitabilmente l'atteggiamento dell'altro: è impossibile infatti discutere con chi "intralcia l'opera comune" ed è dunque un "compagno da poco" (*phaulos*), perché "interroga in modo eristico" o perché "non concede ciò che a lui appare evidente".<sup>104</sup>

Capita infatti che, a causa della scarsa qualità del proprio interlocutore, non sia possibile rivolgere le critiche al discorso stesso,<sup>105</sup> e che l'opera comune, che l'attività

---

<sup>99</sup> *Top.*, 161a 14-15; trad. it. p. 296.

<sup>100</sup> Cfr. Zadro (a cura di) 1974, p. 531.

<sup>101</sup> *Top.* 161a 16; trad. it. p. 296.

<sup>102</sup> *Top.*, 161a 24-28; trad. it. p. 296.

<sup>103</sup> *Top.*, 161a 28-29; trad. it. p. 297.

<sup>104</sup> Cfr. *Top.* 161a 37-161b 1; trad. it. p. 297.

<sup>105</sup> *Top.* 161a 37-161b 10; trad. it. p. 297. Già nel capitolo ottavo (160b 1-2; trad. it. p. 293), Aristotele aveva constatato che "il porre impedimento al discorso senza rivolgere un'obiezione, reale o che sembri tale, è manifestare cattivo carattere (*dyskolainein*)", così come quando anche "senza aver nulla da attaccare né alcunché da obiettare, non si afferma una proposizione". A proposito dell'etimologia di *dyskolainein*, Smith scrive che "*dyskolos* significa 'schizzinoso', 'difficile da accontentare', 'litigioso'

dialettica dovrebbe essere, venga messa in crisi da un atteggiamento distruttivo dell'argomentazione.

In particolare, secondo Aristotele, "le critiche che si possono rivolgere ad un discorso preso per se stesso sono cinque".<sup>106</sup> Esse riguardano solo le premesse e la conclusione, e non il modo in cui esse sono state presentate nell'interrogazione o il modo in cui sono state date le risposte.<sup>107</sup>

La prima critica al discorso per se stesso è la più grave, perché denuncia la totale inconcludenza e lo scarso valore doxastico di una argomentazione che, non essendo giunta alla conclusione, non è neppure una deduzione.<sup>108</sup>

La seconda critica è utile per evidenziare l'assenza di pertinenza tematica, nel caso in cui la deduzione porti a una conclusione che non ha nulla a che fare con le premesse.<sup>109</sup>

La terza critica richiama l'attenzione sull'inadeguatezza di una argomentazione che ha bisogno, per essere completata, di alcune aggiunte, le quali sono doxasticamente peggiori delle premesse.<sup>110</sup>

La quarta critica serve a evidenziare la scarsa qualità tecnica di una argomentazione che si riveli pleonastica dal punto di vista delle premesse, al punto da ostacolare persino la conclusione.<sup>111</sup>

---

(letteralmente significa 'avere un brutto colon')" e cioè essere 'dispeptico'. Nella dialettica *dyskolanein* assunse poi il senso tecnico di "un certo tipo di cattiva condotta da parte di chi risponde [...]. Il *dyskolos* cavilla sulle domande, rifiuta di concedere le premesse sulla base di ragioni inconsistenti o senza alcuna ragione affatto, e generalmente non partecipa con lo spirito cooperativo proprio di uno scambio dialettico". Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 135.

<sup>106</sup> *Top.* 161b 19; trad. it. p. 298.

<sup>107</sup> Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 141. Nota inoltre Smith che dalle critiche al discorso per se stesso risulta, per differenza, la descrizione di come debba essere una buona argomentazione, ovvero: "1. Deve esserci una deduzione, e cioè le premesse devono implicare una qualche conclusione. 2. Le premesse devono implicare la conclusione cui si intende pervenire. 3. Non deve essere tralasciata nessuna premessa. 4. Non ci devono essere premesse superflue. 5. Le premesse devono essere più accettabili della conclusione. 6. Le premesse non devono essere di più difficile fondazione rispetto alla conclusione".

<sup>108</sup> *Top.* 161b 19-24; trad. it. p. 298: "quando dagli oggetti delle interrogazioni non si giunge a concludere né sull'oggetto proposto alla ricerca né assolutamente su nessuna cosa, essendo false o paradossali, tutte o la maggior parte, le cose nell'ambito delle quali si dà la conclusione, e né venendo tolto di mezzo qualcosa, né venendo aggiunto, né alcune cose venendo tolte di mezzo, altre aggiunte, la conclusione riesce".

<sup>109</sup> *Top.* 161b 24-26; trad. it. p. 298: "se l'argomentazione non viene ad essere in relazione alla tesi".

<sup>110</sup> *Top.* 161b 26-28; trad. it. p. 298: "se, venendo aggiunto qualcosa, l'argomentazione risulti ma queste cose aggiunte sono peggiori di quelle domandate e meno opinioni notevoli delle conclusioni".

<sup>111</sup> *Top.* 161b 28-30; trad. it. p. 298: "di nuovo, se queste condizioni si verificano venendo tolto di mezzo qualcosa; qualche volta infatti si assumono più cose di quelle necessarie, cosicché l'argomentazione non riesce per il fatto che queste ci siano". Più avanti Aristotele riprende l'idea che l'essere pleonastici e non pertinenti "fa sfuggire la causa per cui è il discorso" (162a 32-34; trad. it. p. 300), quando scrive che "è un certo tipo di errore (*hamartia*) anche questo a proposito delle argomentazioni, quando cioè uno mostra la conclusione mediante procedimenti più lunghi, essendo possibile farlo per vie più brevi e mediante argomenti propriamente inerenti al discorso in questione" (162a 24-26; trad. it. p. 300).

Infine, la quinta critica colpisce la qualità doxastica generale di una argomentazione che si sia servita di premesse meno credibili della conclusione o comunque bisognose di chiarificazione.<sup>112</sup>

La sensazione di schematicità che questo elenco potrebbe provocare va stemperata con alcune notazioni dettate dal 'buon senso', come quella in cui Aristotele sottolinea la necessità di tener conto del fatto che alcuni problemi sono più difficili di altri da discutere,<sup>113</sup> o quella in cui osserva che un'argomentazione che giunge alla conclusione da premesse sciocche è peggiore di un'altra che non conclude ma che affronta un problema più serio.<sup>114</sup>

Un ultimo consiglio per entrambi gli interlocutori (e anche per noi che leggiamo):

Non si deve parlare in discussione con ciascuno, e neppure esercitarsi con chi capita. È infatti necessità che i discorsi risultino privi di ogni valore in relazione ad alcuni. Infatti contro colui che da ogni punto di vista tenta di sfuggire, è sì giusto tentare da ogni punto di vista di argomentare, ma non è elegante.<sup>115</sup> Questa è la ragione per la quale non bisogna stare insieme facilmente con chi capita; è necessario che ne risulti un modo infelice di discorrere. E infatti coloro che si esercitano sono di solito incapaci di astenersi dal discutere a mo' di contendenti.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> *Top.* 161b 30-33; trad. it. p. 298: "se l'argomentazione risulta da cose che sono più paradossali e meno credibili della conclusione, oppure se risulta da cose vere, ma che abbisognano di maggior lavoro per la dimostrazione di quanto richiede il problema".

<sup>113</sup> Cfr. *Top.* 161b 38-39; trad. it. p. 299.

<sup>114</sup> Cfr. *Top.* 162a 3-5; trad. it. p. 299.

<sup>115</sup> L'aggettivo *euschemos* è traducibile con 'decoroso', 'dignitoso', 'garbato', 'conveniente'. In effetti, alla lettera, sembra rinviare all'idea del fare 'bella figura'. Nella parte terza (in particolare nel cap. 10) prenderò in esame le emozioni di coloro che discutono, e descriverò la 'brutta figura' che produce nel confutato il sentimento di vergogna.

<sup>116</sup> *Top.* 164b 8-15; trad. it. p. 306.



## Parte seconda

Strumenti di naturalizzazione:  
gli studi contemporanei sull'errore



La crisi del comportamentismo e l'affermarsi del paradigma cognitivista, costruito sulla "metafora che assimila la mente a un computer digitale",<sup>1</sup> oltre a dare alla psicologia nuova linfa, ha anche riaperto il suo canale di comunicazione con la filosofia, collegamento interrotto nel XIX secolo con l'affermarsi dello statuto sperimentale della psicologia.

Fu proprio in virtù del suo mutato impianto metodologico che la psicologia volle separarsi dalla filosofia - all'interno della quale corrispondeva al particolare settore dello 'studio dell'anima' -, per affermarsi come autonoma disciplina empirica.<sup>2</sup>

La logica continuò invece ad essere considerata una disciplina teorico-filosofica finalizzata allo studio delle *norme* del pensiero, da tenere separata dalla psicologia, il cui oggetto di indagine empirico era invece il modo *reale* in cui gli esseri umani ragionano sotto i molteplici e imprevedibili influssi degli aspetti corporei: fattori fisici come la stanchezza, o fattori emotivi come la paura o la rabbia.

Lo sviluppo fecondo della logica novecentesca diede il colpo di grazia a questo divorzio: lo psicologismo divenne un terribile difetto per chi si occupava di filosofia e in particolare di epistemologia e di logica. L'indagine sulle fallacie nel ragionamento rimase stretto appannaggio della logica, che continuò a proporsi come lo specifico ambito *normativo* del pensare.<sup>3</sup>

Da quando, all'interno del paradigma cognitivista, la psicologia del ragionamento (o del pensiero) ha rivendicato fra i suoi oggetti anche lo studio degli errori, le fallacie

---

<sup>1</sup> Cfr. Piattelli Palmarini 2008, p. 8.

<sup>2</sup> Per la storia del rapporto fra filosofia e psicologia, cfr. Engel, 1996. Numerosi sono ormai i manuali di psicologia del pensiero. Fra i più recenti in lingua italiana: Girotto 1984; Girotto, Legrenzi 1999; Cherubini 2005.

<sup>3</sup> Cfr. Copi 1964; trad. it. p. 67: "Il termine 'fallacia' ha diverse applicazioni. Un uso perfettamente appropriato del termine consiste nel designare una idea errata o una falsa credenza come, per es., la 'fallacia' di credere che tutti gli uomini siano onesti. Ma i logici usano il termine nel senso strettamente tecnico di errore nel ragionamento o nell'argomentazione".

vi sono state studiate empiricamente, attraverso esperimenti condotti in laboratorio con i metodi delle scienze naturali. I risultati di questi esperimenti sono stati talmente innovativi che, travalicando ogni confine disciplinare, hanno finito per 'contaminare' non solo la filosofia, ma ogni disciplina teorica che in qualche modo abbia voluto tener conto delle recenti scoperte psicologiche nel campo della fallibilità umana.

In quali modi e fino a che punto possiamo essere irrazionali? Questa è stata la questione al centro delle ricerche empiriche contemporanee sul ragionamento, e questa è stata appunto la questione intorno alla quale ho costruito la parte seconda della mia ricerca.

Il mio esame degli studi contemporanei sulla fallibilità non è stato però fine a stesso. Come anticipato nell'introduzione, il mio obiettivo era piuttosto quello di predisporre gli strumenti concettuali grazie ai quali intraprendere poi, nella parte terza, l'analisi naturalizzatrice della confutazione.

La prospettiva in cui ho esaminato gli studi sulla irrazionalità è stata ritagliata sulla questione dell'errore: è importante puntualizzare questo 'limite' metodologico, poiché la complessità dei temi presi in considerazione è di tali proporzioni, che sarebbe stato del tutto impossibile trattare ciascuno di essi in modo esaustivo.

La mia indagine è stata dunque molto selettiva: per ciascun ambito di ricerca mi sono limitata ad esaminare le spiegazioni spesso strettamente empiriche delle cause degli errori, tentando di enucleare da queste nuove conoscenze scientifiche sulla fallibilità le conseguenze più significative per il mio lavoro.

\*

La parte seconda del mio lavoro è costituita da due ampi capitoli.

Il capitolo 5, intitolato *Distorsioni cognitive*, è dedicato agli studi che indagano sugli errori cosiddetti 'freddi', ovvero le fallacie di ragionamento che commettiamo in modo inconsapevole, a causa della conformazione materiale del nostro stesso sistema cognitivo e/o delle sue modalità di funzionamento.

Nel capitolo 6, intitolato *Distorsioni emotive*, prenderò in esame gli studi che affrontano la fallibilità umana tenendo conto della relazione fra ragionamento ed emotività. Dopo aver messo a confronto la prospettiva di ricerca cognitivista e quella biologico-intenzionale, presenterò alcune particolari forme di distorsione emotiva, come l'autoinganno, l'*akrasia* e il *wishful thinking*. Infine mi soffermerò sulla struttura distorsiva dei pregiudizi.

## Distorsioni cognitive

### §1. *Euristiche e bias*

Perché sbagliamo quando ragioniamo? Quanto possiamo essere irrazionali? Possiamo evitare gli errori? Le scienze cognitive indagano da anni sulla nostra irrefrenabile tendenza a commettere degli errori sistematici (*bias*) e, in generale, sul tema della irrazionalità nel ragionamento.

Perché se lanciamo una moneta e per cinque, sei, sette volte di seguito esce 'testa', riteniamo che sia diventato più probabile che al prossimo lancio esca invece 'croce', come se pensassimo che una moneta possa ricordarsi dei lanci già effettuati? Come accade, insomma, che andando contro il buon senso, *ci aspettiamo* che al lancio successivo la moneta mostri l'altra faccia? Come mai non ci accorgiamo dell'incoerenza presente nel nostro sistema di credenze, e ci ritroviamo a credere qualcosa (che la moneta abbia memoria) che in effetti non crediamo?

Una tendenza distorsiva (*bias*) come quella che ho appena descritto - chiamata in particolare 'illusione del giocatore'<sup>1</sup> - è qualcosa di analogo alla percezione illusoria che, ad esempio, ci fa *vedere* spezzata una matita immersa nell'acqua malgrado la nostra consapevolezza del fenomeno: pur sapendo come stanno le cose, noi vediamo qualcosa di diverso.

È soprattutto nell'ambito delle scienze cognitive che tendenze distorsive come l'illusione del giocatore sono state oggetto di indagine, e che dunque quello che ho chiamato paradigma dell'errore è stato elaborato, creando tutt'intorno un terreno fertile di ricerche anche in discipline non propriamente definibili 'scienze cognitive' (ad esempio, l'economia).

---

<sup>1</sup> Cfr. Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 56 ("una moneta non ha memoria"). Cfr. anche Piattelli Palmarini 1993, p. 57: "se è uscito il rosso alla roulette per venti volte di seguito, scommettiamo sul nero, anche se la probabilità che esca il nero è esattamente  $\frac{1}{2}$ , indipendentemente da quanto è successo prima. L'illusione del giocatore è che, anche in una corta serie di eventi genuinamente casuali, si debba prima o poi [...] ristabilire l'equilibrio delle alternanze tra nero e rosso a circa il 50%. Si crede statisticamente vero per le piccole serie quello che è solo *approssimativamente* vero per le serie molto lunghe, e *rigorosamente* vero *solo* per le sequenze di lunghezza prossima all'infinito".

In altri casi, al contrario, alcuni settori tradizionali del pensiero hanno fornito nuove basi alle nascenti discipline cognitive: mi riferisco alla riflessione epistemologica che, ad esempio con l'elaborazione del 'problema dell'induzione' ad opera di Nelson Goodman, ha contribuito allo sviluppo delle ricerche psicologiche sull'apprendimento delle lingue naturali.

A prescindere dalla varietà degli ambiti di ricerca coinvolti, è principalmente grazie agli studi di ispirazione cognitivista che la nostra visione dell'errore è molto mutata, e con essa anche la nostra visione della razionalità: per questa ragione, questo capitolo sulle distorsioni cognitive sistematiche svolge nello sviluppo del mio lavoro un importante ruolo propedeutico.

In particolare, nei primi due paragrafi presenterò gli studi sulle euristiche e i *bias* (§ 1) e sulla nozione di *framing* e cioè di 'incorniciamento' o 'contesto' (§ 2), utilizzando due fondamentali articoli di Amos Tversky e Daniel Kahneman, gli psicologi israeliani che hanno fondato questo campo di studi empirici sugli errori sistematici (il loro ruolo è considerato talmente importante che si parla di 'esperimenti alla Tversky-Kahneman').

Il mio obiettivo principale sarà soprattutto quello di mostrare in che modo l'innovativa teoria delle euristiche e dei *bias* di Tversky e Kahneman sia riuscita a mettere *empiricamente* in questione la nozione classica di razionalità e, dunque, anche l'idea tradizionale che gli errori siano causati da interferenze emotive. Non tralascierò, comunque, di indicare quali siano state le principali modifiche apportate negli ultimi decenni all'originaria teoria delle euristiche e dei *bias*, e in che modo la definizione della nozione di euristica abbia condotto ad un nuovo coinvolgimento dell'affettività.<sup>2</sup>

Nel paragrafo 3 allargherò il campo d'indagine dalle euristiche all'inferenza umana in generale e, prendendo in esame *The Human Inference* di Richard Nisbett e Lee Ross,<sup>3</sup> accosterò alle euristiche di giudizio le strutture conoscitive schematiche e proposizionali che secondo Nisbett e Ross arricchiscono la nostra interpretazione dei dati, talvolta anche in maniera distorsiva, se prevale la preconsocenza sul dato obiettivo. A questo proposito, mi soffermerò in particolare sul fenomeno della perseveranza nelle credenze, sull'effetto di *primacy*, sul *belief bias* e sul *myside bias*.

I paragrafi successivi saranno invece dedicati all'esame del problema della fallibilità in relazione ad alcuni ambiti più specifici. Inizierò con il prendere in esame la

---

<sup>2</sup> La visione anti-affettivista che ha contrassegnato i primi studi sui *bias* presenta oggi tratti più sfumati: come mostrerò fra breve, è stata persino individuata una euristica detta 'dell'affetto' (cfr. in particolare Slovic, Finucane, Peters, MacGregor 2002).

<sup>3</sup> Nisbett, Ross 1980.

teoria dei modelli mentali elaborata da Philip Johnson-Laird (§ 4). Passando poi agli errori nei processi induttivi, proporrò la soluzione di Nelson Goodman al 'problema dell'induzione' (§ 5). Presenterò quindi le ricerche sui prototipi di Eleanor Rosch e quelle sulle categorie *ad hoc* e *goal-derived* e sul ruolo del punto di vista nei processi di categorizzazione di Barsalou e Sewell (§ 6). Prenderò infine in esame alcune ricerche sugli errori di ragionamento nella vita quotidiana, dedicando particolare attenzione alla nozione di *expertise* (§ 7).

\*

Prima di presentare la nozione di euristica elaborata da Amos Tversky e Daniel Kahneman in *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*,<sup>4</sup> pubblicato su "Science" nel 1974, articolo considerato ormai un classico degli studi sulla razionalità limitata, vorrei dare la parola allo stesso Kahneman che nel 2003 - un anno dopo aver ricevuto il Premio Nobel (che non poté condividere con Tversky, morto nel 1996) -,<sup>5</sup> ripercorre in uno scritto dal forte tono autobiografico le tappe della costruzione della teoria sperimentale delle euristiche e dei *bias*, elaborata con l'amico e collega Tversky.<sup>6</sup>

Nella rievocazione di Kahneman emerge innanzi tutto la sua profonda consapevolezza di aver prodotto insieme a Tversky una vera rivoluzione nello studio del ragionamento umano che ha oltrepassato l'ambito delle ricerche psicologiche; una rivoluzione in seguito alla quale gli errori nel giudizio non vengono più considerati soltanto come mere interferenze emotive, ma anche come effetti di una razionalità in se stessa fallace, persino negli esseri umani più intelligenti e competenti.

L'enorme e diffuso successo del loro modello dipese - secondo Kahneman - *ironicamente* proprio dal modo *errato* in cui i loro articoli furono recepiti dalla comunità scientifica, un fraintendimento provocato dunque - per ironia della sorte - proprio da quella tendenza umana a trascurare i dati statistici di base che i due psicologi avevano scoperto nelle loro ricerche. Scrive Kahneman:

Tutte le deduzioni sulla razionalità vennero tratte dai lettori stessi. E spesso le conclusioni dei lettori risultarono troppo radicali, soprattutto perché i quantificatori esistenziali, cioè le indicazioni sull'incidenza dei fenomeni, come spesso succede, nel corso della trasmissione erano scomparsi. Mentre avevamo dimostrato che (alcuni, non tutti) i giudizi su eventi incerti sono mediati dalle euristiche che

---

<sup>4</sup> Anticipo qui che il termine *bias* è da intendere come 'tendenza sistematica all'errore'.

<sup>5</sup> Si noti il fatto che a Kahneman, che è un ricercatore di psicologia, sia stato assegnato il Premio Nobel per l'economia, "per avere integrato risultati della ricerca psicologica nella scienza economica, specialmente in merito al giudizio umano e alla teoria delle decisioni in condizioni di incertezza" (cfr. Kahneman 2007).

<sup>6</sup> Cfr. Kahneman 2003. Kahneman definisce la fase iniziale della sua collaborazione scientifica con Tversky "un'esperienza magica" (ivi; trad. it. p. 117).

(qualche volta, non sempre) producono *bias* prevedibili, noi venivamo molte volte letti, sia da amici sia da critici, come se avessimo affermato che la gente non è in grado di ragionare correttamente.<sup>7</sup>

Fu proprio questo fraintendimento esageratamente pessimistico a proposito della razionalità umana, a scatenare le critiche più accese al loro modello: una delle più divertenti fu senz'altro quella che è stata definita *The 'We Cannot Be That Dumb' Critique*,<sup>8</sup> traducibile con *Critica del 'non possiamo essere così ottusi'*, che si basava sul principio evoluzionistico della sopravvivenza, secondo il quale una tale incapacità nel ragionamento avrebbe condotto gli esseri umani all'estinzione.<sup>9</sup>

Le critiche più significative, nel corso degli anni, furono invece altre, come ad esempio quella che sollevava l'esigenza di estendere il modello delle euristiche anche al di là della valutazione di eventi incerti, oppure quella secondo la quale era necessario procedere ad una chiarificazione della nozione di euristica che potesse permettere l'individuazione di altre euristiche oltre le prime individuate.<sup>10</sup>

Il più importante sviluppo del modello originario, secondo Kahneman, ha riguardato però il "ruolo dell'affetto nelle distorsioni sistematiche", che è emerso grazie all'individuazione dell'"euristica dell'affetto" da parte di Paul Slovic.<sup>11</sup>

L'euristica dell'affetto ha, negli ultimi anni, indotto lo stesso Kahneman a rimettere in discussione la sua originaria idea di euristica: "Come mai - si è chiesto - Tversky e io abbiamo completamente trascurato il ruolo dell'affetto nel giudizio intuitivo?".<sup>12</sup>

La giustificazione per questa 'dimenticanza' è stata quindi individuata nel contesto scientifico del tempo:

Quando avviammo il nostro lavoro, l'interpretazione di *default* dei *bias* di giudizio era che essi erano motivati, o comunque guidati, dalle emozioni, e una delle caratteristiche innovative del nostro lavoro era proprio che noi prendevamo in esame *bias* né motivati, né di origine emozionale!<sup>13</sup>

Pur tenendo conto, però, delle critiche e degli sviluppi che la teoria di Tversky e Kahneman ha subito negli anni, soprattutto per effetto del rinnovato ruolo dell'affettività

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 121-122.

<sup>8</sup> Gilovich, Griffin 2002, pp. 8-11.

<sup>9</sup> Ivi, p. 9.

<sup>10</sup> Cfr. la Nobel Lecture (Kahneman 2002).

<sup>11</sup> Kahneman 2003; trad. it. p. 123: "probabilmente il più importante sviluppo nello studio dell'euristica del giudizio degli ultimi decenni". Per l'euristica dell'affetto, cfr. Slovic, Finucane, Peters, MacGregor 2002.

<sup>12</sup> Kahneman 2003; trad. it. p. 123.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



nei processi cognitivi, è ormai un dato di fatto che dopo i loro studi sugli errori sistematici, "né l'ubiquità del ragionamento corretto né quella dei *bias* affettivi vengono più date per scontate".<sup>14</sup> Per questa ragione l'esame di *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* resta ancora oggi significativo.<sup>15</sup>

Nell'articolo i due autori si interrogano su come si comportino i soggetti normali quando si trovano *in condizioni di incertezza* ma devono prendere una decisione: "Come facciamo a valutare la probabilità che si verifichi un evento incerto o a stimare il valore di una grandezza dai contorni indefiniti?".<sup>16</sup>

La tesi di Tversky e Kahneman, messa poi alla prova mediante numerosi esperimenti in laboratorio (con il metodo empirico dell'intervista), è che in questi casi "facciamo ricorso a un limitato numero di *principi euristici*". Il problema nasce dal fatto che "queste euristiche *ci sono di grande aiuto* ma qualche volta *ci inducono a commettere errori gravi e sistematici*",<sup>17</sup> errori che essi chiamano *bias*, termine della lingua inglese che in generale rinvia all'idea della distorsione del giudizio a causa di pregiudizi, inclinazioni o preferenze.

Per mostrare che cosa siano le euristiche e i *bias* da esse provocati, prenderò in esame le tre particolari euristiche indagate da Tversky e Kahneman (da ora in poi TK) in questo pionieristico articolo.<sup>18</sup>

### § 1.1. *Euristica della rappresentatività (e relativi bias)*

L'euristica della rappresentatività è quella strategia intuitiva grazie alla quale rispondiamo a domande probabilistiche come: "Qual è la probabilità che l'oggetto A

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> "Amos e io decidemmo di fare il punto su ciò che avevamo appreso riguardo a tre euristiche del giudizio (rappresentatività, disponibilità e ancoraggio) e a una decina di *bias* a esse associati. Passammo, così, un piacevolissimo anno in cui non facemmo quasi altro che lavorare alla stesura di un solo articolo. Rispettando la nostra abitudine di incontrarci nel pomeriggio, consideravamo molto produttiva una giornata di lavoro in cui avevamo aggiunto al saggio una o due frasi. Sviluppare il processo ci piaceva, e ciò ci donava un'inesauribile pazienza. Scrivevamo come se la scelta precisa di ogni singola parola fosse una questione di cruciale importanza. Pubblicammo l'articolo su 'Science' perché pensammo che la prevalenza di *bias* sistematici nelle valutazioni e predizioni intuitive potesse interessare anche a studiosi estranei alla cerchia degli psicologi. L'articolo fu accolto come una rarità: un saggio empirico di psicologia che (certi) filosofi e (certi) economisti potevano prendere sul serio (cosa che in effetti fecero)" (ivi, p. 120).

<sup>16</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>18</sup> Presenterò invece la più recente nozione di euristica come 'sostituzione di attributo' alla fine di questo paragrafo.

appartenga alla classe B? Qual è la probabilità che l'evento A prenda origine dal processo B? Qual è la probabilità che il processo B produca l'evento A?".<sup>19</sup>

In particolare, secondo TK, ciò che ci accade è che, spinti dall'euristica della rappresentatività:

stimiamo le probabilità in base a quanto A è rappresentativo di B, cioè, in altre parole, dal *grado di rassomiglianza* di A con B. Per esempio, quando A è fortemente rappresentativo di B, la probabilità che A derivi da B viene giudicata alta; se A, invece, non somiglia a B, allora la probabilità che A sia originato da B viene stimata bassa.<sup>20</sup>

La stima delle probabilità, dunque, invece di avvenire in modo 'obiettivo' (logico-matematico), avviene in base al grado di somiglianza fra l'oggetto in questione e l'esemplare tipico di una classe (stereotipo).<sup>21</sup> Se, ad esempio, Steve è un uomo timido e riservato, molto preciso e ordinato, con scarso interesse per i problemi pratici e una vera passione per i dettagli, lo reputiamo più probabilmente un bibliotecario, un pilota d'aerei, un agricoltore o un venditore?

Sulla base dei risultati delle loro interviste, secondo TK "nell'euristica della rappresentatività, la probabilità che Steve sia un bibliotecario viene determinata in base a quanto egli è rappresentativo dello stereotipo del bibliotecario, cioè a quanto assomiglia al tipico esemplare della classe".<sup>22</sup> La conclusione che TK traggono è dunque che "con questo approccio si commettono gravi errori, perché la somiglianza, o rappresentatività, non è influenzata da molti dei fattori che dovrebbero condizionare i giudizi di probabilità".<sup>23</sup>

Elencherò, adesso, in modo schematico i *bias* cui questa particolare euristica ci induce, citando o anche sintetizzando le descrizioni riportate dai due autori.

### *Insensibilità alla probabilità a priori degli esiti (o 'frequenza di base degli esiti')*

"Nel caso di Steve, per esempio, il fatto che nella popolazione gli agricoltori sono molto più numerosi dei bibliotecari non può essere ignorato da una stima ragionevole della probabilità che egli sia un bibliotecario piuttosto che un agricoltore. [...] Se valutiamo la probabilità attraverso la

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 32.

<sup>20</sup> *Ibidem* (cors. mio). Piattelli Palmarini 1993, p. 135, sottolinea nel fenomeno della 'facile rappresentabilità' il fatto che un evento ci appare tanto più probabile quanto più siamo in grado di immaginarcelo, oppure quanto più ci impressiona emotivamente.

<sup>21</sup> Per l'esame della nozione di 'stereotipo', vedi *infra*, cap. 5, § 6.

<sup>22</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 33.

<sup>23</sup> *Ibidem*. Sulla nozione di *similarity* cfr. in particolare Tversky 1977, articolo da me preso in esame nel § 6, dedicato agli errori nei processi di categorizzazione.

rappresentatività, quindi, trascureremo le frequenze di base". E' interessante notare che, in assenza di descrizioni, gli intervistati degli esperimenti di TK "usarono correttamente il dato della frequenza di base". Invece "le probabilità a priori venivano immediatamente ignorate non appena i partecipanti disponevano di una qualsiasi descrizione, anche totalmente neutra, cioè priva di indicazioni utili in un senso o nell'altro".<sup>24</sup>

### *Insensibilità alle dimensioni del campione*

Che i nati maschi siano in un giorno più del 60% dei nati complessivi è un dato più probabile in un ospedale grande o in un ospedale piccolo? In un campione più ampio sono meno probabili forti scostamenti dal 50%, eppure applicando l'euristica della rappresentatività la probabilità da noi stimata di un dato statistico del campione è indipendente dalle dimensioni del campione stesso. Per questa ragione gli intervistati da TK (e anch'io, lo confesso) hanno risposto che era lo stesso, trascurando l'importanza in statistica della rappresentatività del campione.<sup>25</sup>

### *Errate concezioni della casualità*

"Ci aspettiamo che una sequenza di eventi generata da un processo casuale riproduca le caratteristiche essenziali del processo anche quando la serie è breve. Nel caso del lancio di una moneta, per esempio, la gente pensa che la sequenza (T = testa, C = croce) T-C-T-T-C-T sia più probabile di quella T-T-T-C-C-C, che non sembra casuale. Pertanto, ci aspettiamo che le caratteristiche essenziali del processo saranno rappresentate non soltanto globalmente nell'intera sequenza, ma anche localmente in ciascuna delle sue parti" (fallacia del giocatore).<sup>26</sup>

### *Insensibilità alla prevedibilità*

Le nostre predizioni vengono orientate dalle descrizioni, anche se la prevedibilità è nulla. Ad esempio, dopo aver giudicato oggi il valore di alcuni tirocinanti, tendiamo ad aspettarci per il futuro - dunque a lunga scadenza (e senza alcuna effettiva certezza) - che il loro valore non muterà (riteniamo che i bravi tirocinanti saranno dei bravi insegnanti): spontaneamente facciamo coincidere le valutazioni presenti con quelle future.<sup>27</sup>

### *Illusione di validità*

"Pronostichiamo con sicurezza che una certa persona è un bibliotecario, anche quando le informazioni ricevute sono scarse, inaffidabili o superate". Si tratta insomma di una "infondata fiducia

---

<sup>24</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. pp. 33-35.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 35-37.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 37-38. Per la fallacia del giocatore (o legge dei piccoli numeri), cfr. anche Piattelli Palmarini 1993, p. 55: "TTTTCCC; CTTCTCC; CCCCCC la seconda è la sequenza che ci sembra più probabile anche se non lo è affatto" perché "si confonde ciò che è più tipico con ciò che è più probabile".

<sup>27</sup> Ivi, pp. 38-39.

generata da una buona corrispondenza tra l'esito previsto e i dati disponibili", un "effetto" che secondo TK "non svanisce nemmeno quando chi giudica è conscio dei fattori che limitano l'accuratezza delle sue previsioni" (è ciò che accade, ad esempio, agli psicologi che fanno le interviste per la selezione del personale). Se le informazioni di partenza sono ridondanti, la nostra fiducia addirittura cresce, a discapito dell'accuratezza, la quale richiederebbe per un più elevato grado di certezza che i dati fossero non ridondanti o correlati ma invece indipendenti fra loro.<sup>28</sup>

### *Errate concezioni della regressione*

Ad esempio, a proposito dei passaggi da *performance* eccellenti a *performance* meno buone (o viceversa), non riusciamo ad accettare che si tratti di fenomeni accidentali, e ne ricerchiamo per questo una spiegazione. TK notano che "non sviluppiamo intuizioni corrette" a proposito di questo fenomeno: addirittura, o non ci aspettiamo di imbatterci in esso, o "quando ne riconosciamo la presenza, spesso ci inventiamo strane spiegazioni per giustificarlo". Secondo TK "il fenomeno della regressione resta sfuggente perché è incompatibile con la credenza diffusa che l'esito previsto debba essere estremamente rappresentativo dell'input e, quindi, che il valore della variabile in uscita debba essere altrettanto polarizzato quanto quello della variabile in ingresso".<sup>29</sup>

### § 1.2. *Euristica della disponibilità (e relativi bias)*<sup>30</sup>

Questa seconda euristica ci spinge a valutare "la frequenza di una classe di eventi o la probabilità di un evento in base alla facilità di richiamo alla mente di casi in cui essi si manifestano o si verificano"<sup>31</sup> (come ad esempio, lo stimare il rischio di infarto in base a quanto frequentemente si è verificato fra i nostri conoscenti). Da questa euristica dipendono i seguenti gruppi di *bias*:

#### *Bias dovuti alla recuperabilità di esempi*

"Quando l'ampiezza delle classi viene giudicata dalla disponibilità dei loro esempi, una classe i cui esempi sono facilmente ritrovabili sembrerà più numerosa di un'altra della stessa frequenza ma con esempi meno recuperabili". Due sono i caratteri che facilitano il recupero: la familiarità (una classe i cui esempi sono più facilmente ritrovabili, è per noi più numerosa); la salienza, o rilievo (la visione reale di qualcosa o eventi recenti hanno più peso nel nostro giudizio: vedere un incidente stradale ci fa apparire più probabile che capiti anche a noi).<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>30</sup> Nisbett e Ross (1980; trad. it. p. 57) parlano di "stima di natura egocentrica".

<sup>31</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 43.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 43-44.

### *Bias dovuti all'efficacia delle modalità di ricerca*

Crediamo che sia più frequente ciò che ci viene più facile richiamare alla mente. Ad esempio, è più probabile che una parola inizi con *r* o che la *r* sia la sua terza lettera? Poiché ci vengono in mente più parole che iniziano con *r*, allora riteniamo che sia più probabile anche oggettivamente.<sup>33</sup>

### *Bias di immaginabilità*

Se dobbiamo valutare "la frequenza di una classe di cui non abbiamo esempi in memoria, ma che possiamo immaginare [...], siamo soliti generare una serie di esempi e valutare la frequenza o la probabilità della classe in base alla facilità con cui riusciamo a crearli. Ma la facilità di costruzione degli esempi non sempre riflette la loro effettiva frequenza". Ad esempio, "i rischi di un'iniziativa potrebbero essere gravemente sottovalutati se alcuni dei potenziali pericoli sono difficili da immaginare o, semplicemente, non vengono in mente".<sup>34</sup>

### *Correlazione illusoria*

"L'effetto della correlazione illusoria è facilmente spiegabile con la disponibilità. Per giudicare la frequenza con cui due eventi si verificano congiuntamente ('co-occorrenza'), possiamo basarci sulla forza del legame di associazione esistente fra di essi: quando l'associazione è forte, è probabile giungere alla conclusione che gli eventi siano stati spesso abbinati e di qui a giudicare che il più delle volte si verificano insieme il passo è breve".<sup>35</sup>

### § 1.3. *Euristica dell'aggiustamento e ancoraggio (e relativi bias)*

"In molte situazioni, le stime vengono concepite partendo da un valore iniziale che viene poi corretto per esprimere il risultato finale. Il valore iniziale, o punto di partenza, può essere suggerito dalla formulazione del problema, oppure coincidere con il risultato di un primo calcolo sommario. Comunque sia, le correzioni, risultano quasi sempre insufficienti, il che significa che punti di partenza differenti producono stime divergenti, ciascuna orientata verso il suo valore iniziale".<sup>36</sup>

Un semplice esempio di 'aggiustamento insufficiente' e, dunque, di effetto di ancoraggio è offerto dal seguente esperimento. Se dobbiamo rapidamente calcolare il

---

<sup>33</sup> Ivi, pp. 44-45. In inglese sono effettivamente più frequenti le parole con *r* in terza posizione.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 46-49. Sulla correlazione illusoria, vedi *infra*, cap. 5, § 3.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 47-48. Cfr. Piattelli Palmarini 1993, pp. 133-135, che mette particolarmente in risalto la frequenza dell'effetto di ancoraggio a causa del quale abbiamo enormi difficoltà ad annullare completamente dei giudizi erronei che impulsivamente abbiamo espresso, e ancorati ad essi tendiamo a procedere per correzioni.

prodotto di una serie di numeri, la nostra valutazione nostro malgrado dipenderà dalla prima cifra; di conseguenza lo stesso insieme di fattori produrrà stime diverse a seconda di quale sarà la prima cifra in cui ci imbattiamo, perché la nostra valutazione si ancorerà a quella cifra. È per questa ragione che  $8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$  e  $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8$  producono risultati diversi. TK riportano i dati delle interviste da loro realizzate: per la sequenza discendente la stima mediana fu 2.250, per quella ascendente 512 (la risposta esatta è 40.320). Da questa euristica dipendono i seguenti gruppi di *bias*.

### *Bias nella valutazione di eventi congiuntivi e disgiuntivi*

Malgrado il fatto che la probabilità complessiva di un evento congiuntivo sia inferiore a quella di ciascuno degli eventi elementari che lo compongono, per effetto dell'ancoraggio "la probabilità complessiva verrà sovrastimata nei problemi congiuntivi e sottostimata in quelli disgiuntivi". Ciò accade perché restiamo ancorati all'evento semplice che costituisce il nostro punto di partenza (e di ancoraggio, appunto), e quindi non teniamo conto del fatto che ogni congiunzione è meno probabile (da qui nasce l'"ingiustificato ottimismo"<sup>37</sup> con cui affrontiamo certi progetti); e non teniamo conto anche del fatto che ogni disgiunzione è più probabile (da qui nasce invece la nostra tendenza a sottostimare il rischio di guasti o malfunzionamenti).<sup>38</sup>

### *Ancoraggio nella stima di distribuzioni di probabilità soggettive*

Se dobbiamo esprimere il nostro parere sul valore di una certa grandezza, per esempio il valore di una media, tendiamo a fissare intervalli di sicurezza troppo ristretti "che riflettono più certezza di quanta sia giustificata" dalla nostra conoscenza della grandezza stimata. Si tratta di un tipo di *bias* molto frequente anche fra gli 'esperti', "quando si lasciano guidare dall'intuizione".<sup>39</sup>

Alla fine dell'articolo, TK discutono in modo globale tutte le questioni analiticamente esposte sulla base degli esperimenti realizzati, e concludono di essersi occupati "dei sistematici errori cognitivi commessi da chi si affida alle euristiche del giudizio".<sup>40</sup>

La precisazione che segue è di grande importanza, perché chiarisce quale sia la specificità e l'originalità delle loro ricerche:

---

<sup>37</sup> Sull'"ottimismo non realistico", cfr. Weinstein 1980; McKenna 1993.

<sup>38</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. pp. 49-51. Per la 'fallacia di congiunzione' e il famoso 'caso di Linda', cfr. Tversky, Kahneman 1983 e le critiche di Hintikka 2004.

<sup>39</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. pp. 51-53.

<sup>40</sup> Ivi, p. 53.

Questi *bias* non sono attribuibili a effetti motivazionali, quali il *wishful thinking*, né a distorsioni del giudizio favorite da compensi o sanzioni. In realtà molti dei gravi errori di giudizio descritti in precedenza si sono verificati nonostante che i soggetti sottoposti agli esperimenti fossero stati sollecitati a essere accurati e venissero premiati quando rispondevano correttamente.<sup>41</sup>

Malgrado appaia incredibile, "ad affidarsi alle euristiche e a cadere in questo genere di errori non sono soltanto gli inesperti", ma tutti coloro (anche i ricercatori qualificati, dunque), che "si lasciano guidare dall'intuizione".<sup>42</sup>

Nella vita quotidiana, in effetti - notano TK - non apprendiamo i principi della statistica, "perché i casi in cui si manifestano non sono appropriatamente codificati. Per esempio, non scopriamo che in un testo scritto la differenza della lunghezza media delle parole è più ampia fra le righe che tra pagine successive semplicemente perché non prestiamo attenzione a quelle medie. Così, non giungiamo a riconoscere la relazione esistente fra ampiezza del campione e variabilità di campionamento, malgrado l'abbondanza di dati che potrebbero insegnarcela".<sup>43</sup>

Le conclusioni che TK traggono sono di enorme interesse, perché chiamano in causa l'intera *coerenza interna* dell'apparato doxastico dei soggetti che cadono in errore.

In particolare, secondo TK, la loro analisi empirica degli errori cognitivi ha messo in luce come la teoria delle decisioni abbia considerato "la probabilità soggettiva come l'opinione quantificata *di una persona idealizzata*".<sup>44</sup> In realtà, come ad esempio la fallacia del giocatore mette bene in luce:

per considerare adeguate, o razionali, le probabilità stimate la coerenza interna non basta: i giudizi devono essere compatibili anche con l'intera rete di convinzioni e credenze dell'individuo. *Sfortunatamente non esiste una semplice procedura formale per accertare la compatibilità di un insieme di giudizi di probabilità con il sistema totale di credenze di chi li ha espressi.*<sup>45</sup>

A TK, però, io direi che in realtà c'è una *semplice procedura*, la quale esiste dalla notte dei tempi proprio allo scopo di accertare la compatibilità fra i nostri giudizi e il nostro sistema di credenze, malgrado i tanti errori che commettiamo quando ragioniamo: è la *dialettica*, una procedura *formale* malgrado la sua concreta dialogicità,

---

<sup>41</sup> Ivi, pp. 53-54. A proposito del rapporto fra i *bias* e il *wishful thinking*, vedi *infra*, cap. 6 § 4.3.

<sup>42</sup> Ivi, p. 54.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Sulla controintuitività del calcolo probabilistico, oggi al centro di numerose ricerche di ambito economico, cfr. Rumiati, Bonini 2001.

<sup>45</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. p. 56 (cors. mio).

in quanto riconosce nel principio di non contraddizione il criterio di base per sviluppare confutazioni. Questo è, appunto, ciò che vedremo nella parte terza.

## § 2. L'effetto di *framing*

Un altro fenomeno cognitivo su cui TK hanno ampiamente indagato in un loro successivo studio empirico,<sup>46</sup> è l'effetto di *framing* (inquadramento), che ha messo seriamente in questione "l'assunto che il comportamento umano sia guidato dalla razionalità".<sup>47</sup>

Accertato che - malgrado il fatto che consideriamo razionale una scelta solo se "soddisfa certi elementari requisiti di coerenza e congruenza", "tali requisiti vengono sistematicamente violati" quando prendiamo le nostre decisioni, in questo articolo TK dimostrano che "queste trasgressioni sono spiegate dai *principi psicologici* che governano la percezione dei casi e la valutazione delle opzioni a disposizione".<sup>48</sup>

In breve, ciò che accade è che a dispetto di qualunque idea di coerenza razionale, le nostre preferenze in effetti mutano "in seguito a variazioni di inquadramento (*framing*) o contesto", al punto che - come è emerso negli esperimenti di TK - cambiando il *framing* delle opzioni, delle contingenze o dei risultati, nei soggetti coinvolti si sono prodotte "sistematiche inversioni di preferenza".<sup>49</sup>

Per comprendere con un esempio come l'effetto di *framing* interferisca nelle nostre decisioni consideriamo un problema che TK sottoposero ai loro intervistati (studenti universitari) in una doppia versione. A un primo gruppo il problema fu presentato proponendo le opzioni A e B (*problema 1*):

Immaginate che il vostro paese si stia preparando ad affrontare una rara epidemia asiatica che, secondo le previsioni, provocherà la morte di 600 persone. Per contrastare la malattia sono stati proposti due piani d'intervento alternativi. Assumete che le affidabili stime scientifiche degli effetti dei due piani siano le seguenti:

- se viene adottato il piano A, saranno salvate 200 persone;
- se viene adottato il piano B, c'è 1 probabilità su 3 che si salvino 600 persone e 2 probabilità su 3

che non si salvi nessuno.

Quale dei due piani appoggereste?<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Si tratta di *The Framing of Decisions and the Psychology of Choice* del 1981.

<sup>47</sup> Tversky, Kahneman 1981; trad. it. p. 59.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 60.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 60-61.



A un secondo gruppo fu presentato lo stesso problema, ma invece delle opzioni A e B furono proposte loro le opzioni C e D (*problema 2*):

- se viene adottato il piano C, moriranno 400 persone;
- se viene adottato il piano D, c'è 1 probabilità su 3 che non muoia nessuno e 2 probabilità su 3 che muoiano 600 persone.<sup>51</sup>

Questi furono i risultati: nel contesto del 'problema 1', il piano A fu giudicato più vantaggioso dal 72% degli intervistati, il piano B dal 28%. Prevalse cioè l'avversione al rischio: "la prospettiva certa di salvare 200 vite umane risult[ò] più vantaggioso di quella rischiosa di identico valore atteso, cioè quella che offre 1 probabilità su 3 di salvarne 600".<sup>52</sup> Nel contesto del 'problema 2', il piano C fu giudicato più vantaggioso dal 22% degli intervistati, il piano D dal 78%.

Se il lettore non se ne fosse accorto, vittima egli stesso dell'effetto di *framing*, "i due problemi sono, a tutti gli effetti, assolutamente identici: la sola differenza tra di essi è che i risultati sono presentati nel '*problema 1*' in termini di vite salvate e nel '*problema 2*' in termini di vite perdute".<sup>53</sup>

L'effetto di *framing* si combina inoltre, osservano TK, anche con un'altra nostra tendenza: "le scelte che comportano guadagni tendono a favorire l'esclusione del rischio, mentre quelle che comportano perdite si orientano più spesso verso l'assunzione del rischio".<sup>54</sup>

In un loro studio precedente<sup>55</sup> TK avevano già proposto "un modello descrittivo, chiamato *prospect theory* (teoria del prospetto)", correttiva della teoria dell'utilità attesa, e cioè della teoria secondo la quale "il decisore razionale preferirà la prospettiva in grado di offrire l'utilità attesa più elevata".<sup>56</sup> A TK sembra dunque che gli studi sul *framing* costituiscano una conferma della loro posizione critica nei confronti della teoria della scelta razionale, dal momento che la teoria che "l'utilità di una prospettiva rischiosa è uguale all'utilità attesa dei suoi esiti, ottenuta ponderando l'utilità di ciascuno degli esiti possibili con la sua probabilità di realizzarsi", è del tutto in contrasto con

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 61.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Cfr. Piattelli Palmerini 1993, pp. 59-62.

<sup>54</sup> Tversky, Kahneman 1981; trad. it. p. 61.

<sup>55</sup> Cfr. Kahneman, Tversky 1979.

<sup>56</sup> Tversky, Kahneman 1981; trad. it. p. 62. Si chiama teoria del prospetto perché secondo gli autori "la dipendenza delle preferenze dal *framing* del problema è paragonabile a quella, nella percezione, dell'apparenza visiva dalla prospettiva" (ivi, p. 78).

quanto avviene nella realtà della vita quotidiana, in cui "i più esibiscono modelli di preferenza che appaiono incompatibili con la teoria dell'utilità attesa".<sup>57</sup>

Riassumendo, la teoria del prospetto si scosta da quella dell'utilità attesa per tre ragioni fondamentali: innanzi tutto perché tiene conto del fatto che i risultati delle decisioni vengono valutati non rispetto ad un punto di riferimento neutro ma rispetto a situazioni di partenza diverse (ad esempio, siamo più propensi al rischio se stiamo perdendo, più prudenti se stiamo vincendo). In secondo luogo, perché non trascura il fatto che il grado di certezza nel quale ci troviamo interferisce con le nostre scelte. Infine perché prende in considerazione certi meccanismi di "contabilità psicologica" dei quali subiamo gli effetti: ad esempio, la maggior parte di noi è pronta a fare un tragitto supplementare per risparmiare 5 euro se ciò che si deve acquistare costa 15 euro; ma rinuncia facilmente al risparmio di 5 euro se il prezzo della merce da acquistare è di 125 euro.<sup>58</sup>

A conclusione della loro ricerca, TK sollevano "il problema dell'autocontrollo", e - proponendo l'emblematica vicenda di Ulisse e le sirene<sup>59</sup> - osservano che, mentre è possibile prevedere i cambiamenti di preferenza nel tempo, al punto da rendere inoperante una prevista preferenza futura con un impegno preso in anticipo (come fa appunto Ulisse, "che chiede di essere legato all'albero maestro della nave prevedendo di non poter resistere al canto delle sirene"), invece "nella maggior parte degli altri casi, normalmente i decisori non sono consci dei potenziali effetti di cambiamento del *framing* decisionale sulle loro preferenze".<sup>60</sup>

\*

Come accennato prima, nel corso degli anni la teoria delle euristiche e dei *bias* elaborata originariamente da TK, ha subito modifiche e integrazioni, pur restando nella sostanza inalterata l'idea di fondo secondo la quale cadiamo normalmente vittime di tendenze distorsive di tipo cognitivo.<sup>61</sup>

Una delle più importanti integrazioni è venuta dalla definizione della nozione di euristica elaborata da Kahneman e Frederick.<sup>62</sup> In particolare i due autori, estendendo il concetto di euristica "al di là del campo dei giudizi su eventi incerti", l'hanno definita

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 62.

<sup>58</sup> Cfr. ivi, p. 77 (problema 10).

<sup>59</sup> Per un'analisi dettagliata dell'inversione di preferenza nell'episodio di Ulisse e le sirene, cfr. Elster 1984.

<sup>60</sup> Tversky, Kahneman 1981; trad. it. p. 79.

<sup>61</sup> Per un riepilogo delle critiche mosse alle ricerche di Tversky e Kahneman, cfr. Benzi 1998.

<sup>62</sup> Kahneman, Frederick 2002.

nei termini di un "processo comune di sostituzione di attributo", correlato a ciò che viene più prontamente in mente.<sup>63</sup>

Questa definizione di euristica poggia le sue basi soprattutto sulle due idee che - come ha chiarito lo stesso Kahneman - sono diventate centrali nella psicologia cognitiva degli ultimi decenni: l'idea di 'accessibilità' diversificata dei pensieri (il fatto cioè che alcuni pensieri vengano in mente molto più facilmente di altri, ad esempio per la loro natura prototipica), e la distinzione fra 'processi intuitivi' (veloci, automatici, associativi) e 'processi di ragionamento' (lenti, seriali, governati da regole).<sup>64</sup>

### § 3. *Perseveranza nelle credenze, primacy, belief bias, myside bias*

Alla luce di quanto esaminato nei due paragrafi precedenti, sarà interessante adesso passare ad una riflessione più generale sull'inferenza umana, che possa rendere conto del nostro modo di ragionare in contesti reali, dalla vita quotidiana alla ricerca scientifica.

Nell'introduzione del suo *La frammentazione della ragione*, Stephen Stich descrive in modo molto efficace il cosiddetto "problema di Nisbett":

Nisbett, insieme a un certo numero di altri psicologi sociali sperimentali stava indagando i modi in cui soggetti umani normali (in realtà studenti universitari) affrontano compiti di ragionamento, di fronte a problemi del tutto ordinari, in circostanze di rilassamento e senza pericoli. Ciò che scoprirono risultò al tempo stesso affascinante e alquanto sconcertante. I loro soggetti, pur essendo piuttosto intelligenti, sembravano ragionare decisamente male riguardo a molti tipi di problemi, e lo facevano in modi più o meno prevedibili. In qualche ambito il ragionamento era così eccezionalmente cattivo che Nisbett e i suoi colleghi furono indotti a descrivere le implicazioni della loro ricerca come 'deprimenti'.<sup>65</sup>

Il "problema di Nisbett" costituisce, appunto, il nucleo centrale di indagine di *The Human Inference*, uno studio di psicologia sperimentale di ampio respiro - considerato

---

<sup>63</sup> Kahneman 2002, p. 104. In particolare: "Un giudizio si dice mediato da una euristica quando l'individuo valuta uno specifico *attributo obiettivo* di un oggetto di giudizio sostituendovi un *attributo euristico* correlato che viene più prontamente in mente" (*ibidem*).

<sup>64</sup> Ivi, p. 79. Questa nuova definizione della nozione di 'euristica' come "processo di sostituzione di attributi" ha consentito di mettere in evidenza numerose altre euristiche all'interno dei processi cognitivi umani; cfr. Kahneman 2002. Per i due sistemi di ragionamento cfr. soprattutto gli studi di Sloman, in particolare Sloman 2002, sintetico e aggiornato. Pur tenendo conto della rilevanza di questi sviluppi, come chiarito all'inizio, ho preferito privilegiare nella mia esposizione i primi studi su euristiche e *bias* di TK, per la loro natura fondativa - tuttora essenziale - del paradigma di ricerca sull'errore.

<sup>65</sup> Stich 1991; trad. it. pp. 11-12. Lo stesso Stich aveva collaborato nel 1979 con Nisbett: cfr. Stich, Nisbett 1979.

ormai un classico (spesso anche molto spiritoso), su quanto siamo o possiamo essere irrazionali,.

Collocando la loro indagine nell'alveo delle ricerche sviluppate da Tversky e Kahneman, ("Questo libro tratta della inferenza e dell'errore umani" è la prima frase del libro),<sup>66</sup> Nisbett e Ross (da ora in avanti NR), richiamano in particolare l'attenzione sulla "evidente contraddizione" tra le enormi conquiste della mente umana", capace di risolvere problemi difficilissimi, e i suoi "drammatici fallimenti", provocati dai "grossolani errori" che commette "in occasione delle più semplici situazioni di giudizio".<sup>67</sup>

Ciò che in particolare colpisce NR è il poter "riconduurre tali errori al fatto che gli individui applicano *le stesse regole* inferenziali che funzionano perfettamente nel caso dei più vistosi successi".<sup>68</sup> Successi ed errori sarebbero dunque le facce di un'unica medaglia: per questa ragione NR ritengono opportuno andare oltre la tradizionale contrapposizione degli approcci di ricerca (da un lato gli studi sulla razionalità e dall'altro quelli sull'irrazionalità),<sup>69</sup> e su questo presupposto metodologico impiantano la struttura generale della loro indagine sull'inferenza umana:

La posizione sostenuta da questo libro si propone di integrare i due approcci; *sosteniamo infatti che gli errori e i successi nei processi di inferenza hanno la stessa origine*. Nello specifico, siamo del parere che gli individui impieghino strategie inferenziali che si dimostrano appropriate ad un ampio arco di problemi. Ma che queste stesse strategie diventino un inutile peso quando sono applicate *oltre il dovuto* [...].<sup>70</sup>

"Oltre il dovuto": come determinare un limite così sfuggente? Sulla scia di Tversky e Kahneman, NR intraprendono la loro ricerca dichiarando che la loro indagine userà come chiave di accesso privilegiata l'attenzione nei confronti degli errori:

Avvisiamo il lettore che dedicheremo una maggiore attenzione agli errori che ai successi, così come ci suggerisce qualsiasi indagine che tenga conto dei giudizi quotidiani. Il fatto di porre l'accento

---

<sup>66</sup> Nisbett, Ross 1980; trad. it. p. 33.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>69</sup> Secondo Nisbett e Ross (cfr. *ivi*, pp. 27-29), Piaget e Freud rappresentano bene i due approcci: da un lato c'è Piaget, che descrive gli stadi che segnano nel loro succedersi lo sviluppo del bambino in adulto, capace infine di affrontare i problemi con strumenti logici adeguati. Dall'altro c'è Freud, che invece continua a vedere nell'adulto il bambino: "l'adulto di Freud è governato da forze inconscie e da processi inferenziali primitivi, spesso irrazionali. Anche nell'ambito della psicologia sociale statunitense, da una parte c'è stato chi si è occupato della capacità di affrontare e risolvere i problemi (coerenza); dall'altro chi ha sviluppato lo studio dei conflitti e della dissonanza fra azioni e credenze (pregiudizi).

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 29

sull'errore ha le stesse motivazioni per cui i nostri colleghi studiano le illusioni percettive o i disturbi del pensiero: ossia la convinzione che la natura delle strutture e dei processi cognitivi può rendersi manifesta proprio nei difetti che esse producono.<sup>71</sup>

Secondo NR, in particolare, gli strumenti intuitivi che possono appunto condurci sia ai successi che agli errori sono le "euristiche del giudizio" e le "strutture di conoscenza".<sup>72</sup>

Come sappiamo, già Tversky e Kahneman avevano mostrato come nella descrizione dei dati e degli eventi, le euristiche del giudizio interferiscano pesantemente nei processi inferenziali, inducendo gli individui in errori sistematici di ragionamento (come si vede dalla Tabella 1).

La novità del lavoro di NR consiste nel fatto che, facendo riferimento anche ad altre ricerche di area cognitivista, essi sottolineano che per comprendere il funzionamento globale dell'inferenza umana - oltre che delle euristiche - occorre tener conto anche delle "strutture conoscitive" in generale, perché ciò che l'individuo comprende del mondo dipende anche dal suo preesistente "patrimonio di conoscenze generali circa gli oggetti, le persone, gli eventi, e le loro relazioni caratteristiche".<sup>73</sup>

Queste strutture conoscitive preesistenti non sono però, secondo NR, soltanto di tipo schematico (quelle descritte dagli psicologi variamente come *frame*, copioni, nuclei di scene, prototipi, schemi), ma sono anche strutture conoscitive di tipo proposizionale, e cioè teorie e credenze.<sup>74</sup> In ogni caso, sia che le informazioni preesistenti negli individui siano organizzate sotto forma schematica, sia che esse vengano organizzate sotto forma di teorie o credenze, secondo NR esse - insieme alle strategie euristiche - entrano in azione nell'interpretazione dei dati, i quali di conseguenza risultano sempre arricchiti "con qualcosa dell'informazione 'presunta'".<sup>75</sup> È per questa ragione che - secondo NR - "anche le più semplici caratterizzazioni contengono un qualche elemento inferenziale,<sup>76</sup> ed è proprio questo che comporta il rischio dell'errore anche nelle più semplici operazioni cognitive.<sup>77</sup>

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 28. Interessante la seguente dichiarazione: "Il nostro intento è di mostrare la continuità tra i processi soggiacenti le acquisizioni sociali ed intellettuali e quelli sottostanti gli errori di giudizio e i conflitti sociali" (ivi, p. 29).

<sup>72</sup> Ivi, pp. 37-38.

<sup>73</sup> Ivi, p. 69.

<sup>74</sup> *Ibidem*. Questo ampliamento alle 'teorie' per la definizione delle strutture conoscitive preesistenti è ciò che rende il saggio di Nisbett e Ross uno studio anche di interesse specificamente epistemologico.

<sup>75</sup> Ivi, p. 70.

<sup>76</sup> Ivi, p.124.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 124-125: "ad ogni singolo stadio della caratterizzazione dei dati esiste spazio per l'interpretazione, e quindi per la tendenza sistematica".

Degli errori prodotti dalle euristiche del giudizio, abbiamo già parlato nei due paragrafi precedenti. A TK si rifanno, appunto NR che considerano le loro ricerche "contributi di importanza straordinaria".<sup>78</sup>

Nella Tabella 1 ho - sulla base del testo di NR - messo in evidenza la relazione fra euristiche, funzioni ed errori:

Tabella 1

	Funzioni	Errori
<i>Euristica della rappresentatività</i>	"Consente di ridurre numerosi compiti inferenziali a giudizi di somiglianza essenzialmente semplici; un oggetto viene assegnato ad una categoria piuttosto che a un'altra nella misura in cui le sue principali caratteristiche rappresentano o richiamano una categoria piuttosto che un'altra". <sup>79</sup>	"Viene talvolta utilizzata come se costituisse l'unica strategia di giudizio, mentre da sola non può garantire un giudizio accurato. Quando gli aspetti conosciuti di un oggetto non consentono la sua categorizzazione definitiva, occorre fare ricorso a considerazioni di tipo statistico per potere apportare le opportune correzioni". Però "gli individui hanno poca dimestichezza con il ragionamento di tipo statistico". <sup>80</sup>
<i>Euristica della disponibilità</i>	Viene utilizzata [...] quando si voglia giudicare la frequenza, la probabilità e persino la causalità. Oggetti ed eventi vengono giudicati frequenti, probabili o agenti causali, nella misura in cui si presentano prontamente 'disponibili' alla memoria". <sup>81</sup>	"Conduce a errori nella formulazione di questo tipo di giudizi, perché la disponibilità mnestica di oggetti ed eventi viene influenzata da numerosi fattori che non sono la frequenza effettiva, la probabilità statistica o la vera e propria efficacia causale". <sup>82</sup>

Ma, come ho già detto, la novità maggiore del lavoro di NR risiede piuttosto nella loro idea che sia necessario sviluppare una ulteriore riflessione sulle strutture di conoscenza preesistenti, le quali a loro volta si rendono responsabili di numerosi effetti distorsivi nei processi inferenziali.

Infatti, notano NR, le "strutture di conoscenza" svolgono una funzione di "economia mentale": esse etichettano e categorizzano oggetti ed eventi; definiscono le

<sup>78</sup> Teniamo conto del fatto che *The Human Inference* è del 1980 e l'articolo di Tversky e Kahneman sulle euristiche è del 1974.

<sup>79</sup> Nisbett, Ross 1980; trad. it. pp. 38-39.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Ivi, p. 39.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

aspettative rispetto a quegli stessi oggetti ed eventi; suggeriscono le risposte appropriate ad essi.<sup>83</sup>

L'economia mentale ha, però, un prezzo: a volte le strutture conoscitive non operano in modo sufficientemente accurato, a causa dell'enorme quantità di dettagli da prendere in considerazione. Ed è per questa ragione che, appunto, usiamo anche le euristiche di giudizio, le quali, aggiungono NR, probabilmente sono "le determinanti fondamentali dell'attivazione e dell'applicazione di varie strutture conoscitive".<sup>84</sup>

Per fornire un'idea generale dell'andamento dell'inferenza umana nei diversi contesti, nella Tabella 2 ho schematizzato la relazione fra i diversi compiti e gli errori che NR hanno individuato, utilizzando l'errore come chiave di accesso per la comprensione del funzionamento del processo inferenziale umano, nello svolgimento dei diversi compiti.

La Tabella 2 conferma in effetti la pervasività dell'influenza delle strutture conoscitive preesistenti, le quali sembrano in effetti intervenire in vario modo nell'attività inferenziale durante le sue diverse fasi, dalla descrizione alla verifica della teoria.

Tabella 2

Compito	Errori dello scienziato ingenuo (uomo comune)
<i>Descrizione</i>	"Nel caratterizzare il singolo dato, lo scienziato ingenuo è spesso fuorviato da preconcizioni riguardanti l'oggetto o l'evento in questione. Le preesistenti strutture di conoscenza influenzano in modo eccessivo, spesso senza che l'individuo ne sia consapevole, la caratterizzazione di un dato evento. Quando deve attribuire caratteristiche a un campione, è di solito alla mercé della campionatura di eventi che riesce a ricostruire con la memoria [...]. [...] Ad influenzare la rappresentazione del campione di eventi che l'individuo richiama alla memoria intervengono fattori quali la salienza, la recuperabilità mnestica, ed altri ancora, che non hanno relazione alcuna con la frequenza". <sup>85</sup>
<i>Individuazione della covariazione tra fenomeni</i>	"Le preconcizioni e le aspettative risultano più importanti della configurazione effettiva dei dati nel determinare la stima di covariazione. Questo significa che se l'uomo comune possiede una teoria plausibile sulla possibile covariazione tra due eventi, allora questa teoria farà sì che l'individuo percepisca una significativa covariazione tra questi eventi, anche se tale covariazione è particolarmente bassa o addirittura inesistente. Al contrario, se il soggetto non ha delle aspettative circa una relazione di eventi, non è in grado di percepire correlazioni empiriche molto evidenti". <sup>86</sup>

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 38. Alla luce dei successivi studi sui processi di categorizzazione, risulta in effetti vaga la nozione di "strutture di conoscenza" presentata da Nisbett e Ross. Ciò che però è degno di nota, in questa fase di riflessione generale sull'errore inferenziale, è la nozione di "economia mentale".

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 41-42.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

<i>Inferenza causale</i>	"Le inferenze di un individuo circa la causalità appaiono alquanto arbitrarie e capricciose in quanto sono fortemente influenzate dalla rilevanza percettiva di particolari indizi causali". <sup>87</sup>
<i>Predizione</i>	"Le persone dimostrano di avere scarsa consapevolezza in generale della importanza delle stime di base relative alla popolazione, e in particolare dei fenomeni di regressione". <sup>88</sup>
<i>Verifica della teoria</i>	"Le persone comuni normalmente non possiedono quell'atteggiamento di tipo scettico e quella capacità di procedere per falsificazioni che caratterizza lo scienziato formale. [...] Quando si deve verificare una teoria, l'individuo tende "a ricordarsi soprattutto le prove a conferma e ad ignorare quelle potenzialmente a disconferma. Posto di fronte a prove che costituiscono chiara disconferma, inoltre egli tende a comportarsi come se credesse che l'eccezione conferma la regola' ". <sup>89</sup>

Ma anche l'influsso delle euristiche di giudizio emerge nettamente in relazione agli errori che commettiamo svolgendo i diversi compiti. Fra le principali cause di errore nella formazione delle nostre credenze, vanno annoverate - ad esempio - la vividezza, la concretezza e la prossimità spazio-temporale dell'informazione che interferiscono pesantemente nel modo in cui *ponderiamo* i dati a disposizione.<sup>90</sup>

E poiché il coinvolgimento accresce in noi la credulità a discapito della necessaria verifica, è proprio rispetto a ciò che per noi è più importante e in cui ci sentiamo più coinvolti che ci comportiamo in maniera più irrazionale.<sup>91</sup>

Mentre l euristica della disponibilità ci spinge a individuare come causa ciò che per noi ha una maggiore rilevanza percettiva, o mnestica<sup>92</sup> (vividezza, concretezza e prossimità spazio-temporale), quella della rappresentatività influisce sulle inferenze causali perché ci spinge a credere che gli aspetti di una causa ipotizzata debbano ricordare gli aspetti dell'effetto da spiegare. Accade così che quando dobbiamo individuare dei rapporti di covariazione fra eventi, mettiamo in atto inferenze fallaci,

<sup>87</sup> Ivi, p. 43.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Ivi, p. 44. "Il comportamento spesso riflette, e talora addirittura amplifica, tali errori" (*ibidem*).

<sup>90</sup> Come Tversky e Kahneman, anche Nisbett e Ross affermano che gli individui assegnano peso inferenziale ai dati fisici e sociali "in proporzione alla salienza e alla vividezza dei dati stessi; l'informazione è infatti codificata, elaborata, immagazzinata in memoria e recuperata in proporzione alla sua salienza sensoriale, cognitiva ed affettiva" (ivi, cap. 3; cors. mio).

<sup>91</sup> Ivi, p. 114.

<sup>92</sup> Ivi, p. 125.



disconstandoci "dagli standard inferenziali normativi"<sup>93</sup> di costanza, distintività e coerenza (così come anche Tversky e Kahneman hanno mostrato).<sup>94</sup>

Per sviluppare le fallacie relative alla causalità, NR fanno riferimento in particolare alle ricerche sulle inferenze deduttive di Johnson-Laird, e mostrano come sia la gente comune che gli esperti tendano, nell'individuazione delle relazioni causali, a *sottovalutare i casi negativi*, persino di fronte a dati non emotivamente connotati ma, anzi, presentati sotto forma di tabella proprio per favorire la correttezza delle inferenze. Prendiamo ad esempio la seguente tabella a doppia entrata 2x2, del tipo presenza/assenza,<sup>95</sup> relativa ai rapporti riscontrati fra un certo sintomo e un certo disturbo:

		Disturbo A	
		presente	assente
Sintomo X	presente	20	10
	assente	80	40

Notano NR: "Un errore particolarmente comune sembra quello di affidarsi esclusivamente alla cella della combinazione 'presente/presente'", anche se il metodo appropriato consisterebbe nel "considerare simultaneamente tutte e quattro le celle" e "nel confrontare il rapporto delle due celle della colonna 'presente' con quello delle due celle della colonna 'assente'".<sup>96</sup>

Come si vede dalla Tabella 2, la tendenza distorsiva che ci induce a non prendere in considerazione i casi negativi rientra fra gli errori che compiamo quando dobbiamo verificare una teoria o più banalmente, verificare la tenuta di una nostra convinzione. Ed è proprio nel contesto delle fallacie inferenziali di verifica che emerge quel particolare fenomeno cognitivo noto come *belief perseverance* (traducibile con 'perseveranza nelle credenze'), consistente nel fatto che, nel valutare se mantenere o modificare una convinzione, la nostra tendenza primaria è di 'abbarbicarci' alle nostre opinioni, piuttosto che quella di metterle in questione. Si tratterebbe, dunque, di una vera e

<sup>93</sup> Ivi, p. 37. Nel cubo dell'analisi di varianza ANOVA (ANALYSIS OF VARIANCE), le 3 dimensioni dell'analisi (secondo Kelley) sono distintività, costanza, consenso. Quella di covariazione/attribuzione causale (con tutti i suoi errori) è una nozione centrale anche in psicologia sociale.

<sup>94</sup> *Ibidem*. L'attribuzione di causalità risente ampiamente delle distorsioni prodotte dalle euristiche, ad esempio quando individuiamo causa ed effetto di un fenomeno sotto l'influenza del criterio di somiglianza che è proprio dell'euristica della rappresentatività (spontaneamente siamo portati a pensare che due cose che si somigliano debbano per ciò stesso essere in relazione).

<sup>95</sup> Ivi, p. 160.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 160-161. Per l'esame della teoria di Johnson-Laird, vedi *infra*, cap. 5, § 4.

propria tendenza sistematica che interferisce con la nostra capacità di mettere in dubbio ciò che ci appare vero (non siamo scettici per natura, insomma).<sup>97</sup>

Secondo NR, infatti, "l'individuo tende a *perseverare nelle proprie convinzioni* ben al di là di quanto non lo giustificherebbero le considerazioni logiche e le evidenze empiriche".<sup>98</sup>

In particolare, imbattendosi "in prove che riguardano le proprie convinzioni precostituite, tende ad impiegare in maniera asimmetrica le prove a favore e a sfavore" e di fronte a prove che dovrebbero attutire la sua fiducia, "tende invece a nutrire fiducia ancora maggiore".<sup>99</sup>

Inoltre - aggiungono NR - "non è in grado di applicare la regola 'commutativa' in risposta a prove che vengano presentate in sequenza. Le prove presentate per prime, invece, sembra vengano a costituire teorie non sottoposte a revisione sufficiente in seguito alla comparsa di prove a disconferma".<sup>100</sup>

Infine, "le convinzioni tendono ad autoconfermarsi, a dispetto persino del fatto che le prove che inizialmente le hanno determinate, possono essere screditate".<sup>101</sup>

Pur non sottovalutando la possibilità che anche l'impatto emotivo sia in parte responsabile del fenomeno di perseveranza nelle credenze, NR notano però che "la perseveranza si verifica tuttavia anche quando non esista alcun coinvolgimento".<sup>102</sup>

Infatti:

(a) l'individuo tende a ricercare, richiamare mnesticamente ed interpretare le prove in modo tale che risultino funzionali alle proprie convinzioni; (b) è pronto a inventare spiegazioni causali a sostegno delle prove iniziali e a tenerle in conto eccessivo; (c) agisce sulle proprie convinzioni in modo da renderle auto-confermantesi.<sup>103</sup>

Anche l'effetto di *primacy* sembra in effetti confermare l'ipotesi che le cause della perseveranza nelle credenze siano da far risalire a fenomeni di tipo strutturale, in questo caso di tipo sequenziale. NR così presentano la *primacy*:

---

<sup>97</sup> Il fenomeno della perseveranza nelle credenze è cruciale per la mia ricerca, visto che nella dialettica l'obiettivo è spingere l'avversario a mettere in dubbio le sue convinzioni. Cfr. anche Ross, Lepper, Hubbard 1975.

<sup>98</sup> Nisbett, Ross 1980; trad. it. p. 301 (cors. mio).

<sup>99</sup> Ivi, p. 302.

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup> *Ibidem.*

Uno dei fenomeni più vistosi in tutti gli studi riguardanti la 'codificazione influenzata da tendenze sistematiche' è l'effetto set o *primacy*. Una volta che gli individui si siano formati una forte teoria od aspettativa attorno al significato dei dati, essi talvolta omettono di esaminare i particolari del singolo caso.<sup>104</sup>

Ciò che accadrebbe è insomma che "le informazioni presentate per prime esercitano un chiaro peso sul giudizio finale",<sup>105</sup> spingendoci a dare "un peso minore alla successiva informazione".<sup>106</sup>

Questa tendenza non è in se stessa contraria alle regole del metodo inferenziale. La tendenza diventa ingiustificata soltanto nella misura in cui gli errori che dipendono dalla natura variabile o modificabile dell'oggetto di giudizio prevalgono sui fattori di economicità che stanno alla base di una rapida formazione di impressione.<sup>107</sup>

L'effetto di *primacy*, così ben descritto da NR, si comprende oggi più chiaramente alla luce della concezione procedurale dei processi cognitivi, come si evince dalle ricerche che Hogarth e Einhorn hanno dedicato agli effetti che l'ordine di presentazione e di elaborazione delle informazioni produce sull'aggiornamento delle credenze (*belief updating*), per effetto della nostra tendenza all'ancoraggio e all'aggiustamento.<sup>108</sup>

Le questioni affrontate in queste ricerche sono precisamente le seguenti: se elaboriamo le stesse informazioni in ordini diversi, ciò ha degli effetti sulle conclusioni che ne traiamo di volta in volta? In altre parole: ordine diverso produce conclusione diversa? Sotto quali condizioni l'informazione elaborata per prima ha una maggiore influenza e produce un effetto *primacy*? Sotto quali condizioni invece è l'informazione elaborata per ultima ad avere più effetto? (Questo viene chiamato 'effetto *recency*'). E sotto quali condizioni invece l'ordine è irrilevante?<sup>109</sup>

I risultati cui queste ricerche sono pervenute chiariscono che l'aggiornamento delle credenze può avvenire attraverso diverse strategie, le quali cambiano a seconda della complessità del compito di elaborazione da affrontare. Si può procedere per 'valutazione' (*evaluation*) e cioè in modo 'bipolare' (appoggiando o rifiutando una ipotesi, senza vie di mezzo): in questo caso i dati vengono codificati come positivi o negativi a seconda che appoggino o meno l'ipotesi prescelta. Si può invece procedere

---

<sup>104</sup> Ivi, p.132.

<sup>105</sup> Ivi, p. 272.

<sup>106</sup> Ivi, p.132.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Hogarth, Einhorn 1992.

<sup>109</sup> Ho tradotto liberamente, sintetizzando dove possibile. Cfr. ivi, p. 2.

per 'stima' (*estimation*), e cioè in modo 'unipolare': gli aggiustamenti in questo caso vengono realizzati man mano che l'informazione viene codificata, e dunque non si produce la contrapposizione fra modelli diversi.<sup>110</sup>

Un altro fenomeno affine è il cosiddetto *belief bias*, ovvero l'"errore sistematico dovuto alle conoscenze", "uno dei primi *bias* di pensiero individuati".<sup>111</sup> Già negli anni Quaranta del secolo scorso, Morgan e Morton hanno dimostrato infatti che le nostre personali convinzioni incidono pesantemente sulla conclusione che consideriamo corretta nello sviluppo di un sillogismo, perché, "a parità di validità, una conclusione sillogistica è più facilmente accettata se l'individuo la ritiene *vera*, mentre è accettata con maggiore difficoltà se l'individuo la ritiene *falsa*".<sup>112</sup>

Nelle ricerche di Morgan e Morton, l'effetto del *belief bias* si rivelò capace persino di contrastare un'altra distorsione molto comune chiamata 'effetto atmosfera', consistente nel fatto che tendiamo ad accettare facilmente una conclusione che nella forma sintattica somiglia alle premesse.<sup>113</sup> In particolare essi sostennero che:

Quando i sillogismi non contengono nulla che solleciti una risposta basata su convinzioni personali, la selezione di una conclusione rispetto a due premesse è determinata per metà circa dall'effetto atmosfera, e per un quarto ciascuno da logica e fattori probabilistici. Quando invece una questione è correlata alle opinioni personali, ai desideri, alle paure o alle convinzioni di un individuo, la distorsione si sposta dall'effetto atmosfera al significato contenuto nei termini del sillogismo. Sembra allora che logica e fattori probabilistici giochino un ruolo minore.<sup>114</sup>

La conclusione che NR traggono in merito al fenomeno della perseveranza nelle credenze - fenomeno che in qualche modo sembra riassumere in sé tutte le diverse tendenze distorsive di tipo doxastico (compreso, ad esempio, anche il *myside bias*, o "*bias della mia fazione*", consistente nel fatto che "nel discutere un argomento controverso, le persone preferiscono citare solo le informazioni favorevoli alla 'fazione'

---

<sup>110</sup> Ivi, pp. 36-37. Riprenderò la nozione di "*adding* bipolare" nella parte terza, per descrivere la struttura della interrogazione confutatoria. Alla normale procedura di graduale accomodamento delle informazioni potenzialmente portatrice di *bias*, la dialettica preferisce infatti - come vedremo - la contrapposizione polarizzata da distribuire su due diverse persone che discutono, allo scopo di stimolare la tendenza alla disconferma (vedi *infra*, soprattutto cap. 7).

<sup>111</sup> È Cherubini 2005, pp. 250-254, che rinviando a Morgan e Morton (1943, 1944) sottolinea che il *belief bias* è stato "uno dei primi *bias* del pensiero individuati".

<sup>112</sup> Cherubini 2005, p. 250.

<sup>113</sup> Per l'effetto atmosfera rinvio anche al paragrafo successivo, in cui verrà esaminato nel contesto dello sviluppo della teoria dei modelli mentali di Johnson-Laird.

<sup>114</sup> L'articolo di Morgan e Morton (che, essendo stato scritto nel 1944, propone degli esempi di credenze condivise che sono anche una interessante testimonianza sui pregiudizi razzisti del tempo), deve essere considerato alla luce del successivo *Mental Models* di Johnson-Laird (del 1983).

che preferiscono")<sup>115</sup> - richiama alla mente la loro idea iniziale che errori e successi vadano esaminati in un'ottica che li comprenda entrambi". In una prospettiva quasi neodarwiniana, NR osservano infatti che:

la tendenza a perseverare nelle proprie convinzioni è così straordinaria da farci ipotizzare ch'essa abbia un valore funzionale più fondamentale ed importante rispetto alla specifica correttezza di impostazione nei confronti di uno specifico problema.<sup>116</sup>

Potrebbe essere insomma uno strumento di progresso l'impuntarsi nelle proprie convinzioni e il difenderle a spada tratta, a dispetto di ogni obiettività: la riflessione psicologica di NR si inoltra qui apertamente nel campo dell'epistemologia, lasciando intendere che, se da un lato l'ostinarsi su certe teorie può ostacolare l'avanzamento del sapere, d'altro canto, però, il non demordere ai primi fallimenti può rivelarsi alla lunga portatore di progresso.

Che la *perseveranza doxastica* (espressione con la quale nella parte terza farò riferimento globalmente all'insieme dei fenomeni di irrazionalità delle credenze sopra descritti) svolga un ruolo centrale nella riflessione di NR, è confermato dall'epigrafe baconiana scelta dai due autori per il capitolo ottavo, dedicato al mantenimento e alla modificazione delle teorie:

L'intelletto umano, una volta soddisfatto di una determinata concezione (o perché ricevuta e creduta o perché da essa soddisfatto) *cerca di portare tutto il resto a suffragarla e ad accordarsi con essa*. Anche se la forza e il numero delle istanze contrarie è maggiore, non ne fa conto o le sdegna o le rimuove e le respinge a forza di distinzioni, non senza grave e pericoloso pregiudizio, pur di mantenere inviolata l'autorità delle sue prime concezioni.<sup>117</sup>

Eppure, secondo NR, "nella vita quotidiana, molti errori potrebbero essere evitati, o per lo meno ridotti, se i 'soggetti' potessero riconoscere che in quel momento essi si trovano effettivamente a dover produrre una inferenza".<sup>118</sup> Dunque, "una semplice conoscenza dei principi e degli errori inferenziali, e la specifica abilità ad applicarla" pur non garantendo inferenze corrette, potrebbe però almeno "grandemente ridurre la possibilità di errore".<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Cfr. Cherubini 2005, p. 187.

<sup>116</sup> Nisbett, Ross 1980, trad. it. p. 302.

<sup>117</sup> Bacone 1620; trad. it. p. 563 (il passo è utilizzato da Nisbett e Ross 1980, come epigrafe del cap. 8).

<sup>118</sup> Nisbett, Ross 1980; trad. it. p. 384 (cors. mio).

<sup>119</sup> Ivi, p. 422.

NR chiamano spiritosamente il loro metodo d'insegnamento "la didattica del cioccolatino", perché esso consiste in brevi frasi che fungono da *promemoria* antidistorsione (ad esempio, 'prova a guardare i medesimi dati dal punto di vista della loro teoria, invece che della tua', o 'è sempre necessario dare ragione anche alle eccezioni'<sup>120</sup>). Questo è, nel lavoro di NR, l'aspetto che definirei 'illuministico', il quale si concretizza in un invito a diffondere il più possibile le scoperte sulle tendenze distorsive sistematiche,<sup>121</sup> e innanzi tutto le nozioni di statistica, tenendo conto che tre sono, in sintesi, le "barriere" che si frappongono al miglioramento della capacità umana di sviluppare inferenze corrette:

(a) l'incapacità a osservare direttamente i nostri processi cognitivi; (b) la nostra tendenza a commettere errori inferenziali quando abbiamo a che fare con una informazione particolarmente vivida e per noi rilevante; (c) la nostra tendenza generale a nutrire fiducia in un qualsiasi giudizio o inferenza cui si sia pervenuti.<sup>122</sup>

E, "dal momento che non disponiamo di accesso alcuno ai nostri processi cognitivi, non possiamo semplicemente notare gli errori e correggerli in accordo con una riflessione interna in qualche modo normativa. Dobbiamo invece inferire indirettamente, sulla base di prove imperfette ed estemporanee, di quali processi si tratta".<sup>123</sup> La difficoltà aggiuntiva viene dal fatto che però "non siamo affatto disposti ad ammettere la possibilità che i nostri giudizi siano stati guidati da qualche procedimento insensato, e questo basandoci sulla convinzione che è implausibile che noi abbiamo attivato un procedimento simile".<sup>124</sup>

*Possano invece essere utili le domande poste da altri*, aggiungono NR, perché ci aiutano a prendere in considerazione in maniera un po' più obiettiva le nostre convinzioni:

---

<sup>120</sup> Ivi, pp. 425-430.

<sup>121</sup> Ivi, p. 422. Secondo gli autori, occorrerebbe riuscire a "persuadere gli individui del fatto che sono soggetti ad errori inferenziali riconoscibili e codificabili" senza però far perdere loro la fiducia con uno *shock* eccessivo. Come mostrerò nella parte terza, questo era, in effetti, anche il compito della dialettica socratica.

<sup>122</sup> Ivi, p. 432

<sup>123</sup> *Ibidem*. Per il problema dell'accesso ai processi cognitivi interni e la tendenza sistematica all'attribuzione di intenzione, cfr. Nisbett, Wilson 1977.

<sup>124</sup> Nisbett, Ross 1980; trad. it. p. 432.

Spesso, tramite [...] le domande posteci da altri, ci vengono forniti indizi del fatto che alcune delle nostre opinioni, o corso di azioni, non appaiono in definitiva ragionevoli, se passate al vaglio delle prove e delle argomentazioni che di solito costituiscono il nostro repertorio.<sup>125</sup>

Dei miglioramenti sono dunque illuministicamente auspicabili, tenendo però sempre conto del fatto che le tendenze sistematiche sono prodotte dal nostro modo primitivo di essere. Come osservano saggiamente NR:

Le inferenze che riguardano qualcosa che ci tocca profondamente hanno caratteristiche uniche. Esse infatti fanno riferimento a strutture cognitive meno normative e più primitive di quelle che compaiono in inferenze meno personali. Tali strutture, inoltre, non possono essere tempestivamente rimpiazzate da altre più logiche.<sup>126</sup>

#### § 4. *Errori deduttivi: la teoria dei modelli mentali*

In questo paragrafo presenterò la teoria dei modelli mentali elaborata negli anni Ottanta del secolo scorso da Philip Johnson-Laird (da ora in poi JL) allo scopo di fornire una risposta al problema della fallibilità umana nei processi di tipo deduttivo, e cioè in quei processi che per statuto dovrebbero essere analiticamente cogenti.<sup>127</sup>

Se riteniamo 'classicamente' che quando ragioniamo utilizziamo degli "schemi formali di inferenza analoghi a quelli che si trovano nei manuali di logica", non riusciamo infatti a spiegarci "perché le persone commettono errori sistematici in problemi logicamente non complessi, e perché i contenuti delle premesse influenzano la deduzione".<sup>128</sup>

In effetti, nei paragrafi precedenti, abbiamo scoperto come nella vita quotidiana anche le più semplici operazioni cognitive, come ad esempio il descrivere dei dati, nascondano in realtà dei processi inferenziali di cui non siamo consapevoli, i quali spesso ci inducono in errore.

Considerato che la deduzione è fra tutti i processi inferenziali quello analitico, si è ritenuto che lo studio sperimentale del modo in cui i soggetti concreti sviluppano processi inferenziali deduttivi potesse consentire di affrontare in modo particolarmente

---

<sup>125</sup> Ivi, pp. 433-434.

<sup>126</sup> Ivi, p. 435.

<sup>127</sup> Tenuto conto dell'obiettivo della mia ricerca, non presenterò qui l'opera di Johnson-Laird nel suo complesso (notevoli, ad esempio, anche le sue riflessioni sul linguaggio e sulla coscienza). Mi limiterò piuttosto a riportare i principali risultati da lui ottenuti indagando sugli errori deduttivi.

<sup>128</sup> Girotto 1999, p. 38.

efficace la questione se le leggi del ragionamento umano coincidano o meno con quelle della logica, o - in altre parole - se abbia senso parlare di 'logica mentale'.

Ricordiamo che un'inferenza è definita deduttiva solo "se la falsità della conclusione rende necessario assumere la falsità di almeno una delle premesse" o, in altri termini "se tutte le situazioni in cui la conclusione è falsa sono incompatibili con qualsiasi situazione in cui le premesse sono vere".<sup>129</sup>

In un'inferenza deduttiva, dunque, non solo - come in ogni tipo di inferenza - si fa derivare qualcosa da qualcos'altro, ma lo si fa *con una certa pretesa*: la pretesa della necessità della conclusione cui si perviene. È per questa ragione che il fatto che un'inferenza sia corretta formalmente (e cioè valida) non implica che la sua conclusione sia anche vera. Un'inferenza deduttiva avrà una conclusione vera (oltre che valida), solo se le sue premesse sono vere. Validità e verità nella deduzione sono quindi da distinguere.<sup>130</sup>

Considerata dunque l'analiticità che dovrebbe caratterizzare le inferenze deduttive, come possiamo spiegare gli errori inferenziali e gli effetti di contenuto all'interno dei processi di ragionamento deduttivi?

Secondo JL gli errori sarebbero causati dal fatto che quando ragioniamo deduttivamente, in realtà non ci serviamo di schemi astratti, come quelli individuati dalla logica formale ma, piuttosto, manipoliamo mentalmente le rappresentazioni delle premesse da cui dobbiamo inferire la conclusione. Gli errori sarebbero causati dalla difficoltà generata in noi dal dover gestire contemporaneamente più rappresentazioni mentali, e dalla incompletezza delle informazioni a nostra disposizione per realizzare queste rappresentazioni.<sup>131</sup>

La rilevanza della teoria di JL deriva proprio dalla possibilità che offre (come mostrerò nelle prossime pagine) di rendere conto sia degli errori che commettiamo a causa delle tendenze sistematiche (errori che altrimenti resterebbero inspiegabili alla luce delle norme logiche che nostro malgrado violiamo quando ragioniamo), sia degli

---

<sup>129</sup> Cfr. Cherubini 2005, p. 197.

<sup>130</sup> Abbiamo già visto nell'antefatto che Aristotele distingue, appunto, due tipi di sillogismi sofistici: quelli che concludono in modo non valido e che in senso stretto non sono neanche dei sillogismi; e quelli che concludono in modo falso ma che potrebbero essere formalmente corretti.

<sup>131</sup> Nell'introduzione alla traduzione italiana di *Mental Models*, Paolo Legrenzi presenta la teoria di Johnson-Laird come "la prima teoria organica dei processi di pensiero che non ricorre ad una 'logica mentale'", e che prova a spiegare il pensiero come processo semantico invece che sintattico, a differenza di Chomsky e Piaget. Secondo Legrenzi, Johnson-Laird riesce a spiegare la capacità di fare inferenze deduttive senza presupporre l'esistenza di una logica mentale perché intende i suoi modelli mentali come "procedure flessibili", discostandosi così dalla vecchia nozione di copioni o schemi, intesi invece come meri raggruppamenti rigidi di informazioni (e per questa ragione deboli sostituiti degli schemi formali). Cfr. Johnson-Laird 1983, trad. it. pp. 13-14.



effetti di contenuto delle premesse sulla deduzione (mentre la deduzione dovrebbe avvenire a prescindere da ogni contenuto).<sup>132</sup>

Secondo JL, tutti i fenomeni inspiegabili relativi al funzionamento della nostra mente, ad esempio quesiti del tipo:

Come è possibile riuscire a trarre una deduzione valida anche senza avere mai studiato logica? Forse che esiste una logica mentale innata? O non è invece che, in un modo o nell'altro, si sono imparate le regole inferenziali da qualcun altro? Ma se è così, *costui* come le ha acquisite?<sup>133</sup>

non devono essere considerati "come dei puri e semplici misteri".<sup>134</sup> JL si propone piuttosto "di dimostrare che essi ci forniscono degli importanti indizi sulla natura della mente umana e del suo modo di funzionare".<sup>135</sup>

Il considerare come 'indizi' i misteri della mente (gli errori che commettiamo, soprattutto), offre dunque a JL la possibilità di ipotizzare l'esistenza di 'processi mentali silenti', apparentemente incomprensibili ma fondamentali per il funzionamento della nostra mente. Proprio l'individuazione di questi processi silenti è stato dunque l'obiettivo della ricerca sperimentale di JL, che li ha infine identificati nei modelli mentali. L'idea cardine del suo *Mental Models* è infatti "che gli esseri umani si costruiscono dei modelli mentali del mondo, e che facciano questo utilizzando dei processi mentali silenti."<sup>136</sup> Più precisamente:

Gli esseri umani comprendono il mondo costruendo nelle loro menti dei modelli operativi del mondo stesso. Data la loro incompletezza, questi modelli sono più semplici delle entità che rappresentano".<sup>137</sup>

Il modello operativo scelto da JL per sviluppare la sua teoria dei modelli mentali è quello della *procedura effettiva*.<sup>138</sup> JL si è infatti proposto di sviluppare la sua teoria dei

---

<sup>132</sup> Per contestualizzare il forte intento esplicativo della proposta di Johnson-Laird, si tenga conto che *Mental Models* è stato pubblicato nel 1983, e cioè nello stesso anno di *The Modularity of Mind* di Fodor; tre anni dopo *The Human Inference* di Nisbett e Ross e *Rules and Representations* di Chomsky (che sono del 1980); un anno dopo *The Framing of Decisions and the Psychology of Choice* di Tversky e Kahneman (che è del 1981); sei anni dopo *Features of Similarity* di Tversky (che del 1977); nove anni dopo *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* di Tversky e Kahneman (che è del 1974).

<sup>133</sup> Johnson-Laird 1983; trad. it. p. 26.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>135</sup> Ivi, p. 27.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Ivi, p. 47

<sup>138</sup> Secondo Johnson-Laird (ivi, p. 43) "le procedure effettive possono venir definite ricorrendo ad entità diverse da quelle numeriche. In particolare le teorie psicologiche possono far uso di rappresentazioni linguistiche, o di altri sistemi di simboli, e individuare procedimenti adatti alla loro manipolazione".

modelli mentali come una descrizione esplicita ed elementare delle singole fasi del processo di ragionamento deduttivo,<sup>139</sup> alla luce del fatto che "il criterio di effettività è una indicazione metodologica" che "afferma l'esigenza che le teorie siano enunciate in modo esplicito e dando per scontato solo il minimo indispensabile".<sup>140</sup>

Ed è proprio nel contesto di un ragionamento come procedura effettiva che gli errori possono essere considerati come indizi preziosi del funzionamento di processi mentali silenti alternativi alla logica mentale. Come scrive JL:

Il problema che più colpisce è la nostra capacità di fare errori. Si traggono conclusioni invalide che non dovrebbero essere fatte se il processo deduttivo fosse effettivamente guidato da una logica mentale.<sup>141</sup>

Per mostrare la difficoltà umana nell'applicare correttamente gli schemi logici prescindendo dal contenuto delle asserzioni, JL riporta un esperimento realizzato nel 1972 da Peter Wason, cui lui stesso collaborò.<sup>142</sup> Gli 'strani' errori commessi dai soggetti intervistati furono per JL un forte stimolo all'individuazione di una teoria alternativa a quella della logica mentale.

Lo sperimentatore pone davanti a un soggetto quattro carte che mostrano i seguenti simboli:

*E K 4 7*

Il soggetto sa già che ciascuna carta ha un numero su una faccia e una lettera dell'alfabeto sull'altra. A questo punto lo sperimentatore gli presenta la seguente regola che riguarda le carte nella loro generalità: 'Se una carta ha una vocale su di una faccia allora ha un numero pari sull'altra faccia'.

Il compito del soggetto consiste nello scegliere le carte che debbono essere girate per scoprire se la regola generale, fornita dallo sperimentatore, è vera oppure falsa.<sup>143</sup>

Per ciascuna carta il soggetto deve valutare che cosa implica lo sceglierla, e alla luce delle sue valutazioni girarla o meno.

L'esperimento perviene ai seguenti risultati: quasi tutti ritengono necessario girare la carta con la vocale (se c'è un numero pari la regola è corretta, se c'è un numero dispari la regola è falsa); la maggior parte capisce che non serve girare la carta con la

---

<sup>139</sup> Johnson-Laird critica a Piaget il suo non aver tradotto in una procedura effettiva i processi dello sviluppo logico da lui individuati nel bambino (ivi, p. 68).

<sup>140</sup> Ivi, p. 49. Cfr. anche ivi, p. 50: "Il logico Alan Turing ha ideato una macchina ipotetica, molto semplice, che opera in modo da dare per scontato il minimo indispensabile". A proposito di Turing, cfr. Piattelli Palmarini 2008, p. 9: "Egli dimostra che, dato un compito qualsiasi, se è possibile definire una lista completa, finita e non ambigua dei passaggi necessari per svolgerlo, esso può essere effettuato da una macchina di Turing".

<sup>141</sup> Johnson-Laird 1983; trad. it. p. 69.

<sup>142</sup> Cfr. anche Wason, Johnson-Laird 1972.

<sup>143</sup> Johnson-Laird 1983; trad. it. pp. 74-76

consonante (poiché la regola generale non riguarda carte di questo tipo); solo alcuni scelgono la carta con il numero pari (in effetti non è necessario scoprirla perché non è decisiva l'informazione che può fornire ma, come nota JL, "l'averla scelta è un peccato veniale di inclusione"); "l'errore più grave si verifica con la carta che mostra il numero dispari", perché, come spiega JL:

Pochissimi soggetti ritengono necessario girarla, e questo peccato di omissione è sconcertante dal momento che se questa carta ha una vocale sull'altra faccia, la regola generale risulta patentemente falsa. In altre parole, la ragione per cui bisogna scegliere la carta con il numero dispari è esattamente la stessa per cui bisogna scegliere la carta con la vocale: entrambi potrebbero rivelarsi casi in cui una vocale si trova ad essere assieme ad un numero dispari sulla stessa carta, *confutando* la validità della regola generale.<sup>144</sup>

Commentando i risultati di questo esperimento, JL mette in luce soprattutto l'inspiegabilità del fenomeno psicologico emerso e tenta qualche prima ipotesi:

La vera ragione per cui i soggetti non riescono a fare la scelta corretta non è chiara. Sembrano essere coinvolti più fattori, inclusa una qualche incertezza sulla possibilità che la regola implichi, o meno, la proprio inversa, una certa tendenza a prendere in considerazione, di fatto, soltanto le carte che mostrano i valori che sono esplicitamente menzionati nella regola, e una certa propensione a cercare conferme della regola generale piuttosto che falsificazioni.<sup>145</sup>

L'unico modo per spingere i soggetti ad usare l'implicazione falsificante a scopo confutatorio si rivelò essere quello in cui la regola esprimeva esplicitamente una situazione negativa. "Se un acquisto *non eccede* i 30 dollari, allora la ricevuta deve essere siglata sul retro dal direttore": con questa strana regola, che violava il senso comune, finalmente i soggetti usavano il processo inferenziale corretto.<sup>146</sup>

Che cosa dedurre? Perché i soggetti non avevano eseguito correttamente il compito? Perché una formulazione *ad hoc* poteva invece suscitare la giusta prestazione?

Nel complesso gli esperimenti sui compiti di selezione mostrano che la logica mentale non riesce a rendere conto delle nostre omissioni inferenziali (perché, infatti, se nella nostra mente c'è un certo schema inferenziale non lo applichiamo correttamente?);

---

<sup>144</sup> Ivi, pp. 75-76 (cors. mio).

<sup>145</sup> Ivi, p. 76. Un ulteriore stimolo venne a Johnson-Laird dalla constatazione che "benché si alternassero prove con materiale realistico e prove con materiale astratto, [...] i soggetti continuavano a sbagliare tralasciando di scegliere il caso potenzialmente falsificante" (ivi, p. 77).

<sup>146</sup> Ivi, pp.79-80.

in secondo luogo che la maniera in cui le premesse vengono formulate interferisce con l'attivazione dell'inferenza.

Alla luce di questi risultati, JL formula la sua rivoluzionaria tesi secondo la quale "*di norma, il ragionamento si svolge senza alcun ricorso ad una logica mentale che implichi l'uso di regole formali di inferenza*".<sup>147</sup> Per sostenere questa tesi, JL dichiara che dovrà dunque:

mostrare come, per ciascuna delle principali varietà di inferenze deduttive, siano possibili procedimenti diversi da quelli previsti dalla teoria della logica mentale.<sup>148</sup>

Già l'esame dei connettivi proposizionali fornisce a JL alcune prove dell'esistenza di processi mentali alternativi alla logica mentale. Un connettivo come '*se*' può dar luogo - ad esempio - a rappresentazioni mentali molto diverse fra loro, e tale fenomeno, secondo JL "è difficile da conciliare con la presenza di una logica della mente".<sup>149</sup>

Leggendo le seguenti frasi si può fare l'esperienza diretta della varietà di rappresentazioni mentali che il *se* può produrre:

Se Cesare avesse avuto il comando in Corea, avrebbe usato la bomba atomica.

Se Cesare avesse avuto il comando in Corea, avrebbe usato le catapulte.

Se tua moglie è andata alla festa, vacci anche tu.

Se hai bisogno di soldi, ci sono delle banconote nel portamonete.

Se Patrizia non è qui allora c'è Roberto.

Se hai più di diciotto anni, allora hai diritto di voto.

Se Giuseppe è in città, allora è alloggiato al Grand Hotel.<sup>150</sup>

Il sillogismo - e cioè la deduzione basata su due premesse - rappresenta una forma inferenziale più complessa, la quale si presenta in particolare a JL come un autentico "banco di prova", per la difficoltà di rendere conto dal punto di vista psicologico del fatto che alcuni sillogismi risultino più facili e altri più difficili nella risoluzione.<sup>151</sup> Anzi, proprio il fatto che la logica mentale non avesse fornito una spiegazione di questa differenza costituisce per JL una ulteriore prova della sua inadeguatezza. E sarà proprio

---

<sup>147</sup> Ivi, p. 91.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> Ivi, p. 122.

<sup>150</sup> Per la ricca analisi sviluppata da Johnson-Laird sui connettivi proposizionali (sulla quale non mi soffermo), cfr. ivi, pp. 109-122.

<sup>151</sup> Ivi, p. 124: "la psicologia del sillogismo [...] non è affatto semplice: alcuni sillogismi sono facilissimi, altri estremamente difficili".

lo sforzo di rendere conto di questo fenomeno che condurrà JL alla scoperta dell'*effetto figurale* e alla dimostrazione della teoria dei modelli mentali.

Per comprendere che cosa sia l'effetto figurale, esaminiamo il seguente sillogismo:<sup>152</sup>

Alcuni artisti sono bracconieri.

Tutti i bracconieri sono chimici.

\*Alcuni artisti sono chimici.

Eppure, anche la conclusione realizzata con la conversa sarebbe valida:

\*Alcuni chimici sono artisti.

A causa dell'effetto figurale, però, noi tendiamo a *vedere subito* la prima conclusione. Per "effetto figurale" si deve infatti intendere, spiega JL, la tendenza a preferire la conclusione che riproduce la "figura delle premesse", e che dipende dunque "da come sono ordinati i termini all'interno del sillogismo".<sup>153</sup>

Mentre quello appena esaminato può essere considerato un sillogismo facile da risolvere, quello che segue presenta delle difficoltà.

Tutti i banchieri sono degli atleti.

Nessun contabile è un banchiere.

\*Alcuni atleti non sono contabili.

Secondo JL ciò dipende dal fatto che la conclusione non 'gode' dell'effetto figurale, in quanto la conclusione è una proposizione che non somiglia alle premesse. Il sillogismo risulta psicologicamente più difficile da risolvere proprio perché l'effetto figurale non può entrare in funzione. Riepilogando:

L'effetto figurale è, evidentemente, un fattore generalizzante, in azione sia nel primo problema, dove innesca una tendenza verso una sola delle due possibili conclusioni corrette, sia nel secondo problema, dove determina una certa difficoltà a trarre la conclusione corretta.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, pp. 127-128.

<sup>153</sup> A proposito dell'effetto figurale, Johnson-Laird puntualizza che si è rivelato fondamentale per "determinare l'adeguatezza descrittiva delle teorie psicologiche dei sillogismi" (*ivi*, p. 128).

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 129-130.

Lo stesso Aristotele, nota JL orgogliosamente, considerava perfetti i sillogismi del tipo BARBARA, per l'evidenza che sono capaci di creare:

Con questo giudizio Aristotele ha mostrato di essere stato un eminente studioso della psicologia del ragionamento; gli sperimentatori d'oggi sono riusciti solo recentemente a comprendere la portata delle sue intuizioni.<sup>155</sup>

JL ritiene inoltre che il sillogismo non debba essere considerato una struttura formale artificiosa, perché:

ogni qual volta una argomentazione intorno ad una qualche specifica entità si impernia su un asserto generale, le probabilità che la sua forma deduttiva sia quella del sillogismo sono piuttosto alte.<sup>156</sup>

Questo esempio tratto (con qualche lieve modifica italianizzante) dal testo,<sup>157</sup> rivela la struttura sillogistica di una banale conversazione quotidiana:

- Hai pagato il canone RAI?
- No.
- Guarda che devi pagarlo!
- Perché? Io guardo solo Sky!
- Per legge, tutti quelli che hanno un televisore devono pagare il canone, qualsiasi cosa guardino!

Ed ecco la struttura sillogistica di quella banale conversazione:

Tutti quelli che hanno un televisore devono pagare il canone.

Tu hai un televisore.

Tu devi pagare il canone.

È proprio ricostruendo il *background* degli studi psicologici sul sillogismo, che JL mette in evidenza la centralità del ruolo svolto dall'errore in queste ricerche.<sup>158</sup>

Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, già da tempo era stato individuato il cosiddetto 'effetto atmosfera', consistente nel fatto che la presenza dello stesso quantificatore nelle premesse e nella conclusione induce gli individui ad accettare molto

---

<sup>155</sup> Ivi, p. 132.

<sup>156</sup> Ivi, p. 134.

<sup>157</sup> *Ibidem*.

<sup>158</sup> Ivi, p. 135: "I primi studi sperimentali sui sillogismi riguardavano le potenziali cause di errore".

facilmente quella conclusione.<sup>159</sup> Ma l'effetto atmosfera non veniva considerato però sufficiente a rendere conto del funzionamento psicologico del pensiero razionale, poiché - come spiega JL - "è più probabile che i soggetti accettino conclusioni valide che si conformano all'effetto atmosfera piuttosto che accettare conclusioni invalide che pure vi si conformano", differenza che, anzi, secondo JL "riflette l'esistenza di un meccanismo inferenziale indipendente dall'effetto atmosfera in quanto tale".<sup>160</sup>

Proprio allo scopo di comprendere in che modo funzioni questo meccanismo inferenziale indipendente, dopo numerosi esperimenti sempre incentrati sull'individuazione del tipo di errori commessi, JL comincia a ipotizzare che gli errori dipendano proprio da questo meccanismo.

Soprattutto un tipo di errore lo colpisce: spesso i soggetti interpellati dichiarano erroneamente che certi sillogismi *non hanno conclusioni valide*. Questa risposta (abbastanza frequente) riduce l'importanza dell'effetto atmosfera (comunque sempre possibile, ma in questi casi trascurato a favore dell'assenza di conclusione).

Ad esempio, nel caso delle premesse:<sup>161</sup>

Alcuni B sono A.

Nessun C è B.

I 20 soggetti interpellati risposero così:<sup>162</sup>

Nessuna conclusione valida (sbagliata: 12 soggetti)

Nessun C è A (sbagliata: 4 soggetti)

Alcuni C non sono A (sbagliata: 2 soggetti)

Alcuni A non sono C (giusta: 2 soggetti)

Neppure l'effetto atmosfera induce i 12 ad accettare una qualche conclusione. Dunque, l'effetto atmosfera "per manifestarsi" ha comunque "bisogno del sostegno di qualche sottostante meccanismo deduttivo",<sup>163</sup> che però in questi primi studi non veniva specificato.

In effetti i problemi appaiono distinti: da un lato il fatto che psicologicamente alcune conclusioni non vengano 'viste'; dall'altro il fatto che non tutti gli abbinamenti di proposizioni diano luogo a sillogismi.

---

<sup>159</sup> Johnson-Laird si riferisce in particolare a Woodworth, Sells 1935.

<sup>160</sup> Johnson-Laird 1983; trad. it. pp. 136-137.

<sup>161</sup> Ivi, p. 137.

<sup>162</sup> Ivi, p. 139.

<sup>163</sup> Ivi, pp. 139-140

Per quello che riguarda la validità, già Aristotele aveva indicato alcuni principi generali di validità, ad esempio, che "almeno una premessa deve essere universale e almeno una premessa deve essere affermativa", ma invece di proporre un insieme esauriente di regole, Aristotele ha "messo a punto un metodo per 'ridurre' un qualsiasi sillogismo ad un altro di forma perfetta che risultasse autoevidente".<sup>164</sup>

Altri sistemi di analisi della deduzione sillogistica sono stati tentati, ma "né i cerchi di Eulero, né i diagrammi di Venn possono essere considerati come modelli mentali naturali":<sup>165</sup> si tratta piuttosto di "sosticcate notazioni matematiche che consentono di porre in corrispondenza insiemi di individui con insiemi di punti su un piano euclideo",<sup>166</sup> incapaci di rendere ragione della razionalità umana, sempre soggetta all'errore.<sup>167</sup>

Con la teoria dei modelli mentali, JL si propone appunto di "salvare la razionalità dell'uomo" nonché "l'altrettanto umana soggezione all'errore".<sup>168</sup>

Ed ecco che JL spiega il ragionamento sillogistico partendo da una suggestiva ipotesi teatrale, in cui le premesse vengono messe in scena con degli attori, metodo empirico che permette di vedere concretamente come stanno le cose, in base alle scene che possiamo immaginarci.

Prendiamo le seguenti premesse:<sup>169</sup>

Nessun autista è un bandito.

Alcuni cuochi sono dei banditi.

Per arrivare alla conclusione, suggerisce JL, immaginiamo che ci siano due gruppi di attori, un gruppo che recita nella parte degli autisti e un gruppo che recita nella parte dei banditi.

Visto che *nessun autista è un bandito*, essi non potranno mai scambiarsi il ruolo gli uni con gli altri. Staranno sempre "separati da uno steccato invalicabile".<sup>170</sup> Questa è la prima scena:

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 140. Le regole furono in seguito sviluppate dagli Scolastici e dai logici successivi, "per scremare tutti i sillogismi validi da quelli non validi" (*ibidem*).

<sup>165</sup> Ivi, p. 158.

<sup>166</sup> Ivi, p. 162.

<sup>167</sup> Fra i suoi contemporanei Johnson-Laird critica sia chi si priva "dell'opportunità di salvare la razionalità dell'uomo" pur di rendere conto degli errori deduttivi, sia chi "non riesce a spiegare gli errori sistematici" (ivi, p. 163).

<sup>168</sup> Ivi, p. 163.

<sup>169</sup> Per l'intero sviluppo della spiegazione 'teatrale', cfr. ivi, pp. 165-169.

<sup>170</sup> Ivi, p. 167.



autista  
autista  
autista  
----- *steccato*  
bandito  
bandito  
bandito

Passiamo alla seconda scena, aggiungendo i dati della seconda premessa. Se *alcuni cuochi sono dei banditi*, ciò vuol dire che alcuni degli attori che recitano nella parte dei banditi reciteranno anche nella parte dei cuochi. Li vediamo (in corsivo) al di sotto dello steccato.

autista  
autista  
autista  
----- *steccato*  
*bandito = cuoco*  
*bandito = cuoco*  
(bandito) (cuoco)

Che cosa possiamo concludere adesso? Guardando lo steccato possiamo concludere che:

- \* Nessun autista è cuoco.
- \* Nessun cuoco è autista.

Ma, osserva JL, anche se queste due conclusioni sono consistenti con la scena, che cosa impedisce "di rappresentare la scena in altro modo" e di concludere, dunque, che *altri cuochi sono autisti*? Infatti, la seconda premessa dice solo che *alcuni cuochi sono banditi*. È dunque compatibile con la scena il fatto che *altri cuochi siano autisti*. Arricchiamo la scena con questa ulteriore aggiunta compatibile (in corsivo): adesso vediamo che *alcuni autisti sono cuochi* e viceversa.

autista  
*autista* = *cuoco*  
*autista* = *cuoco*  
----- *steccato*  
bandito = cuoco  
bandito = cuoco  
(bandito)

Scopriamo così, però, che le due conclusioni sopra considerate non sono valide: non è vero, infatti, che *nessun cuoco è autista* o che *nessun autista è cuoco*. A questo punto, in effetti, vediamo (in corsivo) anche che *alcuni autisti non sono cuochi*:

*autista*  
*autista*  
autista = cuoco  
-----*steccato*  
bandito = cuoco  
bandito = cuoco  
(bandito)

Possiamo dunque concludere in modo compatibile che:

\*Alcuni autisti non sono cuochi.

Eppure c'è ancora qualcosa che possiamo immaginare come compatibile con la scena: che cosa impedisce, infatti, che *tutti gli autisti siano anche cuochi*? Dunque, neppure la conclusione che *alcuni autisti non sono cuochi* è valida!

*autista* = *cuoco*  
*autista* = *cuoco*  
*autista* = *cuoco*  
----- *steccato*  
bandito = cuoco  
bandito = cuoco  
(bandito)

Riepiloghiamo nell'ordine le conclusioni che man mano si sono rese invalide:

\*Alcuni banditi sono cuochi.

\*Alcuni autisti sono cuochi.

\*Alcuni autisti non sono cuochi.

A questo punto, non ci resta che spostare lo sguardo sul gruppo di attori che si trova al di sotto dello steccato e confrontarlo con il gruppo di attori che sta al di sopra: che cosa vedremo? Vedremo (in corsivo) che *alcuni cuochi* (quelli al di sotto dello steccato, che sono anche banditi) *non sono autisti*.

autista = cuoco  
autista = cuoco  
autista = cuoco  
----- *steccato*  
bandito = *cuoco*  
bandito = *cuoco*  
(bandito)

La conclusione valida è dunque:

\*Alcuni cuochi non sono autisti.

Questa è, infatti, l'unica situazione sempre compatibile con tutte le scene che abbiamo potuto immaginare, e dunque questa è la conclusione valida di questo sillogismo.

Nel riportare la spiegazione 'scenica' che JL fornisce per guidarci gradualmente all'interno del suo sistema di rappresentazioni mentali 'naturali' delle premesse sillogistiche, ho voluto forzare la mano sull'andamento fenomenologicamente percettivo-narrativo di questo metodo, mettendo in corsivo *gli attori* da prendere di volta in volta in considerazione.

La regola fondamentale del procedimento è comunque riscontrabile nella constatazione finale di JL: per individuare la conclusione valida occorre individuare quale situazione sia *sempre* compatibile con ogni scena possibile. Nel momento in cui da questa "immaginaria scenografia" popolata da attori, JL vuole passare all'esposizione della sua vera e propria teoria dei modelli mentali, egli riprende una nozione di cui ha già parlato prima: quella di "procedura effettiva".<sup>171</sup>

Questa volta, invece di una costruzione 'teatrale' popolata da attori, JL propone la costruzione di modelli mentali, "ossia scene interiorizzate costituite da elementi che stanno per i membri dei diversi insiemi, esattamente nello stesso modo in cui gli attori assumono i diversi ruoli".<sup>172</sup> Questa procedura richiede tre passaggi, spiega JL, riproponendo le fasi a noi già note: la "costruzione di un modello mentale della prima premessa"; l'"aggiunta delle informazioni contenute nella seconda premessa al modello mentale della prima premessa, tenendo conto dei diversi modi in cui lo si può fare"; la "costruzione di una conclusione, congruente con tutti i modelli delle premesse, che riesca ad esprimere l'eventuale relazione fra gli 'estremi'".<sup>173</sup>

Si comprende a questo punto perché alcuni sillogismi risultino più difficili di altri: "la difficoltà inferenziale dipende dal numero dei modelli mentali richiesti dalle premesse",<sup>174</sup> e cioè dal numero di scene che - come abbiamo visto nella precedente simulazione - occorre via via esplicitare, cogliendo *in itinere* tutte le implicazioni possibili. La procedura è *effettiva* perché è possibile ricostruire, passo dopo passo, queste successive esplicitazioni.

---

<sup>171</sup> Come già chiarito prima, secondo Johnson-Laird "una spiegazione scientificamente valida del funzionamento della mente dovrebbe essere formulabile come procedura effettiva" (ivi, p. 48).

<sup>172</sup> Ivi, p. 169.

<sup>173</sup> Ivi, pp. 169-175.

<sup>174</sup> Ivi, p. 175.

Per maggiore chiarezza, nella tabella che segue riporto le quattro forme che le premesse possono assumere (universale affermativa, particolare affermativa universale negativa, particolare negativa) così come JL le trascrive sotto forma di modelli mentali.

*Le premesse come modelli mentali*

Tutti gli x sono y	$x = y$ $x = y$ (y) (y)
Alcuni x sono y	$x = y$ $x = y$ (x) (y)
Nessun x è y	$x$ $x$ <hr/> $y$ $y$
Alcuni x non sono y	$x$ $x$ <hr/> (x) y $y$

Si tenga conto che, come visto sopra con la simulazione 'teatrale', la linea indica l'esclusione totale (lo steccato); il segno '=' indica la predicazione positiva; la parentesi la possibile esistenza di elementi che sfuggono alla predicazione.

Sappiamo già come si procede, per sviluppare una inferenza deduttiva: ci si rappresenta in un primo e unico modello mentale la prima premessa, e si procede con l'aggiungere al modello mentale della prima premessa le informazioni contenute nella seconda premessa.

In particolare, "la molla che induce alla ricerca di modi alternativi di aggiungere le informazioni contenute nella seconda premessa al modello mentale della prima",

osserva JL, è costituito dal *principio semantico* che sta alla base di ogni deduzione valida, ovvero: "una inferenza è valida se e solo se non c'è alcun modo di interpretare le premesse che risulti consistente con la negazione della conclusione".<sup>175</sup>

È a questo punto che le implicazioni (i diversi modelli implicati di cui tenere conto) si generano: quanti più modelli sono da esplicitare, tanto più difficile è l'inferenza deduttiva. Si tratta dunque di una procedura effettiva perché ogni passo deve essere compiuto prima di giungere alla conclusione.<sup>176</sup>

Per alcuni sillogismi è possibile costruire un modello unico integrato, e l'inferenza risulta facile. Ad esempio:

Alcuni A sono B.

Tutti i B sono C.

\*Alcuni A sono C.

Dalla tabella dei modelli mentali delle premesse ricaviamo velocemente che una premessa particolare affermativa (la prima premessa in questo caso) attiverà il seguente modello mentale:

a = b

a = b

(a) (b)

A questo modello dobbiamo aggiungere le informazioni della seconda premessa:

a = b = c

a = b = c

(a) (b) = c

(c)

Se osservo questo modello integrato di prima e seconda premessa emerge molto facilmente che:

\*Alcuni A sono C.

---

<sup>175</sup> Ivi, p. 170.

<sup>176</sup> A proposito delle ipotesi interpretative basate sull'effetto atmosfera, Johnson-Laird chiarisce che, a suo parere, malgrado la nostra tendenza - quando ragioniamo - a conservare la "rappresentazione superficiale delle proposizioni che fanno da premesse", dall'analisi degli errori che facciamo emerge che "è più probabile che le inferenze siano portate a termine manipolando dei modelli mentali che non ricorrendo a regole d'inferenza applicate alle succitate rappresentazioni superficiali" (*ibidem*).

perché, come osserva JL, "Non esiste nessun altro modello delle premesse che violi una tale conclusione".<sup>177</sup> La procedura effettiva è stata breve e l'inferenza è risultata semplice. Il principio semantico sopra enunciato ha funzionato in maniera molto elementare: non ci sono altri modelli possibili.

Passiamo ad un caso più difficile, quando cioè l'integrazione della prima premessa con le informazioni della seconda richiede "la costruzione e il vaglio di due modelli" (l'inferenza dunque è meno facile). Prendiamo il sillogismo:<sup>178</sup>

Alcuni A non sono B.

Tutti i C sono B.

\*Alcuni A non sono C.

La prima premessa richiede il modello di premessa particolare negativa:

a

a

---

(a) b

b

Integriamo questo primo modello mentale aggiungendo le informazioni della seconda premessa:

a

a

---

(a) b = c

b = c

(b)

Si noti che è stata aggiunta una B fra parentesi: significa che non tutte le B sono in relazione con C. Che cosa possiamo concludere?

---

<sup>177</sup> Ivi, p. 171.

<sup>178</sup> Ivi, pp.171-173.

\*Alcuni A non sono C (infatti gli A sopra lo 'steccato' non sono C)

\*Alcuni C non sono A (cioè la conversa della precedente; comunque si vede nel modello che gli elementi C sotto lo steccato, e cioè quelli legati a B, non sono legati agli elementi A collocati sopra)

Ma, di quelle due premesse insieme possiamo però produrre anche *un secondo modello "alternativo"*, dice JL, costruito "nel tentativo di falsificare queste potenziali conclusioni": questo secondo modello mostra che *tutti i C sono A*.

a

a

---

(a) = b = c

(a) = b = c

(b)

Il fatto che *tutti i C siano A* rende però invalida una delle due conclusioni prodotte dal primo modello, e precisamente la seconda (la conversa), secondo la quale solo *alcuni C non sono A*. L'unica conclusione valida è dunque la prima:

\*Alcuni A non sono C (compatibile con \*Tutti i C sono A).

Come abbiamo potuto constatare, i sillogismi le cui premesse conducono a due modelli sono più difficili da concludere di quelli che conducono ad un solo modello (e quelli a tre modelli lo sono ancora di più).

Considerando l'inferenza deduttiva una procedura effettiva, cioè un processo di cui bisogna identificare ogni singolo passaggio, JL ha compreso che con certe coppie di premesse viene assegnato alla nostra 'memoria operativa' (che è il sistema di memoria "utilizzato per conservare i modelli mentali mentre vengono manipolati" spiega JL, servendosi della metafora mente-computer) "un carico aggiuntivo. Maggiore è il numero dei modelli che devono essere presi in considerazione, più difficile risulterà la costruzione e la conseguente valutazione dei modelli stessi".<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 175. Riporto qui l'opportuna precisazione di Frixione (2007, pp. 145-146) che, alla fine del paragrafo dedicato alla teoria dei modelli mentali applicata ai sillogismi segnala che Johnson-Laird "segue la tradizione della logica sillogistica e accetta l'assunzione dell'*impegno esistenziale (existential import)* ossia assume che tutti i predicati che compaiono nelle premesse abbiano un'estensione non vuota". Nel caso del sillogismo in forma DARAPTI, nella moderna logica dei predicati occorre esplicitare la premessa ulteriore "Esiste almeno un P", perché il ragionamento risulti corretto.

Una volta spiegata la deduzione secondo la teoria dei modelli mentali, diventa possibile intendere l'effetto figurale sia come "la tendenza verso certe forme di conclusione", sia come "l'aumento della difficoltà e del tempo di latenza nel trarre le conclusioni corrette, a seconda della figura delle premesse".<sup>180</sup> Proprio per queste sue caratteristiche, che lo distinguono dal più indeterminato effetto atmosfera, JL considera l'effetto figurale una importantissima prova della validità della teoria dei modelli mentali, grazie al quale poter affermare che "quando il termine medio ricorre in un ordine figurale che consente una pronta integrazione delle premesse, il compito si dimostra relativamente facile"; quando occorrono delle operazioni aggiuntive, il compito diventa più difficile.<sup>181</sup>

Dall'esame della tabella riassuntiva<sup>182</sup> delle ventisei coppie di premesse che ammettono conclusioni valide - in cui ogni conclusione è catalogata da JL sulla base dei seguenti parametri: (1) modelli mentali richiesti (2) presenza di effetto figurale, (3) numero di risposte corrette - emerge molto chiaramente che i sillogismi che richiedono un solo modello sono i più facili da risolvere. Nel caso in cui siano necessari tre modelli e la conclusione sia contro la figura", pochissimi soggetti rispondono correttamente.<sup>183</sup>

Alla luce della teoria dei modelli mentali diventa comprensibile, inoltre, perché in presenza di enunciati controfattuali incontriamo meno difficoltà nell'attivare deduzioni confutatorie.

Ciò accade perché sin dall'inizio si attivano in noi due modelli contemporaneamente (uno per le possibilità reali e uno per le possibilità controfattuali), e questa doppia attivazione ci spinge a prendere in considerazione anche la rappresentazione di ciò che non è avvenuto (a differenza di quanto spontaneamente tendiamo a fare).<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> Johnson-Laird 1983; trad. it. p. 179.

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> Ivi, pp. 177-178.

<sup>183</sup> Talvolta persino nessuno, come accade con questo sillogismo che, come spiega Johnson-Laird, richiede tre modelli ed è contro la figura: nessun A è B; tutti i B sono C; alcuni C non sono A (ivi, p. 178).

<sup>184</sup> Sui controfattuali nella teoria dei modelli di Johnson-Laird, cfr. Girotto 1999, p. 28: "la necessità di costruire i modelli espliciti delle possibilità false rende difficili le inferenze deduttive. Nel caso dei controfattuali, le difficoltà sono minori, dato che tali condizionali attivano fin dall'inizio la rappresentazione di ciò che non si è verificato". Per un'analisi delle critiche mosse a Johnson-Laird, cfr. Di Serio, Montecucco 1998. Sul ragionamento proposizionale come sistema di deduzione naturale, cfr. anche Rips 1983.



## § 5. Errori induttivi: il 'problema dell'induzione'

Nel paragrafo precedente, abbiamo visto che anche nel compiere inferenze deduttive commettiamo numerosi errori, a causa delle difficoltà che incontriamo nel gestire un numero eccessivo di modelli mentali. Si tratta però soltanto di errori psicologici, sintomi del modo in cui la nostra mente funziona quando deve trarre inferenze da premesse organizzate sotto forma di rappresentazioni.

Ciò che Johnson-Laird ha dimostrato, dunque, è che la nostra mente non funziona secondo la logica formale, ma *non* che la deduzione dal punto di vista logico non goda della proprietà di garantire necessariamente la verità della conclusione, qualora l'inferenza sviluppata da premesse vere sia valida.

A differenza della deduzione, in cui l'aspetto psicologico e quello logico restano distinti, le inferenze induttive sono, invece, *sempre fallibili* proprio in quanto induttive, a prescindere dalla qualità delle singole prestazioni inferenziali compiute (a prescindere cioè dal rispetto delle leggi probabilistiche: rispetto minimo o nullo nel caso dei *bias*, massimo nel caso delle previsioni considerate 'scientifiche'), poiché *problematica* è la pretesa stessa di 'andare oltre' i singoli casi osservati: qualunque conclusione induttiva potrà, infatti, sempre rivelarsi infondata.

Per questa ragione si preferisce oggi utilizzare una definizione più restrittiva di induzione, intesa prudentemente non più come un processo che da istanze particolari conduce a leggi generali, ma semplicemente come *una enumerazione che dà luogo a una inferenza predittiva singolare*. Se  $c_1, c_2, \dots, c_n$  sono tutti cigni bianchi e  $c_{n+1}$  è un cigno, allora  $c_{n+1}$  è bianco o, più prudentemente, *molto probabilmente*  $c_{n+1}$  (e cioè un cigno non ancora osservato) sarà bianco. La conclusione non è dunque una generalizzazione ('allora tutti i cigni sono bianchi'), ma soltanto una predizione singolare, considerata più o meno *probabile* ('anche il prossimo cigno che incontreremo sarà/dovrebbe essere bianco').<sup>185</sup>

L'accrescimento 'semantico' proprio dell'induzione<sup>186</sup> - considerata *ampliativa* della conoscenza a differenza della deduzione, la quale semplicemente *rende esplicito* quanto già contenuto nelle premesse -, non può mai essere considerato *sicuro*, a causa della contingenza del reale: ogni conclusione potrebbe sempre rivelarsi ingiustificata, semplice frutto della nostra spontanea tendenza a *predire* il futuro a partire da un

---

<sup>185</sup> Cfr. Vickers 2009. Per l'induzione basata su categorie, cfr. Osherson, Smith, Wilkie, Lopez, Shafir 1990; per l'induzione basata su tratti cfr. Sloman, 1993. A proposito degli errori nei processi di categorizzazione, vedi *infra*, cap. 5, § 6.

<sup>186</sup> Johnson-Laird 1988; trad. it. pp. 253-273.

insieme di dati in cui cogliamo una qualche correlazione che ci appare significativa (come le ricerche sulle euristiche e i *bias* ci hanno mostrato).

Sebbene una saggia prudenza ispiri la definizione contemporanea di induzione, è però innegabile la spontanea tendenza alla generalizzazione che caratterizza i nostri processi cognitivi, tendenza che - alla luce delle ricerche sulle euristiche e i *bias* - può persino essere considerata essa stessa una forma di distorsione sistematica, dal momento che nel metterla in atto - come abbiamo visto nei paragrafi precedenti - non teniamo nel debito conto fattori non trascurabili come, ad esempio, la dimensione del campione esaminato.

Ogni inferenza induttiva sarebbe dunque - in misura maggiore o minore - 'distorta', e non solo per effetto di un uso improprio delle euristiche (i *bias* veri e propri), ma a causa della sua stessa struttura inferenziale: come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, è l'uso delle euristiche in quanto tale che produce degli effetti, spesso inconsapevoli, nella nostra rappresentazione dei dati: si pensi, ad esempio, all'effetto di *framing* o all'individuazione dei rapporti di causalità sulla base della nostra disponibilità mnestica.<sup>187</sup>

L'inferenza causale può, in effetti, essere considerata l'inferenza induttiva per antonomasia:<sup>188</sup> come abbiamo visto, è il modo in cui percepiamo il caso a determinare in noi le distorsioni sistematiche relative alla individuazione della regolarità e, più in particolare, dei rapporti di causa-effetto. Anche del caso abbiamo, infatti, una certa rappresentazione mentale: l'euristica della rappresentatività ci spinge a percepire come *casuale* una stringa che non mostri alcuna regolarità ma che, al tempo stesso, contenga in modo sufficientemente rappresentativo tutti i suoi elementi. Questa percezione si presenta - a dispetto delle leggi statistiche - anche di fronte a stringhe molto brevi, che irrazionalmente ci aspettiamo debbano essere rappresentative dell'intera classe.<sup>189</sup> Laddove le cose ci appaiano diverse rispetto alla nostra idea di 'caso' (e diverso dal caso è ogni regolarità o ciò che è a tal punto irregolare da non essere rappresentativo neppure del caso), siamo indotti nostro malgrado a ritenere che quella situazione sia *causata* da qualcosa, perché riteniamo che non possa essere dovuta al semplice caso. Entrano così

---

<sup>187</sup> Cfr. Nisbett, Ross 1980, p. 39.

<sup>188</sup> Hume non usa mai il termine 'induzione': egli parla di 'inferenza causale' occupandosi però di fatto delle inferenze induttive (cfr. Vickers 2009).

<sup>189</sup> Per questa ragione, come abbiamo visto con Tversky e Kahneman, assistendo ad un numero limitato di lanci di una moneta, non percepiamo come casuale TTCTTCTTC o CTCTCTCTC per le loro micro-regolarità interne, o TTTTTTTTTT perché non rappresentativo di entrambi gli elementi (T e C). La fallacia del giocatore nasce proprio dal fatto che, poiché ci aspettiamo che il caso faccia uscire testa e croce in modo rappresentativamente 'alternato', allora di fronte a TTTTTTTTTT riteniamo (in modo fallace) che al lancio successivo *debba* uscire C.

in azione le euristiche, che ci fanno ritenere, ad esempio, che la causa del fenomeno  $x$  sia quell'altro fenomeno  $y$  solo perché nella nostra mente associamo  $x$  e  $y$  per una qualche loro somiglianza, o perché  $x$  e  $y$  sono comparsi nel nostro orizzonte percettivo l'uno dopo l'altro. Per non dimenticare, poi, i diversi fenomeni di perseveranza doxastica, che ci impediscono di mettere realmente alla prova le nostre conoscenze pregresse, spingendoci a prendere in considerazione solo ciò che conferma le nostre convinzioni.

Ciò premesso, la questione dell'induzione potrebbe allora essere così formulata: *come possiamo essere sicuri che le nostre generalizzazioni induttive siano vere, visto che l'induzione non è un'inferenza deduttivamente valida?* Posta così la questione, la risposta non può che essere negativa: in nessuna inferenza induttiva, come già dicevamo prima, la conclusione segue necessariamente dalle premesse. La prudente definizione contemporanea di induzione - secondo la quale essa può pretendere di essere soltanto una semplice predizione singolare probabile - affonda le sue radici nella consapevolezza di questa impossibilità.

È verosimile che alla base di questa definizione più prudente ci siano anche gli studi di Nelson Goodman degli anni Cinquanta del secolo scorso, secondo cui in realtà *ad essere errato sarebbe proprio questo modo di porre il problema dell'induzione.*<sup>190</sup>

Infatti, secondo Goodman, il problema dell'induzione è privo di soluzione proprio perché è *un problema mal posto.*

È facendo riferimento a Hume che Goodman dà avvio alla sua rielaborazione del problema dell'induzione:

Il problema della validità dei giudizi intorno al futuro o a casi non ancora noti trae origine, come ha sottolineato Hume, dal fatto che si tratta di giudizi che *non sono resoconti dell'esperienza* e nemmeno seguono logicamente da essa.<sup>191</sup>

E poiché secondo Hume le nostre previsioni (o giudizi intorno al futuro) derivano dalle abitudini che si fissano nella nostra mente a collegare certi eventi fra loro, sbaglieremo se esprimeremo un giudizio che non si accorda con l'abitudine ("e quindi con le regolarità verificatesi in passato"<sup>192</sup>).

---

<sup>190</sup> *Fact, Fiction, and Forecast* di Goodman contiene in particolare un capitolo dedicato al "Nuovo enigma dell'induzione" (*The New Riddle of Induction*). Cfr. Goodman 1954; trad. it. pp. 69-96.

<sup>191</sup> Ivi, p. 69 (cors. mio).

<sup>192</sup> Ivi, p. 70.

Il cosiddetto "problema di Hume" - secondo Goodman - nasce nel momento in cui la risposta di Hume viene considerata insufficiente, perché descrive solo l'origine delle nostre previsioni, ma non affronta il problema della loro legittimità. E, in questa svalutazione della risposta di Hume, Goodman individua anche l'origine della *perversione* del problema dell'induzione, un problema che chiede "di giungere a una conoscenza che è irraggiungibile o di spiegare una conoscenza che in realtà non possediamo".<sup>193</sup>

Su questa base, Goodman intraprende un'analisi innovatrice del rapporto fra inferenze e regole in generale, che possa liberare il problema dell'induzione dalla sua paradossalità ('giungere all'irraggiungibile', 'conoscere l'inconoscibile').

E poiché secondo Goodman il rapporto fra inferenze e regole è il seguente:

*Una regola viene emendata se produce un'inferenza che non siamo disposti ad accettare; un'inferenza viene respinta se viola una regola che non siamo disposti a emendare.*<sup>194</sup>

di conseguenza:

*il processo di giustificazione è un procedimento delicato, che consiste nel produrre aggiustamenti reciproci fra regole e inferenze accettate; e la sola giustificazione necessaria per le une e le altre sta nell'accordo raggiunto.*<sup>195</sup>

E poiché ciò vale in generale, e quindi anche per la deduzione, anche la presunta analiticità delle inferenze deduttive, viene da Goodman messa in discussione, dal momento che a suo parere:

i principi di inferenza deduttiva sono giustificati in base alla loro conformità con la pratica deduttiva accettata. La loro validità dipende dall'accordo con le particolari inferenze deduttive che in effetti produciamo e approviamo. Se una regola produce inferenze inaccettabili, la cancelliamo considerandola invalida. *La giustificazione delle regole generali riposa perciò su verdetti con i quali respingiamo o accettiamo singole inferenze deduttive.*<sup>196</sup>

Questa visione *naturalizzata* della deduzione, consente a Goodman di ristrutturare il problema dell'induzione, liberando l'inferenza induttiva dal suo paradossale complesso di inferiorità di non poter mai essere necessaria. Rinnovando l'idea stessa di

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 73.

<sup>194</sup> Ivi, p. 75 (cors. dell'autore).

<sup>195</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>196</sup> Ivi., p. 74 (cors. mio).

validità inferenziale, Goodman crea così lo spazio per una validità non paradossale del processo inferenziale induttivo. Secondo Goodman infatti:

quello dell'induzione non è un problema di dimostrazione, ma di definire la differenza tra le previsioni valide e quelle che non lo sono.<sup>197</sup>

La sfida in relazione all'induzione, consistente nel trovare un criterio per giudicare la validità/non validità delle inferenze induttive, può essere affrontata grazie a questo rinnovato modo di intendere la validità:

Il compito di formulare regole che definiscano la differenza tra le inferenze induttive valide e quelle invalide è molto simile a quello di definire un termine che abbia un uso stabilito.<sup>198</sup>

Ma, come si definisce un termine? Secondo Goodman, se - ad esempio - dobbiamo definire il termine 'albero':

tentiamo di comporre, a partire da parole che già comprendiamo, un'espressione che si applichi a quegli oggetti familiari che nell'uso normale sono chiamati alberi, e che non si applichi a quelli che l'uso normale rifiuta di chiamare alberi.<sup>199</sup>

*Applicarsi/non applicarsi di un'espressione secondo l'uso normale*: nel rispetto di questa differenza risiederebbe dunque la correttezza/non correttezza della definizione di un termine e, analogamente, la validità/non validità di una inferenza induttiva.

Teniamo presente però che anche l'uso normale può essere modificato o esteso. Infatti:

Ci sono casi nei quali, per ragioni di convenienza o di utilità teorica, tolleriamo che una definizione non si accordi con quanto contempla l'uso comune. Accettiamo una definizione di 'pesce' che esclude le balene. Allo stesso modo possiamo decidere di negare il connotato di 'induzione valida' a inferenze induttive comunemente considerate valide, o concederlo ad altre usualmente non considerate tali.<sup>200</sup>

Ciò premesso, la conferma di un'ipotesi si verificherebbe "solo quando una sua esemplificazione trasmette all'ipotesi una *credibilità* che è ereditata anche dalle altre

---

<sup>197</sup> Ivi, p. 76.

<sup>198</sup> Ivi, p. 77.

<sup>199</sup> *Ibidem*. A questo proposito, cfr. anche la nozione di 'cue validity' di Eleanor Rosch (*infra*, cap. 5, § 6).

<sup>200</sup> Ivi, p. 78.

istanze dell'ipotesi", anche se "la stima delle ipotesi, in realtà, è accidentale ai fini della previsione, per giudicare di nuovi casi sulla base dei vecchi".<sup>201</sup>

Questa nozione di 'credibilità ereditata' gioca un ruolo decisivo nella ristrutturazione del problema dell'induzione messa in atto da Goodman, proprio perché non trascura l'accidentalità da cui deriva, come vedremo più avanti.

L'analogia 'definizione del significato-validità dell'induzione' conduce Goodman al cosiddetto 'paradosso dei corvi' e a quella che egli chiama "ornitologia al coperto" (fare scoperte ornitologiche senza bagnarsi stando sotto la pioggia ad osservare gli uccelli, semplicemente sviluppando deduzioni seduti in poltrona).

La pretesa illegittima di trarre una conclusione valida da singole istanze, che rappresentano solo accidentali possibili conferme di una ipotesi, viene alla luce eclatantemente nel momento in cui si compie il passo ulteriore di derivare da una conclusione accidentale ('relativa' a certe istanze incontrate come conferma) una proposizione equivalente di carattere generale.<sup>202</sup> È così che, infatti, si perde di vista l'ambito di definizione o di validità. Ma procediamo con ordine.

Ad esempio: 'Questo pezzo di carta *non è nero e non è un corvo*' conferma l'ipotesi che 'tutte le cose non nere sono non corvi' (I), ipotesi dalla quale possiamo correttamente derivare la proposizione conversata, logicamente equivalente, 'tutti i corvi sono neri' (II).

Malgrado il fatto che (II) sia logicamente equivalente a (I), ovviamente c'è qualcosa che non va in questo passaggio. Quale *credibilità generale* può mai avere (II)?

Come chiarisce Goodman, ciò che le singole testimonianze confermano è solo "ciò cui perveniamo con una generalizzazione a partire dalla totalità delle testimonianze stabilite".<sup>203</sup> Il problema nasce dal fatto che "quanto si stabilisce essere vero riguardo all'universo ristretto degli enunciati di attestazione" dovrebbe esser confermato "per l'intero universo di discorso".<sup>204</sup>

Per chiarire la nozione di "universo di discorso", Goodman mostra come si generi facilmente una contraddizione qualora si trascuri la relatività dell'ambito di conferma di un'ipotesi.

---

<sup>201</sup> Ivi, p. 80 (cors. mio). Cfr. anche ivi, p. 81: "La relativizzazione di un'ipotesi generale a una classe si ottiene restringendo il dominio dei suoi quantificatori, universali ed esistenziali, ai membri della data classe".

<sup>202</sup> Ivi, p. 81.

<sup>203</sup> Ivi, p. 83.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

Se "le testimonianze di cui disponiamo" sono l'enunciato E1 (che afferma che 'una data cosa  $b$  è nera') e l'enunciato E2 (che afferma che 'un'altra cosa  $c$  non è nera'), allora E1 confermerà l'ipotesi che 'tutte le cose sono nere', ed E2 confermerà l'ipotesi che 'ogni cosa è non nera'. La contraddizione è evidente. Infatti, chiarisce Goodman, "nessuna delle due è vera per l'universo di attestazione che consiste di  $b$  e  $c$ ".<sup>205</sup>

In conclusione, "la conferma di un'ipotesi da parte di una sua istanza dipende per lo più da aspetti dell'ipotesi che non hanno a che fare con la sua forma sintattica".<sup>206</sup>

Il nuovo 'enigma' dell'induzione, come lo chiamerà Goodman, consiste proprio nel problema che nasce dal fatto di *non poter distinguere* tra ipotesi confermabili (legiformi) e ipotesi non confermabili (accidentali).

Con la nota argomentazione costruita sull'invenzione dello strano predicato "*grue*" (da *green* e *blue*), tradotto in italiano "*blerde*" (da blu e verde), Goodman dimostra in che cosa consista esattamente il nuovo enigma dell'induzione, servendosi dell'analogia stabilita fra definizione di un termine e criterio di validità di un'inferenza induttiva.<sup>207</sup>

Supponiamo che tutti gli smeraldi presi in esame prima di un certo momento  $t$  siano verdi. Al momento  $t$ , allora, le nostre osservazioni sostengono l'ipotesi che tutti gli smeraldi sono verdi, e questo si accorda con la nostra definizione della conferma.<sup>208</sup>

Lo smeraldo  $a$  è verde, lo smeraldo  $b$  è verde, lo smeraldo  $c$  è verde, eccetera: queste sono le nostre attestazioni di conferma.

Goodman propone a questo punto un predicato "meno familiare", che chiama *blerde*, il quale:

si applica a tutte le cose esaminate prima di  $t$  solo nel caso che esse siano verdi, ma ad altri oggetti solo nel caso che essi siano blu.<sup>209</sup>

Che cosa succede? Succede che arriviamo a un paradosso, che ricorda quanto sopra affermato a proposito di E1 e E2, e cioè a proposito della congiunzione di campi diversi di attestazione.

---

<sup>205</sup> *Ibidem.*

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>207</sup> A proposito di questa argomentazione, nella prefazione alla quarta edizione del saggio di Goodman, Putnam scrive: "Vi è qualcosa di molto simile a un'opera d'arte in questo piccolo frammento di invenzione filosofica" (*ivi*, p. VI).

<sup>208</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>209</sup> *Ibidem.*

Infatti, alla luce delle nostre ipotesi, confermate dalle rispettive attestazioni, noi riteniamo di poter prevedere ciò che accadrà dopo  $t$ , e cioè che gli smeraldi saranno verdi e che saranno anche blerdi. Ma essere blerde significa essere verdi prima di  $t$  ed essere blu dopo  $t$ ; dunque, se dopo  $t$  gli smeraldi saranno verdi e blerdi allo stesso tempo, essi allora saranno verdi e blu (visto che essere blerde significa essere verde prima di  $t$  ma essere blu dopo  $t$ ).

Usare dei significati la cui definizione contenga accidentali restrizioni spaziali o temporali crea quindi dei paradossi: i predicati come blerde - dice Goodman - sono "mal-educati".<sup>210</sup> Sono invece predicati "ben-educati" predicati come verde o blu (quelli da noi effettivamente utilizzati).

La conseguenza che Goodman trae da questo apparente gioco di parole è che sarebbe utile chiedersi:

per qual motivo dobbiamo preoccuparci di predicati così anomali come 'blerde', o in generale di ipotesi accidentali, dal momento che è del tutto improbabile che qualcuno ne faccia uso per eseguire previsioni. Se la nostra definizione va bene per le ipotesi che sono normalmente impiegate, di che cos'altro abbiamo bisogno?<sup>211</sup>

In conclusione, appare delineato quel che Goodman chiama il "nuovo enigma dell'induzione", consistente nel problema di "definire la conferma", a differenza del vecchio problema dell'induzione il quale consisteva - ricordiamolo - nel problema di giustificarla.<sup>212</sup>

Le domande poste dal nuovo enigma sarebbero quindi le seguenti:

"Perché un'istanza positiva di un'ipotesi offre delle ragioni per prevederne altre?".

"Che cos'è un'istanza di un'ipotesi?".

"Quali ipotesi sono confermate dalle loro istanze positive?"<sup>213</sup>

Di fronte al nuovo enigma dell'induzione, che la necessità di rispondere alle suddette domande rende evidente, Goodman riprende in esame l'analisi di Hume, il cui limite viene identificato non tanto nel suo approccio descrittivo, quanto nella sua imprecisione.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Ivi, pp. 90-92 (cfr. anche l'altro esempio, con limitazione accidentale di tipo spaziale, 'tutta l'erba è verde/'tutta l'erba *che si trova a Londra o altrove* è verde'.

<sup>211</sup> Ivi, pp. 92-93.

<sup>212</sup> Ivi, p. 94.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> Ivi, pp. 94-95.



Egli [Hume] riteneva che le regolarità dell'esperienza dessero origine ad abitudini di aspettativa, per cui normali o valide sarebbero state le previsioni conformi alle regolarità verificatesi in passato. Ma a Hume è sfuggito un fatto, cioè che si danno regolarità che determinano abitudini del genere, ma ce ne sono altre che non ne determinano e che sono valide proiezioni basate su certe regolarità, ma non lo sono altre basate su altre regolarità.<sup>215</sup>

Secondo Goodman, dunque, non è sufficiente dire che "sono previsioni valide quelle basate su regolarità verificatesi nel passato, se non si è in grado di specificare quali regolarità. Le regolarità sono ovunque le si trova, e le si può trovare ovunque".<sup>216</sup>

La conclusione è che la definizione e i relativi casi di conferma risultano legati da un *legame circolare*: la definizione è adeguata soltanto ai casi che si possono descrivere come quei casi per i quali essa è adeguata. Di conseguenza:

Il problema della conferma, ovverossia *della proiezione valida*, è quello di definire una certa relazione tra le attestazioni o i casi base singoli, da una parte, e le ipotesi, le proiezioni o le previsioni, dall'altra.<sup>217</sup>

La relazione fra attestazioni date e ipotesi accettate è quella che di volta in volta ci troviamo dunque ad esaminare. Ed ecco il lampo di genio di Goodman, e cioè l'idea che il materiale "di cui disponiamo per determinare questa relazione" non sia costituito soltanto "dalle date testimonianze e dalle ipotesi accettate",<sup>218</sup> perché "ogni volta che ci accingiamo a determinare la validità di una proiezione, a partire da alcuni dati di base, *facciamo un uso considerevole anche di altre conoscenze rilevanti che abbiamo*", e si tratta di "informazione che è del tutto legittimo utilizzare".<sup>219</sup> Il compito di chi voglia liberare l'induzione dal suo tradizionale paradosso ('conoscere l'inconoscibile') è quindi quello:

di *definire la relazione di conferma*, ossia di proiezione valida, che sussiste tra le attestazioni e le ipotesi, ricorrendo a tutto ciò che già non la presuppone, che viene incontro alla richiesta di una spiegazione condotta in termini *accettabili*, e di cui si possa *ragionevolmente* supporre l'utilizzabilità nel caso in cui si presenti un problema particolare di validità induttiva.<sup>220</sup>

---

<sup>215</sup> Ivi, p. 95.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> Ivi, p. 97.

<sup>218</sup> Ivi, p. 95.

<sup>219</sup> Ivi, p. 98 (cors. mio).

<sup>220</sup> Ivi, p. 99 (cors. mio). Definire la validità delle proiezioni è possibile sulla base delle proiezioni effettive: infatti, "dato il predicato manifesto 'proiettato' insieme ad altre determinate informazioni,

Nelle riflessioni che Goodman sviluppa a proposito del cambio di prospettiva operato sul problema dell'induzione, trovano ampio spazio osservazioni di carattere psicologico, di sapore quasi cognitivista: quando afferma, ad esempio, che la mente è "in moto fin dall'inizio" e che "con previsioni spontanee si apre delle strade in un gran numero di direzioni", sembra di sentire descrivere il funzionamento di un'euristica.

Hume riteneva la mente un qualcosa che si mette in moto per fare previsioni a partire da, e in accordo con, regolarità presenti in ciò che osserva. Questo lasciò Hume alle prese con il problema di differenziare le regolarità che mettono in moto la mente da quelle che non lo fanno. *Noi consideriamo, al contrario, la mente un qualcosa che è in moto fin dall'inizio, che con previsioni spontanee si apre delle strade in un gran numero di direzioni*, e che gradualmente rettifica e incanala i suoi processi di previsione. La domanda che ci poniamo non è come si è giunti a fare previsioni, ma come - assodato che ne facciamo - si giunge a classificarle in valide e invalide. Letteralmente non ci interessa descrivere il modo in cui la mente lavora, quanto descrivere o definire la distinzione che essa opera tra le proiezioni valide e quelle invalide.<sup>221</sup>

Si potrebbe ipotizzare che la teoria delle distorsioni cognitive sistematiche affondi in parte le sue radici anche nel nuovo *humus* epistemologico che l'opera di Goodman ha creato (soprattutto le nozioni di spontaneità ed economia della mente). Queste stesse nozioni di ispirazione goodmaniana, però, una volta elaborate nel contesto sperimentale delle ricerche sulle euristiche e i *bias*, sarebbero però tornate indietro come un boomerang contro lo stesso Goodman, avendo messo in luce i limiti della razionalità umana con un pessimismo davvero poco goodmaniano.

Illuminante, a questo proposito, la storia narrata da Stephen Stich in *La frammentazione della ragione*. Stich, studente di Goodman, trovò inizialmente una risposta al 'problema di Nisbett' ("Come si poteva *dimostrare* che i soggetti stavano ragionando male?")<sup>222</sup> proprio nel modo in cui Goodman spiegava "come devono essere giustificate le inferenze e le regole di inferenza", e cioè "attraverso un processo di aggiustamento reciproco, in cui i giudizi su particolari inferenze e i giudizi sulle regole di inferenza vengono portati ad accordarsi gli uni con gli altri".<sup>223</sup>

---

dobbiamo definire il predicato 'proiettabile'. E questo, come si è visto, si risolve a sua volta nel problema di proiettare il predicato 'proiettato' " (ivi, p. 100).

<sup>221</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>222</sup> Stich 1991; trad. it. pp. 18- 20 (*I problemi di Nisbett e la soluzione di Goodman*).

<sup>223</sup> Ivi, p. 19.

Ma, discutendo con Nisbett, Stich si accorse che la spiegazione goodmaniana della giustificazione inferenziale "non poteva essere completamente giusta", perché essa avrebbe giustificato "alcune inferenze molto strane" (i *bias*).<sup>224</sup>

"A quei tempi l'errore non mi sembrava di grande importanza" ricorda Stich, ricostruendo ciò che avvenne. Il risultato fu che l'articolo 'goodmaniano' che Nisbett e Stich pubblicarono "presentava alcune conseguenze controintuitive molto curiose".<sup>225</sup>

Dopo quattro anni di tentativi di aggiustamenti della teoria di Goodman sulla giustificazione inferenziale, Stich racconta con ironia che cominciò a pensare che non dipendeva dalla sua pur limitata intelligenza, ma che forse era il sintomo di qualcos'altro. Il problema era, adesso, non più spiegare come le persone giustificano le loro inferenze, ma *come accade che le persone considerino giustificate inferenze incredibilmente errate*.

Eppure, a prescindere dal fatto se l'idea goodmaniana di 'proiezione effettivamente proiettata' costituisca o meno una soluzione del problema dell'induzione, certamente essa sembra corrispondere al principio di economicità delle euristiche esaminate nei paragrafi precedenti (intese come strategie di selezione delle informazioni). Si noti, ad esempio, nella seguente definizione che Goodman fornisce di ipotesi 'effettivamente proiettata', il ruolo svolto dal *dopo* e dal *prima* rispetto alla proiezione stessa:

Un'ipotesi è 'effettivamente proiettata' se essa viene adottata *dopo* che sono state esaminate e trovate vere alcune delle sue istanze, e *prima* che siano state esaminate quelle residue.<sup>226</sup>

Anche i predicati di fatto proiettati (spontaneamente) mostrano affinità con le scoperte cognitive: si tratta, secondo Goodman, di predicati non semplicemente a noi familiari ma che godono anche della fondamentale qualità di essere 'trincerati' (*entrenched*), tenendo conto che "il trinceramento dipende dalla frequenza della proiezione e non dalla semplice frequenza d'uso".<sup>227</sup>

Se ritorniamo a 'verde' e 'blerde', e ricordiamo quanti problemi nascevano con 'blerde' dopo il momento *t*, a causa della relatività temporale contenuta nel suo significato, comprendiamo adesso che 'verde' è senz'altro meglio trincerato. E, in

---

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> *Ibidem*. L'articolo cui Stich fa riferimento è Stich, Nisbett 1980.

<sup>226</sup> Goodman, 1954; trad. it. p. 101 (cors. mio).

<sup>227</sup> *Ivi*, p. 112.

particolare, "non sono i predicati a essere eliminati, ma certe ipotesi proiettate":<sup>228</sup> infatti, quale ipotesi potrebbe mai esserci dietro 'blerde'?

Per salvaguardare la *spontanea* attività della proiettabilità è comunque importante sottolineare - secondo Goodman - che un maggior trinceramento del predicato proiettato è solo "un'indicazione di proiettabilità sufficiente ma non necessaria".<sup>229</sup>

Con quest'ultimo chiarimento, Goodman intraprende la fase conclusiva della sua reinterpretazione del problema dell'induzione, consistente nella spiegazione di come accada che la spontanea proiettabilità entri in rapporto con la verità *in un modo solo fattuale*.

Innanzitutto occorre tenere presente - osserva Goodman - che rispetto alla proiettabilità il giudizio è *successivo* al fatto:

Ma quando si tratta della nostra riserva di predicati vecchi e ben conservati, temo che il giudizio di proiettabilità sia derivato dall'abitudine a proiettarli e non, viceversa, che l'abitudine a proiettarli sia derivata dal giudizio di proiettabilità. *La ragione per cui accade che solo i predicati giusti hanno la fortuna di diventare ben trincerati sta proprio nel fatto che i predicati ben trincerati hanno con ciò finito per diventare quelli giusti.*<sup>230</sup>

Una volta chiarito il rapporto fra predicati trincerati e predicati giusti, Goodman assesta il suo colpo finale al vecchio problema dell'induzione, mostrando come ogni garanzia di verità sia fuori discussione:

Se la domanda che vuol porre l'obiettore è, invece, perché accade che le proiezioni dei predicati ben trincerati sono quelle che risulteranno *vere*, la risposta è che non abbiamo proprio modo di sapere se esse risulteranno vere. [...] Non abbiamo garanzie di nessun tipo. Il criterio per la legittimità delle proiezioni non può essere una verità che è ancora indeterminata.<sup>231</sup>

Una certa proiezione è più proiettabile di un'altra, così come 'verde' è più trincerato di 'blerde'. La proposta goodmaniana - per sua stessa ammissione - rintraccia dunque le radici della validità induttiva "nell'uso che facciamo del linguaggio".<sup>232</sup> La nuova questione è allora la seguente: se "una previsione è valida, per generale

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> Ivi, p. 113.

<sup>230</sup> Ivi, p. 114 (cors. mio).

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> Ivi, p. 139.

ammissione, se è in accordo con regolarità verificatesi in passato in ciò che è stato osservato", "in che cosa consiste un accordo del genere"?<sup>233</sup>

Goodman ribadisce che "un accordo del genere con regolarità presenti in ciò che è stato osservato è una funzione delle nostre pratiche linguistiche".<sup>234</sup> In altre parole: "*la linea di demarcazione tra previsioni (o induzioni o proiezioni) valide e invalide viene tracciata in base a come il mondo è, ed è stato, descritto e previsto in parole*".<sup>235</sup>

\*

La teoria della proiezione effettiva di Goodman, che mi ha consentito di prendere in esame l'errore all'interno di una formulazione del problema dell'induzione, mi ha fatto temporaneamente accantonare una nozione tradizionalmente cruciale nel contesto dei processi induttivi: mi riferisco alla nozione di *somiglianza*, cui lo stesso Hume ha dedicato infatti grande attenzione.

Darò il giusto spazio alla nozione di somiglianza nel prossimo paragrafo, dedicato alla categorizzazione.

## § 6. *Dai prototipi alle categorie ad hoc e goal-derived: il punto di vista nei processi di categorizzazione*

Analizzando l'euristica della rappresentatività, ho già preparato il campo alla trattazione della 'somiglianza', nozione cruciale nel contesto degli studi sui processi cognitivi di categorizzazione.

Ciò nonostante, non sarà semplice ricostruire lo slittamento da 'somiglianza' a 'rappresentatività', facendo un passo indietro rispetto al momento in cui entra in atto l'omonima euristica. Poiché, però, come abbiamo visto nell'antefatto, la somiglianza svolge nella dialettica l'importante ruolo di 'facilitatore cognitivo', sarà necessario dedicarle un adeguato spazio in questo paragrafo. È, anzi, proprio a causa del suo essere un 'acceleratore euristico' che la somiglianza, come abbiamo visto nell'antefatto, induce facilmente in errore chi, come dice Aristotele, essendo inesperto non si accorge delle differenze.<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

<sup>235</sup> *Ibidem* (cors. mio). Sui paradossi dell'induzione, cfr. Piattelli Palmarini 2008, pp. 392-418, che a proposito di Goodman scrive: "Goodman era un pragmatista, un nominalista, e uno dei più convinti e radicali relativisti che la filosofia analitica contemporanea annoveri" (ivi, p. 409).

<sup>236</sup> Per la presentazione dello strumento dialettico che ho chiamato 'cerca-somiglianze', vedi *supra*, cap. 2, § 4.

Anche in questo paragrafo, prenderò in considerazione la nozione di somiglianza dal punto di vista della fallibilità, e sarà dunque muovendomi all'interno del paradigma dell'errore che presenterò, nell'ordine, le ricerche sulla somiglianza di Amos Tversky; le ricerche di Eleanor Rosch sul prototipo; e infine le ricerche di Lawrence Barsalou sulle categorie *ad hoc* e *goal-derived* e sul ruolo del 'punto di vista' nei processi di categorizzazione

\*

Comincerò dunque da Tversky, anche se lo studio che egli ha dedicato specificamente alla somiglianza (*similarity*) è del 1977, ed è dunque successivo ai primi fondamentali studi di Eleanor Rosch.<sup>237</sup> Mi è sembrato, infatti, che questo scritto di Tversky sulla somiglianza, concentrandosi specificamente su tale nozione, potesse svolgere una funzione introduttiva rispetto agli studi di Rosch sul prototipo, focalizzati sugli sviluppi derivabili dall'intendere la somiglianza come tipicità.

Partendo dalla constatazione che "la somiglianza gioca un ruolo fondamentale nelle teorie della conoscenza e del comportamento" perché "serve come principio organizzatore con cui gli individui classificano oggetti, formano concetti, e fanno generalizzazioni,"<sup>238</sup> Tversky mostra che la somiglianza non deve essere considerata come una relazione di tipo simmetrico. La scelta (*choice*), che è sempre presente nelle affermazioni di somiglianza, determina infatti una ineliminabile asimmetria fra gli elementi messi a confronto: '*a* è come *b*' non è un'affermazione equivalente alla conversa '*b* è come *a*'.<sup>239</sup> L'asimmetria è poi associata alla *direzionalità* (come risulta evidente soprattutto nelle similitudini e nelle metafore in cui il termine di paragone è quello più 'noto'), e di conseguenza alla *non transitività*.<sup>240</sup>

Mostrata l'inadeguatezza - per la comprensione dei processi di categorizzazione - del tradizionale modello geometrico-spaziale di somiglianza, Tversky ne propone uno nuovo basato sulla *corrispondenza di tratti* (*feature matching*).<sup>241</sup> Secondo Tversky, infatti, noi compiliamo "una lista limitata di tratti rilevanti", estraendola dalle

---

<sup>237</sup> Rosch 1975; Rosch, Mervis 1975.

<sup>238</sup> Tversky 1977, p. 327. Tversky cita qui *The Principles of Psychology* di William James: "*This sense of sameness is the very keel and backbone of our thinking*" (cfr. James 1890).

<sup>239</sup> Tversky 1977, p. 328.

<sup>240</sup> Ivi, p. 329: "Consideriamo la somiglianza fra paesi: la Giamaica somiglia a Cuba (per vicinanza geografica); Cuba somiglia alla Russia (per affinità politica); ma Giamaica e Russia non si somigliano affatto".

<sup>241</sup> *Ibidem*.

informazioni in nostro possesso (*from our data base*), ed è sulla base di questa lista che poi identifichiamo un oggetto o valutiamo la sua somiglianza con un altro oggetto.<sup>242</sup>

Mettendo in rilievo il ruolo svolto dal principio di economicità, Tversky osserva che "la rappresentazione di un oggetto come una collezione di tratti (*as a collection of features*) è da considerare come un prodotto (*is viewed as a product*) di un precedente processo di estrazione e compilazione (*of a prior process of extraction and compilation*)".<sup>243</sup> In particolare sono da considerare "tratti" (*features*): ciò che compone l'oggetto (ad esempio, gli occhi o la bocca per un viso); le sue proprietà concrete (misura, colore ecc.); i suoi attributi astratti (qualità, complessità, ecc.).

In conclusione, secondo Tversky, la nozione di somiglianza non deve essere formulata in termini geometrico-spaziali, ma nei termini di un "processo di corrispondenza di tratti (*feature matching process*)".<sup>244</sup>

Più precisamente, considerare la somiglianza nei termini di un "processo di corrispondenza di tratti" - spiega Tversky - significherà intendere la somiglianza di A rispetto a B come una funzione  $F$  a tre argomenti:

$A \cap B$  ("i tratti che sono comuni sia ad A sia a B");

$A - B$  ("i tratti che appartengono ad A ma non a B");

$B - A$  ("i tratti che appartengono a B ma non ad A").

La somiglianza cresce con l'aumentare di tratti comuni o con il diminuire di tratti distintivi (ad esempio la lettera E è più simile alla lettera F che alla lettera I, perché E ed F hanno più tratti in comune rispetto ad E e I).

Ritroviamo la stessa idea 'probabilistica' di somiglianza (non geometrico-spaziale ma determinata dalla frequenza di presenza/assenza di tratti o attributi), alla base della nozione di *prototipo* di Eleanor Rosch, che utilizzò tale nozione di somiglianza per studiare in particolare la struttura delle categorie semantiche naturali, a suo parere caratterizzate da una struttura che sviluppa "prototipi naturali percettivamente salienti": in particolare il *prototipo naturale* viene definito come l'esemplare più tipico della categoria, l'elemento-stimolo che per primo associamo ad essa proprio in virtù della sua

---

<sup>242</sup> *Ibidem.*

<sup>243</sup> *Ivi*, pp. 329-330.

<sup>244</sup> *Ivi*, p. 330: "In questa teoria, il giudizio di somiglianza è descritto come un processo di corrispondenza di tratti (*as a feature-matching process*)".

posizione saliente (i colori primari per la categoria 'colori; le forme come cerchio, quadrato, per la categoria 'forma', ecc.).<sup>245</sup>

Rosch, ispirandosi all'idea wittgensteiniana di somiglianza di famiglia,<sup>246</sup> ha poi sviluppato la sua teoria del prototipo mostrando come le categorie semantiche naturali non debbano essere intese come entità logiche definite da un insieme di condizioni necessarie e sufficienti (teoria classica), ma come delle "reti di attributi sovrappontentisi" (*networks of overlapping attributes*).<sup>247</sup> I membri di una categoria considerati più prototipici sarebbero quelli con il maggior numero di attributi in comune con gli altri membri della categoria, e con il minor numero di attributi in comune con altre categorie (*cue validity*).<sup>248</sup>

Sulla base di questa nozione di prototipicità, è stata sviluppata la ormai classica tassonomia categoriale fra concetti di base (ad esempio, 'tavolo', 'sedia'), categorie generali ('mobili', 'animali') e concetti particolari ('tavolo da ufficio').

Più precisamente,<sup>249</sup> al livello dei concetti di base, la differenziazione intercategoriale all'interno di ciascuna categoria generale è altissima (ad esempio, i membri della categoria 'tavolo' differiscono molto dai membri della categoria 'sedia', pur appartenendo alla stessa categoria generale 'mobili', mentre i membri della categoria 'tavolo' differiscono pochissimo fra di loro).

Al livello sovraordinato delle categorie generali, sono molto grandi sia la variabilità intra-categoriale ('sedia' e 'armadio' sono molto diversi fra loro pur appartenendo alla stessa categoria generale 'mobili') che la variabilità inter-categoriale (i membri della categoria generale 'mobili' rispetto a quelli della categoria generale 'animali').

---

<sup>245</sup> Rosch 1973. In particolare l'autrice mostra (pp. 330-341) come i soggetti di una popolazione 'primitiva' (i Dani della Nuova Guinea) - che non posseggono categorie per i colori (ma solo 'chiaro' e 'scuro') -, riconoscano più velocemente come tipici certi stimoli 'centrali' della categoria 'colore' (quelli prototipici) rispetto ad altri stimoli 'periferici'.

<sup>246</sup> Rosch, Mervis 1975, p. 574.

<sup>247</sup> Ivi, p. 575: "I membri di una categoria vengono considerati prototipici della categoria nel suo intero, in proporzione a quanto posseggono una somiglianza di famiglia (o hanno attributi che si sovrappongono) (*overlap*) con quelli degli altri membri della categoria. In modo converso, gli esemplari considerati come i più prototipici di una categoria saranno quelli con la più scarsa somiglianza di famiglia con i membri di altre categorie".

<sup>248</sup> Ivi, p. 573.

<sup>249</sup> Cfr. Macchi, 1999 (pp. 97-102), che rinvia a Rosch, Mervis, Gray, Boyes-Braem 1976, articolo nel quale sono presenti interessanti osservazioni anche sulla variabilità dei processi di categorizzazione in relazione alla quantità di conoscenze specifiche di cui si dispone. In proposito, cfr. il prossimo paragrafo, dedicato all'*expertise*.



Al livello subordinato dei concetti particolari, è bassa la variabilità inter-categoriale (i membri della categoria 'tavoli da pranzo' e quelli della categoria 'tavoli da ufficio' differiscono poco fra di loro).

La teoria del prototipo di Rosch, mentre spiegherebbe la nostra tendenza a fare uso soprattutto di concetti di base<sup>250</sup> per la loro capacità di rendere più veloce ogni processo cognitivo che li riguarda,<sup>251</sup> apre però nuove questioni sulla nozione di somiglianza.

Innanzitutto, di quale tipo di prototipo possono disporre le categorie sovraordinate (i generi)? Quale sarebbe, ad esempio, il prototipo di 'mobili'? Questa difficoltà porterebbe verso la necessità di distinguere fra *somiglianza percettiva*, propria del livello tassonomico di base, e *somiglianza funzionale* più adeguata a rendere conto della prototipicità sovraordinata,<sup>252</sup> ma anche questa distinzione crea dei problemi. Il fatto che si possano creare categorie come 'regali di compleanno', in cui la somiglianza percettiva è minima e quella funzionale comunque assai vaga, non mette forse in evidenza che la somiglianza non può essere considerata un criterio unico e generalizzabile?<sup>253</sup>

Prima di presentare la rivisitazione della teoria del prototipo, è forse opportuno ricordare che la finalità basilare dell'operazione cognitiva del categorizzare è ritenuta essere quella di "*semplificare* le informazioni che la percezione fornisce al pensiero".<sup>254</sup> dato che il sistema cognitivo umano è a capacità limitata (non potremmo di certo memorizzare ogni dettaglio di ciò che percepiamo), grazie alla categorizzazione riduciamo la quantità di informazioni disponibili sensorialmente, consentendo così alle nostre risorse cognitive di svolgere - grazie a questo risparmio - anche altre operazioni.<sup>255</sup>

Accanto alla funzione di semplificazione troviamo anche quella *inferenziale*, e cioè il "riconoscere un oggetto come esemplare di una categoria" attribuendo "a

---

<sup>250</sup> Il ruolo privilegiato dei concetti di base è stato in realtà messo in discussione nell'ambito della psicologia dell'organizzazione concettuale infantile: il dato interessante è che ormai si mette in dubbio il fatto che i concetti di base siano i primi ad essere appresi dai bambini (cfr. Caramelli, Borghi 1997). L'ipotesi è che siano piuttosto le categorie sovraordinate ad essere imparate per prime, e che poi i bambini procedano "per progressiva differenziazione a partire da categorie 'globali'" (ivi, p. 13). La problematica relazione fra *core* e prototipo, che vedremo fra poco, riflette la stessa difficoltà, derivante dall'assegnare ai soli tratti percettivi convogliati nel prototipo l'origine del concetto.

<sup>251</sup> Si noti che le categorie sovraordinate e quelle subordinate hanno un grado di correlazione fra attributi (*cue validity*) inferiore rispetto a quello dei concetti di base, che è invece altissima.

<sup>252</sup> Cfr. Macchi, 1999, pp. 102-103.

<sup>253</sup> Ivi, p. 103.

<sup>254</sup> Cherubini 2005, p. 44 (cors. mio).

<sup>255</sup> Ivi, p. 45.

quell'oggetto alcune proprietà, tipiche del concetto di quella categoria anche se non sensorialmente disponibili".<sup>256</sup> Ed essendo la categorizzazione un processo inferenziale di tipo induttivo, c'è sempre il rischio dell'errore. Si pensi a quando un esemplare non corrisponde perfettamente alla categoria cui viene ricondotto (ad esempio, un gatto a tre zampe rispetto alla categoria 'gatti', che sono animali tipicamente quadrupedi): come decidere se andare alla ricerca di una categoria più adeguata o se ricodificare il gatto a tre zampe come 'eccezione'?<sup>257</sup> Vengono in mente a questo proposito le riflessioni di Goodman sui concetti 'strani' come 'blerde' - esaminate nel paragrafo precedente dedicato al problema dell'induzione - concetti che di fatto non vengono usati proprio perché scomodi.<sup>258</sup>

Nel momento in cui, dunque, la capacità esplicativa della teoria del prototipo è stata messa in questione, si è resa necessaria una rivisitazione della teoria della categorizzazione prototipica nella direzione di un recupero della rappresentazione classica di tipo attributivo.

La necessità di rendere conto della categorizzazione 'attributiva', salvando comunque lo spazio categoriale prototipico constatato nei comportamenti linguistico-concettuali umani, ha quindi spinto gli studiosi (tra cui anche Eleanor Rosch) a rivedere la teoria del prototipo, in modo da inglobare al suo interno il riferimento alla 'definitezza' propria della attributività.<sup>259</sup>

È stata così teorizzata la scomposizione del concetto in due componenti: il prototipo e il *core* ('cuore concettuale'), da intendere come l'insieme dei tratti necessari e sufficienti della categoria.<sup>260</sup>

Mentre il prototipo "contiene proprietà percettivamente salienti e facili da valutare, che sono utili per una categorizzazione immediata e quindi fornisce delle

---

<sup>256</sup> Ivi, p. 47. Più in particolare, l'induzione categoriale è un processo "scindibile in due componenti": induzione specifica, quando induttivamente prediciamo singole caratteristiche di determinati oggetti; induzione generalizzata, quando induttivamente generalizziamo all'intera categoria un attributo notato in un particolare esemplare (cfr. ivi, p. 47).

<sup>257</sup> Cherubini, 2005, p. 48 : "La capacità di revisionare la propria rappresentazione delle conoscenze a seguito di una induzione specifica non confermata dai fatti è una componente importante dell'apprendimento concettuale".

<sup>258</sup> Tornerò su questo punto nella parte terza (in particolare nel cap. 8, *Accordarsi sui termini*): mi sembra infatti che questa tensione fra errore ed eccezione, interna ad ogni processo di categorizzazione, si presenti nella dialettica ogni volta che due dialoganti, uno interrogando e l'altro rispondendo, devono mettersi d'accordo sul significato dei termini da usare (si pensi alle 'aggiunte' socratiche e alla conseguente contrapposizione fra dialettica e sofistica).

<sup>259</sup> Che la categorizzazione non dovesse essere ridotta alla 'similarity' è stato dimostrato da alcuni studi in cui si dissocia l'aspetto percettivo da quello categoriale da cui risulta che la categorizzazione può essere realizzata in due modi: sulla base della somiglianza e sulla base di regole (*similarity-* versus *rule-based categorization*): cfr. Smith, Sloman 1994; Sloman 1996.

<sup>260</sup> Cfr. Macchi 1999, p. 105.

*procedure di identificazione*", invece "le proprietà del *core* sono più diagnosticate dall'appartenenza, ma tendono ad essere relativamente nascoste e meno accessibili, strutturali".<sup>261</sup> Se vogliamo, ad esempio, definire il concetto 'ragazzo', useremo il *core* (e cioè le proprietà: essere umano, di sesso maschile, di giovane età); per identificarlo, invece, useremo il prototipo (e cioè i tratti tipici relativi all'età, all'altezza, all'abbigliamento, al peso).<sup>262</sup>

La nozione di *core* è stata persino interpretata come 'codice genetico': ad esempio, un uccello viene definito attraverso il suo codice genetico, ma viene identificato grazie al prototipo (piccolo, vola, canta, sta sugli alberi, si ciba di insetti).<sup>263</sup> Si tenga conto però del fatto che la definizione fondata sul *core* non è comunque sovrapponibile alla classica concezione di definizione, perché il *core* non va considerato fisso e immutabile, a causa del progredire della scienza.<sup>264</sup>

In *Will the Real Grandmother Please Stand Up?* Barbara Landau prende in esame il rapporto fra categorizzazione prototipica e categorizzazione concettuale. Richiamandosi all'idea che il medico usi entrambe le procedure (innanzi tutto si serve dei sintomi per tentare una prima diagnosi, ma poi - allo scopo di confermarla - testa la presenza di un certo bacillo), l'autrice indaga sulla questione se anche le nostre categorizzazioni, a seconda dei compiti che dobbiamo affrontare, si sviluppino sulla base di 'sintomi', e cioè di segni sensibili (saremmo così nella sfera del prototipo), oppure sulla base di 'criteri' e cioè di concetti (e saremmo allora nella sfera del *core*), e se le due procedure possano o meno coesistere. Possiamo identificare una 'nonna' sulla base dell'età, dei capelli grigi o degli occhiali e *giustificare* così la nostra scelta; oppure, possiamo fare riferimento alla relazione di parentela che prevede come condizione necessaria per la categoria 'nonna' l'aver nipoti, e *giustificare* così il fatto che identifichiamo come 'nonna' una figura femminile con un bambino accanto. La

---

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibidem*. Si noti che da alcune ricerche (cfr. Armstrong, Gleitman, Gleitman 1983, tab. 1, p. 276) è emerso che persino le cosiddette categorie ben-definite (come 'numeri pari', 'numeri dispari', 'figure geometriche piane') vengono in effetti - in certe situazioni - considerate 'strutture graduate': i soggetti coinvolti negli esperimenti, pur consapevoli della natura definita delle suddette categorie, alla richiesta di giudicare il grado di tipicità di alcuni numeri hanno considerato il numero quattro più pari del numero mille. In proposito cfr. anche Macchi 1999, p. 104.

<sup>263</sup> A proposito del *core* come 'codice genetico', cfr. Macchi 1999, p. 106, che rinvia a Malt 1990. In studi successivi Malt ha messo in risalto il peso degli aspetti culturali della funzione di categorizzazione su quelli percettivi (cfr. anche Malt 1995; Malt, Sloman, Gennari 2003). In *Water is not H<sub>2</sub>O* (Malt 1994, p. 41), l'autrice osserva ad esempio che "*use, location, and source of a liquid may also influence whether it is considered to be water*".

<sup>264</sup> Macchi 1999, p. 106. Ad esempio, nota Macchi (ivi, p. 111), la balena viene classificata dai bambini come 'pesce' secondo il prototipo, e invece come 'mammifero' secondo il *core* (il codice genetico 'scoperto' dalla scienza prevale sui tratti percettivi immediati).

conclusione cui Landau perviene è che scegliamo la procedura di categorizzazione da seguire in relazione al compito da affrontare, e che non è possibile specificare il carattere della distinzione fra sintomo e criterio (*dual meaning representations*),<sup>265</sup> anche se certe differenze sono comunque molto evidenti: malgrado l'età sia solo un sintomo dell'essere nonne, è però impossibile una nonna di nove anni.<sup>266</sup>

Prima di passare alla trattazione delle tesi di Barsalou, proverò a fare una sintesi riepilogativa delle questioni emerse.

La prima questione potrei chiamarla sinteticamente *questione della insufficienza esplicativa della nozione di somiglianza*. Tale insufficienza deriva sia dalla circolarità prodotta dal dover preliminarmente individuare i criteri di valutazione della somiglianza stessa,<sup>267</sup> sia dal fatto che talvolta non si tratta di somiglianza percettiva ma di debole somiglianza 'funzionale' (es. 'regali di compleanno', 'oggetti che metto in valigia', ecc.).

La seconda questione è invece quella della *corrispondenza fra struttura profonda* (espressa dal *core*) e *attributi percepibili* (espressi dal prototipo). La soluzione prospettata è una corrispondenza più che altro auspicata: la superficialità degli attributi, pur essendo fonte di errori, non inficierebbe mai troppo gravemente il loro essere espressione della struttura profonda, in quanto si tratterebbe di un utilizzo della percettibilità propria della nostra specie. Pur trattandosi di una procedura sempre potenzialmente fallace, la classificazione su base percettiva sarebbe la procedura deputata alla sopravvivenza (la migliore di cui disponiamo).<sup>268</sup>

La terza questione emerge dalla *difficoltà di comprendere la differenza fra routine categoriale e spiegazione giustificativa*, e cioè fra uso abitudinario di categorie già sperimentate (e dunque pronte all'uso) e categorie di cui si deve rendere conto. La giustificazione rappresenterebbe l'esplicitazione discorsiva dei tratti individuati come propri di una certa categoria, specialmente di fronte ad oggetti nuovi o *borderline* (di confine).<sup>269</sup>

Proverò adesso a mostrare, nella sezione conclusiva di questo paragrafo, come le soluzioni proposte da Lawrence Barsalou (e da Daniel Sewell, coautore con Barsalou

---

<sup>265</sup> Landau 1982, p. 61.

<sup>266</sup> *Ibidem*.

<sup>267</sup> Macchi 1999, p. 109: "La nozione di somiglianza, quindi, non ha potere esplicativo, poiché per categorizzare devono comunque essere specificati i criteri rispetto ai quali si valuta la somiglianza stessa".

<sup>268</sup> *Ibidem*. "Il legame fra attributi e struttura profonda rende ragionevole e adattivo il fatto che la categorizzazione abbia base prevalentemente percettiva" (*ibidem*). Sull'aspetto 'adattivo' della percezione ('validità ecologica'), cfr. Engel, 1996; trad. it. p. 223 e pp. 279-283.

<sup>269</sup> Cfr. Macchi 1999, pp. 110-111 (torna il caso della balena, 'pesce' per il prototipo e 'mammifero' per la definizione). La dialettica, come mostrerò nella parte terza, ha tra le sue funzioni anche quella di eliminare ambiguità di questo tipo, sempre potenzialmente sofistiche.

dell'articolo che prenderò più ampiamente in esame) rappresentino nel complesso una convincente teoria psicologica dei processi di categorizzazione.

Barsalou e Sewell prendono le mosse dalla constatazione che la struttura dinamica del prototipo delineata da Rosch si è rivelata non sufficientemente esplicativa, al punto da aver richiesto - come sappiamo - una nozione aggiuntiva come quella di core con funzioni stabilizzanti (seppur mutevoli nel tempo, essendo il core espressione delle 'certezze' raggiunte man mano dalla scienza). Ma ciò che ai due autori sembra necessario evidenziare è soprattutto il fatto che il modello esplicativo basato sul prototipo non è stato sviluppato appieno, poiché non si è tenuto conto del 'punto di vista' dal quale la categorizzazione ha luogo.

Secondo Barsalou e Sewell, infatti, "l'adozione di punti di vista differenti quando elaboriamo una categoria, conduce a rappresentazioni differenti della categoria", e questi cambiamenti avvengono pressoché allo stesso modo nelle comuni categorie tassonomiche e in quelle *goal-derived*, ovvero in quelle categorie che formiamo 'in relazione ad uno scopo' (ad esempio, 'oggetti da mettere in valigia').<sup>270</sup> La loro conclusione sarà, addirittura, che "la capacità di guardare il mondo da nuovi punti di vista ci rende organismi estremamente adattivi, ed è probabilmente centrale rispetto alle nostre capacità creative".<sup>271</sup>

Secondo Barsalou e Sewell, infatti, non è corretto mettere in relazione le variazioni delle strutture graduate con la salienza ambientale delle categorie, che è massima per le comuni categorie tassonomiche come 'frutta', 'uccelli', 'mobili',<sup>272</sup> ed è minima per le categorie *goal-derived* a causa della loro essere state assemblate *ad hoc*, come nella categoria 'cose da portare in campeggio', in cui troviamo insieme oggetti diversi fra loro come un apriscatole e una giacca.<sup>273</sup>

Secondo Barsalou e Sewell, invece, è *in generale* che le categorie mostrano di non avere una unica struttura graduata rispecchiante la struttura correlazionale dell'ambiente, poiché è sempre a partire da un punto di vista che la gente opera per costruire rappresentazioni di categoria che siano rilevanti per il punto di vista in atto.<sup>274</sup>

Più in particolare, Barsalou definisce 'categorie *ad hoc*' le categorie che ci formiamo in maniera occasionale (ad esempio, 'attività da fare in vacanza in Giappone

---

<sup>270</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 2. Questo è, in particolare, il risultato del primo dei due esperimenti riportati in questo articolo.

<sup>271</sup> Ivi, p. 46.

<sup>272</sup> Ivi, p. 9. Il riferimento è a Rosch, Mervis 1975 (da me esaminato prima).

<sup>273</sup> Cfr. Barsalou, Sewell 1984, p. 10.

<sup>274</sup> Cfr. ivi, pp. 9-10.

con la nonna'), le quali differiscono per la loro occasionalità dalle categorie definite *goal-derived* che, pur derivando da scopi particolari, si fissano poi nella memoria per essere utilizzate in altre occasioni, continuando a mantenere una loro rilevanza (ad esempio, 'cibo da mangiare a dieta').<sup>275</sup>

L'introduzione della nozione di punto di vista ha portato una ventata di novità nella discussione su prototipo e *core*. Come leggiamo in *Constructing Representations of Categories from Different Points of View*:

La capacità di assumere il punto di vista di un'altra persona gioca un ruolo centrale in molti processi cognitivi. Una comunicazione riuscita, per esempio, richiede che un parlante si metta dal punto di vista dell'ascoltatore quando costruisce un'asserzione, e che l'ascoltatore assuma il punto di vista del parlante quando la deve interpretare. Come suggeriscono Clark e Carlson [...] le asserzioni sono costruite e interpretate nel contesto delle credenze del parlante e dell'ascoltatore intorno alla conoscenza l'uno dell'altro (*about each other's knowledge*), e cioè nel contesto della loro conoscenza reciproca (*mutual knowledge*).<sup>276</sup>

L'idea che si debba assumere un 'punto di vista' diventa, così, la chiave per la risoluzione di molte questioni sulla categorizzazione rimaste aperte.<sup>277</sup>

Con l'esplicitazione del 'punto di vista' all'interno della struttura dei processi di categorizzazione si risolve ad esempio *la questione della circolarità*: la scelta (*choice*) - di cui già Tversky parlava per sottolineare l'asimmetria, la direzionalità e l'intransitività della relazione di somiglianza - non è più considerata una semplice fonte di errori, ma è ormai esaltata grazie all'esplicitazione del punto di vista, da intendere come l'elemento che - nei processi di categorizzazione - dà luogo al contesto in cui essi si sviluppano.

Come spiegano Barsalou e Sewell:

In questo articolo, mettiamo in luce come l'assunzione di un punto di vista possa influire sulle rappresentazioni di un tipo particolare di conoscenza, ovvero, la conoscenza delle categorie.<sup>278</sup>

Innanzitutto Barsalou e Sewell presentano la teoria, ormai accettata da tutti, che le categorie vadano considerate come strutture graduate (*graded structures*):

---

<sup>275</sup> Cfr. Barsalou 1991, p. 1.

<sup>276</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 4. Sulla *mutual knowledge*, cfr. Clark, Carlson 1982.

<sup>277</sup> Come mostrerò nella parte terza, la nozione di punto di vista si rivelerà cruciale non solo per la comprensione dei processi dialettici di categorizzazione, ma anche (più in generale), in relazione alla confutazione intesa come struttura cognitiva esterna distribuita asimmetrica.

<sup>278</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 4. A proposito del ruolo del punto di vista nella formazione delle credenze, cfr. anche Wilks, Bien 1983.

Molti studi recenti hanno mostrato che l'organizzazione categoriale prende la forma di una struttura graduata (*graded structure*). Una struttura graduata [...] riflette quanto gli esemplari siano rappresentativi della loro categoria. Gli esemplari più altamente rappresentativi sono quelli prototipici (ad es. 'sedie' è prototipico di 'mobili'); altri sono rappresentativi ma non prototipici (ad es., 'lampada'); e alcuni, la cui appartenza categoriale può essere incerta, sono non-rappresentativi della loro categoria (ad es., 'frigorifero'). La struttura graduata interna a una categoria fa riferimento al grado di rappresentatività che riguarda i membri della categoria. La struttura graduata si estende anche oltre i confini della categoria, essendo alcuni non-membri, rispetto a tutti i non-membri, più rappresentativi di altri (ad es., 'usignolo' è rispetto a 'mobili' un non-membro migliore di 'parete').<sup>279</sup>

Ma, chiedono i due autori, quali effetti produce sulla struttura graduata il fatto che persone diverse (o la stessa persona in momenti diversi), assumano punti di vista particolari in ciascun processo categoriale? Avrà - ad esempio - la stessa struttura graduata di tipicità la categoria 'cibo' per un vegetariano e per un amante della cucina tradizionale?

Gli esercizi di *immedesimazione* nel punto di vista di un altro<sup>280</sup> diventano così la strada sperimentale da percorrere, per mettere alla prova alcune ipotesi formulate in risposta alla questione: "Quale effetto può avere sulla struttura graduata di una categoria il fatto che assumiamo un certo punto di vista?".<sup>281</sup>

In questi esperimenti - nei quali veniva chiesto ai soggetti intervistati di adottare preliminarmente un certo punto di vista, alla luce del quale classificare poi gli esemplari di una categoria rispetto alla loro tipicità (per esempio, gli esemplari di 'uccelli' dal punto di vista di un cittadino cinese o dal punto di vista di una casalinga americana) -, Barsalou e Sewell hanno voluto mettere in questione la teoria di Rosch e Mervis dell'*invarianza* della struttura graduata delle categorie, teoria secondo la quale l'*invarianza* sarebbe un riflesso della struttura correlazionale dell'ambiente.<sup>282</sup>

Oltre all'ipotesi dell'*invarianza* (*no shift hypothesis*), secondo cui appunto, "la struttura graduata di una categoria rimane invariata attraverso tutti i punti di vista che

---

<sup>279</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 4. Cfr. anche Armstrong, Gleitman, Gleitman 1983.

<sup>280</sup> Questi esercizi di immedesimazione nel punto di vista di un altro vengono utilizzati, come vedremo nella parte terza, anche in Kuhn 1991, nel contesto di una strategia sperimentale di indagine sul ragionamento confutatorio asimmetrico (vedi *infra*, cap. 7, § 2).

<sup>281</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 5.

<sup>282</sup> Barsalou e Sewell (*ibidem*) citano Rosch, Mervis 1975 ("le categorie tendono a diventare organizzate così da riflettere la struttura correlazionale dell'ambiente in una maniera che le rende massimamente discriminabili l'una dall'altra"): da questo presunto rispecchiamento dell'ambiente - spiegano Barsalou e Sewell - si fa derivare la tesi che ogni categoria avrebbe un'unica struttura graduata.

una persona può adottare",<sup>283</sup> nei loro esperimenti Barsalou e Sewell hanno messo alla prova altre due ipotesi: l'ipotesi della variazione casuale (*random shift hypothesis*), secondo cui "da punti di vista diversi, i soggetti producono strutture graduate diverse, procedendo in questo a casaccio",<sup>284</sup> e l'ipotesi della varianza sistematica (*systematic shift hypothesis*), secondo cui "da punti di vista diversi, i soggetti produrranno per una stessa categoria strutture graduate diverse, mostrando nel far questo un accordo",<sup>285</sup> a differenza di quanto accade nel caso della precedente ipotesi *random shift*.

L'ipotesi che si è rivelata corretta (con conseguente crisi della teoria dell'invarianza) è proprio quest'ultima, detta della *varianza sistematica*: "i soggetti che hanno adottato lo stesso punto di vista hanno mostrato un significativo accordo nelle strutture graduate da essi generate".<sup>286</sup>

Come chiariscono Barsalou e Sewell, all'interno della tesi della varianza sistematica gioca un ruolo centrale la nozione di *stereotipo*. In breve:

Un semplice modo per assumere un punto di vista è attivare uno stereotipo della persona (o delle persone) di cui si assume il punto di vista. Sebbene gli stereotipi siano spesso poco accurati, molte ricerche hanno mostrato che essi contengono le informazioni che le persone usano per percepirsi e interagire reciprocamente [...]. Poiché gli stereotipi contengono informazioni sui valori, gli atteggiamenti, le abitudini, le occupazioni, gli stili sociali, ecc. dei singoli individui, proprio per questo essi forniscono il tipo di informazioni che servono per assumere un punto di vista. Una volta adottato lo stereotipo di un punto di vista, esso può fare da contesto per l'attivazione selettiva delle relative informazioni, determinando la loro struttura graduata.<sup>287</sup>

Prendiamo il caso, spiegano Barsalou e Sewell, dell'elaborazione della categoria di 'cibo' dal punto di vista di un anoressico. "A questo scopo, dobbiamo attivare uno stereotipo di 'anoressici', ad esempio quello secondo cui sono persone a dieta in modo compulsivo".<sup>288</sup> Lo stereotipo agisce selettivamente attivando, nella massa di informazioni conservate nella nostra memoria, solo quelle che ci servono in questa occasione. Per lo stereotipo di 'anoressici' le informazioni principali rispetto a 'cibo'

---

<sup>283</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 6. "Secondo questa ipotesi, 'usignolo' dovrebbe restare tipico e 'struzzo' dovrebbe restare atipico, a prescindere dal fatto che si stia elaborando 'uccelli' dal punto di vista di un cittadino americano o dal punto di vista di un cittadino cinese".

<sup>284</sup> *Ibidem*. Più precisamente, secondo questa ipotesi, i soggetti "possono manifestare le loro concezioni idiosincratice a proposito dei punti di vista assunti o, semplicemente, provare a indovinarle, senza però mostrare nel far questo alcun accordo".

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> Ivi, p. 2 (questo è il risultato del secondo dei due esperimenti riportati).

<sup>287</sup> Ivi, p. 36.

<sup>288</sup> Ivi, p. 8.



sono quelle correlate al 'dimagrire' (ad esempio, calorie, valori nutritivi). "Una volta costruita la rappresentazione del concetto della categoria, la struttura graduata risulta dall'elaborazione della somiglianza degli esemplari di volta in volta rilevanti per questa rappresentazione".<sup>289</sup> In questo caso, quanto più gli esemplari di 'cibo' saranno carenti di calorie o valori nutritivi, tanto più essi saranno tipici per un anoressico.

Sarà interessante adesso esaminare in che modo, anche avendo a che fare con i punti di vista e gli stereotipi, si affacci comunque il rischio dell'errore. Barsalou e Sewell lo chiamano 'problema della validità': "Quando i soggetti assumono un punto di vista, sono accurati nel mettere in atto la variazione verso la struttura graduata vera per le persone di cui stanno assumendo il punto di vista?".<sup>290</sup> In altre parole, quando generiamo una categoria con una struttura graduata relativa a un punto di vista che non coincide con il nostro, siamo in grado di generare la categoria che verrebbe generata da quel punto di vista da qualcuno che ha *davvero* quel punto di vista? Con un esempio di Barsalou e Sewell: "Quando gli Americani assumono il punto di vista dei Cinesi, le strutture graduate da loro generate dal punto di vista dei Cinesi sono le stesse di quelle generate dai Cinesi stessi?".<sup>291</sup>

Mentre la teoria dell'invarianza incentrata sul prototipo aveva condotto - come abbiamo visto - all'esigenza di esplicitare un *core* concettuale, la teoria della varianza sistematica incentrata sul punto di vista e sullo stereotipo apre la questione della effettiva possibilità di condividere strutture graduate di categorie attraverso l'attivazione del punto di vista degli altri, ed è alla luce di questa difficoltà che Barsalou e Sewell sottolineano l'opportunità di distinguere fra varianza sistematica valida e invalida.<sup>292</sup>

La conclusione cui Barsalou e Sewell infine giungono è che le categorie, intese in generale come strutture graduate multiple, possano essere considerate come "indici" dei concetti che le persone costruiscono nella memoria operativa (*working memory*).<sup>293</sup> Più precisamente:

Sebbene una categoria possa essere rappresentata da molti concetti attraverso molti punti di vista, un concetto di categoria dominante diventerà trincerato (*entrenched*) nella memoria a lungo termine se la categoria è elaborata in molte occasioni dallo stesso punto di vista. Di conseguenza, il fatto che i soggetti abbiano differenti punti di vista dominanti fisserà differenti concetti dominanti di una categoria, anche se questi concetti dominanti coesisteranno con numerosi altri concetti meno dominanti, fissati quando si

---

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> *Ivi*, pp. 45-46.

sono assunti punti di vista meno frequenti. Per esempio, il percepire frequentemente le auto dal punto di vista di un ladro di auto potrebbe far sì che diventino centrali nel concetto della categoria le proprietà rilevanti rispetto all'introdursi in esse, alla messa in moto e alla rivendita illegale di auto. Invece, il percepire frequentemente le auto dal punto di vista di un acquirente di auto potrebbe far sì che diventino centrali le proprietà rilevanti rispetto al chilometraggio, al comfort e allo stile. Per qualunque punto di vista, il rispettivo concetto di categoria dovrebbe diventare trincerato nella memoria, assumendo che l'elaborazione frequente di una rappresentazione nella memoria operativa la fissa sempre più nella memoria a lungo termine. Questi concetti dominanti saranno quelli che guidano l'elaborazione in contesti neutri, quando non è specificato alcun punto di vista o contesto.<sup>294</sup>

Alla fine del loro articolo, con la nozione di *entrenched* (trincerato), Barsalou e Sewell chiamano dunque espressamente in causa la teoria di Goodman:

Nella misura in cui la conoscenza *trincerata* guida l'elaborazione di nuovi eventi [...], le rappresentazioni stabilite da un punto di vista dominante controlleranno la codificazione.<sup>295</sup>

Altri ricercatori hanno sviluppato queste tesi, indagando in particolare sulle strategie che adoperiamo quando classifichiamo esemplari rispetto ad una categoria.

Vallée-Tourangeau, Anthony e Austin hanno, ad esempio, preso in esame il modo in cui i soggetti generano esempi per le categorie comuni ('frutta') e per le categorie *ad hoc* ('oggetti che la gente tiene in tasca'), e sono pervenuti alla individuazione di tre principali classi di strategie: *esperienziali* (se si ricorre alla memoria di esperienze personali), *semantiche* (se si prendono in considerazione caratteristiche concettuali astratte), *senza mediazione* (se non si riflette su cognizioni di cui si è consapevoli). Ciò che è emerso è che:

*le strategie esperienziali superavano quelle semantiche* (nella misura di 4:1) non solo per le categorie *ad hoc* ma anche per le categorie comuni. Questo *pattern* si è invertito per le categorie *ad hoc* di cui era improbabile che il soggetto avesse personalmente fatto esperienza (ad es. 'cose vendute al mercato nero in Russia'). Mentre le analisi più tradizionali della memoria semantica hanno privilegiato rappresentazioni astratte decontestualizzate della conoscenza categoriale [...], i nostri dati suggeriscono che la conoscenza categoriale è fondata in misura significativa in termini di contesti quotidiani nei quali gli esemplari di categoria vengono incontrati.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> *Ibidem.*

<sup>295</sup> Ivi, p. 46. Cfr. anche Borghi 2002.

<sup>296</sup> Vallée-Tourangeau, Anthony, Austin 1998, p. 555.

Anche la conoscenza semantica risentirebbe dell'esperienza, grazie alla memoria autobiografica. In particolare, "una conoscenza autobiografica frequente viene immagazzinata in memoria con la conoscenza semantica, e così aiuta a 'personalizzare' il sistema semantico".<sup>297</sup>

La categorizzazione risulterebbe essere, dunque - alla fine del nostro *excursus* - un processo cognitivo non solo situazionale ma addirittura *autobiografico*.

### § 7. Errori di ragionamento nella vita quotidiana: artefatti cognitivi, cognizione distribuita ed expertise

In questo paragrafo mi muoverò al tempo stesso in due diversi ambiti di ricerca, entrambi molto attenti alla questione della fallibilità: gli studi sul ragionamento nella vita quotidiana (*everyday cognition*, con etichetta anglosassone), e le ricerche sull'*expertise*, termine inglese con il quale si suole indicare in generale, l'insieme di abilità, conoscenze e strategie che distinguono una persona 'con esperienza' da un principiante.

E poiché il ragionamento nella vita quotidiana si sviluppa in un ambiente tecnologicamente connotato, dopo aver presentato brevemente la nozione di "errore umano" elaborata da James Reason, sposterò la mia attenzione sul modo in cui ragioniamo quando utilizziamo degli strumenti, e a questo proposito prenderò in esame le nozioni di "artefatto cognitivo" e di "cognizione distribuita" elaborate da Donald Norman. Infine, presenterò una ricerca condotta da Bauer e Johnson-Laird sul ruolo di facilitazione cognitiva che rappresentazioni esterne (come dei diagrammi) possono svolgere nei processi inferenziali deduttivi.

Concluderò il paragrafo proponendo un'ipotesi, che riprenderò nella parte terza, ipotesi secondo la quale la confutazione potrebbe essere considerata una forma spontanea di cognizione esterna distribuita, che si realizza nel contesto della razionalità dialogica.

\*

Inizierò da una mia esperienza personale di *apprendistato tecnologico*, che mi sembra rappresentativa del modo in cui gli strumenti possano generare errori, anche a causa dello sviluppo di cui sono espressione.

---

<sup>297</sup> Ivi, p. 581 (il riferimento è a Conway 1990).

Racconterò qui, in particolare, che cosa mi è successo quando mi sono trovata ad affrontare l'organizzazione della rubrica dei 'contatti' in uno *smart-phone* tecnologicamente avanzato come il nuovo iPhone della Apple.

Quando, anni fa, ho cominciato a memorizzare sul mio primo (ormai antiquato) telefono cellulare i numeri telefonici, ho ritenuto opportuno farlo soltanto per le persone a me molto vicine, cui mi capitava di telefonare più spesso. Non si pensava allora minimamente alla possibilità di eliminare del tutto la rubrica cartacea.

Trattandosi di pochi amici e parenti, ho inserito fra i dati di riconoscimento dei numeri memorizzati soltanto il nome (per celerità, *senza lettera maiuscola iniziale!*) "anna, bruno, dina, ele, mamma, vale".

Anno dopo anno, la quantità di numeri memorizzati è però aumentata sempre di più. L'originaria categoria 'parenti e amici' si è così gradualmente ampliata, diventando la categoria 'contatti frequenti'. Il mio stile di inserimento dei dati è rimasto però sempre molto informale, spesso persino cifrato: "dentista, meccanico, portiere" ma anche "ombrellone, gym, dott."

Man mano che l'uso del telefono cellulare si è diffuso, è diventato necessario distinguere nella rubrica se i numeri memorizzati fossero del telefono di casa o del cellulare. Il caos è diventato ancora maggiore: "anna casa, anna cell, bruno casa, bruno cell, ecc."

Gli errori sono saltati fuori quando, acquistato l'iper-tecnologico iPhone che consente con una operazione chiamata sincronizzazione di inserire automaticamente in rubrica le informazioni, ho provato a trasferire nella scheda del nuovo telefono l'enorme mole di numeri disordinatamente accumulati nel vecchio cellulare. Trattandosi di un'operazione automatica, non era richiesto il mio intervento manuale. Ma proprio questo ha creato gli errori. Che cosa è successo?

La struttura ben definita delle schede-contatti dell'iPhone, che prevedeva *per default* l'ordine "cognome" e "nome", ha messo in evidenza la caoticità del sistema di categorizzazione da me utilizzato nel corso degli anni precedenti.

Sono stata infine costretta a risistemare *manualmente* ciascun contatto, producendo numerosi refusi casuali.

A parte questo inizio burrascoso, numerose sono state poi le sorprese tecnologiche 'positive', come ad esempio la possibilità di creare 'categorie *ad hoc*', proprio come le chiama Barsalou. Un esempio di mia personale categoria *ad hoc*, poi

diventata in effetti *goal-derived*? 'Genitori dei compagni di mio figlio', in cui campeggiano contatti come 'mamma di Ferdinando'!

Questo banale racconto può consentirmi di intraprendere *dal basso* una riflessione sugli errori che nascono nel rapporto fra l'uomo e i suoi *prolungamenti tecnologici*, ovvero gli oggetti che ampliano la nostra capacità di interagire fisicamente con l'ambiente, ma che possono anche diventare fonte di nuove difficoltà cognitive.<sup>298</sup>

In *L'errore umano*, con il termine "errore", Reason intende far riferimento operativamente a "tutte quelle situazioni in cui una sequenza pianificata di attività fisiche o mentali non riesce a raggiungere i risultati voluti e quando questi insuccessi non possono essere attribuiti ad un qualche effetto del caso".<sup>299</sup>

Poiché, però, "una serie di azioni può fallire nel raggiungimento del risultato desiderato o a causa del fatto che le azioni non vengono eseguite come pianificato o perché il piano stesso risulta inadeguato", o ancora perché si presentano "entrambi i tipi di errore", Reason propone due definizioni ulteriori, distinguendo fra *slips*, *lapses* da una parte e *mistakes* dall'altra.<sup>300</sup>

Gli *slips* e i *lapses* sono errori che hanno origine da qualche fallimento nello stadio d'esecuzione e/o d'immagazzinamento di una sequenza di azioni, senza riferimento al fatto che il piano che le ha guidate fosse adeguato o meno per raggiungere l'obiettivo.<sup>301</sup>

La differenza fra *slips* e *lapses* consisterebbe nel fatto che "gli *slips* sono potenzialmente osservabili come azioni esternate che non sono eseguite come pianificato (*slips* della produzione linguistica orale e scritta, *slips* dell'azione"), invece con *lapses* si fa riferimento alle "forme d'errore più celate, che coinvolgono

---

<sup>298</sup> Reason 1990; trad. it. p. 21. Si tenga presente che le ricerche sull'errore umano si sono sviluppate soprattutto in ambito militare e industriale, sotto la necessità di potenziare il livello di sicurezza e di affidabilità "dei sistemi complessi ad alto rischio" come centrali nucleari e impianti chimici. Per questa ragione, alcuni terribili disastri aerei o nucleari verificatisi in passato, "sono ancora oggi considerati *paradigmatici* nello studio degli errori umani perché rappresentativi della vecchia visione del ruolo dell'uomo in un sistema complesso" (cfr. Rizzo 1999, p. 210).

<sup>299</sup> Reason 1990; trad. it. p. 42. Su questa classificazione degli errori, cfr. anche Norman 1993; trad. it. pp. 138-146.

<sup>300</sup> I tre termini normalmente non vengono tradotti: essi significano letteralmente 'scivoloni' (*slips*), 'cadute' (*lapses*) ed 'errori' (*mistakes*) (cfr. Reason 1990; trad. it. p. 21, nota del traduttore). Questa tassonomia - come chiarisce Rizzo facendo riferimento sia agli studi di Reason che a quelli di Norman - "fu sviluppata principalmente attraverso una serie di studi condotti con la tecnica del diario quotidiano", e cioè con la registrazione che i soggetti dovevano realizzare del "verificarsi, nel corso della loro vita quotidiana, di eventi non desiderati attribuibili al loro comportamento" (cfr. Rizzo 1999, p. 211).

<sup>301</sup> Reason 1990; trad. it. p. 42.

principalmente fallimenti della memoria" talvolta evidenti solo alla persona che ne fa esperienza.<sup>302</sup>

Sono vittima di uno *slip* se, ad esempio, dovendo scrivere una lettera ad un amico, scrivo nell'intestazione il mio vecchio indirizzo invece del nuovo.<sup>303</sup> L'errore sarebbe provocato, spiega Reason, dall'"intrusione di un'abitudine consolidata" ovvero dall'attivazione "dello schema d'azione più potente (e cioè il più frequente in relazione al contesto)".<sup>304</sup>

Sono invece esempi di *lapses* situazioni come l'alzarsi dalla scrivania per prendere il dizionario sullo scaffale, far cadere dei libri per terra nell'atto di prenderlo e, dopo averli rimessi a posto, tornare alla scrivania senza il dizionario (omissione associata a interruzione),<sup>305</sup> oppure aprire il frigorifero e non ricordarsi che cosa si intendesse prendere (intenzionalità ridotta a causa del tempo che intercorre fra la decisione e l'esecuzione).<sup>306</sup>

Ma gli errori più gravi sono i *mistakes* che, come spiega Reason, "possono essere definiti come deficienze o fallimenti dei processi di giudizio e/o inferenziali coinvolti nella scelta di un obiettivo o nella specificazione dei mezzi necessari al suo raggiungimento, indipendentemente dal fatto che le azioni dirette da questo schema di decisione vengano eseguite secondo il piano".<sup>307</sup>

Mentre, come abbiamo visto prima, *slips* e *lapses* sono errori *skill-based*, attribuibili "principalmente a malfunzionamenti di *controllo*",<sup>308</sup> i *mistakes* sono invece errori *rule-* e *knowledge-based* (e cioè dovuti alla inesatta applicazione di regole o conoscenze) e sono dunque "associati con la soluzione dei problemi".<sup>309</sup>

I *knowledge-based mistakes*, in particolare, "hanno le loro origini in due aspetti dei processi cognitivi umani: la razionalità limitata ed il fatto che la conoscenza rilevante per lo spazio del problema è quasi sempre incompleta ed inaccurata": tra le "'patologie' specifiche associate all'attività di soluzione di problemi" elencate da Reason, ritroviamo fenomeni distorsivi a noi già noti come la predisposizione alla conferma,

---

<sup>302</sup> Ivi, pp. 42-43.

<sup>303</sup> Cfr. Reason 1990; trad. it. p. 133.

<sup>304</sup> *Ibidem*. Cfr. anche Rizzo 1999, p. 211, che definisce gli *slips* come fallimenti attentivi, tipici delle attività di routine "in cui le pratiche di comportamento sono altamente consolidate".

<sup>305</sup> Reason 1999; trad. it. p. 135.

<sup>306</sup> Ivi, p. 136. Cfr. anche Rizzo 1999, pp. 211-212, che a proposito dei *lapses* parla di "perdita dell'attivazione dell'intenzione sotto esecuzione".

<sup>307</sup> Reason 1990; trad. it. p. 43.

<sup>308</sup> Ivi, p. 172.

<sup>309</sup> *Ibidem*. Più avanti, nella stessa pagina, Reason chiarisce che i *rule-based mistakes* possono a loro volta essere divisi in due categorie: "quelli associati con l'applicazione sbagliata di buone regole" e "quelli conseguenti all'applicazione di regole sbagliate".

l'insensibilità all'assenza di elementi rilevanti, l'eccessiva fiducia, la correlazione illusoria.<sup>310</sup>

Tra le patologie prese in esame da Reason, proporrò in particolare il caso di "chi è impegnato in un ragionamento al livello *knowledge-based*", il quale, come spiega Reason, facendo esplicito riferimento alle ricerche di Johnson-Laird, "interpreta le caratteristiche della configurazione del problema adattandole all'interno di un modello mentale integrato".<sup>311</sup> Come già sappiamo, l'attività di controllo di validità di un'inferenza (la quale richiede la ricerca dei vari modelli potenzialmente integrabili), "costituisce un pesante fardello per le risorse limitate dello spazio di lavoro cosciente".<sup>312</sup> A causa di queste difficoltà, come Johnson-Laird ha dimostrato nei suoi esperimenti, la forma della presentazione del problema può interferire più o meno pesantemente sul processo inferenziale (come l'effetto figurale o la tendenza alla conferma testimoniano).

La teoria dei modelli mentali di Johnson-Laird fa da *trait d'union* fra gli studi di Reason sull'errore umano e quelli sugli artefatti cognitivi e la cognizione distribuita di Donald Norman.

Se infatti intendiamo gli errori non più come generici effetti di mancanza di competenza, ma come l'espressione del modo in cui il sistema cognitivo umano funziona e si rapporta all'ambiente, possiamo comprendere l'idea che sta alla base del *design* incentrato sull'utente (*user-centered design*), secondo il quale gli errori devono piuttosto essere intesi come effetti di una progettazione non adeguatamente ergonomica rispetto al sistema cognitivo umano.

Ed è proprio alla luce di questa rinnovata concezione degli artefatti incentrata sull'uomo, che Norman sostiene che:

grazie alla tecnologia *possiamo pensare meglio e con maggiore chiarezza*, ci garantiamo l'accesso ad informazioni accurate, possiamo lavorare efficacemente con gli altri, sia stando insieme nello stesso luogo, sia in luoghi separati nello spazio e/o nel tempo.<sup>313</sup>

In *Le cose che ci fanno intelligenti* Norman presenta, in particolare, la sua nozione di intelligenza distribuita, il cui primo presupposto è che *non si tratta di una intelligenza disincarnata*:

---

<sup>310</sup> Per l'analisi della similarità e della frequenza come fattori specifici di errori, cfr. *ivi*, cap. 4.

<sup>311</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>312</sup> *Ibidem*.

<sup>313</sup> Norman 1993; trad. it. p. 17 (cors. mio)

In generale, le scienze della cognizione hanno studiato un'intelligenza disincarnata, un'intelligenza pura isolata dal mondo reale. È tempo di mettere in discussione questo tipo di approccio - se volete criticare la ragione pura. Gli esseri umani operano nel mondo fisico. *Si servono di esso e dei propri simili come fonti di informazione*, come sussidi per la memoria, e in generale *come estensioni dei loro sistemi di conoscenza e di ragionamento. Gli esseri umani funzionano come un'intelligenza distribuita*, nella quale gran parte del comportamento intelligente ha luogo attraverso un *processo di cooperazione con gli altri*, e deriva *dall'interazione fra processi mentali da una parte, e oggetti e vincoli del mondo fisico dall'altra*.<sup>314</sup>

Se, dunque, gli esseri umani *funzionano come una intelligenza distribuita*, si comprende perché le difficoltà di ragionamento messe in luce da Johnson-Laird a proposito della capacità cognitiva umana di integrare più modelli mentali contemporaneamente, possano essere ridimensionate da un lato grazie alla cooperazione ("cognizione distribuita"),<sup>315</sup> e dall'altra, per mezzo dell'utilizzo di strumenti che contengano già in sé parte delle rappresentazioni mentali da gestire, alleggerendo così lo sforzo cognitivo richiesto all'utente e, conseguentemente il rischio di errori nell'esecuzione ("artefatti cognitivi").

La cabina di pilotaggio di un aereo è per Norman un esempio perfetto di che cosa sia una compiuta cognizione distribuita, basata sull'idea che la cooperazione del tutto integrata fra i piloti e la loro consapevolezza della situazione siano funzionali alla prevenzione degli errori.

Per comprendere, invece, perché un artefatto cognitivo - contenendo nella sua struttura degli schemi mentali - faciliti l'utente nell'esecuzione si pensi agli inviti operativi (*affordances*)<sup>316</sup> che esso può offrire all'utente (inviti operativi da intendere come "operazioni consentite da un oggetto").<sup>317</sup> Banalmente, anche una tazza ci invita al gesto di afferrarla per il manico, senza che ciò sia espresso da un foglio di istruzioni.

La convergenza fra la nozione di "artefatto cognitivo" e la teoria dei modelli mentali emerge proprio in relazione alla possibilità di utilizzare nel corso del ragionamento rappresentazioni esterne di supporto:<sup>318</sup> "in che modo i diagrammi

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 154.

<sup>315</sup> Ivi, cap. 6 (pp. 147-161).

<sup>316</sup> Per la nozione di *affordance*, cfr. Di Nocera 2004, p. 18.

<sup>317</sup> Norman 1993; trad. it. p. 114. Nell'esperimento sul puzzle della torre di Hanoi, realizzato dall'allievo di Norman Jiajie Zhang, si vede che quante più sono le regole incorporate nella forma degli oggetti da impilare (e che non è necessario dunque memorizzare esplicitamente), tanto più semplice risulta il compito da eseguire (cfr. Reason 1993; trad. it. pp. 94-99).

<sup>318</sup> "Probabilmente il più importante degli aiuti esterni dei quali ci avvaliamo è rappresentato dall'uso di carta e matita, e dalle corrispondenti capacità di lettura e scrittura": cfr. Norman 1993; trad. it. p. 56.



possono aiutare la gente a ragionare?", si chiedono Bauer e Johnson-Laird,<sup>319</sup> sulla base della consapevolezza che la teoria dei modelli mentali ha delineato riguardo al fatto che "il ragionamento deduttivo spesso poggia sul prendere in considerazione possibilità alternative, e la maggiore fonte di errori è costituita dalla difficoltà di tenere in mente simultaneamente modelli diversi".<sup>320</sup>

La risposta cui Bauer e Johnson-Laird pervengono - alla luce degli esperimenti da loro realizzati per verificare quali effetti produca l'uso di diagrammi su un tipo particolarmente complesso di ragionamento deduttivo come quello con le disgiunzioni doppie - è la seguente: "questa difficoltà può essere migliorata attraverso l'uso di un diagramma appropriato che aiuti i ragionatori a *rendere esplicite* tutte le possibilità".<sup>321</sup>

\*

Concluderò il paragrafo con una riflessione sulla nozione di *expertise* e sulla eventuale differenza fra gli errori commessi dagli esperti e quelli commessi dagli inesperti.

Con un esempio aristotelico: è preferibile un medico che non riesce a guarire il malato o una persona che, pur non essendo medico, lo curi e lo guarisca servendosi della sua esperienza?

In effetti, ahinoi, è alto il rischio che un medico appena laureato sia carente di *expertise*, malgrado la sua comprovata conoscenza teorica. L'*expertise* è infatti riferibile all'esperienza che si può acquistare in un ambito specifico (prestazione competente), per raggiungere la quale si ritiene che occorranza in media dieci anni di pratica.<sup>322</sup>

Mettendo a confronto le strategie cognitive utilizzate da inesperti ed esperti, raccolte attraverso la tecnica del ragionamento ad alta voce (*expert-novice paradigm*),<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> Bauer, Johnson-Laird 1993, p. 372. Cfr. anche Rizzo 1999, p. 222.

<sup>320</sup> Bauer, Johnson-Laird 1993, pp. 372-373.

<sup>321</sup> Ivi, p. 378 (cors. mio). Cfr. anche Rizzo 1999, p. 220. L'aumentare della difficoltà nella deduzione con le disgiunzioni doppie e il fatto che l'uso di un diagramma faciliti il compito sono state considerate due prove a supporto della validità della teoria dei modelli mentali: come scrivono i due autori, "questi due fenomeni confermano la teoria dei modelli mentali, perché essa, a differenza da altre teorie del ragionamento e da altre spiegazioni sugli effetti dei diagrammi, li predice entrambi" (ivi, p. 378).

<sup>322</sup> Cfr. Catellani 1999, p. 194 (la "regola dei dieci anni"). Catellani spiega anche che si ritiene che si possa sviluppare *expertise* normalmente in un solo dominio, "o tutt'al più in pochi domini" (ivi, p. 194). Facendo riferimento a Holyoak, Spellman 1993, Catellani inoltre distingue fra due tipi di *expertise*: di routine ("capacità di risolvere rapidamente e accuratamente problemi noti") e adattiva ("capacità di applicare la conoscenza acquisita alla soluzione di problemi nuovi, eventualmente mettendo a punto procedure di soluzione mai applicate prima") (Catellani 1999, p. 194).

<sup>323</sup> Ivi, pp.178-179. La distinzione netta fra esperto ed inesperto si è arricchita nel tempo di gradazioni. In ordine crescente: *layperson* (persona comune); *beginner* (principiante); *intermediate* (intermedio, *per default*, fra i due livelli); *subexpert* (quasi esperto); *expert* (esperto).

sono emersi interessanti risultati, soprattutto in vista di una loro possibile applicazione alla dialettica.<sup>324</sup>

In relazione al rapporto fra memoria ed *expertise*, si è visto ad esempio che - nel gioco degli scacchi - i giocatori esperti, pur non avendo in genere una memoria migliore degli inesperti, "sono avvantaggiati solo di fronte a situazioni di gioco significative, perché in questo caso identificano e mantengono nella memoria a breve termine non la posizione dei singoli pezzi, ma configurazioni comprendenti più pezzi".<sup>325</sup> Questo "processo di raggruppamento", chiamato "*chunking*", è ciò che permette agli esperti di migliorare la loro memoria a breve termine: con l'esperienza, infatti, le informazioni accumulate nella memoria a lungo termine vengono recuperate nella memoria a breve termine tendenzialmente "in forma non di singoli dati ma di strutture (*pattern*) significative e ciò consentirebbe agli esperti di sfruttare al massimo la capacità della propria memoria".<sup>326</sup>

La superiorità degli esperti, oltre che dal *chunking*, dipenderebbe anche dal modo in cui essi elaborano i propri processi di categorizzazione. Infatti, "gli inesperti categorizzano i problemi sulla base della loro struttura di superficie (*surface structure*), pongono cioè l'attenzione su somiglianze tra i problemi immediatamente evidenti e concrete; al contrario gli esperti categorizzano i problemi sulla base della loro struttura profonda (*deep structure*), cioè sulla base dei principi ad essi soggiacenti, e si collocano quindi ad un livello di categorizzazione di second'ordine o più astratto".<sup>327</sup> Sarebbe dunque l'acquisizione della capacità di individuare ed utilizzare la struttura profonda dei problemi ciò che distingue un esperto da un principiante: in particolare, "il riconoscimento della struttura profonda coinciderebbe per l'esperto con l'attivazione di uno 'schema del problema', che includerebbe sia le componenti fondamentali del problema sia il percorso per giungere alla soluzione".<sup>328</sup>

Da alcuni studi sulle strategie di soluzione di problemi, realizzati attraverso la tecnica del ragionamento ad alta voce, è emerso inoltre che, mentre gli esperti usano per lo più la tecnica del ragionamento in avanti (*forward*), e cioè seguono una serie di *step* successivi che li conduce dalla situazione iniziale (i dati presentati nel problema) alla situazione finale (ossia l'obiettivo da raggiungere), "come se l'intero processo di

---

<sup>324</sup> Vedi *infra*, cap. 7, § 4.

<sup>325</sup> Ivi, p. 182. Il riferimento è a Chase, Simon 1973.

<sup>326</sup> Catellani 1999, pp. 182-183.

<sup>327</sup> Ivi, p. 186. Il riferimento è a Chi, Feltovich, Glaser 1981.

<sup>328</sup> Catellani 1999, p. 186.

soluzione costituisse nella loro mente un'unica unità funzionale nella quale tutte le tappe sono collegate l'una all'altra in sequenza",<sup>329</sup>, gli inesperti invece utilizzano:

una strategia del ragionamento 'all'indietro' (*backward*), che prevede un primo confronto della situazione iniziale con la situazione finale, l'adozione di una strategia che ha lo scopo di ridurre il divario fra le due situazioni, il raggiungimento di uno stadio intermedio che viene nuovamente confrontato con quello meta per valutarne il divario e così via, in un processo di continuo confronto tra stato attuale e stato meta finché i due non finiscono per coincidere.<sup>330</sup>

Nella parte terza, mi servirò di queste ultime indicazioni per esaminare l'*expertise* socratica, ma, soprattutto, mi servirò delle nozioni di cognizione distribuita e di artefatto cognitivo per sostenere che la confutazione può essere considerata una forma di cognizione distribuita, dotata di specifiche *affordance* cognitive contro il rischio dell'errore nel ragionamento.

Secondo la mia ipotesi, la confutazione risulterebbe in grado di svolgere questa funzione perché - in quanto sviluppo di un unico ragionamento integrato di carattere dialogico per domanda e risposta - faciliterebbe la manipolazione simultanea di un numero maggiore di premesse (e dunque di modelli mentali), in virtù della distribuzione asimmetrica dei ruoli in relazione alla tesi in discussione: da un lato l'intolleranza di chi interroga e dall'altro l'indulgenza di chi risponde.<sup>331</sup>

Ed è proprio a causa dell'*asimmetria* che caratterizza il rapporto dei due interlocutori dialettici<sup>332</sup> che la nozione di cognizione distribuita che utilizzerò si discosterà parzialmente da quella proposta da Norman, qui esaminata. Nella confutazione, infatti, è necessario che non sia presente *per chi risponde* la "consapevolezza della situazione", che invece secondo Norman è richiesta, "quando si devono dividere i compiti", allo scopo di "tenere tutte le parti coinvolte ben aggiornate sullo stato completo della situazione".<sup>333</sup>

La dialettica non punta infatti, come vedremo, alla semplice intercettazione degli errori all'interno di prestazioni competenti, quanto all'*esperienza* del radicale scardinamento della stessa *pretesa di competenza*.

---

<sup>329</sup> Ivi, pp. 189-190

<sup>330</sup> Ivi, p. 190. Il riferimento è a Larkin, McDermott, Simon, Simon 1980.

<sup>331</sup> Vedi *infra*, cap. 7, § 3.

<sup>332</sup> Per l'esame dell'*asimmetria* che caratterizza la confutazione secondo Kuhn 1991, vedi *infra*, in particolare cap. 7, § 2.

<sup>333</sup> Norman 1993; trad. it. p. 150.

## Distorsioni emotive

### §1. *Il ruolo delle emozioni nei processi cognitivi*

Proverò in questo capitolo a prendere in considerazione la dimensione emotiva che caratterizza i processi cognitivi umani, affiancando alle ricerche sulla razionalità limitata, esaminate nel capitolo precedente, alcune teorie sul rapporto fra cognizione ed emozione che si potrebbero definire genericamente 'teorie della valutatività emotiva', dal ruolo che esse hanno assegnato alle emozioni nel contesto dei processi cognitivi.

Se questa caratterizzazione delle emozioni in senso valutativo può essere considerata il tratto comune a percorsi di ricerca di ambito anche molto diverso (dal funzionalismo, alla neurobiologia, alla filosofia), il prendere o meno in considerazione la concreta componente biologica degli esseri umani, in quanto animali dotati di coscienza e di intenzionalità, è invece ciò che segna una differenza significativa all'interno della comune concezione valutativa della funzione delle emozioni nei processi cognitivi umani.

Mentre, ad esempio, in ambito funzionalista, la valutatività emotiva è stata considerata per lo più come una fase inconscia del processo, una reazione prodotta dal sistema cognitivo nel suo rapportarsi all'ambiente esterno (come vedremo analizzando la teoria delle emozioni di Nico Frijda), nelle ricerche neurobiologiche (Le Doux, Damasio) ma soprattutto nella riflessione filosofica (Nussbaum, Putnam, Davidson, Rorty) l'attenzione si è concentrata piuttosto sulla possibilità di portare alla luce la componente intenzionale delle emozioni, senza rinunciare all'attenzione per i concreti processi psicologici e mostrando piuttosto che, in primo luogo, le emozioni "sono in relazione (*about*) a qualcosa", ovvero hanno un oggetto; e, in secondo luogo, che questo oggetto "è intenzionale", perché "appare nell'emozione nel modo in cui lo vede o lo interpreta la persona che prova l'emozione stessa".<sup>1</sup> Come spiega Martha Nussbaum:

---

<sup>1</sup> Nussbaum 2001; trad. it. pp. 46-47.

le emozioni implicano giudizi su cose importanti, giudizi nei quali, nel considerare un oggetto esterno importante per il nostro benessere, riconosciamo il nostro 'essere bisognosi' (*neediness*) e la nostra incompletezza riguardo a cose del mondo che non controlliamo pienamente.<sup>2</sup>

Alla luce di questa chiarificazione, si comprende come la componente intenzionale delle emozioni sia sfuggita soprattutto a quei ricercatori cognitivisti che si sono limitati a interpretare il ragionamento umano nei termini di un processo *inconscio* di elaborazione di informazioni, prescindendo dalla qualità dell'*hardware* in cui esso ha luogo (pezzi elettronici per il computer, materia biologica per il cervello).

L'*automaticità* e la *rapidità* che, ad esempio, secondo Slovic *et alii*, contrassegnano le reazioni affettive,<sup>3</sup> per quanto costituiscano una prova innegabile della pervasività delle emozioni nei nostri processi cognitivi, non sembrano chiarire in maniera soddisfacente il ruolo che le emozioni svolgono nella nostra vita di soggetti razionali. Paradigmatico di questo approccio è il modo in cui, in *The Affect Heuristic* Slovic *et alii* presentano la relazione fra giudizio e affettività nei termini di una euristica:

Le immagini, marcate da sentimenti (*feelings*) positivi e negativi, guidano il giudizio e le decisioni. Più precisamente, l'ipotesi è che le persone facciano uso di una *euristica dell'affetto* per formare i loro giudizi, ovvero che le rappresentazioni degli oggetti e degli eventi nelle loro menti siano etichettate in senso affettivo in grado maggiore o minore. Nel processo di formazione del giudizio o della decisione le persone consultano o fanno riferimento ad un serbatoio affettivo (*affect pool*) che contiene tutte le etichette positive e negative consciamente o inconsciamente associate alle rappresentazioni. Così come l'immaginabilità, la memorabilità e la somiglianza servono come stimoli (*cues*) per i giudizi di probabilità (vedi le euristiche della rappresentatività e della disponibilità), allo stesso modo l'affetto può servire come stimolo (*cue*) per molti giudizi importanti. Usare una impressione affettiva prontamente disponibile può essere molto più semplice - più efficace - che soppesare i pro e i contro o recuperare dalla memoria esempi rilevanti, specialmente quando il giudizio o la decisione richiesti sono complessi o quando le risorse mentali sono limitate. Questo carattere di scorciatoia mentale ci fa etichettare l'uso dell'affetto come 'euristica'.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 37.

<sup>3</sup> Slovic, Finucane, Peters, MacGregor 2002, p. 397.

<sup>4</sup> Ivi, p. 400. È interessante ripercorrere con Slovic *et alii* il modo in cui l'atteggiamento anti-affettivista tipico delle prime ricerche cognitive sul ragionamento fu gradualmente messo in questione. Nel 1980, ad esempio, constatando che "le reazioni affettive agli stimoli sono spesso le primissime reazioni, che si presentano automaticamente e che di conseguenza guidano l'elaborazione delle informazioni e il giudizio", Zajonc sviluppò una teoria secondo la quale "tutte le percezioni contengono dell'affettività (*some affect*)". Zajonc chiarì, in breve, che noi non vediamo 'una casa' in generale, ma 'una bella casa', 'una brutta casa' o 'una casa pretenziosa', e allo stesso modo prima compriamo le automobili che ci piacciono, scegliamo le occupazioni lavorative e le case che preferiamo, e solo in un secondo momento giustificiamo le nostre scelte 'affettive' con le più varie ragioni.

Un approccio di questo genere è stato considerato riduzionistico anche dal punto di vista della neurobiologia. Come scrive Joseph LeDoux, in *Il cervello emotivo*:

La mente cognitiva che gioca a scacchi *non insegue la vittoria. Non si diverte* a mettere l'altro in scacco, *né si rattrista o s'infuria* quando perde una partita. *Non si distrae* per la presenza del pubblico a una grande sfida, *non è in ansia* perché scade la rata del mutuo, *non ha bisogno di andare in bagno*.<sup>5</sup>

Alcune semplici osservazioni di John Searle sulla coscienza e l'intenzionalità possono forse aiutarci a comprendere come il prendere in considerazione la componente intenzionale delle emozioni non significhi però per ciò stesso allontanarsi da una analisi dei processi cognitivi che intenda essere naturalizzata. Secondo Searle, infatti, si dovrebbe semplicemente considerare la coscienza "un fenomeno biologico come tutti gli altri [...]: nel mondo reale, per sopravvivere, le piante hanno bisogno della fotosintesi e gli esseri umani della coscienza".<sup>6</sup>

Si noti inoltre che - come Searle precisa a proposito del rapporto fra intenzionalità e coscienza, "sebbene non tutti gli stati coscienti siano intenzionali e non tutti gli stati intenzionali siano coscienti" (infatti, abbiamo credenze e desideri anche quando dormiamo: intenzionalità senza coscienza; ci sentiamo talvolta eccitati o ansiosi senza sapere per che cosa: coscienza senza intenzionalità), ciò nondimeno fra intenzionalità e coscienza "c'è una connessione essenziale: *noi comprendiamo l'intenzionalità solo in termini di coscienza*. Ci sono molti stati intenzionali che non sono coscienti, ma essi sono il tipo di cosa che potrebbe potenzialmente essere cosciente".<sup>7</sup>

È dunque allo scopo di chiarificare preliminarmente in che modo si è affermata l'idea che le emozioni svolgano un ruolo valutativo all'interno dei processi cognitivi, che vorrei presentare, in questo primo paragrafo introduttivo, un breve *excursus*

---

<sup>5</sup> LeDoux 1996; trad. it. p. 37 (cors. mio). LeDoux fa riferimento anche alle ricerche di Antonio Damasio, che attraverso i casi di pazienti *split-brain* (cioè con separazione degli emisferi cerebrali) ha potuto indagare sul ruolo svolto dalla parte emotiva del cervello nella produzione dei processi cognitivi razionali: ciò che è emerso è che - se l'emisfero destro non è collegato a quello sinistro -, è la razionalità nel suo complesso, come capacità di giudicare, a risentirne, anche nei casi in cui le funzioni strettamente logiche rimangono inalterate. Celebre è ormai il caso del povero Phineas Gage, che - come racconta Damasio in *Descartes' Error*, si trasformò - in seguito alla lesione provocatagli da una barra di ferro che gli attraversò il cervello - da uomo equilibrato e lavoratore affidabile, in persona irresponsabile e priva di freni inibitori: "Gage non era più lui" (cfr. Damasio 1994; trad. it. p. 36).

<sup>6</sup> Searle 1998; trad. it. 68.

<sup>7</sup> Ivi, p. 70 (cors. mio).

riepilogativo delle tappe fondamentali, riassumendo la versione 'canonica'<sup>8</sup> che di questo sviluppo viene oggi proposta nel contesto del paradigma cognitivista.

Tenuto conto, comunque, della problematicità della nozione di valutatività emotiva, ho ritenuto opportuno che il mio *excursus* esplicitasse parallelamente le critiche che John Deigh ha formulato nei confronti della ricostruzione canonica, dal momento che Deigh ha individuato proprio nella *rimozione dell'intenzionalità* - messa in atto dalla filosofia post-cartesiana - l'origine della contemporanea *rimozione dell'intenzionalità* propria delle scienze cognitive.<sup>9</sup>

Come vuole la ricostruzione 'canonica', prenderò avvio da William James, e proseguirò nell'ordine con quegli studiosi le cui teorie costituiscono - sempre secondo il canone - i tasselli essenziali da prendere in considerazione per pervenire al modo contemporaneo di intendere il ruolo valutativo delle emozioni nella cognizione.

Con William James<sup>10</sup> ci troviamo - secondo il canone - ancora di fronte ad una concezione *feeling-centered* dell'emozione, per quanto non si tratti già più di una teoria che si pone in netto contrasto con "il cognitivismo tradizionale, come aveva fatto la teoria di Hume".<sup>11</sup>

In altre parole, come vedremo meglio esaminando il modello di Martha Nussbaum, che considera le emozioni come "riconoscimenti di bisogno" e "di assenza di autosufficienza", è il canone che estremizza la contrapposizione *feeling-centered* e *thought-centered*, ed è proprio per svelare questo sotterraneo intento del canone che Deigh mette in risalto come la componente jamesianamente fisica (la percezione del cambiamento corporeo) non escluda ma, anzi, *coinvolga la razionalità*. In particolare, infatti, James colloca al centro del suo modello esplicativo le "manifestazioni corporee" (*the bodily manifestations*) come effetto immediato dello stimolo, e propone una teoria secondo la quale non sono le emozioni che proviamo a provocare in noi certi cambiamenti fisici (gridiamo *perché siamo arrabbiati*). Al contrario, secondo James:

---

<sup>8</sup> Faccio riferimento ad un canone, assumendo il termine per analogia dal contesto artistico-letterario nel quale viene solitamente usato, per indicare l'insieme di autori di riferimento nella elaborazione del rapporto cognizione-emozione.

<sup>9</sup> Deigh 1994, pp. 825-827. L'arguta espressione 'rimozione dell'intenzionalità', per sintetizzare la tesi di Deigh, è di Martha Nussbaum (Nussbaum 2001; trad. it. p. 44, nota 7).

<sup>10</sup> La teoria di James è comunemente nota come teoria di "James-Lange", perché indipendentemente da James anche Carl G. Lange negli stessi anni pervenne alle stesse ipotesi di spiegazione della natura delle emozioni.

<sup>11</sup> Deigh 1994, p. 828.

i cambiamenti corporei seguono direttamente la *percezione* del fatto eccitatorio, e il sentire questi stessi cambiamenti mentre avvengono è l'emozione.<sup>12</sup>

Riprendendo l'esempio di prima, secondo James siamo arrabbiati *perché gridiamo*.<sup>13</sup> L'idea di James era che fosse, dunque, *la percezione dei cambiamenti corporei* prodottisi direttamente in seguito a un evento-stimolo a costituire l'emozione. In questo modo egli riusciva a spiegare che cosa fosse l'*effettivo* sentire (*feel*) che caratterizza l'emozione e la rende 'vera' (è difficile sentirsi arrabbiati senza esserlo davvero, diceva James).

Ebbene, secondo Deigh questa jamesiana "percezione dei cambiamenti corporei" (che costituirebbe appunto l'emozione) è comunque una forma di *pensiero* (un tratto 'cognitivo'),<sup>14</sup> malgrado il fatto che secondo James l'emozione non sia possibile senza "*the bodily states following the perception*", in quanto il corpo reagisce immediatamente (cioè, non volontariamente) all'ambiente, e proprio il percepire questa reazione sarebbe l'emozione (*emotion-arousing perception*).<sup>15</sup>

Negli anni Venti, prosegue il canone, il fisiologo Walter Cannon, pur accettando l'idea jamesiana che le emozioni fossero stati mentali percepiti fisicamente, sostenne che la specificità di ciascuna emozione dipendesse però direttamente dal cervello, indipendentemente dalla percezione dei cambiamenti corporei, come James aveva sostenuto,<sup>16</sup> perché "i medesimi cambiamenti viscerali hanno luogo in stati emozionali e non emozionali molto diversi fra loro".<sup>17</sup>

A Cannon si deve in particolare l'elaborazione della nozione psicologica di 'reazione di emergenza', in quanto comportamento finalizzato in modo adattivo all'economizzazione delle forze disponibili per la sopravvivenza<sup>18</sup> (vedremo più avanti come questa nozione stia alla base della nozione di *coping*, elaborata da Folkman e Lazarus, ed esplicitamente ripresa da Frijda negli anni Ottanta).<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> James 1884, pp. 189-190: "*the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact and our feeling of the same changes as they occur IS the emotion*".

<sup>13</sup> James 1884, p. 190.

<sup>14</sup> Deigh 1994, p. 828. Secondo Deigh, "James [...] ritiene che l'emozione sia costituita da certe sensazioni (*feelings*) che sono suscitate dal pensiero o, come egli di esprime, dalla percezione di un oggetto che le eccita (*perception of an exciting object*)".

<sup>15</sup> Cfr. Deigh 1994, p. 829.

<sup>16</sup> LeDoux 1996; trad. it. p. 49.

<sup>17</sup> Cannon 1929, p. 351 (cit. in Schachter, Singer 1962, p. 379).

<sup>18</sup> LeDoux 1996; trad. it. pp. 48-49.

<sup>19</sup> *To cope with* è traducibile con 'far fronte', 'tener testa', 'lottare con successo'. Si dice, ad esempio, *I can't cope with everything* ('non posso arrivare a far tutto'). Prenderò in esame Folkman, Lazarus 1988 nella parte terza, quando applicherò la nozione di *coping* all'*elenchos* (vedi *infra*, cap. 10, § 2).



Inutile dire che il canone tratta in maniera molto distratta il comportamentismo, una parentesi in cui le emozioni persero la loro specificità e vennero considerate "come gli altri processi mentali", e cioè "come un modo di agire in certe situazioni".<sup>20</sup>

Con la svolta cognitivista degli anni Sessanta entriamo, invece, nel cuore del canone, che in particolare identifica come una svolta il fatto che il problema del riconoscimento delle emozioni che aveva diviso James e Cannon trovi una soluzione grazie all'opera dei sociopsicologi Stanley Schachter e Jerome Singer.<sup>21</sup>

Secondo la ricostruzione standard, con Schachter e Singer intraprendiamo la strada che ci conduce diritti al funzionalismo più maturo (ben rappresentato dal modello di Nico Frijda che presenterò nel prossimo paragrafo), perché per la prima volta per la comprensione delle emozioni viene chiamato in causa in un ruolo centrale il nostro stesso sistema cognitivo, che secondo Schachter e Singer è ciò grazie al quale etichettiamo (*label*) e identifichiamo (*identify*) i nostri *arousal* fisiologici,<sup>22</sup> di per sé non sufficienti a indurre in noi delle specifiche emozioni. Più precisamente:

Dato uno stato di eccitazione fisiologica (*physiological arousal*) per il quale un individuo non ha una spiegazione immediata, egli 'etichetterà' (*he will 'label'*) quello stato e descriverà il suo sentire nei termini delle cognizioni a lui disponibili.<sup>23</sup>

Che i fattori cognitivi siano un fattore determinante per l'identificazione delle emozioni, secondo Schachter e Singer si può evincere dal fatto che il bisogno di valutare l'*arousal* fisiologico nel quale ci troviamo non sorge qualora ci venga fornita una spiegazione che lo giustifichi in modo causale: se ci dicono, ad esempio, che l'euforia che proviamo dipende da una certa sostanza che abbiamo bevuto, non sentiamo più il bisogno di etichettare il nostro stato come emozione. Anche l'interpretazione del contesto interferirebbe inoltre fortemente sulla nostra valutazione dell'*arousal*, e quindi sul nostro modo di farne esperienza.

Scostandosi dal canone, Deigh tende a ridimensionare il valore degli studi di Schachter e Singer e il ruolo privilegiato da loro assegnato ai fattori cognitivi. Utilizzando nei loro esperimenti sostanze psicotrope per mostrare come senza la cognizione adeguata non ci sia in effetti nemmeno l'emozione adeguata (se sappiamo

---

<sup>20</sup> LeDoux 1996; trad. it. p.49.

<sup>21</sup> Ivi, p. 50.

<sup>22</sup> *Arousal* (eccitazione) deriva da *to arouse*, che ha i seguenti significati: 'destare', 'svegliare'; 'ridestare', 'risvegliare', ma anche 'eccitare', 'stimolare'.

<sup>23</sup> Schachter, Singer 1962, p. 382. 'Etichettatura', 'spiegazione' e 'contesto' sono concetti che ho già ampiamente affrontato nel precedente capitolo.

che la nostra euforia è stata indotta in noi chimicamente con delle droghe non la percepiamo come autentica euforia), Schachter e Singer non riuscirono a dimostrare con certezza - secondo Deigh - che gli stati cognitivi indotti nei soggetti degli esperimenti non fossero comunque spiegabili come jamesiane percezioni di fatti eccitatori.<sup>24</sup>

A prescindere dalle critiche di Deigh, in effetti l'idea propulsiva delle successive ricerche fu proprio quella che fosse necessario prevedere nella spiegazione delle emozioni una loro interpretazione cognitiva che le svincolasse dalle riduzionistiche spiegazioni fisiologiche.<sup>25</sup>

Troviamo, in particolare, l'idea di interpretazione cognitiva come nucleo originario delle emozioni nella nozione di 'valutazione' (*appraisal*)<sup>26</sup> elaborata da Magda Arnold, con cui continuo la presentazione del canone.

Affrontando una questione che era rimasta ancora senza risposta, Magda Arnold si chiese: una volta compreso il meccanismo cognitivo di etichettatura dell'*arousal*, come facciamo a determinare *che cosa ci spinge ad agire di conseguenza?*

Questo ulteriore segmento del processo emotivo, situato subito dopo lo stimolo, sarebbe secondo Magda Arnold appunto la valutazione (*appraisal*), in seguito alla quale si produce (inconsiamente) in noi una certa tendenza ad agire, esperienza grazie a cui (coscientemente) proviamo una certa emozione.

Il fondamentale passaggio che Magda Arnold compie, spianando così la strada a tutti i futuri studi cognitivisti sulle emozioni, consiste nella caratterizzazione delle emozioni come stati mentali che godono della proprietà di avere delle "valutazioni nella loro sequenza causale": "emozioni diverse si distinguerebbero l'una dall'altra perché valutazioni diverse susciterebbero tendenze all'azione diverse, che darebbero quindi luogo a sentimenti diversi".<sup>27</sup>

La teoria delle emozioni di Nico Frijda può essere considerata il modo funzionalista standard di intendere il ruolo delle emozioni nei processi cognitivi: pur

---

<sup>24</sup> Deigh 1994, p. 830, nota 4.

<sup>25</sup> Nussbaum 2001 nota come Schachter e Singer "raggiunsero la conclusione che le stime valutative dei soggetti della situazione in cui si trovano sono una componente necessaria del loro stato emotivo, cruciale per l'identificazione di un'emozione e per la distinzione di un'emozione dall'altra" (ivi, p. 128). In particolare secondo Nussbaum essi mostrarono che i soggetti coinvolti identificavano le loro emozioni sulla base di ragioni che derivavano dalla valutazione che essi davano della situazione in cui si trovavano (la stessa condizione - fisiologicamente indotta - veniva identificata come rabbia o felicità, a seconda delle ragioni che i soggetti potevano dare a se stessi). Grazie a questi esperimenti, la successiva generazione di studiosi, secondo Nussbaum, poté "sperimentare paradigmi più complessi" svincolandosi dal riduzionismo fisiologico (ivi, p. 129).

<sup>26</sup> Il termine *appraisal* è traducibile con 'stima', 'valutazione', 'perizia'.

<sup>27</sup> LeDoux 1996; trad. it. p. 53. Cfr. Arnold 1960. La nozione di valutazione, secondo LeDoux, "rimane tuttora la pietra angolare della prospettiva cognitivista" (LeDoux 1996; trad. it. p. 55).

avendo lo stesso Frijda, negli anni, rivisto e ampliato la sua concezione delle emozioni,<sup>28</sup> la sua teoria costituisce ancora oggi la migliore esemplificazione della prospettiva valutativa classica descritta nell'*excursus*, in cui le eventuali distorsioni emotive sono da intendere come *anomalie cognitive della fase valutativa inconscia del processo* affini alle distorsioni che nel capitolo precedente ho chiamato genericamente 'cognitive', da intendere invece come *anomalie cognitive della fase inferenziale o categoriale del processo*.

La questione che rimane aperta nel contesto di questo modello è, perciò, come accada effettivamente che, trattandosi di un processo inconscio, la valutazione tenga conto degli interessi e dunque del sistema di credenze del soggetto, producendo solo a posteriori la consapevolezza della valutazione operata attraverso l'emozione prodotta sotto forma di disposizione all'azione.

Per affrontare questo problema, nel paragrafo 3 presenterò la teoria delle emozioni di Martha Nussbaum, che chiamerò 'modello biologico' sia per distinguerlo dal precedente<sup>29</sup> che per sottolineare il ruolo che al suo interno ricopre l'intenzionalità corporea degli animali viventi.

Presentando questi due diversi modelli, il mio obiettivo sarà, in particolare, mostrare come le differenze fra *la valutatività assegnata alle emozioni nel contesto del funzionalismo standard* (e, con differenze comunque non rilevanti, nel contesto delle revisioni funzionaliste più recenti) da un lato, e d'altro lato *la valutatività che viene assegnata alle emozioni nell'ambito dell'approccio da me chiamato 'biologico'*, siano in effetti meno radicali di quel che normalmente si ritiene, alla luce del fatto che in entrambi i modelli teorici le emozioni finiscono con il ricoprire un ruolo di *valutazione cognitiva che è mirata a rendere conto della motivazione all'azione*.

In entrambi i casi si tratta dunque di una concezione *motivazionale* del ruolo delle emozioni nei processi cognitivi.

Sarà proprio allo scopo di chiarire questa mia ipotesi interpretativa che ricostruirò, seppure in maniera molto sintetica, i termini di una polemica che ha visto contrapporsi da un lato lo studioso del pensiero antico Myles Burnyeat, e dall'altro Martha Nussbaum e Hilary Putnam, intorno alla questione se sia possibile una filosofia della mente in Aristotele.

---

<sup>28</sup> Cfr. Frijda, Mesquita 2000, pp. 45-77.

<sup>29</sup> Cfr. Nussbaum 2001; trad. it. pp. 41-42. L'autrice, che normalmente definisce il suo approccio alle emozioni neo-stoico, qui usa l'espressione "cognitivo-valutativo".

A prescindere dalla occasionale questione filologica in discussione, che esula ovviamente dalla mia ricerca, la risposta di Nussbaum e Putnam a Burnyeat costituisce a mio parere una eccellente spiegazione di come sia possibile - sulla base di una concezione del corpo umano non dualistica (corrispondente, come vedremo, a quella aristotelica dei *logoi enhyloi*) -, arricchire le spiegazioni funzionaliste di una basilare componente biologica, grazie alla quale poter rendere conto anche dell'intenzionalità propria degli animali viventi.

Quando infine - presentati questi due modelli di riferimento delle emozioni come forme di valutazione cognitiva -, disporrò sia dei concetti-chiave dell'approccio standard (*arousal*, *appraisal* e *coping*), sia di quelli dell'approccio biologico-intenzionale ('esser bisognosi', 'vulnerabilità', 'riconoscimento'), potrò allora prendere direttamente in esame alcune forme di 'distorsione (cognitiva) emotiva', rispetto alle quali entreranno in gioco spiegazioni *sia di carattere funzionalista che di carattere intenzionale*, le quali - in linea con il paradigma dell'errore - diventeranno nella parte terza strumenti del mio esame naturalizzato della confutazione.

In particolare, nel paragrafo 4 presenterò alcune distorsioni emotive di carattere individuale, come l'autoinganno, l'*akrasia* e il *wishful thinking*.

Nel paragrafo 5 prenderò, invece, in esame le distorsioni emotive di tipo sociale.

## § 2. *Il modello funzionalista: coping, arousal, appraisal*

Come anticipato, presentando la teoria delle emozioni elaborata da Nico Frijda in *The Emotions* potrò mostrare come, nel contesto dell'approccio funzionalista standard, qualunque operazione cognitiva umana comprenda nella sua struttura operativa dei fattori che possiamo definire *emotivi*.<sup>30</sup> Come dichiara lo stesso Frijda:

---

<sup>30</sup> Per l'evoluzione della teoria di Frijda, cfr. Frijda 2000. Keith Oatley, nella voce "Emotions" contenuta in *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (Oatley 1999, p. 273), per definire che cosa sia in generale un'emozione fa riferimento esplicitamente a Frijda e alla sua nozione di valutazione emotiva. Scrive infatti Oatley: "Un'emozione è uno stato o un processo fisiologico che entra in funzione *nella gestione di obiettivi*. È tipicamente elicitata/prodotta dal valutare un evento come rilevante per un obiettivo; è positiva quando l'obiettivo si presenta; negativa quando l'obiettivo è ostacolato. Il nucleo dell'emozione è la disponibilità all'azione in un certo modo (Frijda 1986); è l'urgenza o la priorità di alcuni obiettivi e progetti piuttosto che di altri. Le emozioni possono interrompere azioni in corso; inoltre esse danno priorità a certi tipi di interazione sociale, che inducono, ad esempio, cooperazione o conflitto" (cors. mio). Cfr. anche Oatley, Johnson-Laird 1987 e Oatley 2004.

La teoria qui presentata è, in modo abbastanza evidente, *una teoria funzionalista*: le emozioni [...] sono funzionali alla soddisfazione degli interessi e lo fanno controllando il grado di rilevanza degli eventi e modulando o istigando l'azione in modo congruente.<sup>31</sup>

Già dai principi orientativi che lo stesso Frijda esplicita nelle prime pagine del suo lavoro, è possibile cogliere la specificità del suo punto di vista, dichiaratamente funzionalista, malgrado la esplicitazione della imprescindibile componente biologica propria delle emozioni:

1. *Le emozioni hanno una base biologica*, e ciò in due sensi. In primo luogo le emozioni sono, o possono essere, faccende del corpo: del cuore, lo stomaco, gli intestini, dell'attività e gli impulsi del corpo; esse coinvolgono il cervello e le vene; appartengono alla carne e penetrano nella carne. In secondo luogo, le emozioni sono presenti anche negli animali, e alcune di esse con manifestazioni simili a quelle che si riscontrano negli uomini. [...] *Un corollario del principio biologico è il punto di vista funzionalista. Se le emozioni sono, in tutto o in parte, dei fenomeni biologici, esse devono contribuire in qualche modo alla sopravvivenza della specie.* La ricerca del significato funzionale è uno dei procedimenti euristici nello studio delle emozioni.

2. *Le emozioni nell'uomo sono fenomeni umani.* Ovvero: possiamo aspettarci che le emozioni umane presentino delle caratteristiche tipicamente umane, che esse siano connesse alle norme e ai valori, alle modalità di interazione e alle potenzialità cognitive proprie dell'uomo, in particolare alla consapevolezza riflessiva e all'attività intenzionale.

3. *Sia l'uomo che gli animali non si limitano a subire passivamente gli impulsi emotivi; essi cercano anche di farvi fronte (cope with).* Inibizioni e controlli si trovano persino negli animali; nell'uomo vi si aggiunge il tentativo di far fronte all'esperienza emotiva in quanto tale. La regolazione, come qui la chiameremo, è parte integrante dell'emozione.<sup>32</sup>

E per sottolineare il fatto che il suo approccio ai processi cognitivi si concentrerà sulla funzione svolta specificamente dalle emozioni,<sup>33</sup> Frijda definisce il suo modello funzionalista 'affettivo' o 'conativo',<sup>34</sup> e chiarisce che:

Le emozioni verranno considerate come *cambiamenti di preparazione all'azione (action readiness)*. Tali cambiamenti sono dotati di un aspetto quantitativo, denominato 'attivazione', e di un aspetto qualitativo, denominato 'tendenza all'azione'; essi tendono ad essere accompagnati da cambiamenti nell'attività del sistema nervoso autonomo.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Frijda 1986; trad. it. p. 635 (cors. mio).

<sup>32</sup> Ivi, p. 36 (cors. mio).

<sup>33</sup> *Ibidem* ("un punto di vista teoretico sulle emozioni").

<sup>34</sup> Ivi, p. 37: "Ciò che interessa nelle emozioni è l'aspetto emotivo. Il sentire (*feeling*) non è cognizione, è sentire - è rispondere 'sì' o 'no'".

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Secondo Frijda, quindi, ciò che accade è che costellazioni di stimoli differenti vengono valutate (*appraised*) dal soggetto in relazione ai suoi propri interessi (*concerns*). Questa valutazione (*appraisal*), passando attraverso una "valutazione di rilevanza" (qual è l'evento stimolo principale per me?) e una "valutazione di contesto" (che cosa posso/non posso fare in questa situazione?), evoca infine certe emozioni.<sup>36</sup>

Gli interessi (*concerns*) - chiarisce Frijda - "sono alla base del significato del cambiamento nella preparazione all'azione. È alla loro soddisfazione o alla loro salvaguardia che è rivolta l'azione derivante dalla preparazione all'azione". Essi possono essere "superficiali", come ad esempio l'interesse per specifici ambienti o individui (o anche per valori o oggetti proposti dalla società), oppure possono essere interessi "associati alla modalità generale di funzionamento dell'organismo e persino al suo substrato materiale".<sup>37</sup>

Proviamo, dunque, interesse nei confronti delle cose più diverse ma che *ci riguardano*. Il nostro livello di interessamento dipende inoltre da alcune condizioni, come lo star bene fisicamente o l'aver agito di recente con successo.<sup>38</sup>

In sintesi, il processo emotivo è una "sequenza di fasi" che "soggiace all'influsso di un certo numero di condizioni collaterali",<sup>39</sup> e può essere suddiviso in tre distinti percorsi:

il processo centrale o processo emotivo vero e proprio, che porta dallo stimolo alla risposta; il percorso della regolazione, contenente i processi che intervengono nel processo centrale; il percorso riguardante gli *input* diversi dall'evento stimolo vero e proprio.<sup>40</sup>

Presenterò la descrizione che Frijda fornisce di questo processo distinto nei tre suddetti tre percorsi.

Partiamo dal *processo centrale*, che è composto di 7 fasi.

Le fasi 1-5 costituiscono il processo di elaborazione dello stimolo.

Le fasi 6-7 quello della generazione delle risposte.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 623-624.

<sup>38</sup> Sul *mood*, vedi *infra*, cap. 10, § 2.

<sup>39</sup> Ivi, p. 608.

<sup>40</sup> Ivi, p. 609. A questi tre percorsi occorrerà poi aggiungere "gli *output*: le risposte comportamentali, quelle fisiologiche, e l'esperienza del soggetto" (*ibidem*).

<sup>41</sup> La tabella è costruita sulla base del testo di Frijda (cfr. *ivi*, pp. 609-610).

1. Analizzatore	"L'analizzatore codifica l'evento, se ciò è possibile, in termini di tipi di eventi noti e in termini di ciò che l'evento può implicare per quanto riguarda le sue cause e le sue conseguenze".
2. Comparatore	"L'evento stimolo viene valutato rispetto alla sua rilevanza per uno o più degli interessi ( <i>concerns</i> ) del soggetto: questa è la valutazione della rilevanza, o valutazione ( <i>appraisal</i> ) primaria. La valutazione della rilevanza è ottenuta dal confronto tra l'evento così come è capitato e le condizioni di soddisfazione e sensibilità dei vari interessi, e ciò avviene per molti, o tutti, gli interessi in parallelo. Gli <i>output</i> del Comparatore, in linea di principio, sono <i>i quattro segnali di rilevanza: piacere, dolore, stupore, o desiderio</i> ; oppure la valutazione è, <i>per default</i> , di irrilevanza, nel qual caso il processo termina".
3. Diagnosticatore	"La situazione stimolo è valutata nel complesso nei termini di ciò che il soggetto può o non può fare rispetto ad essa. La valutazione del contesto o valutazione ( <i>appraisal</i> ) secondaria diagnostica le possibilità esistenti oppure l'impossibilità di azione di <i>coping</i> . Per fare ciò esso utilizza un insieme di categorie di codifica, che siano rilevanti, tratte dal suo repertorio di possibilità di azione; la loro utilizzazione può essere vista come una serie di test diagnostici. L' <i>output</i> è una diagnosi strutturata: la struttura del significato situazionale. In aggiunta, il Diagnosticatore, insieme alla valutazione di rilevanza, fornisce al processo successivo le informazioni circa il grado di difficoltà, urgenza, o gravità degli eventi".
4. Valutatore	"Urgenza, difficoltà e gravità sono computate in base all'informazione precedente; esse si combinano in un segnale di precedenza di controllo per affrontare l'evento in corso e possono quindi provocare, se necessario, l'interruzione dell'azione, oppure possono causare distrazione se l'azione precedente è ancora in corso".
5. Suggestore d'azione	"In base all'informazione così prodotta, viene generato il cambiamento nella preparazione all'azione: un piano d'azione - tendenza all'azione - e/o di modalità di attivazione. La modalità di preparazione all'azione preme per avere la precedenza di controllo, o se ne appropria".
6. Generatore del cambiamento fisiologico	"Viene attuato il cambiamento fisiologico, in accordo con la modalità di preparazione all'azione generata precedentemente".
7. Attore	"Viene selezionata un'azione - manifesta o cognitiva - così come è stato determinato dalla modalità di preparazione all'azione, e da altri aspetti della situazione nella misura in cui ciò è permesso dalla regolazione".

Proviamo a tradurre in parole più semplici il contenuto di questa tabella, per capire in modo essenziale in che cosa consista il processo centrale, e cioè il processo

emotivo vero e proprio, dal momento in cui entriamo in contatto con un nuovo stimolo al momento in cui manifestiamo una certa risposta emotiva:

1. Analizzatore	<p><i>Inquadramento dell'evento-stimolo</i>            Ci accostiamo all'evento-stimolo inquadrandolo alla luce delle nostre esperienze/conoscenze pregresse e facendo scattare domande del tipo 'perché è successo?', 'che cosa provocherà?'.</p>
2. Comparatore	<p><i>Valutazione primaria (appraisal primaria)</i>            Quanto ci importa davvero di quell'evento? Rispondono a questa domanda le sensazioni (di piacere, dolore, stupore o desiderio) che l'evento, così come lo abbiamo fatto nostro, ci procura. Se non proviamo nulla, vuol dire che quell'evento non riveste alcuna importanza per noi, e il processo si ferma qui.</p>
3. Diagnosticatore	<p><i>Valutazione secondaria (appraisal secondaria)</i>            Essa ha luogo su ciò che abbiamo già valutato come rilevante per noi e consiste nel fatto che allora ci chiediamo come affrontarlo (azione di <i>coping</i>): che possiamo fare? che cosa non possiamo fare? Proviamo a fare dei test per capire come procedere, servendoci delle nostre esperienze/conoscenze pregresse, e così perveniamo alla valutazione di quale sia il grado di difficoltà, urgenza o gravità dell'evento che dobbiamo affrontare.</p>
4. Valutatore	<p><i>Emissione del segnale di precedenza di controllo</i>            Cominciamo a sentire l'urgenza di affrontare l'evento in corso, alla luce della valutazione secondaria (grado di difficoltà, urgenza e gravità valutato nella fase precedente): affrontare il nuovo evento diventa prioritario e così, o interrompiamo ciò che stavamo facendo o, se continuiamo, siamo distratti (perché per noi ormai è diventato più rilevante il nuovo evento).</p>
5. Suggeritore d'azione	<p><i>Generazione del nuovo piano d'azione</i>            La precedenza di controllo prende il sopravvento e così progettiamo di agire in relazione a ciò che ci appare ormai più rilevante.</p>
6. Generatore del cambiamento fisiologico	<p><i>Generazione del cambiamento fisiologico</i>            Avviene sulla base del nuovo piano d'azione che ha ormai la precedenza.</p>
7. Attore	<p><i>Azione manifesta o cognitiva = risposta emotiva</i>            Avviene come esito dell'intero processo.</p>

Bisogna fare attenzione, però, al fatto che il processo centrale sopra descritto non si sviluppa in maniera così lineare, come un succedersi univoco di tappe: esso, secondo Frijda, è infatti sottoposto ad un intervento di continua regolazione ("secondo percorso"), sia in relazione a stimoli esterni inibitori del processo in corso (stimoli diversi da quello principale in questione, e che fanno prevedere conseguenze negative);



sia in relazione a richieste di regolazione che sopraggiungono dall'interno da parte dello stesso processo centrale.<sup>42</sup>

C'è, infine, anche un "terzo percorso", che è quello "riguardante gli *input* diversi dall'evento stimolo vero e proprio".<sup>43</sup> Infatti, accanto agli stimoli centrali (l'evento rilevante e l'insieme di interessi ad esso correlati), ci sono tanti altri stimoli "collaterali", che costituiscono le condizioni contestuali del processo. A questo proposito, Frijda sembra far riferimento alle ricerche sulle euristiche e i *bias* di Tversky e Kahneman quando, esaminando la relazione fra interessi principali e condizioni collaterali, sottolinea il fatto che:

Si può assumere che le categorie di codifica, le regole di inferenza e gli interessi varino nel loro grado di *disponibilità, preferenza o sensibilità*.<sup>44</sup>

Tra le condizioni collaterali che danno forma al contesto nel quale ha luogo il processo centrale emotivo (processo che si sviluppa solo quando si oltrepassano certe soglie di rilevanza), ci sono ulteriori *input* (ad esempio, "umore prevalente, stato prevalente di *arousal*, esperienza precedente con un dato tipo di evento, esempi forniti da altre persone, definizioni sociali degli eventi"<sup>45</sup>), i quali, in quanto "antecedenti disposizionali delle emozioni":

operano tutti per mezzo della struttura di *significato situazionale*, per mezzo dell'ordinamento delle preferenze che instaurano e dei parametri di disponibilità delle categorie di codifica e delle modalità di risposta, e per mezzo delle soglie menzionate.<sup>46</sup>

La nozione di "significato situazionale" mostra in modo abbastanza evidente come la "mente nel freezer" di cui parla LeDoux - a proposito dell'approccio funzionalista - sia congelata solo in apparenza:

L'intera storia del processo si fonde nella struttura di *significato situazionale* così come questa esiste ad un dato momento; la struttura di significato situazionale è continuamente aggiornata, completata tenendo conto delle mutevoli prospettive sul futuro implicate in ciascuna valutazione, e delle prospettive mutevoli circa l'impatto sul potenziale di *coping* che l'individuo ritiene di avere, l'impatto sulla controllabilità degli eventi, oppure sull'impotenza nei confronti di essi. Nei termini del modello di

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 610.

<sup>43</sup> Ivi, p. 609.

<sup>44</sup> Ivi, p. 611 (cors. mio).

<sup>45</sup> Ivi, p. 612. Vedi *infra*, cap. 6, § 5.

<sup>46</sup> Ivi, p. 613.

elaborazione qui presentato, questo implica dei cicli iterativi a retroazione (*feedback loops*) tra l'assunzione delle informazioni e la loro codifica [...], ma anche tra le azioni contemplate e l'informazione che è stata esaminata o valutata; e ovviamente implica il *feedback* sull'ambiente menzionato prima, cioè il *feedback* della risposta che influenza la situazione stimolo nel momento in cui la si fronteggia, se ne soddisfano le richieste, o la si provoca.<sup>47</sup>

La nozione di "significato situazionale" sembra essere dunque la nozione chiave per la descrizione del processo emotivo, perché riesce a tenere insieme la dimensione biologica evuzionistica (nel contesto della quale significa 'necessità di adattarsi all'ambiente') e la dimensione funzionalista (contesto in cui invece significa 'attivazione di programmi adeguati sulla base delle informazioni disponibili'). In entrambe le dimensioni, il cambiamento della preparazione all'azione è il nucleo centrale dell'emozione.

Anche la nozione di "precedenza di controllo dell'azione" appare di grande rilevanza. Come spiega infatti Frijda:

L'emozione, come stato di preparazione all'azione o come azione emotiva, ha precedenza sul controllo dell'azione in due sensi: essa può interrompere altri processi e bloccare l'accesso al controllo dell'azione da parte di altri stimoli e altri scopi; essa rinforza l'azione a cui riserva il controllo e investe tale controllo della proprietà di non-distraibilità o persistenza.<sup>48</sup>

Mentre le emozioni 'vere e proprie', ovvero le reazioni valutative fin qui esaminate, "implicano stati relazionali o tendenze ad un cambiamento relazionale", invece i desideri e i godimenti (un tempo chiamate 'passioni') "implicano tendenze ad ottenere determinate soddisfazioni".<sup>49</sup>

A differenza del godimento consumatorio fine a se stesso, l'emozione vera e propria serve "a facilitare o a regolare azioni che sono *connesse a scopi e programmi diversi da quelli che le sono propri*":<sup>50</sup> mentre i godimenti sono attività consumatorie di ciò che è percepito come appropriato, le emozioni invece sono attività di

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 614 (cors. mio).

<sup>48</sup> Ivi, p. 615.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 616-617: "In contrasto, i desideri danno avvio e continuano nuovi corsi d'azione; essi stabiliscono degli scopi e attivano dei programmi per ottenerli. Essi derivano dal riconoscimento dell'esistenza [...] di oggetti appropriati alla soddisfazione. Tale riconoscimento avviene perché questi corrispondono alle 'sensibilità', rappresentazioni interne, immagini mnestiche, disposizioni biologiche che permettono alla percezione e al pensiero di tali oggetti di elicitarne dei programmi comportamentali per ottenerli. La preparazione all'azione che caratterizza i desideri serve solo il proprio programma. I godimenti nascono dal riconoscimento che tali oggetti sono accessibili all'attività consumatoria: essi consistono nell'impulso ad eseguire tale azione".

<sup>50</sup> Ivi, p. 616 (cors. mio).

coordinamento, regolazione e ristrutturazione di fronte ad ostacoli e imprevisti, di fronte a ciò che in generale percepiamo come inappropriato (rilevante nel senso che deve essere affrontato in qualche modo).

Malgrado la crucialità del *coping* come causa scatenante della reazione valutativa, emerge dunque infine anche la necessità di considerare il processo emotivo nella sua interezza, "dall'assunzione di informazioni alla risposta manifesta"; ed emerge anche la consapevolezza che "le fasi che vanno dalla valutazione al cambiamento di preparazione all'azione ne costituiscono la parte centrale, ciò che è propriamente definito come emozione".<sup>51</sup> Come chiarisce Frijda, "il cambiamento nella preparazione all'azione (*action readiness change*) rappresenta l'aspetto principale dell'emozione e, nella prospettiva qui adottata, ne è l'aspetto definitorio".<sup>52</sup>

La precedenza di controllo può addirittura sopraffarci perché, spiega Frijda:

viene imposta all'organismo soprattutto da quei segnali peculiari di rilevanza costituiti dal piacere e dal dolore. Questi segnali sono persistenti e insistenti: si prolungano nel tempo, e l'organismo ne tiene conto fino a che perdura l'evento scatenante o fino a che il desiderio elicitato rimane insoddisfatto. [...] L'impulso emotivo, compreso il desiderio, *sopraffà l'individuo ed è incontrollabile soprattutto perché il soggetto si fa sopraffare e non desidera veramente controllarlo*, a causa del dolore che dovrebbe allora tollerare, o del piacere irrimediabilmente perduto.<sup>53</sup>

In conclusione, Frijda elabora una definizione "in senso ampio" dell'emozione, nei termini di un meccanismo (o insieme di meccanismi) che producono "il cambiamento di preparazione che ha la precedenza di controllo":

*C'è un meccanismo, o insieme di meccanismi, finalizzati ad assicurarsi la soddisfazione degli interessi. Cioè, c'è un meccanismo, o insieme di meccanismi che confrontano gli stimoli agli stati preferiti dall'organismo, trasformandoli in ricompense e punizioni; il meccanismo genera piacere e dolore. C'è un meccanismo che genera aspettative circa ricompense e punizioni e c'è un meccanismo che detta le azioni di conseguenza. C'è un meccanismo, inoltre, in grado di assumere la precedenza di controllo per tali azioni, interrompendo l'attività in corso e raggruppando le risorse ai fini degli scopi di tali azioni. Questo meccanismo, o insieme di meccanismi, è l'emozione' in senso ampio: è il meccanismo che produce il cambiamento di preparazione che ha la precedenza di controllo, sia nella motivazione (desiderio e godimento, *enjoyment*) che nelle emozioni vere e proprie.*<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 617-618.

<sup>52</sup> Ivi, p. 627. Più avanti l'autore specifica: "La costituzione biologica offre un certo numero di questi programmi e di questi meccanismi: quelli per la difesa e l'attacco, per la protezione, per la prontezza attentiva, per l'inibizione" (ivi, p. 628).

<sup>53</sup> Ivi, pp. 631-632 (cors. mio).

<sup>54</sup> Ivi, p. 633 (cors. mio).

A chi fa notare che una teoria funzionalista non riesce a rendere conto dell'esistenza degli interessi non funzionali (emozioni 'inutili' come il panico, la depressione, la nostalgia), Frijda risponde che "la prospettiva funzionalista è un punto di vista, qualcosa di *a priori*", il che significa assumere che "i fenomeni sia psicologici che biologici" non sono delle "mere eventualità" e sono quindi "comprensibili".<sup>55</sup>

*Perché le persone hanno gli interessi che hanno? Perché la gente si attacca a certi scopi indipendentemente dal fatto che si sono dimostrati irraggiungibili, perché continua a restare legata a certi oggetti di attaccamento nonostante sia stata regolarmente delusa e contrariamente ad ogni ragione? I poteri motivanti della sofferenza (*distress*) non agiscono sempre nel senso di distogliere l'individuo dai suoi interessi quando questo implicherebbe un maggior guadagno.*<sup>56</sup>

Una prospettiva funzionalista non si ripromette certo di rispondere a domande sul senso della vita, ma solo di discutere "l'aspetto meccanico delle emozioni".<sup>57</sup>

Secondo Frijda:

molti casi di disfunzionalità, apparenti o reali, derivano da valutazioni *subottimali* di che cosa pesa di più nel conflitto degli interessi (il piacere o la salute?), nei conflitti circa uno qualunque degli interessi (lei o non lei?), e soprattutto nei conflitti tra guadagno immediato, a breve termine, e guadagno futuro, a lungo termine.<sup>58</sup>

Il fatto poi che le emozioni sarebbero contrassegnate dalla tendenza del "guadagno a breve termine" (gli stimoli presenti tenderebbero ad essere preponderanti rispetto a quelli più lontani) ci fa comprendere come mai anche le inferenze subiscano questa tendenza: tornano in mente le ricerche sul giudizio in condizione di incertezza, dove verosimilmente l'emozione prodotta dallo stimolo presente contribuisce a spingere verso conclusioni affrettate e fallaci.<sup>59</sup>

Trovo molto saggia la riflessione che Frijda propone infine ai suoi lettori, a proposito della capacità umana di affrontare la vita:

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 635.

<sup>56</sup> Ivi, p. 636 (cors. mio). Per una diversa interpretazione del calcolo costo-benefici in relazione all'emotività, cfr. Elster 1983.

<sup>57</sup> Frijda 1986; trad. it. p. 635: "La teoria qui presentata è, in modo abbastanza evidente, una teoria funzionalista: le emozioni servono qualcosa, e presumibilmente lo fanno bene; esse sono funzionali alla soddisfazione degli interessi e lo fanno controllando il grado di rilevanza degli eventi e modulando o istigando l'azione in modo congruente".

<sup>58</sup> Ivi, p. 636.

<sup>59</sup> Vedi *supra*, cap. 5, §§ 1-3.

È impossibile che l'uomo sia stato fatto in modo tale da poter tollerare e sopportare tutte le circostanze che la vita presenta. Che cosa mai ci si può aspettare da un sistema fatto in soli nove mesi e che pesa solo una settantina di chilogrammi?<sup>60</sup>

Pur essendo il processo di un sistema limitato, l'emozione può però "essere vista come un dispositivo che nel complesso è funzionalmente adeguato, utile, anche se non lo è in tutte le sue manifestazioni".<sup>61</sup> Si tratta di un sistema che funziona di continuo, non solo di fronte all'emergenza, e questo può comportare talvolta dei problemi. Più precisamente, come chiarisce Frijda:

Questo controllo e questo adattamento sono operanti anche quando l'adattamento è privo di significato e non ha alcuna conseguenza ulteriore. *Ciò rappresenta un piccolo costo da pagare* per la preparazione sempre presente; inoltre, di solito risulta evidente solo a posteriori che l'adattamento era inutile. Questo principio può spiegare molte emozioni interamente 'afunzionali'. La nostalgia ne è un esempio. *A che serve la nostalgia?* A niente, possiamo assumere. Ma la nostalgia è la risposta al pensiero di un oggetto o evento che si sa d'aver perduto o che non c'è più. Questa risposta è un breve momento di desiderio, un tendersi verso, che sappiamo essere vano, e tuttavia è una risposta appropriata nei confronti delle persone o delle cose perse, e si può dire che è vana solo dopo che è occorsa. Inoltre, essa tende ad un qualcosa che *si riconosce come prezioso solo dopo che è stata emessa, e a causa sua.*<sup>62</sup>

La prospettiva funzionalista ("una euristica potente", come la definisce Frijda), è dunque solo un punto di vista interpretativo, e in particolare quel punto di vista che assume "che i fenomeni sia psicologici che biologici siano comprensibili e non rappresentino delle mere eventualità"; un punto di vista che assume cioè "*solo il fatto che le cose stanno così*".<sup>63</sup>

Per la sua stessa strutturazione il funzionalismo, dunque, non lascia spazio all'errore, poiché lo spiega sempre sotto forma di funzionamento a prescindere (direi io) da qualunque intenzionalità o, come nota con un certo *understatement* lo stesso Frijda, a causa del fatto che "si può quasi sempre trovare una qualche funzione, una qualche utilità"<sup>64</sup> nei fenomeni che dobbiamo spiegare, una volta assunto a priori il punto di vista funzionalista (a prescindere dunque dagli interessi che di volta in volta sono presenti).

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 637.

<sup>61</sup> Ivi, p. 638.

<sup>62</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>63</sup> Ivi, p. 635 (cors. mio).

<sup>64</sup> *Ibidem*.

Render conto *in maniera globale* dell'aspetto valutativo proprio dell'intenzionalità animale è stato, invece, l'obiettivo che Martha Nussbaum si è proposta nella sua teoria delle emozioni, come mostrerò nel prossimo paragrafo.

### § 3. *Il modello biologico: bisogno e riconoscimento*

Accostando alla filosofia greca classica ed ellenistica gli studi contemporanei di ispirazione cognitivista, Martha Nussbaum ha elaborato nel corso degli anni una teoria delle emozioni, incentrata sulla rilettura - alla luce della nozione funzionalista di *appraisal* - della concezione stoica secondo la quale "le emozioni sono forme di giudizio valutativo".<sup>65</sup>

Da questa opera di contaminazione è scaturita una concezione di emotività di tipo biologico, finalizzata alla piena riabilitazione della componente animale dell'uomo, concezione che trova i suoi punti di forza sia nella struttura della *orexis* delineata da Aristotele nel *De Motu Animalium*, sia nella nozione aristotelica di *logoi enhyloi*.<sup>66</sup>

È, infatti, sulla base dell'idea anti-dualistica che i discorsi sono 'incorporati nella materia', che Nussbaum ha elaborato una concezione dell'intelligenza umana in cui le emozioni svolgono un essenziale ruolo di carattere valutativo *a causa* della condizione di vulnerabilità che contraddistingue gli esseri umani (così come tutti gli animali), sempre alla ricerca delle condizioni che possano loro consentire di condurre una vita 'prospera', e cioè degna di essere vissuta (*flourishing*, come dice Nussbaum, facendo riferimento all'*eudaimomia*).

L'elemento biologico costituito dall'animalità - incastonato nella dimensione valutativa riscoperta dal cognitivismo contemporaneo - sta, dunque, alla base del neo-stoicismo aristotelico di Martha Nussbaum che, nell'introduzione alla nuova edizione

---

<sup>65</sup> Cfr. Nussbaum 1986; trad. it. p. 5. In *Terapia del desiderio* (1994) Nussbaum delinea già una prima analisi delle emozioni secondo gli stoici, ma è nella *Fragilità del bene* prima e nell'*Intelligenza delle emozioni* poi che sviluppa il suo modello 'neostoico', utilizzando anche i risultati dei suoi studi più strettamente filologici su Aristotele: sua è, infatti, l'edizione critica del *De Motu Animalium*. Cfr. Nussbaum (ed.) 1978.

<sup>66</sup> Si noti che nel primo libro del *De anima* (403a 24-403b 2; trad. it. p. 103, parz. mod.), Aristotele da un lato distingue tra il modo in cui il fisico e il dialettico definiscono le affezioni dell'anima, perché il fisico "rende conto della materia (*ten hylon*)" mentre il dialettico "della forma e cioè della nozione (*to eidos kai ton logon*)". D'altro canto, però, Aristotele sottolinea chiaramente che "spetta al fisico l'investigazione dell'anima", visto che "le passioni dell'anima sono forme nella materia (*ta pathe logoi enhyloi eisin*)". In Nussbaum, Rorty (eds.) 1992 viene discusso specificamente il tema dei *logoi enhyloi*, nonché la questione se si possa o meno parlare di una filosofia aristotelica della mente.

della *Fragilità del bene*,<sup>67</sup> chiarisce come si possa recuperare la tesi stoica che considera le emozioni come giudizi di valore, senza che ciò comporti l'assumere parallelamente le altre tesi stoiche di carattere normativo, oggi difficilmente accettabili:

Sostenendo che le emozioni sono forme di giudizio valutativo che attribuiscono alle cose e alle persone al di là del controllo dell'agente un grande significato per il prosperare dell'agente stesso, gli stoici passano poi ad affermare che tutti questi giudizi sono falsi, e che dobbiamo per quanto possiamo disabituarci ad essi. Visione normativa che io, in questa semplice forma rifiuto, anche se credo che abbia molto da offrirci per quel che riguarda il dissennato attaccamento al denaro, all'onore e allo status.

L'analisi degli stoici, che considerano le emozioni come giudizi di valore, tuttavia è indipendente dalle loro controverse tesi normative. *Opportunamente modificata*, credo possa costituire la base per una concezione filosofica contemporanea delle emozioni.<sup>68</sup>

Tra le modifiche da apportare alla tesi stoica, per adeguarla alla nostra sensibilità contemporanea, secondo Nussbaum - molto attenta anche alle questioni relative ai diritti umani - c'è ad esempio la necessità di sviluppare una "plausibile teoria del rapporto fra emozioni dell'adulto e emozioni del bambino e degli animali non umani", dal momento che "gli stoici negano, cosa implausibile, che bambini ed animali provino emozioni". Sviluppare una tale teoria consente, secondo Nussbaum, di ampliare "l'analisi cognitiva stoica per abbracciare una più ampia gamma di cognizione, come le percezioni e le credenze non linguistiche".<sup>69</sup>

Un altro aspetto del pensiero degli stoici che a Nussbaum appare necessario modificare in chiave contemporanea è l'idea stoica che i 'beni esterni' della vita - e non solo la ricchezza e l'onore ma anche "la salute, l'integrità del corpo, gli amici, i figli, gli esseri amati, la cittadinanza e l'attività politica" - non vengano considerati valori autentici, e che socraticamente "la virtù interiore" sia reputata sufficiente per "l'umano prosperare".<sup>70</sup>

Ma ciò che a Nussbaum appare assolutamente inaccettabile è il fatto che l'approccio stoico *scinda il bisogno dalla dignità*. È qui che entra in gioco Aristotele: secondo Nussbaum questa scissione va superata mettendosi in un'ottica di tipo aristotelico.

Aristotele, infatti, basandosi sull'idea che "viviamo in un solo regno, quello della natura, e che tutti i nostri poteri, compresi quelli morali, sono mondani e abbisognano di

---

<sup>67</sup> Nella nuova edizione del 2001, pubblicata 15 anni dopo la prima edizione, Nussbaum aggiunge una introduzione particolarmente significativa, in cui ricostruisce la genesi della sua tesi neo-stoica.

<sup>68</sup> Nussbaum 1986; trad it. p. 5 (cors. mio).

<sup>69</sup> Ivi, p. 6.

<sup>70</sup> Ivi, p. 12.

beni mondani per il loro prosperare", non solo *ricosce la continuità fra uomini e animali*, ma celebra anche il 'meraviglioso' che è presente in ogni realtà naturale.<sup>71</sup> "Nei termini di Aristotele: se proviamo disgusto per i corpi degli animali, significa che proviamo disgusto di noi stessi: è di parti simili che siamo fatti".<sup>72</sup>

Diventa allora più comprensibile quanto Martha Nussbaum dichiara nelle prime pagine dell'*Intelligenza delle emozioni*, ovvero che è la nostra 'animalità' a produrre in noi le emozioni, le quali - implicando giudizi su cose esterne importanti per una vita prospera -, esprimono di fatto il nostro riconoscimento della 'condizione di bisogno' (*neediness*) nella quale ci troviamo nostro malgrado, vivendo in un mondo che non controlliamo pienamente e che ci rende vulnerabili.<sup>73</sup>

Accostando questa concezione valutativa biologica delle emozioni, fondata sul *bisogno animale*, alla concezione valutativa funzionalista delle emozioni basata sulla necessità del *far fronte* agli impulsi emotivi ( *coping*), Martha Nussbaum costruisce un approccio alle emozioni che le rende al tempo stesso espressioni valutative automatiche in vista della sopravvivenza ma anche manifestazioni umane di *vulnerabilità 'riconosciuta'*, e dunque espressione della nostra consapevole condizione di bisogno e incompletezza, e del nostro desiderio di prosperità.<sup>74</sup>

In effetti, anche il funzionalista Frijda presta attenzione alla specifica *reattività* degli animali, quando scrive che "sia l'uomo che gli animali non si limitano a subire passivamente gli impulsi emotivi; essi cercano anche di farvi fronte (*cope with*)".<sup>75</sup>

Quel che qui si aggiunge è, però, che le reazioni emotive cui far fronte contengono una componente intenzionale ineliminabile, la quale è l'espressione della condizione di necessità (la *neediness*, appunto) propria degli animali in generale. È sulla base di questa idea di emotività animale, basata sul riconoscimento del bisogno, che Nussbaum può sviluppare una nozione di intenzionalità più ampia, che prescinde persino dalla linguisticità.

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 15. Il riferimento è a *De part. anim.* I 5, 645 a 15-16.

<sup>72</sup> Nussbaum 1986; trad. it. p. 15. Vorrei sottolineare l'attenzione che alla luce di questo approccio biologico Nussbaum rivendica nei confronti dei bambini, dei malati e degli anziani, la cui dignità non risulterebbe incrinata dallo stato di bisogno che caratterizza la loro condizione fisica.

<sup>73</sup> Cfr. ivi, p. 37.

<sup>74</sup> Cfr. Nussbaum 2001, in particolare - nel capitolo *Umani e altri animali* - il paragrafo dedicato alla ricomparsa dell'intenzionalità negli studi sulle emozioni (ad es. in Lazarus). Secondo l'autrice, l'intenzionalità delle emozioni è importante anche "nella spiegazione evolutivista del come le emozioni giungano ad avere un significato nella vita degli animali" (ivi, p. 145).

<sup>75</sup> Frijda 1986; trad. it. p. 36 (cors. mio).



Quella di cui abbiamo bisogno, in breve, è una nozione sfaccettata dell'interpretazione cognitiva o 'vedere come', coniugata ad una nozione flessibile di intenzionalità, che ci consenta di attribuire ad una creatura modalità più o meno precise, più vaghe o più definite, *di orientarsi a un oggetto* e contrassegnarlo come rilevante.<sup>76</sup>

Come chiarisce Nussbaum, la concezione che ha considerato le emozioni come antagoniste rispetto alla razionalità non che è che il frutto di un fraintendimento, consistente nell'aver ritenuto che 'fisico' significasse 'non intelligente'. In realtà, "gli animali sono dotati di grande capacità di pensiero e di giudizio", e occorre "fare appello a queste facoltà per spiegare le loro emozioni".<sup>77</sup>

L'idea di *razionalità incorporata* è proprio ciò che emerge dalla discussione sviluppatasi fra Myles Burnyeat<sup>78</sup> da una parte e Martha Nussbaum e Hilary Putnam dall'altra, accusati da Burnyeat di aver preteso di interpretare la filosofia di Aristotele come una filosofia della mente *ante litteram*.

In particolare Burnyeat, sulla base del presupposto che per noi contemporanei sia impossibile prescindere dalla concezione cartesiana della fisicità, accusa i due filosofi di aver provato in modo anacronistico a rendere attuale - in funzione anticartesiana - la concezione aristotelica della materia, proponendola come una forma di funzionalismo capace di rendere conto dell'intenzionalità.

Non mi soffermerò per ragioni di spazio sull'affascinante confutazione che Burnyeat mette in opera, servendosi strategicamente della teoria aristotelica della percezione, che egli stesso definisce "una delle dottrine aristoteliche più misteriose".<sup>79</sup>

Ciò che Burnyeat trova del tutto inaccettabile nella concezione antidualistica della materia proposta da Nussbaum e Putnam è, in particolare, l'idea che la forma non venga considerata come qualcosa che si aggiunge alla materia, consentendo così di ritenere che la percezione possa essere intesa come un processo fisiologico e contemporaneamente come la consapevolezza (*awareness*) di questo stesso processo. Ma, come potremmo mai noi moderni accettare l'idea aristotelica antidualistica che l'effetto sull'organo coincida con la consapevolezza?, chiede Burnyeat, la cui conclusione è, dunque, che:

Se vogliamo sfuggire al dualismo cartesiano, non possiamo farlo tornando ad Aristotele, perché sebbene Aristotele abbia una concezione non cartesiana dell'anima, *noi* siamo incollati a una concezione

---

<sup>76</sup> Nussbaum 2001; trad. it. p. 164 (cors. mio).

<sup>77</sup> Ivi, p. 43.

<sup>78</sup> Cfr. Burnyeat 1992.

<sup>79</sup> Ivi, p. 16.

più o meno cartesiana della fisicità (*physical*). Per essere dei veri aristotelici dovremmo smettere di credere che l'emergere della vita e della mente richiedano una spiegazione.<sup>80</sup>

Rispondendo all'attacco di Burnyeat, Nussbaum e Putnam replicano che la teoria aristotelica della forma e della materia può invece essere considerata come una "felice alternativa da un lato al riduzionismo materialistico, dall'altro al dualismo cartesiano, una alternativa che presenta alcune affinità con il funzionalismo contemporaneo".<sup>81</sup>

Innanzitutto i due autori rifiutano la tesi di fondo di Burnyeat, e cioè che la filosofia di Aristotele proprio per la sua teoria della materia debba essere cestinata, e che per questa ragione noi moderni saremmo vincolati al problema mente-corpo così come Cartesio lo ha formulato. Secondo Nussbaum e Putnam, infatti, per lo *hylomorfismo* aristotelico la questione fondamentale non è affatto il problema mente-corpo, quanto piuttosto la difficoltà di comprendere *che cosa fa sì che le cose rimangano se stesse pur cambiando*. Molto divertente l'esempio chiarificatore proposto:

Una ragione per cui 'una cosa pallida' è una cattiva risposta alla domanda 'che cos'è?' posta a proposito di Putnam, mentre 'un essere umano' è una buona risposta, è che Putnam può prendersi una tintarella in Spagna senza cessare di essere se stesso; mentre se un orang-utan scende dall'aereo, sospetteremo che qualcuno abbia fatto fuori Putnam.<sup>82</sup>

Poiché la materia è costantemente soggetta a cambiamento e ciò che rimane è l'organizzazione della materia (ad esempio, un albero o Putnam), è per questo che Aristotele ritiene che "la natura delle cose viventi sia quella di essere *forme incorporate in una materia-sempre-cangiante*".<sup>83</sup>

Quando Putnam ritorna dalla Spagna, egli avrà assimilato un bel po' di buon cibo spagnolo; e questo avrà prodotto della materia che egli non aveva prima che partisse. Nussbaum lo considererà ancora la stessa persona, e tratterà la sua nuova quantità di materia come parte di lui. Ma se l'essere che è sceso dall'aereo avesse cambiato la sua organizzazione funzionale e avesse adesso l'organizzazione caratteristica dell'orang-utan prima menzionato, e non quella di un uomo, ella avrebbe chiamato la polizia.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 26.

<sup>81</sup> Nussbaum, Putnam 1992, p. 27.

<sup>82</sup> Ivi, p. 29.

<sup>83</sup> *Ibidem* (cors. mio).

<sup>84</sup> Ivi, pp. 29-30 (cors. mio).

Tenendo, dunque, conto del fatto che Aristotele "non sembra dare alla consapevolezza o al mentale alcun posto particolare nella sua difesa della forma"),<sup>85</sup> e che il problema effettivo da affrontare è per lui la spiegazione dell'identità (perché Putnam rimane Putnam, malgrado i cambiamenti della sua materia?), secondo i due autori bisogna evitare di far confusione fra due diverse questioni, perché una cosa è il prevalere della forma sulla materia nel contesto delle spiegazioni; un'altra cosa è il funzionamento della materia della mente. Questa distinzione consente dunque a Nussbaum e Putnam di poter precisare che:

Aristotele considera la materia 'posteriore' (*posterior*) alla forma sulla base della sua teoria generale della spiegazione scientifica, e *non* perché la materia non possa svolgere un particolare compito, ovvero il compito di 'render conto della mente' (*the task of 'explaining mind'*).<sup>86</sup>

In parole più semplici: ci serviamo delle forme per le nostre spiegazioni, poiché la forma è ciò che rimane uguale, a differenza della materia che cambia, ma questo non c'entra nulla con il fatto che noi siamo fatti di materia, e che il nostro cervello sia la porzione di materia a partire dalla quale rendere conto della mente.

Rifiutando, dunque, l'etichetta di riduzionisti loro affibbiata da Burnyeat, Nussbaum e Putnam intraprendono la dimostrazione della loro tesi, secondo la quale "le attività fisiologiche degli esseri viventi, come il percepire, il desiderare e l'immaginare, sono realizzate o costituite nella materia [...]".<sup>87</sup>

Non mi soffermerò sull'accettabilità di questa posizione interpretativa del pensiero di Aristotele, limitandomi piuttosto a prendere in considerazione soltanto alcuni passaggi, chiarificatori del rapporto che Aristotele istituisce fra desiderio e movimento, essendo questo il *background* aristotelico della teoria delle emozioni di Martha Nussbaum.

L'esempio che segue è particolarmente rappresentativo dell'idea di intenzionalità animale cui la studiosa fa riferimento:

Supponiamo che un cane vada dietro a un pezzo di carne. È altamente rilevante per la spiegazione causale del suo movimento che la sua *orexis* sia per la carne (o per questo pezzo di carne) e che ciò che egli vede davanti a sé, lo veda *come carne*. Se il cane ha visto solo un oggetto circolare, o se la sua *orexis* fosse solo quella di fare del moto, le connessioni della spiegazione causale che producono l'azione

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 30.

<sup>86</sup> Ivi, p. 31 (cors. degli autori). Cfr. anche Irwin 1991, che parla di "*explanatory states*".

<sup>87</sup> Nussbaum, Putnam 1992, p. 33.

verrebbero a cadere. Potrebbe essere, in effetti, che il cane non stia andando dietro a quel pezzo di carne, pur avendo quel desiderio e quella credenza: in questo senso, il desiderio e la credenza sono indipendenti dal movimento diretto allo scopo. Ma la loro stretta correlazione concettuale sembra molto pertinente al loro ruolo esplicativo di tipo causale.<sup>88</sup>

Ritroviamo questa stessa struttura relazionale (l'orientamento ad un oggetto considerato rilevante) nella proposta di lavoro che Nussbaum elabora nell'*Intelligenza delle emozioni*, quando la studiosa rivede la sua teoria neostoica alla luce dei recenti studi cognitivisti sulle emozioni:<sup>89</sup>

Quello di cui abbiamo bisogno, in breve, è una nozione sfaccettata dell'interpretazione cognitiva o 'vedere come', coniugata ad una nozione flessibile di intenzionalità, che ci consenta di attribuire a una creatura modalità più o meno precise, più vaghe o più definite, di *orientarsi a un oggetto e contrassegnarlo come rilevante*.<sup>90</sup>

Ed è proprio grazie ad Aristotele che è possibile intendere *l'orientarsi verso gli oggetti e il contrassegnarli come rilevanti* come "forme di consapevolezza cognitiva" (*forms of cognitive awareness*).<sup>91</sup>

Più in particolare:

La conclusione appropriata, ovvero la conclusione di Aristotele, è che tutti questi processi (percezione, desiderio, emozione) sono *formulae* nella materia (*logoi enhyloi*).<sup>92</sup>

Per Aristotele, infatti, "l'anima non è una cosa che, semplicemente, abita nel corpo; le sue azioni sono le azioni del corpo. *C'è una cosa sola, ed è un'unica cosa naturale*".<sup>93</sup>

Proprio per questa sua teoria, dunque, Aristotele non è affatto da cestinare, e anzi può essere molto utile nel contesto del contemporaneo dibattito sull'emergere del 'mentale' dal 'fisico', poiché - aggiungono Nussbaum e Putnam - egli:

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 34. Cfr. anche Nussbaum 1986, cap. 9 (*Gli animali razionali e la spiegazione dell'azione*); trad. it. pp. 495-538.

<sup>89</sup> Nussbaum 2001; trad. it. p. 145: "Nel complesso [...] le nuove teorie a base intenzionale ci forniscono dei paradigmi raffinati e fondamentalmente adeguati per la spiegazione dell'emozione animale e umana, che mostrano una sorprendente somiglianza con il tipo di teoria filosofica che ho cercato finora di sviluppare".

<sup>90</sup> Ivi, p. 164 (cap. 2, *Umani e altri animali. La concezione neostoica rivista*), cors. mio.

<sup>91</sup> Nussbaum, Putnam 1992, p. 44.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Ivi, p. 45 (cors. mio).

*preserva la non riducibilità e anche la vissuta complessità di fenomeni intenzionali* come la percezione, la credenza e il desiderio, criticando sia il riduzionismo materialistico sia l'intellettualismo platonico per la loro incapacità di fornire una spiegazione causale del movimento che *catturi la ricchezza e l'importanza* che il discorso comune attribuisce al movimento e all'azione.<sup>94</sup>

In ogni caso - osserva Nussbaum - "il fatto di provare un'emozione dipende da quali sono le credenze della persona, non dal fatto che esse siano vere o false".<sup>95</sup>

Ed è con questa saggia osservazione che passo alla trattazione di alcune particolari distorsioni emotive.

#### § 4. *Autoinganno, akrasia, wishful thinking*

Con questo paragrafo torno ad occuparmi di *disfunzionalità* del modo umano di ragionare e, ricollocando la mia indagine nell'alveo del paradigma dell'errore - dopo la necessaria premessa storica e la presentazione dei due modelli di riferimento -, intraprendo la trattazione di alcuni particolari fenomeni di irrazionalità delle credenze provocati da disfunzioni di tipo emotivo.

È del 1957 la teoria di Leon Festinger, secondo cui sarebbe in particolare il bisogno di ridurre una dolorosa condizione di 'dissonanza cognitiva' a favorire l'innescarsi di un processo di disfunzionalità emotiva. Per fornire un chiaro esempio di come il desiderio di 'ridurre' la dissonanza cognitiva possa generare credenze distorte, Leon Festinger - nell'introduzione al suo saggio *Teoria della dissonanza cognitiva* - racconta uno strano caso avvenuto in India nel 1934, subito dopo un terribile terremoto. In modo apparentemente inspiegabile accadde che cominciarono a diffondersi previsioni di tragedie anche maggiori. Come mai?

Certamente la credenza che stavano per accadere disastri orribili non era molto piacevole ed era logico che ci domandassimo come fossero nate quelle voci angosciose e perché fossero state così largamente accettate. Finalmente ci venne in mente una possibile risposta a questa domanda, una risposta che implicava la possibilità di una certa generalizzazione: forse quelle voci che predicavano disastri persino peggiori non erano affatto generatrici di ansia, ma *piuttosto la giustificavano*.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 50 (cors. mio).

<sup>95</sup> Cfr. anche Nussbaum 2001; trad. it. p. 68, nota 42.

<sup>96</sup> Festinger 1957; trad. it. p. XVI (cors. mio).

Analizzando fenomeni come quello appena descritto, Festinger e i suoi collaboratori giunsero alla formulazione della nozione di 'dissonanza', e all'elaborazione delle ipotesi relative ai meccanismi di 'riduzione':

In breve, a nostro parere, la dissonanza, cioè l'esistenza di relazioni incongruenti tra le cognizioni, è un fattore motivante di per sé sufficiente. Con il termine *cognizione* [...] intendiamo ogni conoscenza, opinione, o credenza che riguardi l'ambiente, la propria persona o il proprio comportamento. La dissonanza cognitiva può essere considerata una condizione antecedente che conduce ad una attività orientata verso la riduzione della dissonanza proprio come la fame conduce ad una attività orientata verso la riduzione della fame.<sup>97</sup>

Con una definizione più formale, "due elementi sono in una relazione dissonante se [...] l'inverso di un elemento segue l'altro". In altre parole, "x e y sono dissonanti se *non-x* segue da y".<sup>98</sup>

Secondo Festinger è, dunque, il desiderio di eliminare gli stati di dissonanza cognitiva che provoca in noi le distorsioni emotive, in quanto ci fa compiere valutazioni irrazionali sotto la spinta dell'*urgenza* provocata dal *bisogno di eliminare* tali stati di disagio psicologico.

Più recentemente, e in particolare nell'ambito delle ricerche sui rapporti fra emozioni e credenze sviluppatosi in seguito alla scoperta dell'euristica dell'affetto, la disfunzionalità emotiva è stata presa in esame in quanto produttrice di *bias* affettivi del pensiero, come spiegano Frijda e Mesquita in un loro recente lavoro. In particolare, secondo i due autori "emozioni e attitudini (*sentiments*)"<sup>99</sup> non soltanto stimolano in noi la formazione di credenze provvisorie, che poi si trasformano in credenze permanenti sotto la spinta delle tendenze culturali o delle pressioni sociali, ma riescono anche a influenzarci durante il processo di formazione delle credenze "attraverso *bias* affettivi del pensiero" che alterano la credibilità o la verosimiglianza delle informazioni che

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 3. Le euristiche sono inquadrabili anche come strategie di riduzione della dissonanza, così come tutti i fenomeni di persistenza doxastica: come abbiamo visto nel capitolo precedente, tendiamo spontaneamente verso la conferma delle nostre opinioni, attraverso l'eliminazione di ogni incongruenza.

<sup>98</sup> Ivi, p. 11. Leggiamo subito dopo: "Così, per esempio, se una persona ha saputo che tra i suoi vicini ci sono solo amici, ed ha avuto tuttavia paura, si avrà una relazione dissonante tra questi due elementi cognitivi".

<sup>99</sup> Frijda, Mesquita 2000, p. 73. Non è facile tradurre '*sentiment*', un termine inglese che oggi non significa più 'sentimento' ma 'opinione con componente emotiva'. Frijda-Mesquita chiariscono che si tratta di una "*appraisal structure* che include rilevanza di interesse per il proprio oggetto", e che dunque i *sentiments* sono "*dispositional emotions*", schemi affettivi con la stessa struttura delle emozioni. "Essi consistono nella rappresentazione latente di un qualche oggetto come rilevante per l'interesse di qualcuno, capace di ispirare quale tipo di azione potrebbe essere desiderabile compiere in relazione ad esso" (ivi, p. 55). Più semplicemente, "*Sentiments*' è il nome per le attitudini alle quali teniamo" (ivi, p. 56).

prendiamo in considerazione.<sup>100</sup> Persino la tendenza a non mettere in questione le nostre credenze sarebbe spiegabile - secondo Frijda-Mesquita<sup>101</sup> - come un *bias* emotivo, perché "le emozioni influenzano le nostre credenze, sia creando credenze sia rafforzando credenze, e rendendole in particolare *resistenti al cambiamento (resistant to change)*".<sup>102</sup>

Ciò che caratterizza l'approccio 'affettivista' alle distorsioni è dunque, in generale, l'idea che la causa dell'irrazionalità debba essere individuata a partire dal rapporto che il soggetto stabilisce con lo stimolo, sulla base della rilevanza che il soggetto stesso gli assegna (coscientemente o inconscientemente). Frijda-Mesquita chiamano questo fenomeno "rilevanza di interesse" (*concern relevance*), nozione che può essere di certo considerata un'evoluzione del concetto di *appraisal*: grazie all'esplicitazione del rapporto fra emotività e credenze, nella più recente nozione non c'è più una generica funzione emotiva interna ad un generico processo cognitivo (un modello di macchina valutatrice), ma l'emotività *determinata* di un certo soggetto (con un certo temperamento fisico, con il suo passato di esperienza e il suo vissuto sociale) che influenza il sistema di credenze di quel soggetto (e ne è influenzata a sua volta):

Al centro delle influenze emotive sulle credenze c'è la rilevanza di interesse (*concern relevance*). La rilevanza di interesse è la nozione chiave per la spiegazione delle emozioni e per la comprensione dei *sentiments*.<sup>103</sup>

Le distorsioni emotive spiegabili in quanto '*bias* affettivi del pensiero' sarebbero dunque anch'esse delle manifestazioni di irrazionalità nell'elaborazione delle informazioni, da aggiungere ai *bias* esaminati nel capitolo precedente.

Come la distribuzione dell'attenzione influenza il nostro modo di organizzare gli stimoli a causa della limitatezza delle nostre risorse cognitive (ragione per cui tendiamo a prestare più attenzione a ciò che ci appare più rilevante, perché più rappresentativo, più disponibile, più ancorabile, a seconda del tipo di scorciatoia euristica che entra in funzione), così accade anche con la nostra emotività.<sup>104</sup>

È facendo riferimento ad Elster che i due autori notano infine che "le passioni ci fanno saltare alle conclusioni", perché:

---

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, p. 73.

<sup>101</sup> Si noti come Frijda ha nel tempo ampliato la sua teoria sul ruolo delle emozioni nei processi cognitivi, rispetto a *The Emotions* del 1986 (preso in esame nel § 2 di questo capitolo).

<sup>102</sup> Frijda, Mesquita 2000, pp. 72-73.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67-68 (*Motivated bias*).

siamo ansiosi di vedere un particolare effetto, speriamo di vederlo e afferriamo l'occasione, siamo sin troppo disposti a soppesare l'evidenza in un modo che sia favorevole ai nostri obiettivi, e siamo poco inclini a esplorare linee di pensiero che conducono altrove.<sup>105</sup>

Che la resistenza di fronte alla possibilità di cambiare opinione diventi spiegabile anche come un *bias* affettivo, e che dunque questa resistenza non sia determinata soltanto (come vedremo più chiaramente con Deanna Kuhn<sup>106</sup>) dalla difficoltà di immaginare opzioni alternative alle proprie opinioni, ma anche dal non provare alcun interesse per eventuali possibili alternative,<sup>107</sup> è senza dubbio una prova ulteriore della pervasività del fenomeno irrazionale di perseveranza doxastica.

#### § 4.1. *Autoinganno*

"Tradizionalmente l'autoinganno è stato modellato sull'inganno interpersonale, in cui A intenzionalmente fa credere a B una qualche proposizione *p*, nel contempo sapendo o credendo davvero *non-p*".<sup>108</sup> Nell'autoinganno, A e B sarebbero però la stessa persona, e dunque A, che sa o crede davvero *non-p*, farebbe intenzionalmente credere a se stesso la credenza contraddittoria *p*, finendo col credere contemporaneamente *p* e *non-p*.

La spiegazione intenzionale dell'autoinganno produce due paradossi, uno detto statico e uno detto dinamico. Infatti, se colui che inganna intenzionalmente e colui che è ingannato sono la stessa persona, "come può un'unica persona avere simultaneamente credenze contraddittorie?" (*paradosso statico*).<sup>109</sup> E "come può un'unica persona avere l'intenzione di ingannare se stessa, senza rendere per ciò stesso inefficace la sua intenzione?" (*paradosso dinamico o strategico*).<sup>110</sup>

---

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 67. Interessante il richiamo a James e alla sua teoria dello "*shift in emotional focus*", per spiegare la convinzione nella conversione religiosa.

<sup>106</sup> Vedi *supra*, cap. 7, § 2.

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67-68.

<sup>108</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 1: "Una ragione per ritenere che l'autoinganno sia analogo all'inganno interpersonale è il fatto che ci aiuta a distinguere l'autoinganno dal mero errore, poiché l'acquisizione e la conservazione della credenza falsa sono intenzionali e non accidentali".

<sup>109</sup> Cfr. *ibidem*: "Come ingannatore deve credere *non-p*, e come ingannato deve credere *p*. Di conseguenza, l'autoingannatore coscientemente crede *p* e *non-p*. Ma se credere contemporaneamente una proposizione e la sua negazione in piena consapevolezza è uno stato mentale in cui è impossibile trovarsi, allora l'autoinganno così com'è stato tradizionalmente compreso è altrettanto impossibile".

<sup>110</sup> Cfr. *ibidem*: "Come ingannatore, deve essere consapevole che sta usando una strategia ingannevole; ma come ingannato deve essere inconsapevole di questa strategia, affinché essa abbia effetto. Ed è davvero difficile vedere come l'autoingannatore possa non essere consapevole della sua intenzione di



In *Self-deception, Intentions, and Contradictory Beliefs*,<sup>111</sup> J.-L. Bermúdez distingue le spiegazioni filosofiche dei paradossi dell'autoinganno in due grandi gruppi: quelle intenzionaliste e quelle non-intenzionaliste.<sup>112</sup>

Secondo i modelli intenzionalisti, ciò che accade nei casi di autoinganno è parallelo a quanto accade quando una persona intenzionalmente inganna un'altra persona, solo che l'ingannatore e l'ingannato sono la stessa persona. [...].

Secondo i modelli non-intenzionalisti, invece, la formazione di credenze autoingannevoli può essere spiegata nei termini di un *bias* motivazionale, senza chiamare in causa l'azione intenzionale.<sup>113</sup>

Comincerò a prendere in esame gli intenzionalisti, i quali hanno aggirato i paradossi dell'autoinganno con l'introduzione di "divisioni temporali o psicologiche che servono a *isolare* coloro che si autoingannano dalla consapevolezza della loro strategia di inganno. Quando coloro che si autoingannano non sono coscientemente consapevoli delle loro credenze come contrarie alle loro intenzioni di inganno, sembra non esserci più alcun paradosso nell'autoingannarsi".<sup>114</sup>

Intendendo l'autoinganno come un processo che si svolge nel tempo, secondo alcuni intenzionalisti diventa infatti possibile distinguere fra di loro le diverse fasi del processo: nella prima fase cominciamo a ingannarci coscientemente nel credere che *p*, sapendo o credendo che *non-p*, ma poi - man mano che il processo si sviluppa - perdiamo la nostra credenza che *non-p*, dimenticando alla fine del processo l'originaria intenzione di inganno.<sup>115</sup>

È grazie alla divisione psicologica che, invece, altri intenzionalisti hanno tentato di preservare la compattezza del processo dell'autoinganno, distinguendo all'interno dell'io fra parte ingannatrice e parte ingannata.<sup>116</sup> Una tale divisione interna dell'io, seppur considerata più o meno netta, ha in generale riproposto un'immagine della razionalità umana di stampo freudiano, in cui l'io non riesce ad essere un sovrano assoluto.

---

ingannare. Una strategia riconosciuta come ingannevole, però, sembra condannata al fallimento. Come si può pensare che io cada nella trappola che dovrebbe farmi credere qualcosa di falso, se io so che si tratta di una trappola? Ma se è impossibile essere intrappolati da una strategia che si sa essere ingannevole, allora, di nuovo, l'autoinganno così come è stato tradizionalmente compreso è altrettanto impossibile".

<sup>111</sup> Bermúdez 2000, p. 309.

<sup>112</sup> Nelkin 2002 parla invece di '*intentionalists*' e '*motivationists*'.

<sup>113</sup> Bermúdez 2000, p. 309.

<sup>114</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 2 (cors. mio). "Molti approcci usano una qualche combinazione di divisione psicologica e temporale (per es. Bermúdez 2000)".

<sup>115</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 2.1.

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, § 2.2.

A proposito di questa divisione dell'io, Amélie Rorty ha però osservato che - per ironia della sorte - "solo quando un agente fa dell'unificazione dei suoi tratti, dei suoi pensieri e delle sue azioni un progetto centrale, diventa capace di autoinganno e di *akrasia*".<sup>117</sup>

Molto bella l'immagine della città usata da Rorty per descrivere i diversi livelli coesistenti nella nostra razionalità, che fenomeni come l'autoinganno e l'*akrasia* mettono in luce: una sorta di Parigi mentale in cui le piccole stradine medievali coesistono con i grandi *boulevards*, poiché "le nuove importanti arterie non rappresentano necessariamente la strada migliore per andare da un parte all'altra della città, né ci danno l'idea più chiara dei rapporti vigenti tra le sue varie parti".<sup>118</sup>

In generale, a prescindere dal modo in cui viene descritta la divisione interna dell'io,<sup>119</sup> gli 'scissionisti' accettano l'idea che chi si autoinganna si ritrovi ad avere credenze contraddittorie, sulla base della constatazione che l'intenzione di chi si autoinganna *deve necessariamente contenere la credenza rispetto alla quale appunto ci si vuole ingannare*. In altre parole, come chiarisce Davidson, la contraddizione è implicita nell'autoinganno poiché la credenza che *non-p* fa parte dell'intenzione che si acquisisca la credenza contraria (e cioè la credenza falsa che *p*).

L'autoinganno è notoriamente un fenomeno inquietante: in qualche sua manifestazione sembra imporci di riconoscere non soltanto che una persona crede a un tempo a una certa proposizione e alla sua negazione, ma anche che *una credenza sostiene l'altra*.<sup>120</sup>

Davidson spiega dunque perché a suo parere l'autoinganno debba essere inteso come una "forma autoindotta di *debolezza della giustificazione* in cui la motivazione per indurre una credenza è una credenza contraddittoria".<sup>121</sup>

A disporre di prove in base alle quali crede che *p* sia probabilmente più vera della sua negazione; il pensiero che *p*, o il pensiero di dover razionalmente credere che *p*, motiva A ad agire in modo tale da indurre se stesso a credere la negazione di *p*; l'azione richiesta non consiste se non nel distogliere intenzionalmente l'attenzione dalle prove a favore di *p*, ma potrebbe comportare anche la positiva ricerca di prove contro *p*; tutto quello che l'autoinganno esige dall'azione è che la motivazione scaturisca dalla credenza che *p* è vera (ossia dal riconoscimento che in base alle prove disponibili, la verità di *p* è più probabile della sua falsità) e che l'azione obbedisca all'intenzione di produrre la credenza della negazione

---

<sup>117</sup> Rorty 1980; trad. it. pp. 144-145.

<sup>118</sup> Ivi, p. 129.

<sup>119</sup> Cfr. Pears 1984; Davidson 1985a.

<sup>120</sup> Davidson 1985a, trad. it. p. 91 (cors. mio).

<sup>121</sup> Ivi, p. 101 (cors. mio).

di *p*; infine [...] lo stato che motiva l'autoinganno e lo stato che esso produce coesistono; nel caso più vistoso, la credenza che *p*, oltre a causare la credenza nella negazione di *p*, la sostiene.<sup>122</sup>

Davidson insiste molto sulla persistenza dello stato di contraddittorietà nella condizione dell'autoinganno ("Nel pensiero di chi si autoinganna a me pare importante identificare una incoerenza"),<sup>123</sup> e respinge dunque, ad esempio, "la tesi di David Pears, secondo cui la persona che si autoinganna deve 'dimenticare' o comunque rimuovere il processo attraverso il quale è giunta a credere quello che crede".<sup>124</sup>

La divisione interna all'io viene, quindi, da Davidson addirittura *postulata*, proprio alla luce della constatazione che l'autoinganno comporta la contraddizione:

Il punto è che le persone sono in grado di tenere separate tra loro, e talvolta tengono effettivamente separate fra loro, credenze strettamente legate ma opposte; io postulo, appunto, che da qualche parte, quando ci sono credenze (ovviamente) contrastanti, ci siano delle frontiere che l'introspezione non è in grado di farci scoprire, perché non sono altro che aiuti concettuali (*conceptual aids*) a una descrizione coerente di autentiche irrazionalità.<sup>125</sup>

Davidson conclude quindi il suo saggio con un riferimento esplicito al "passaggio irrazionale" che consente "l'introduzione di frontiere che tengono separate fra loro le credenze incoerenti", perché "quello che deve essere tenuto lontano dal resto della mente è il *requisito dell'evidenza totale*". Eppure, nota Davidson, il desiderio di sottrarsi a questo requisito "non può essere *una ragione*". Infatti, secondo Davidson, "non c'è nulla che possa costituire una buona ragione per non ragionare secondo i propri migliori standard di razionalità".<sup>126</sup>

A differenza di Davidson - che può rinsaldare la sua tesi favorevole alla contraddittorietà con la sua più forte ed ampia teoria coerentista della verità, basata sulla nozione di 'rete di credenze', altri autori oltre a Pears hanno tentato di ammorbidire l'esito 'paradossale' della loro posizione intenzionalista proponendo - come ad esempio ha fatto Bermúdez - che non sia necessario che chi si autoinganna debba avere credenze contraddittorie, in quanto A potrebbe trovarsi nella situazione di volersi ingannare sforzandosi di credere *non-p* pur non avendo alcuna opinione a proposito di *p*, o pur non

---

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>124</sup> *Ibidem*. Cfr. anche Pears 1984.

<sup>125</sup> Davidson 1985a, trad. it. p. 104. Riprenderò questo passo nella conclusione del mio lavoro, in relazione all'*elenchos* socratico e alla questione del rapporto fra coerenza e verità (vedi *infra*, cap. 10, § 5).

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 105.

possedendo alcuna prova a favore o contro  $p$ ; o potrebbe credere che  $p$  sia semplicemente possibile, possedendo prove a favore o contro  $p$  troppo deboli per giustificare la credenza che  $p$  o  $non-p$ .<sup>127</sup>

Le difficoltà prodotte dalla visione intenzionalista dell'autoinganno hanno - come dicevo prima - favorito l'affermarsi di un'interpretazione non intenzionalista che rifiuta l'inganno interpersonale come modello e intende l'essere autoingannati come niente di più che il credere falsamente o l'essere in errore nel credere.<sup>128</sup>

L'autoinganno si distinguerebbe però dagli altri *bias* per il fatto che esso produce una falsa credenza non accidentale, ma motivata da un'emozione:

Secondo questa teoria deflazionistica dell'autoinganno, si deve avere soltanto la falsa credenza che  $p$ , avere l'evidenza che  $non-p$ , e avere un qualche desiderio o emozione che spieghi perché  $p$  è creduta e conservata. In generale, se si possiede l'evidenza che normalmente darebbe supporto a  $non-p$  eppure si crede che  $p$  a causa di un qualche desiderio, emozione o altra motivazione che si ha in relazione a  $p$ , allora ci si è autoingannati.<sup>129</sup>

Uno degli argomenti più utilizzati dagli intenzionalisti per mostrare l'inadeguatezza di questa spiegazione deflazionistica è quello che Bermúdez ha definito 'problema di selettività': "Perché accade che non cediamo al *bias* in favore della credenza che  $p$  in molti casi in cui abbiamo un fortissimo desiderio che  $p$  (o ansia o qualche altra motivazione in relazione a  $p$ )?"<sup>130</sup>

Gli anti-intenzionalisti, come Alfred Mele,<sup>131</sup> difendono la loro interpretazione dell'autoinganno come *bias* motivato da questa critica, sulla base dell'idea che la selettività possa essere spiegata come risultato di una valutazione dei costi-benefici di carattere soggettivo.<sup>132</sup>

Entra qui in gioco la cosiddetta forma 'inversa' (*twisted*) dell'autoinganno, e cioè il caso in cui ci ritroviamo a ingannarci nel credere qualcosa che in effetti non desideriamo. Mentre nell'autoinganno 'diretto' (*straight*) chi si autoinganna desidera che una qualche proposizione sia vera, e questo desiderio lo induce ad acquisire la falsa

---

<sup>127</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 2.2 e, più in particolare, Bermúdez 2000, p. 310.

<sup>128</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 3 e, più in particolare, Johnston 1988 e Mele 2000.

<sup>129</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 3.

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, § 3.1. Cfr. anche Bermúdez 2000.

<sup>131</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 3.1 Cfr. Mele 2001.

<sup>132</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 3.1: "Sfidando questa soluzione, Bermúdez (2000) propone che il problema della selettività potrebbe riemergere, poiché non è chiaro come mai nei casi in cui c'è un costo relativamente basso per avere una credenza autoingannatrice favorita dalle nostre motivazioni, frequentemente non ci autoinganniamo. Mele (2001) però sottolinea che queste strategie intenzionali hanno i propri 'problemi di selettività', poiché non è chiaro perché alcune intenzioni di acquisire una credenza autoingannatrice abbiano luogo e altre no". Cfr. anche Talbott 1997.

credenza che la proposizione in questione sia vera, nell'autoinganno *twisted*, al contrario, chi si autoinganna nel credere una certa proposizione non desidera affatto che quella proposizione sia vera. L'esempio tipico è quello del marito geloso che, malgrado non abbia nessuna prova dell'infedeltà della moglie, è spinto dai suoi sospetti a credere che la moglie stia avendo una relazione extraconiugale, pur non desiderando affatto che ciò che crede sia vero.<sup>133</sup>

Per tornare al problema della selettività, si potrebbe pensare che di volta in volta valutiamo *quanto* ci convenga ingannarci, ovvero *quanto* ci convenga credere falsamente che *p*, motivati dal desiderio o dall'ansia. Il meccanismo sembra proprio quello freudiano della nevrosi, solo che in questo contesto viene proposto come un meccanismo virtuoso. Ammettiamo che io mi induca a credere qualcosa che in effetti so che non è vero, ad esempio che non ho spento la stufa prima di uscire. In questo caso, perché mi conviene autoingannarmi? Perché il costo del tornare indietro a controllare è inferiore al costo del ritrovarmi con l'appartamento in fiamme, nella malaugurata ipotesi che invece io mi stia sbagliando nel ricordare che ho spento la stufa.<sup>134</sup>

La *twisted self-deception* è chiamata in causa anche da Dana Nelkin, che in un suo recente articolo, dal titolo *Self-deception, Motivation, and the Desire to Believe*, proprio a partire da questa 'stranezza' del desiderare ciò che non si vuole sia vero, dopo aver ricostruito i termini del dibattito fra intenzionalisti e motivazionalisti (così chiama coloro che sostengono che l'autoinganno sia il semplice risultato di una motivazione affettiva non intenzionale, ma causale), presenta la sua tesi, secondo la quale autoinganno diretto e autoinganno inverso sarebbero accomunati dal fatto che chi si autoinganna desidera credere quel che si induce a credere: ciò che distingue i due casi è il fatto che chi si autoinganna in modo inverso non vuole che ciò che si è indotto a credere sia vero, mentre chi si autoinganna in modo diretto lo vorrebbe.<sup>135</sup>

La riflessione sviluppata da Bernard Williams in *Deciding to Believe* ci consente utilmente di inquadrare il fenomeno dell'autoinganno in relazione alla credenza intesa come stato psicologico mirante alla verità, che non può essere manipolata a comando. Ciò che Williams dimostra nel suo breve scritto è, infatti, che noi non possiamo decidere di credere ciò che vogliamo, perché per loro natura le credenze "mirano alla verità (*aim at truth*)":<sup>136</sup> solo le nostre asserzioni possono essere non sincere, mentre le

---

<sup>133</sup> Cfr. Deweese-Boyd 2008, § 4.

<sup>134</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>135</sup> Cfr. *ibidem* e, in particolare, Nelkin 2002.

<sup>136</sup> Williams 1973; trad. it. p. 168.

credenze si trovano ad un livello diverso, che non può essere 'manomesso' sulla base di ciò che vorremmo che fosse e che non è in nostro potere cambiare (ed è il livello delle credenze che rende le asserzioni sincere o non sincere).<sup>137</sup> Per di più, nota Williams, che senso potrebbe avere per noi *desiderare di credere* che *x* sia vero, piuttosto che direttamente *desiderare* che *x* sia vero nella realtà? Se, per esempio, è morta una persona che amavo molto, per me non ha alcun senso semplicemente *desiderare di credere* che quella persona sia ancora viva. Con l'aiuto di droghe o dell'ipnosi potrei forse alleviare il mio terribile dolore, ma so bene che ciò non cambierebbe la realtà delle cose: dunque, in un caso come questo - in cui della verità mi importa immensamente -, io non posso accontentarmi di *desiderare di credere*. Piuttosto, io *desidero che sia vero* che quella persona non sia morta.<sup>138</sup>

Alla luce dell'argomentazione di Williams sull'impossibilità di decidere di credere, l'autoinganno risulta essere dunque una vera e propria forma di irrazionalità: come scrive Williams, "naturalmente è vero che la gente può autoilludersi o autoingannarsi facendo in modo di credere cose che sa essere false",<sup>139</sup> ma "il progetto dell'autoinganno è diverso da quelli [...] miranti semplicemente all'induzione di credenze",<sup>140</sup> che egli ha dimostrato essere impossibili.

Sulla base del monito di Williams, a non dimenticare come nell'autoinganno vada perduto l'imprescindibile legame che lega le nostre credenze alla verità, mi sembra che sia ragionevole interpretare come *bias* affettivo motivato soprattutto un autoinganno come quello della falsa credenza di aver lasciato la stufa accesa, o come quello del marito geloso: in entrambi i casi si è alla ricerca di *rassicurazioni* (sarebbe insomma un istintivo calcolo costi-benefici, in cui si rinuncia alla verità in modo comunque limitato).

L'interpretazione intenzionalista mi sembra invece più adatta alla spiegazione di un tipo di autoinganno *complesso*, in cui è necessario conoscere coscientemente ciò che si deve negare per potersi autoingannare, rinunciando se necessario pesantemente alla verità. Paradigmatico di questo secondo tipo *complesso* di autoinganno è l'esempio che Dana Nelkin trae dal romanzo di George Eliot *Middlemarch*: uno dei personaggi, avendo commesso un errore nella somministrazione di un farmaco ad un malato, che poi è morto, per proteggersi dal senso di colpa, si autoinganna per convincersi di non aver

---

<sup>137</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

<sup>138</sup> Cfr. *ivi*, p. 168.

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 185.

avuto alcuna effettiva responsabilità in ciò che è accaduto al malato.<sup>141</sup> Come Nelkin chiarisce, l'autoinganno grazie al quale questo personaggio si convince di essere innocente, non deriva da un suo errore nel ragionamento inferenziale, dovuto a inattenzione o all'utilizzo di una scorciatoia euristica innata (non è un *bias* cognitivo), e non è neppure un *bias* affettivo, ovvero una credenza che è frutto ad esempio di un desiderio, come accade nel *wishful thinking*.<sup>142</sup> È, piuttosto, un caso perfetto di autoinganno intenzionale, caratterizzato dal *desiderio di credere* che qualcosa non sia nella realtà come sappiamo che in effetti è.

Un tentativo di mettere in questione la tesi di Williams, secondo la quale è impossibile *indursi* a credere qualcosa, senza che ciò non coincida per ciò stesso con una forma di autoinganno, è stato quello elaborato nel 1987 da J.T. Cook, che in *Deciding to Believe Without Self-deception*<sup>143</sup> (evidente è il riecheggiamento del titolo del saggio di Williams), nega la tesi di Williams sulla base dell'idea che sia possibile indursi volontariamente a credere qualcosa con un atto di volontà capace di innescare un reale processo di cambiamento del proprio sistema di credenze. Secondo Cook, dunque, Williams, ma anche Pears ed Elster si sarebbero limitati a mostrare la natura irrazionale dell'autoinganno, negando che l'indursi a credere qualcosa possa anche essere una strategia *a suo modo razionale*.

L'esempio proposto da Cook a supporto della sua tesi ha come protagonista Nick, un giovane studente di biologia, che - spinto dal desiderio di realizzare una soddisfacente carriera universitaria, *decide di credere qualcosa che non crede*. Nick ritiene che la sua carriera professionale potrebbe trarre vantaggio se egli riuscisse ad abbandonare la sua credenza nel creazionismo, e a diventare evoluzionista. Per mettere in atto il suo piano, Nick decide di cominciare a seguire i corsi di biologia della famosa università di Harvard, i cui programmi sono basati sulla teoria darwiniana. Decide inoltre, per motivi prudenziali, di credere che la teoria evoluzionistica sia vera, anche se secondo lui è falsa, e confida sul fatto che - trovandosi a vivere in quell'ambiente - possa sentirsi spinto a credere nel darwinismo per non sentirsi isolato. Effettivamente, col passare degli anni lo studio influenza le sue credenze, e così fanno anche le sue nuove amicizie e in generale l'ambiente culturale nel quale ha deciso di vivere. Sei anni dopo, Nick è diventato un eccellente biologo evoluzionista.

---

<sup>141</sup> Nelkin 2002, pp. 384-385.

<sup>142</sup> Per l'esame del *wishful thinking*, vedi *infra*, cap. 6. § 4.3.

<sup>143</sup> Cook 1987.

Ebbene, come nota Cook, Nick "*ricorda bene* la sua storia, e cioè ricorda come abbia deciso di andare ad Harvard nella speranza di essere *sedotto* dalla credenza che egli allora giudicava falsa", e spiega adesso il cambiamento avvenuto in lui dicendo a se stesso che a quel tempo non aveva gli strumenti culturali per giustificare la credenza nella verità di una teoria che è *ovviamente* vera, come la teoria evoluzionistica.<sup>144</sup>

Anzi, secondo Cook, il fatto che Nick possa avere le sue nuove credenze evoluzionistiche senza dimenticare che esse sono il frutto di una sua decisione deliberata, costituisce la prova dell'isolamento epistemico (*epistemic insulation*) che ci consente di gestire contemporaneamente sistemi diversi di credenze.<sup>145</sup>

Con questo esempio, Cook vorrebbe dunque mettere in crisi quanto Williams, Elster o Pears sostengono, e cioè che l'autoinganno - a causa della contraddittorietà che lo caratterizza - sia qualcosa di profondamente irrazionale.<sup>146</sup>

Ognuno di questi filosofi sostiene che il tentativo di indursi a credere nella verità di una qualche proposizione, che si crede in effetti essere falsa (o, caso più semplice, di una proposizione per la quale non si ritiene di avere sufficienti garanzie), può aver successo solo se si riesce, in un qualche momento strada facendo, a dimenticare che si è impegnati in un tale tentativo. Sebbene questa teoria posseda un forte fascino intuitivo, io penso che sia falsa, e che si possa dimostrarne la falsità con degli esempi. Sospetto che l'accettazione da parte di Williams, Elster e Pears di questa teoria derivi innanzi tutto dal sottostimare la quantità di fattori che, pur non essendo prove, influenzano le credenze; in secondo luogo, dal trascurare il fatto che i nostri criteri di verifica sono essi stessi delle credenze soggette a *manipolazione* in modo indiretto.<sup>147</sup>

Malgrado la meritoria attenzione dedicata alla possibilità che la contraddizione doxastica - seppur indotta a comando - possa generare una positiva esperienza di cambiamento, quella che emerge dalla storia di Nick, come si evince dalle parole dello stesso Cook ('sedotto', 'manipolazione'), è una concezione della razionalità che appare ben distante dalla prospettiva davidsoniana del requisito di evidenza totale.

---

<sup>144</sup> Ivi, pp. 442-443 (cors. mio). Secondo Cook, Nick 1 (lo studente creazionista di sei anni prima) aveva certe credenze e Nick 2 (il ricercatore evoluzionista che egli è diventato oggi) ne ha altre, ma non è stato necessario che egli dimenticasse la sua aperta e cosciente decisione di decidere di credere: *egli è cambiato* (sono cambiati i suoi punti di riferimento, i suoi criteri di razionalità), e perciò oggi è in grado - *dal suo nuovo punto di vista* (a partire dai suoi nuovi criteri di razionalità, e cioè a partire dal suo attuale sistema di credenze) - di rendere conto della coerenza nella quale si trovava allora e della coerenza nella quale si trova adesso.

<sup>145</sup> Ivi, p. 445. Si tratta, come chiarisce lo stesso Cook, di una applicazione della tesi di Duhem-Quine secondo la quale "si può sostenere la verità di una *qualunque* proposizione, se si è disposti a (e capaci di) apportare i sufficienti cambiamenti altrove nel proprio sistema di credenze".

<sup>146</sup> Ivi, p. 442.

<sup>147</sup> *Ibidem* (cors. mio).



L'esperimento mentale proposto da Cook potrebbe semmai servire come utile termine di confronto da utilizzare nell'analisi del cambiamento doxastico attivato nella confutazione laddove chi interroga porta alla luce la contraddizione nel discorso di chi risponde, impedendogli di servirsi di una *epistemic insulation* per tenerla sotto controllo, così come invece fa Nick nel contesto della sua razionalità monologica.<sup>148</sup>

#### § 4.2. Akrasia

Innanzitutto vorrei fare due premesse: la prima è che non è mia intenzione qui ricostruire il dibattito che nei secoli ha avuto come oggetto l'*akrasia*, ma soltanto di prendere in esame alcune interpretazioni che potranno consentirmi di mettere a nudo la struttura di questa forma di irrazionalità, in vista della mia applicazione naturalizzatrice alla confutazione. In vista di questo obiettivo, ho scelto dunque di discutere, oltre alla tesi socratica e a quella aristotelica, che forniscono gli elementi fondamentali della questione, anche le tesi di Amélie Rorty e di Donald Davidson, per l'approccio psicologico che le caratterizza.

La seconda riguarda la problematica traduzione del termine *akrasia*, che proprio per questa ragione lascerò il più possibile non tradotto: infatti, il tradizionale 'incontinenza' (*incontinence*), come notava Owen, "*has ineliminable connotations of bedwetting*";<sup>149</sup> ma anche 'debolezza della volontà' (*weakness of will*) - per quanto più gradevole - non riesce a coprire l'intero campo semantico del concetto, qualora si ritenga che l'*akrasia* sia a suo modo una forma di scelta volontaria (come vedremo nell'interpretazione di Amélie Rorty, che in questo si distacca dalla tradizione aristotelica).<sup>150</sup>

E cominciamo proprio con Aristotele, che nel libro VII dell'*Etica Nicomachea* presenta l'*akratès* innanzi tutto come una persona *incoerente*, sulla base dell'opinione comune secondo la quale è 'continente' (*enkratès*) "colui che persevera nella conclusione del suo ragionamento" e incontinente (*akratès*) "chi non vi si attiene". Più precisamente l'*akratès* "a causa della passione (*dià pathos*) compie azioni che pur sa che

---

<sup>148</sup> Cfr. anche Elster 1985 (ed.); Fingarette 1969; Szabó Gendler 2008.

<sup>149</sup> Charlton 1988, p. 2. Anche in italiano corrente, il termine 'incontinenza' ha principalmente connotazioni urinarie.

<sup>150</sup> Charlton indica come possibile traduzione anche "*lack of self-control*" ("mancanza di autocontrollo") (*ibidem*).

sono malvagi", invece l'*enkratès*, "che sa che i suoi desideri sono malvagi, non li segue in forza del ragionamento (*dià ton logon*)".<sup>151</sup>

Si noti che sia l'*enkratès* che l'*akratès* sanno che i loro desideri sono malvagi, ma l'*enkratès* agisce coerentemente con il suo sapere, mentre l'*akratès* no: il non perseverare nella conclusione del ragionamento sarebbe, dunque, ciò che caratterizza l'akratico: egli, pur essendo giunto razionalmente alla conclusione che fare *x* è male, ciò nonostante fa *x*.

In sintesi, il paradosso dell'*akrasia* - dal punto di vista cognitivo - ha origine dal fatto che l'akratico, pur giudicando che sarebbe meglio non fare *x*, ciò nonostante fa *x*. La questione, dice Aristotele, è allora la seguente: come può mai accadere che chi giudica rettamente (*tis hypolambanon orthòs*) agisca poi in modo akratico?<sup>152</sup>

Alla luce di questo paradosso Socrate, come ricorda Aristotele, negava la possibilità dell'*akrasia* sostenendo che "nessuno agisce in contrasto con ciò che è il meglio in base a un giudizio consapevole (*hypolambanonta*), ma solo per ignoranza (*di' agnoian*)"; eppure, aggiunge Aristotele, "il discorso [di Socrate] contraddice (*amphisbetei*) i dati di esperienza (*tois phainomenois*) in modo lampante".<sup>153</sup>

Più precisamente, Aristotele mostra l'infondatezza della tesi socratica, che si basa sull'idea che l'akratico non disporrebbe di un sapere saldo come quello dell'*episteme* ma solo della debole convinzione (da intendere come *hypolepsis*) contenuta nella *doxa*, situazione che non gli impedirebbe di cedere alle passioni del momento.

A questo proposito, trovo estremamente interessante per la mia ricerca il fatto che Aristotele mostri - nel contesto della sua trattazione delle aporie prodotte dall'*akrasia* -, come la convinzione contenuta nella *doxa* spesso non sia affatto più debole di quella contenuta nel sapere epistemico:

Per quanto riguarda il fatto che è opinione vera e non scienza quella contraddetta da chi commette atti di incontinenza, non fa alcuna differenza per il nostro ragionamento: infatti alcuni di quelli che possiedono semplici opinioni non si sentono affatto incerti, ma credono di possedere conoscenze esatte. Se è dunque per la debolezza delle loro convinzioni (*dià to erema pisteuein*) che coloro che hanno semplici opinioni (*doxazontes*) agiscono contro il loro giudizio (*parà ten hypolepsin*) più di quelli che

---

<sup>151</sup> *Eth. Nic.* 1145b 10-14; trad. it. p. 259.

<sup>152</sup> *Eth. Nic.* 1145 b 21-22; trad. it. p. 259.

<sup>153</sup> *Eth. Nic.* 1145 b 26-29; trad. it. p. 259. Voglio ricordare che, introducendo il tema dell'*akrasia*, Aristotele usa l'espressione "*tithentas ta phainomena*" (*Eth. Nic.* 1145b 3), dichiarando che "bisogna [...] tener fermo quello che si manifesta", in collegamento con il "porre innanzi tutto i problemi" e il "mostrare il più esaurientemente possibile tutte le opinioni correnti" (*Eth. Nic.* 1145b 2-6; trad. it. p. 257). Questo parallelismo è stato da Owen individuato - come ho mostrato nella parte prima - come il cuore del metodo dialettico-fisico di Aristotele (cfr. Owen 1961).

possiedono scienza, non ci sarà alcuna differenza fra scienza e opinione: alcuni uomini, infatti, di ciò di cui hanno opinione hanno una convinzione (*pisteuousin*) non inferiore a quella che altri hanno di ciò di cui hanno scienza: ce lo mostra Eraclito.<sup>154</sup>

Secondo Aristotele, che vuole rendere conto del fenomeno dell'*akrasia* tenendo però *fermi i fenomeni* (non negando, cioè, la pervasività dell'*akrasia* nella vita umana), la soluzione sarà rappresentata dall'istituzione di una relazione fra la parte razionale dell'anima e quella *alogon* del desiderio: è grazie all'istituzione di questa relazione, per spiegare la dimensione umana della scelta, che si ritiene che Aristotele sia riuscito ad andare oltre l'intellettualistica visione socratica, verso una concezione più ricca della vita umana. Contro Socrate, infatti, Aristotele prende l'uomo nella sua totalità, e costruisce una teoria in cui ragione e desiderio devono convivere, teoria secondo la quale si può dire che gli uomini esercitino una scelta solo quando "ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue" sono la stessa cosa.<sup>155</sup> L'*akrasia* sarebbe dunque una *non-scelta*, piuttosto che un *non-sapere* o un sapere dalla debole convinzione.

Esaminiamo meglio questo passaggio, perché le contemporanee interpretazioni del fenomeno akratico si differenziano proprio per il loro modo di assumere la tesi aristotelica dell'*akrasia* come *non-scelta*.

In particolare, Aristotele mostra che, quando la parte dell'anima *logon echon* entra in relazione con quella *alogon* (e cioè con il desiderio), ciò che si produce è o il perseguimento (*dioxis*) o la fuga (*phyghè*), così come sul piano della conoscenza ciò che si produce è o il vero o il falso.<sup>156</sup>

La scelta è intelletto che desidera (*orektikòs nous*) o desiderio che ragiona (*orexis dianoetikè*) e tale principio (*archè*) è l'uomo.<sup>157</sup>

Applichiamo la nozione aristotelica di scelta all'*akrasia* e vediamo in che modo il paradosso socratico ne esca risolto. Immaginiamo, ad esempio, che Carla creda che fare *x* è male, eppure faccia *x*. La spiegazione socratica del paradosso akratico ci indurrebbe

---

<sup>154</sup> *Eth. Nic.* 1146 b 24-31; trad. it. p. 263. Il riferimento ad Eraclito è da intendere - nota il curatore C. Mazzearelli - come un esempio di sicurezza dogmatica sulla base di mere opinioni (cfr. nota 187).

<sup>155</sup> *Eth. Nic.* 1139 a 22-26; trad. it. p. 231: "Così, poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta (*hexis prohairesetikè*), e la scelta (*prohairesis*) è un desiderio assunto dalla deliberazione (*orexis bouletikè*), bisogna per questo che il ragionamento (*logon*) sia vero (*alethè*) e che il desiderio sia retto (*orthèn*), se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue sia la stessa cosa".

<sup>156</sup> *Eth. Nic.* 1139 a 21-22; trad. it. p. 231.

<sup>157</sup> *Eth. Nic.* 1139 b 4-5; trad. it. p. 231.

a ritenere che Carla si sia comportata akraticamente perché il suo sapere non era una salda *episteme* ma solo una *doxa* dalla debole *hypolepsis*. Ma grazie ad Aristotele, che ha messo in relazione - nella sua teoria della scelta - la parte razionale e quella *alogon* dell'anima, disponiamo di un nuovo spazio di spiegazione del paradosso akratico, che ci consente di distinguere fra *sapere* e *scelta razionale* (scelta che, come abbiamo visto, tiene insieme ragione e desiderio). Come spiega Aristotele:

Inoltre uno è saggio (*phronimos*) non solo per il fatto di possedere un sapere teorico, ma anche per l'essere capace di metterlo in pratica: ma l'incontinente non è capace di metterlo in pratica.<sup>158</sup>

Per Aristotele, le azioni akratiche, dunque, sono da considerarsi sempre solo possibili: pur sapendo che fare *x* è male, posso comunque non avere la saggezza di mettere in pratica la mia conoscenza. In altre parole, posso *non avere la capacità di scegliere*. La scelta, infatti, se c'è, è razionale (e, aggiungerei io, per ciascuno in relazione al proprio apparato di credenze): se io credo che fare *x* è male e opero una scelta, eviterò razionalmente *x* (essere razionali significa essere coerenti con le proprie credenze). Poiché nell'*akrasia*, invece, sono incoerente, *dimostro allora di non avere operato una scelta*, ma di *essermi soltanto lasciata trascinare dalle passioni* (non le ho messe in relazione al mio sapere).

Aristotele specifica poi che - poiché è saggio colui la cui disposizione alla scelta è spontaneamente razionale (colui che *desidera* scegliere in modo razionale) e poiché la disposizione alla scelta razionale può essere indotta negli uomini con l'educazione, attraverso l'assunzione di adeguate abitudini -, per queste ragioni è più probabile che possa correggersi una persona akratica per abitudine (è infatti possibile che cambi le sue abitudini e si crei tramite esse nuove disposizioni virtuose), piuttosto che una persona che sia akratica per natura.<sup>159</sup>

\*

Nel dibattito contemporaneo sull'*akrasia* troviamo ancora gli stessi termini della questione, soltanto che essi sono inseriti all'interno di un dibattito più ampio: quello sui limiti della nostra razionalità.

L'importanza dell'abitudine in relazione alla predisposizione a scegliere razionalmente è stata messa in risalto all'interno dell'interpretazione dell'*akrasia* elaborata da Amélie Rorty, seppur - come vedremo - con un esito che si distacca dalla

---

<sup>158</sup> *Eth. Nic.* 1152 a 6-9; trad. it. p. 285.

<sup>159</sup> *Eth. Nic.* 1152 a 29-33; trad. it. p. 287.

posizione aristotelica: secondo Rorty, infatti, in certe condizioni (stanchezza, dubbio, ecc.) l'abitudine ci indurrebbe a *scegliere di non scegliere* o, meglio, a *scegliere ciò che siamo soliti scegliere*. Vediamo come.

Rorty comincia con il chiedersi in che cosa consista l'irrazionalità dell'*akrasia*: essa deriva dal fatto che non facciamo ciò che giudichiamo meglio per noi stessi, anche potendolo fare:

X è vittima dell'*akrasia* quando compie volontariamente e intenzionalmente un'azione *a* (dove *a* può essere un'azione psicologica, come quella del percepire o del decidere), pur considerando *a*, per un qualche verso, contraria al suo giudizio circa la linea d'azione che per lui sarebbe meglio adottare in quella situazione.<sup>160</sup>

Secondo Rorty, per spiegare l'*akrasia* non dobbiamo però metterci a valutare la forza delle opzioni fra le quali il soggetto *akratico* si è trovato a scegliere in modo irrazionale (chiedendoci cioè: quale opzione era la più invitante al punto da trascinarlo?), quanto piuttosto prendere in considerazione "la relativa debolezza psicologica della linea d'azione preferita".<sup>161</sup>

In altre parole, non è necessario ipotizzare che il soggetto *abbia desiderato* di compiere quell'azione in concorrenza con il suo miglior giudizio, quanto piuttosto che egli *abbia ceduto all'abitudine*:

A volte l'attrattiva dell'alternativa *akratica* è legata al fatto che si tratta di un abito fortemente radicato: in questo caso la linea d'azione *akratica* è quella facile.<sup>162</sup>

Intendere l'*akrasia* come fuga dal conflitto *attraverso il cedimento verso l'abitudine* spiega di certo la pervasività di questo fenomeno nella nostra vita quotidiana: l'alternativa *akratica* è la più facile da perseguire, proprio perché così fortemente radicata (*entrenched*, come dice Rorty) nel nostro sistema mentale.

Ma se, con l'alternativa *akratica*, a prevalere non è la motivazione (il desiderio) quanto l'abitudine,<sup>163</sup> ciò non significa però annullare la componente 'volontaria' dell'azione *akratica*, e dunque l'elemento motivazionale. Significa piuttosto mettere in evidenza che nell'azione *akratica* a prevalere è *un'altra motivazione*, talmente radicata da avere la meglio su quella giudicata più razionale.

---

<sup>160</sup> Rorty 1980; trad. it. p. 132.

<sup>161</sup> Ivi, p. 133.

<sup>162</sup> Ivi, p. 134.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

La posizione di Rorty, dunque, si allontana da quella aristotelica, pur assegnando all'abitudine un ruolo altrettanto decisivo rispetto alla scelta. Infatti, mentre Aristotele intende l'abitudine come il mezzo psicologico per abituare gli uomini ad esercitare spontaneamente la scelta virtuosa, Rorty invece sottolinea il fatto che spesso l'abitudine ci induce ad agire - usando una espressione contemporanea - *per default* (come vedremo più avanti, Rorty dice 'ingranando la marcia più bassa'), prescindendo dai dettami della nostra razionalità.

Agire *per default*, cioè sotto la spinta delle motivazioni in noi più radicate, significa per Rorty mettere in atto tutti i comportamenti che l'educazione che abbiamo ricevuto (culturale,<sup>164</sup> religiosa, politica, morale, ecc.) ha fatto diventare parte del nostro modo di essere.

Nel complesso questo sistema motivazionale radicato è quello che Rorty chiama il "sistema di preferenze<sub>2</sub>":

Quando l'agente è combattuto o debilitato, è privo di un desiderio dominante. Pertanto egli ingranerà quella che potremmo chiamare la marcia più bassa delle procedure operative normali proprie di una notevole varietà di processi psicologici - di processi suscettibili di venir qualificati quasi sempre come abituali in quanto operano senza l'intervento di un desiderio attuale. Agire secondo queste procedure vuol dire soddisfare le preferenze<sub>2</sub>. Una soddisfazione<sub>2</sub> di una preferenza<sub>2</sub> è lo stato di cose che rappresenta la soddisfazione di una preferenza<sub>2</sub> - preferenza che può essere in contrasto con i desideri consapevoli dell'agente, con la gerarchia delle sue preferenze<sub>1</sub>.<sup>165</sup>

In generale, afferma Rorty, non è facile ricostruire l'eziologia dell'attenzione. Possiamo però comprendere senza difficoltà come - rispetto alla fatica di seguire il 'giudizio migliore', l'alternativa akratica risulti essere la più invitante semplicemente perché si tratta della linea d'azione più "familiare, abituale, semplice": essa, presentando soluzioni di azione pronte all'uso (*ready-made*), non richiede nessun'altra motivazione extra (e torna in mente l'euristiche della disponibilità).

Anche l'"esempio sociale" - aggiunge Rorty - può favorire l'*akrasia*: l'akratico può comodamente "seguire il *leader* carismatico o subire l'influsso dei meccanismi della simpatia o dell'antipatia".<sup>166</sup> Anzi, è proprio grazie a questi meccanismi di "trascinamento sociale", attraverso cui interiorizziamo e acquisiamo le credenze e i

---

<sup>164</sup> 'Culturale' è da intendere in senso lato: pensiamo a come differisce il senso del disgusto nelle diverse culture, o alla diversa maniera in cui si considera opportuna la libera espressione delle emozioni (Jane Austen *docet*).

<sup>165</sup> Ivi, p. 136.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

desideri degli altri, che possiamo essere degli 'agenti sociali', capaci di agire velocemente in modo cooperativo.<sup>167</sup>

Insomma, per Rorty l'*akrasia* deve essere demistificata: intendendola come 'adattabilità', essa mostra di essere simile alle più normali e comuni attività psicologiche, che - lungi dall'essere patologiche - "sono automaticamente e costantemente funzionali, non solo nel comportamento pre-intenzionale, ma anche nell'azione più ponderata, più razionalmente ponderata".<sup>168</sup>

Potrebbe sembrare che l'*akrasia* - così come è stata spiegata da Rorty non ricada in una prospettiva intenzionalista/volontaristica e che sia da considerare come un vero e proprio *bias* motivazionale inconscio, che si produce appunto *per default* quando entrano in gioco fattori che interferiscono con l'attenzione dell'agente, dominandola (dai bisogni frustrati alla salienza e vividezza di alcuni particolari presenti).<sup>169</sup>

Non è così: anche l'*akrasia* per Rorty è da intendere in senso volontaristico, solo che bisogna pensarla come una volontaria decisione di affidarsi ai principi generali già disponibili, anche se questi contrastano con il giudizio migliore; oppure, come la decisione di scegliere *per default* ciò che siamo soliti scegliere, senza doverci affaticare a cercare nuove giustificazioni per nuovi corsi d'azione sostitutivi (seppur giudicati migliori).<sup>170</sup>

Riepilogando, possiamo dire che rispetto ad Aristotele (che non ritiene che l'*akrasia* possa essere il risultato di una scelta), Amélie Rorty ha inteso la scelta in un più ampio senso psicologico, e grazie a questo approccio naturalizzato ha potuto rendere conto dell'*akrasia* come di un normale fenomeno volontario.<sup>171</sup>

Anche Donald Davidson nella sua interpretazione dell'*akrasia* si è discostato da Aristotele, inserendo la trattazione del paradosso socratico all'interno del più ampio problema relativo ai criteri di razionalità. È del 1970 il suo *How Is Weakness of Will Possible?*, un breve saggio che ha dato nuovo slancio alla discussione sulla debolezza della volontà.<sup>172</sup>

---

<sup>167</sup> Nel paragrafo successivo prenderò in considerazione le distorsioni della nostra capacità di essere sociali.

<sup>168</sup> Ivi, p. 137

<sup>169</sup> Ricordo che, rispetto all'autoinganno, quella di Amélie Rorty è considerata un'interpretazione intenzionalista di tipo 'divisionista', in quanto il problema della contraddizione viene per così dire 'aggrato' grazie a una suddivisione dell'Io in parti.

<sup>170</sup> Ivi, pp. 137-138: "I nostri abiti psicologici rappresentano la stoffa del pensiero razionale. Essi possono fornirci la spiegazione razionale delle credenze e dei desideri dell'agente - una spiegazione razionale che agli occhi dell'agente rende conto di ciò che ha fatto".

<sup>171</sup> Cfr. anche l'interpretazione che Martha Nussbaum dà dell'*akrasia* come fenomeno psicologico (Nussbaum 1986; trad. it. p. 236).

<sup>172</sup> Cfr. Charlton 1988, p. 10.

In breve, Davidson compie una operazione che gli consente di mostrare come l'*akrasia* non sia altro che una forma di irrazionalità, ovvero una scelta fatta senza tenere conto di quello che egli chiama "principio di continenza", ovvero "compi l'azione giudicata migliore in base a tutte le ragioni rilevanti disponibili".<sup>173</sup>

Il "principio di continenza" - spiega Davidson - è analogo al "requisito dell'evidenza totale per il ragionamento induttivo: concedi la tua credenza all'ipotesi sorretta da tutta l'evidenza osservativa rilevante che sia disponibile".<sup>174</sup> Sulla base di questa analogia, Davidson può costruire una spiegazione dell'*akrasia* senza far riferimento alla saggezza dell'agente come ha fatto Aristotele, il quale poi - trovandosi costretto a negare che l'*akrasia* potesse essere il frutto di una qualche scelta - ha dovuto spiegarla come il risultato del soccombere della ragione di fronte alle passioni.

Come accade dunque, secondo Davidson, che un agente si comporti in modo akratico e cioè che, pur reputando "una certa linea d'azione la migliore, o quella giusta, o ciò che è suo dovere fare", ciò nonostante faccia qualcos'altro?

Innanzitutto Davidson allarga la categoria delle azioni akratiche sostenendo che, affinché un'azione si possa considerare akratica "è sufficiente il giudizio comparativo",<sup>175</sup> e cioè il semplice fatto che l'agente metta a confronto  $x$  e  $y$  e reperi uno dei due migliore (non è necessario, dunque, che vi sia la possibilità effettiva di seguire quella linea d'azione).

La novità principale in questa interpretazione dell'*akrasia* risiede nell'idea che l'agente possa contemporaneamente produrre giudizi fra di loro contraddittori, ma in se stessi accettabili sulla base di ragioni di volta in volta diverse, e che poi si ritrovi ad agire in modo diverso rispetto ad uno di questi giudizi, i quali essendo solo *prima facie*, lasciano tutto considerato aperta la possibilità di far prevalere un'altra preferenza.

L'irrazionalità dell'*akrasia* consiste dunque - secondo Davidson - nel fatto che ci si astiene *irrazionalmente* dall'applicare all'insieme dei propri giudizi *prima facie* il principio di continenza, secondo il quale si è razionali solo se si tiene conto di *tutte* le ragioni rilevanti disponibili.

Fino a quando si inferiranno *per separazione* (e torna in mente l'*epistemic insulation* di Cook) "le conclusioni intorno a ciò che è desiderabile, o migliore, o doveroso, dai principi che le rendono intuitive", staremo trascurando il principio di razionalità (di continenza).

---

<sup>173</sup> Davidson 1970; trad. it. p. 87.

<sup>174</sup> *Ibidem*. Sul requisito dell'evidenza totale, cfr. anche Davidson 1985a; trad. it. p. 105.

<sup>175</sup> Davidson 1970; trad. it. p. 88.



I giudizi inferiti per separazione sono relativi alle considerazioni che di volta in volta l'agente considera rilevanti per la sua decisione, ma non avendo un valore assoluto (essendo solo giudizi *prima facie*) lasciano sempre spazio alla formulazione di altri giudizi sulla base di altre considerazioni altrettanto rilevanti per l'agente.

Dunque, ad essere irrazionale non è il fatto di passare da  $x$  a  $y$  (è sempre possibile farlo trattandosi di giudizi relativi), ma il non cercare di comprendere nell'insieme tutte quante le considerazioni.

I giudizi *prima facie* sono, perciò, irrazionali rispetto al principio di razionalità, ma ciascuno di essi in se stesso può di volta in volta essere migliore. Ciò che è irrazionale è, invece, affidarsi in generale a questo tipo di giudizi, mostrando - come dice Davidson - una incapacità a comprendere se stessi:

Nell'incontinenza ciò che è peculiare è l'incapacità da parte dell'agente di comprendere se stesso: nel suo stesso comportamento intenzionale, egli riconosce qualcosa di essenzialmente irrazionale.<sup>176</sup>

Sarà anche tenendo conto della sua spiegazione dell'*akrasia* come forma di irrazionalità consapevole che, nella parte terza, mostrerò in che modo la teoria della razionalità di Davidson possa contribuire alla comprensione della confutazione come forma naturale di ragionamento che spontaneamente tende alla coerenza.<sup>177</sup>

### § 4.3. Wishful thinking

L'esame del fenomeno del *wishful thinking* mi condurrà spesso verso nozioni già affrontate, costringendomi a tracciare alcune distinzioni non esplicitate prima. Infatti il *wishful thinking* è, forse, il *bias* cognitivo motivazionale per antonomasia, ed è proprio rispetto ad esso che Tversky e Kahneman, come abbiamo visto nel capitolo precedente, hanno voluto differenziare i *bias* di carattere cognitivi da loro individuati come specifiche tendenze distorsive dell'uso improprio delle euristiche:

Questi *bias* non sono attribuibili a effetti motivazionali, quali il *wishful thinking*, né a distorsioni del giudizio favorite da compensi o sanzioni. In realtà molti dei gravi errori di giudizio descritti in precedenza si sono verificati nonostante che i soggetti sottoposti agli esperimenti fossero stati sollecitati a essere accurati e venissero premiati quando rispondevano correttamente.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> Vedi *infra*, cap. 10, soprattutto § 5.

<sup>178</sup> Tversky, Kahneman 1974; trad. it. pp. 53-54 (cfr. *supra*, cap. 5, § 1.3).

*Wishful thinking* è un'espressione difficilmente traducibile: il letterale 'pensiero desiderante' non esprime, infatti, la connotazione dell'inganno e dell'illusione in essa contenuta, ma solo quella dell'aspirazione e del desiderio. Forse 'illusione causata dal desiderio' potrebbe render meglio il senso di questo *bias*, ma sembra già la sua definizione. Meglio, dunque, usare l'espressione inglese, che sembra racchiudere tutte le sfumature.<sup>179</sup>

In generale, riteniamo che qualcuno sia vittima del *wishful thinking* se le sue credenze o le sue decisioni non sono giustificabili (con prove o razionalmente), ma derivano da ciò che egli preferisce immaginare.

Uno degli aspetti più misteriosi del *wishful thinking*, come si può evincere da questa definizione, è la sua *affinità* - malgrado la sua natura 'desiderante' - con i *bias* prettamente inferenziali come la tendenza a sovrastimare la probabilità degli esiti in situazioni di rischio.

In *Ulisse e le Sirene*, Jon Elster sembra cogliere proprio questa doppia natura nel momento in cui, da una parte individua nel *wishful thinking* uno dei fenomeni che sono all'opera "quando le persone agiscono sulla base delle probabilità soggettive", e dall'altra lo inserisce poi fra le forme di irrazionalità emotiva, considerandolo una forma di autoinganno meno radicale.<sup>180</sup>

Anche Nico Frijda sembra mettere in luce la doppia natura del *wishful thinking*, quando descrive la fase della 'precedenza di controllo', che - come abbiamo già visto affrontando l'esame del modello funzionalista delle emozioni - sembra essere associata in particolare ai segnali di rilevanza prodotti dal piacere e dal dolore, i quali riescono a *sopraffare* la capacità di controllo del desiderio da parte dell'individuo. Come spiega Frijda, infatti, la precedenza di controllo:

viene imposta all'organismo soprattutto da quei segnali peculiari di rilevanza costituiti dal piacere e dal dolore. Questi segnali sono persistenti e insistenti: si prolungano nel tempo, e l'organismo ne tiene conto fino a che perdura l'evento scatenante o fino a che il desiderio elicitato rimane insoddisfatto. Essi premono sull'attenzione nel caso in cui l'attività in corso non sia interrotta a loro beneficio.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Nei dizionari italiani è riportata anche la desueta e (per me) opaca espressione 'pia illusione'.

<sup>180</sup> Elster 1979; trad. it. p. 253, dove a proposito del *wishful thinking* troviamo il rinvio al capitolo precedente sulla "razionalità difficile", in particolare al paragrafo sulla "probabilità soggettiva" (ivi, pp. 211-219).

<sup>181</sup> Frijda 1986; trad. it. p. 631.

Nella conclusione cui perviene, dopo questa descrizione del fenomeno, Frijda mescola - persino nello stile - l'asetticità del funzionalismo e la poetica irruenza del desiderio incontrollabile:

Come si è sostenuto in precedenza [...], l'impulso emotivo, compreso il desiderio, *sopraffà l'individuo ed è incontrollabile soprattutto perché il soggetto si fa sopraffare e non desidera veramente controllarlo*, a causa del dolore che dovrebbe allora tollerare, o del piacere irrimediabilmente perduto.<sup>182</sup>

Come abbiamo visto prima, esaminando la sua analisi dell'episodio tratto da *Middlemarch*, secondo Dana Nelkin la natura di *bias* emotivo propria del *wishful thinking* può essere colta *per differenza* rispetto all'intenzionalità che caratterizza l'autoinganno. L'autoinganno, grazie al quale uno dei personaggi si convince di essere innocente, non deriva infatti - secondo Nelkin - da un errore nel ragionamento inferenziale dovuto a inattenzione o all'utilizzo di una scorciatoia euristica innata, né è l'effetto di uno spontaneo desiderio, come accade appunto nel caso del *wishful thinking*, ma si tratta piuttosto di un vero e proprio autoinganno intenzionale, finalizzato a credere ciò che in effetti non si crede.<sup>183</sup>

Già Davidson aveva preso in esame il *wishful thinking* mettendolo a confronto con l'autoinganno, anche se la contrapposizione fra i due fenomeni è nella sua teoria molto sfumata, a causa della pervasività del desiderio a suo parere spesso presente anche nell'autoinganno.

Nel caso del *wishful thinking*, ciò che la persona arriva a credere è necessariamente quello che essa desidera sia vero. Anche nel caso dell'autoinganno può essere che la persona sia motivata dal desiderio di credere che ciò che desidera è vero, ma ci sono molte altre possibilità.<sup>184</sup>

Secondo Davidson, dunque, il *wishful thinking* (e cioè il 'desiderio di credere') solo talvolta accompagna l'autoinganno:

L'autoinganno è [...] una forma autoindotta di debolezza della giustificazione in cui la motivazione per indurre una credenza è una credenza contraddittoria (o quella che viene considerata una prova sufficiente a favore della credenza contraddittoria). In alcuni casi, ma non in tutti, la motivazione

---

<sup>182</sup> Ivi, pp. 631-632 (cors. mio).

<sup>183</sup> Cfr. Nelkin 2002.

<sup>184</sup> Davidson 1985a, trad. it. p. 100..

scaturisce dal fatto che l'agente desidera che la proposizione, una credenza che aspira ad avere, sia vera o dal fatto che teme che possa non esserla. Perciò l'autoinganno spesso implica anche il *wishful thinking*.<sup>185</sup>

La pervasività del *wishful thinking* è spiegabile, dunque, dal fatto che il semplice desiderare di credere qualcosa non si scontra con una contraddizione: desiderare *x* mi spinge facilmente e semplicemente a credere che *x* sia reale. Nell'autoinganno invece, come abbiamo visto prima, "quello che è difficile da spiegare", come osserva Davidson, è *come sia possibile arrivare a sostenere le ragioni di una credenza contraria alla propria*.

Si potrebbe dunque affermare che mentre il *wishful thinking* sembra derivare principalmente dalla *forza* irrefrenabile del desiderio, l'autoinganno avrebbe invece le sue basi nella *debolezza* delle ragioni con cui giustifichiamo le nostre credenze, e proprio questa potrebbe essere considerata la vera differenza fra i due fenomeni. Il *wishful thinking* non intrattiene relazioni con le giustificazioni razionali, e per questo esso è semplicemente una forma di irrazionalità motivata dal desiderio.

## § 5. I pregiudizi

In questo paragrafo mi soffermerò brevemente sulle distorsioni emotive che si producono nei nostri processi cognitivi quando abbiamo a cuore la nostra identità e il riconoscimento sociale della nostra persona.

Vorrei sottolineare innanzi tutto il fatto che le ricerche sulle distorsioni cognitive sistematiche hanno avuto origine proprio nell'ambito della psicologia sociale, in seguito alle ricerche empiriche sulla formazione di stereotipi e pregiudizi. Si potrebbe pensare che la dimensione sociale sia stata euristicamente così feconda proprio a causa del modo *eclatante* in cui le distorsioni emotive riguardanti l'identità si manifestano, e che ciò sia rivelatore della *rilevanza* emotiva del desiderio di riconoscimento.

L'approccio contemporaneo alle emozioni è in effetti ormai molto attento al nesso individuo-società, come sottolinea Keith Oatley nella sua *Breve storia delle emozioni*:

Negli ultimi anni, la storia della conoscenza delle emozioni ha subito una radicale trasformazione, grazie a cui, senza trascurare i processi individuali, si è prestata un'attenzione sempre maggiore al modo in cui le emozioni permeano il nostro mondo sociale.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Ivi, p. 101.

<sup>186</sup> Oatley 2004; trad. it. p. 108.

Il nostro desiderio di essere *accettati* dagli altri come membri del gruppo può costituire - in certe condizioni - una motivazione talmente forte, da essere in grado di spingerci verso forme di irrazionalità emotiva anche molto gravi, se necessarie alla costruzione di una nostra identità personale socialmente riconosciuta.

Un recente film tedesco, intitolato *L'Onda*,<sup>187</sup> ripropone (ambientandolo nella Germania dei nostri giorni) un esperimento realizzato in un liceo californiano nel 1967: un professore - per mostrare come sia sempre possibile la nascita di una dittatura, e quanto sia rischioso ritenere che i totalitarismi del Novecento ci abbiano ormai dotato dei necessari anticorpi -, invita i suoi studenti a simulare per un mese la nascita di un partito totalitario.

I ragazzi, all'inizio, partecipano all'esperimento con distacco ma, gradualmente, la simulazione li *cattura*, soprattutto per effetto delle 'pratiche' messe in atto: il professore è considerato il capo, tutti devono indossare una divisa e salutarsi con un movimento ondeggiante del braccio che richiama l'Onda scelta come simbolo del partito.

Solo un paio di alunni si rifiutano di prender parte all'esperimento; la maggioranza degli studenti, invece, ne è ogni giorno più entusiasta.

La situazione però presto degenera: i ragazzi cominciano a sviluppare una forte aggressività nei confronti dei compagni di scuola che non appartengono al gruppo dell'Onda. Un ragazzo in particolare, di solito isolato dal gruppo, sviluppa una forma di esaltata dedizione nei confronti del capo (il professore).

Dopo alcuni episodi di violenza verificatisi all'interno della scuola, il professore comprende di essere caduto egli stesso vittima della simulazione, e decide perciò di interrompere subito l'esperimento.

La tragedia scoppia quando l'alunno che aveva trovato nel culto del capo il suo riscatto, in preda alla disperazione spara con un'arma da fuoco sui compagni e sul professore.

Si potrebbe dire, in effetti, che le dittature rappresentino le più gravi forme possibili di distorsione emotiva sociale, anche se i meccanismi psicologici in esse coinvolti - da un lato il desiderio di identificarsi con un gruppo e di esserne riconosciuti come membri; dall'altro la necessità di affermare se stessi marcando la distinzione rispetto agli altri gruppi - sono gli stessi meccanismi (seppur in una forma più controllata) che funzionano normalmente nella vita quotidiana.

---

<sup>187</sup> *Die Welle (L'Onda)* è un film di Dennis Gansel, prodotto in Germania nel 2008.

Ritengo ad esempio che, di fronte alle inaccettabili immagini di uno sbarco di immigrati clandestini, riusciamo di fatto a *sopportare* con disumana indifferenza la vista di tanta disperazione solo perché - senza accorgercene - valutiamo in maniera *emotivamente distorta* la nostra provenienza geografica ('Europa') come tratto essenziale della categoria cui riteniamo per ciò stesso di appartenere ('esseri umani'), categoria dalla quale gli immigrati risulterebbero invece *esclusi* proprio a causa della loro diversa provenienza.

Prenderò in particolare in esame la nozione di *pregiudizio* dal punto di vista della interpretazione cognitivista elaborata da Gordon W. Allport, che con il suo studio intitolato *The Nature of Prejudice* "ha posto le basi del moderno approccio cognitivo al pregiudizio, individuandone la causa nella *esasperazione* dei processi ordinari di semplificazione e classificazione del mondo".<sup>188</sup> Come chiariscono infatti Susan Fiske e Shelly Taylor nel loro recente studio sulla cognizione sociale, mentre gli stereotipi costituiscono "il lato cognitivo" delle tendenze distorsive che riguardano i rapporti sociali ("*bias* intergruppi"), invece i pregiudizi ne rappresentano "il lato più affettivo",<sup>189</sup> comprendendo "emozioni differenziate come la paura, il disgusto, l'invidia, la pietà, l'ansia e il risentimento".<sup>190</sup>

Ricollegandomi a quanto già esaminato nel capitolo dedicato ai processi di categorizzazione, proverò ad esplicitare in che modo il nucleo cognitivo del pregiudizio sia stereotipico:

- *in generale*, a causa della natura dei nostri processi mentali (che, come abbiamo già visto, svolgono una essenziale funzione di riduzione e organizzazione della grande quantità di stimoli su cui ci troviamo ad operare);

- *in particolare*, a causa delle ulteriori funzioni che i processi mentali svolgono nei contesti di tipo sociale, prima fra tutte la funzione di affermazione di identità e di riconoscimento da parte del gruppo.

Esempi di questo modo 'sociale' di funzionare delle nostre strutture categoriali sono in particolare quelle credenze caratterizzate dal loro essere generalizzazioni indebite, di tipo rigido, con un alto livello di condivisione sociale, il cui obiettivo fondamentale è l'affermazione di appartenenza ad un gruppo.

---

<sup>188</sup> Allport 1954; trad. it. 1973 (cors. mio). Questo giudizio su Allport è tratto da Mazzara 1997, p. 125.

<sup>189</sup> Fiske, Taylor 2008; trad. it. p. 330.

<sup>190</sup> Ivi, p. 365. Riprenderò le ricerche di Fiske e Taylor nel prossimo capitolo, affrontando il processo di decontaminazione dialogica delle categorie (vedi *infra*, cap. 8, § 4).

Se all'interno di un gruppo di esseri umani bianchi si individua il tratto 'colore' come tratto essenziale della categoria 'essere umano', ecco che il gruppo ha prodotto una generalizzazione fallace di tipo rigido, con un alto livello di condivisione sociale, grazie alla quale affermare la superiorità di chi è bianco rispetto a chi è nero.

Malgrado Allport si occupi nel suo saggio della società americana degli Anni Cinquanta, caratterizzata dal razzismo nei confronti dei neri e in generale dalle tensioni sociali tipiche della Guerra Fredda, la sua analisi risulta tuttora di enorme interesse in ragione della sua impostazione cognitivista svincolabile da quel particolare contesto. Ciò che emerge dall'analisi di Allport è soprattutto il fatto che i pregiudizi non sono altro che esasperazioni di *normali processi cognitivi*, e dunque fallacie con le quali pretendiamo di giustificare certe nostre tendenze o preferenze. Come nota Allport, la produzione dei pregiudizi è "un processo di razionalizzazione, in cui la credenza si adatta all'atteggiamento".<sup>191</sup>

Il pregiudizio va dunque messo in relazione con tutti i fenomeni di perseveranza doxastica già esaminati nel capitolo precedente, proprio per la sua struttura di irrazionale difesa ad oltranza. A questo proposito, Allport cita in particolare quello che Spinoza chiamava 'pregiudizio d'amore', per chiarire come le generalizzazioni che chiamiamo pregiudizi risentano di una irrazionalità causata dalla preferenza accordata a ciò con cui ci identifichiamo (lealismo di gruppo).<sup>192</sup> Questo lealismo si fonda sul senso di attaccamento nei confronti del nostro gruppo interno (quello rispetto al quale possiamo dire *noi*),<sup>193</sup> oppure sull'aspirazione che proviamo ad appartenere ad un gruppo di riferimento (lo stesso gruppo interno o un altro diverso, dal quale vogliamo essere accettati). La distinzione fra gruppo interno e gruppo di riferimento determina poi la distanza sociale.<sup>194</sup>

Alla base della teoria del pregiudizio va dunque posta la nozione di *gruppo*, dal momento che "tutti i gruppi (sia interni che esterni) sviluppano un modo di vivere caratterizzato da costanti standard, da principi o da 'nemici da combattere' al fine di soddisfare a certi particolari bisogni di adattamento".<sup>195</sup>

La prospettiva di indagine di Allport, che ha posto al centro del suo esame del pregiudizio lo studio dei processi di categorizzazione, può essere oggi arricchita sia

---

<sup>191</sup> Allport 1954; trad. it. p. 20. Si veda in particolare il cap. 2, intitolato *La normalità del pregiudizio*.

<sup>192</sup> Ivi, pp. 36-40.

<sup>193</sup> Ivi, p. 46.

<sup>194</sup> Ivi, p. 55.

<sup>195</sup> Ivi, p. 57. A proposito della possibilità di correggere gli atteggiamenti irrazionali, secondo Allport "è più facile variare gli atteggiamenti dei gruppi che non quelli individuali".

dalle ricerche più recenti sul rapporto fra categorie e punto di vista, sia dagli studi sulla cognizione sociale.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, una teoria dei processi di categorizzazione incentrata sul punto di vista, come quella di Barsalou,<sup>196</sup> consente di assegnare agli stereotipi una funzione positiva nella comunicazione, qualora essi però vengano utilizzati *per percepirsi e interagire reciprocamente fra gruppi*, invece che per escludersi a vicenda, marcando emotivamente l'appartenenza e l'esclusione. Gli stereotipi svolgerebbero infatti, in questo caso, una funzione *attivatrice del riconoscimento*, fornendo informazioni utili per intercettare valori, attitudini, abitudini, occupazioni, stili sociali, dei punti di vista (dei gruppi) con cui entriamo di volta in volta in contatto.

Come hanno osservato Nisbett e Ross nel loro saggio sull'inferenza umana, essere consapevoli del fatto che ogni società ha un suo patrimonio di inferenze che ritiene corrette e che trasmette alle nuove generazioni attraverso l'insegnamento, può farci comprendere perché "per molte credenze ed inferenze è altrettanto importante che siano condivise di quanto lo è che siano corrette".<sup>197</sup>

Persino l'identità è una costruzione sociale, una istituzione, come Mary Douglas mette in evidenza nel suo *Come pensano le istituzioni*, dal momento che sono gli stessi individui di un gruppo a concordare sul fatto che due cose siano simili o dissimili, decidendo di considerare un eterogeneo insieme di elementi come i membri di una sola categoria.<sup>198</sup>

Vedremo nella parte terza come la dialettica si serva di questo patrimonio di inferenza ed identità sociali generato dal nostro sistema cognitivo e, soprattutto, come *socraticamente* lo metta in discussione.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 6.

<sup>197</sup> Cfr. Nisbett, Ross 1980; trad. it. p. 405.

<sup>198</sup> Douglas 1986; trad. it. p. 91.

<sup>199</sup> Vedi *infra*, cap. 8.



## Parte terza

Naturalizzazione della dialettica:  
la confutazione come ragionamento naturale



Vorrei iniziare la naturalizzazione della dialettica con una avvertenza: il mio obiettivo non sarà qui quello di sviluppare un'interpretazione in chiave psicologica della codificazione aristotelica presentata nella parte prima, che ho intitolato "Antefatto".

In questa terza parte del mio lavoro mi propongo, piuttosto, di utilizzare le nozioni emerse dagli studi sugli errori nel ragionamento (raccolte nella parte seconda) per prendere in esame quel particolare tipo di ragionamento dialogico che è chiamato confutazione o *elenchos*.

Come Richard Robinson chiarisce nelle prime pagine del suo *Plato's Earlier Dialectic*:

'*Elenchos*' nel senso più ampio del termine significa esaminare qualcuno in riferimento a una affermazione che egli ha fatto, ponendogli domande che richiedono ulteriori affermazioni, nella speranza che esse possano determinare il significato e il valore di verità della prima affermazione. Per lo più, il valore di verità atteso è il falso; e così l'*elenchos*' in senso più stretto è una forma di contro-interrogatorio, o confutazione.<sup>1</sup>

In particolare, nel capitolo 7, intitolato *Cercare ragioni*, dopo aver tratteggiato la differenza fra ragionamento monologico e ragionamento dialogico, esaminerò le ricerche sperimentali di Deanna Kuhn sul ragionamento confutatorio. Presenterò quindi la tesi che la confutazione nel contesto dialogico possa essere intesa come una forma di cognizione distribuita asimmetrica. Chiuderò il capitolo con una riflessione sull'*expertise* socratica.

Il capitolo 8, intitolato *Accordarsi sui termini*, sarà dedicato all'esame dei processi di categorizzazione che hanno luogo durante la confutazione. Più precisamente, mostrerò perché essi possano essere intesi come processi di trinceramento condiviso,

---

<sup>1</sup> Robinson 1953, p. 7.

messi in atto dai due interlocutori nel corso della discussione allo scopo di prevenire esiti inferenziali di tipo sofisticato.

Nel capitolo 9, intitolato *Assenso e accettazione*, la naturalizzazione della dialettica entrerà nel vivo, grazie all'individuazione del fenomeno della perseveranza doxastica funzionale al distacco del cursore aletico, fenomeno alla luce del quale interpreterò gli atti di *homologhia* come detacitazioni *ad hoc* in vista dell'inconsistenza di chi risponde (definirò nel corso dell'argomentazione ciascuna delle nozioni qui soltanto anticipate).

Nel decimo e ultimo capitolo, intitolato *Essere confutati*, descriverò l'esame dialettico dal punto di vista della motivazione dei due interlocutori, con particolare attenzione per la condizione emotiva di vergogna vissuta da chi viene confutato. L'opera di naturalizzazione si concluderà con una riflessione sull'esperienza di *razionalità resiliente* che il confutato può mettere in atto, qualora egli si impegni a transitare dall'inconsistenza alla revisione doxastica.

## Cercare ragioni

"Se avessi le prove che mi sbaglio,  
di certo non direi quello che dico".  
(Kuhn 1991, p. 143)

### § 1. *Razionalità monologica e razionalità dialogica*

Obiettivo di questo capitolo è esaminare dal punto di vista psicologico la nostra capacità di *cercare le ragioni* sulla base delle quali crediamo ciò che crediamo e, una volta che le abbiamo identificate, di *metterle alla prova* allo scopo di verificare l'attendibilità e la coerenza delle nostre credenze.

Come abbiamo visto nell'antefatto, l'approccio greco alla ricerca delle ragioni era di tipo dialogico:<sup>1</sup> una persona metteva in questione l'opinione dell'altra ponendo domande, l'altra persona difendeva la propria opinione rispondendo. La psicologia sperimentale contemporanea prende invece per lo più in esame la razionalità in quanto dialogo con se stessi o soliloquio indagatore, una sorta di *sub-saying* (sotto-dire), come Gilbert Ryle chiamava le operazioni mentali in cui produciamo manipolazioni di parole e simboli che "restano al di sotto del parlare a voce alta e in modo pubblico".<sup>2</sup>

Ed è forse proprio in virtù della sua straordinaria conoscenza della dialettica antica che, in *Thought and Soliloquy*, Ryle scrive:

È possibile che io dica letteralmente cose a me stesso, così come posso letteralmente radermi? Oppure è solo per metafora che posso dire cose a me stesso, come solo per metafora si può affermare che lotto con me stesso?<sup>3</sup>

E più avanti:

*Non possiamo pronunciare un discorso in silenzio o sottovoce. Tutt'al più ci si può esercitare in solitudine e in silenzio, e anche se sussurro le mie parole in modo che tu che sei presente le puoi*

<sup>1</sup> Per la riflessione preliminare interna alla codificazione aristotelica che ha dato luogo alla chiave di lettura adottata in questo capitolo (ovvero la distinzione fra razionalità monologica e dialogica rispetto al rischio dell'inganno), vedi *supra*, cap. 3.

<sup>2</sup> Ryle 1979a; trad. it. p. 56 (la citazione è tratta dalla nota a piè di pagina di G. Melilli Ramoino, curatrice dell'edizione italiana).

<sup>3</sup> Ivi, p. 57. Tra gli scritti sulla dialettica di Ryle vorrei ricordare il fondamentale *Dialectic in the Academy*, in Owen (ed.) 1968, da me preso in esame nel cap. 1.

ascoltare, quel che importa è che io non le pronuncio con l'intenzione che tu o io o chiunque altro le ascoltino.<sup>4</sup>

Fin qui sembrerebbe che il 'dire cose a se stessi', per usare le parole di Ryle, differisca dal 'dire cose agli altri'. La natura metaforica del 'dire cose a se stessi' emerge però quando, in *Thinking and Saying*, Ryle lo descrive come un auto-pungolamento interno capace di svolgere una funzione auto-euristica. In questo modo Ryle torna platonicamente ad assimilare - a dispetto della differenza fra 'dire cose a se stessi' e 'dire cose agli altri' - il soliloquio interiore e il dialogo vero e proprio:

Una persona che cerca di risolvere da sola un problema, un anagramma, un nodo filosofico cruciale o un problema politico, si auto-pungola, come vide bene Platone, nelle medesime forme in cui si stimolano l'uno l'altro due individui che discutono con interesse su un problema di cui nessuno dei due possiede la soluzione.<sup>5</sup>

Seguendo Ryle, dunque, da una parte distinguiamo fra discorso interiore e discorso esteriore in relazione all'intenzione comunicativa,<sup>6</sup> dall'altra invece ci ritroviamo a non distinguere fra ricerca delle ragioni nel dialogo con se stessi e ricerca delle ragioni nel dialogo con un altro, in relazione alla capacità euristica del cercare ragioni in quanto tale:

Pensare, allora, può essere il dire-cose-a-se-stessi-per-prova, con la specifica intenzione euristica di cercare, tramite il dirle, di aprirsi gli occhi, di rafforzare la propria comprensione o di rompere schemi abitudinari, ecc.<sup>7</sup>

Il paradosso di cui mi sono accorta è che mentre l'indagine filosofica, pur individuando nella intersoggettività il peculiare carattere della razionalità dialogica, finisce poi con l'annullare tale peculiarità trasferendo questo stesso modello all'interiorità del soliloquio, che viene inteso come dialogo con se stessi, la psicologia invece, prendendo le mosse dall'osservazione empirica dei processi cognitivi del singolo ed estendendo quanto individuato alla situazione del dialogo, consente - a differenza

---

<sup>4</sup> Ryle 1979a; trad. it. p. 59 (cors. mio).

<sup>5</sup> Ryle 1979b; trad. it. p. 114.

<sup>6</sup> Si noti che gli inganni sofisticati nascono spesso dall'apparenza provocata dal suono delle parole pronunciate: sotto questo aspetto, il soliloquio sembrerebbe più sicuro rispetto al dialogo. Vedremo più avanti come appunto la possibilità dell'errore propria del reale scambio dialogico attivi le strategie di *coping* necessarie per un'autentica verifica delle ragioni, senza autoinganno o difese irrazionali.

<sup>7</sup> Ivi, p. 116.

della filosofia - di tracciare dei confini netti tra razionalità monologica e razionalità dialogica.

Sarà dunque proprio grazie all'approccio sperimentale della psicologia (consistente nell'osservazione delle strategie cognitive messe in atto da singoli soggetti concreti cui viene chiesto - in interviste appositamente predisposte - di provare a confutare le proprie opinioni), che potrò evitare l'applicazione metaforica della dialogicità al soliloquio, metafora tradizionalmente adoperata persino nell'esame di un fenomeno misterioso come l'autoinganno.<sup>8</sup>

Le ricerche psicologiche contemporanee sui processi cognitivi individuali di tipo confutatorio hanno, infatti, messo bene in luce che esistono delle evidenti differenze tra il modo in cui affrontiamo l'esame delle ragioni delle nostre credenze e il modo in cui affrontiamo l'esame delle ragioni delle credenze degli altri.

Questa scoperta apre, a mio parere, uno spazio interpretativo della dialettica particolarmente fecondo, come tenterò di mostrare in questa terza parte del mio lavoro.

La mia naturalizzazione prende le mosse da questa scoperta extra-filosofica, e sarà a partire da essa che tenterò di evitare di cadere nella trappola metaforica del soliloquio come dialogo con se stessi in cui persino un filosofo come Ryle resta intrappolato, finendo suo malgrado col ritenere che il "dire cose a se stessi" possa svolgere una funzione 'sperimentale' metaforicamente affine a quella che svolgiamo quando "diciamo cose agli altri".

L'interpretazione metaforica del soliloquio come dialogo interiore rappresenta una trappola davvero infida, e la separazione fra filosofia e psicologia ne è forse la causa principale.

Individuo nella separazione fra l'ambito dello studio del pensiero come 'ragione in quanto tale' e l'ambito dello studio del pensiero come 'ragionamento naturale' l'origine del corto circuito che anche Ryle non riesce ad evitare: egli propone infatti la metafora del dialogo interiore come soliloquio sperimentale pur fornendo allo stesso tempo una descrizione degli aspetti psicologici del dialogo così realistica:

Il mio punto focale è questo: le cose che A e B si dicono, unitamente ai loro sguardi di disapprovazione e alle loro occhiate, alle loro risate o esitazioni, alle loro smorfie, gesti e toni enfatici, possono essere intesi, tutti o quasi, come esperimenti, detti e fatti con l'intento specifico di provocare risposte fresche e perfino costruttive o di eliminare vecchi ristagni.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 4.

<sup>9</sup> Ivi, p. 115.

La mia naturalizzazione sarà possibile, dunque, solo se mi collocherò in una prospettiva *non metaforica*, e cioè se proverò a prendere in esame la dialettica partendo dall'evidenza del ragionamento individuale ed evitando la metafora del dialogo interiore.

Solo così potrò ricostruire l'iter che mostra come la funzione euristica sperimentale del soliloquio non corrisponda neppure metaforicamente a quella del dialogo.

La naturalizzazione della dialettica - malgrado l'ovvia accusa di psicologismo che potrebbe essere mossa a un tale approccio - produce un effetto vagamente heideggeriano, visto che il mio obiettivo sarà quello di *fare un passo indietro rispetto alla tecnica e alla metafisica* (la dialettica aristotelica e la metafisica platonica), verso l'originaria pratica della dialettica socratica incentrata sulla credenza sincera.

In questo arretramento mi faranno da guida in particolare Richard Robinson e Gregory Vlastos, poiché la loro vivida ricostruzione della dialettica in chiave socratica (e cioè in relazione alla struttura della credenza sincera) costituisce un passaggio ideale dall'indagine psicologica a quella filosofica.<sup>10</sup>

Vorrei chiudere queste riflessioni introduttive con un breve passo - tratto dal *Sofista* platonico -, considerato una descrizione del metodo socratico dell'interrogare volto al disvelamento dell'ignoranza inconsapevole.<sup>11</sup> Si noti l'attenzione per la condizione psicologica di coloro che, rendendosi conto di essere in contraddizione, "si rimproverano duramente":

STRANIERO Interrogano su ciò su cui uno crede di dire qualcosa senza in realtà dire nulla, poi passano facilmente al vaglio le opinioni erranti di costoro e, appunto riconducendole all'unità attraverso il discorso, le pongono a confronto fra loro e, così facendo, dimostrano che esse sono in contraddizione nello stesso tempo, sugli stessi argomenti, sotto lo stesso rispetto e dallo stesso punto di vista. *Rendendosi conto di ciò, quelli si rimproverano duramente*, ma con gli altri diventano più trattabili e proprio in questo modo si liberano dalle opinioni grandiose e poco flessibili che hanno su se stessi, una liberazione che è fra tutte la più gradevole da ascoltare e la più solida per chi la sperimenta. Coloro i quali li purificano, caro mio, la pensano infatti come i medici dei corpi, che non credono che la somministrazione di cibo possa giovare al corpo prima che sia stato sottratto quanto in esso costituisce un ostacolo, e hanno la stessa idea riguardo all'anima, cioè che essa non tragga alcun beneficio dalla somministrazione di insegnamenti prima che uno, tramite la confutazione, *induca il confutato a provare vergogna*, così eliminando le

---

<sup>10</sup> Cfr. Robinson 1953; Vlastos 1983.

<sup>11</sup> Cfr. Fronterotta (a cura di) 2007, p. 268, nota 71.



opinioni che a quegli insegnamenti fanno ostacolo, lo faccia apparire purificato e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente più.<sup>12</sup>

La vergogna per essere stati colti in contraddizione emerge in questo passo come emozione caratteristica della confutazione, nonché condizione necessaria alla correzione degli errori: come il medico prima di somministrare il cibo al corpo deve eliminare quanto in esso può fare da ostacolo, così i confutatori fanno con l'anima, che senza la vergogna non trarrebbe alcun beneficio dagli insegnamenti. La confutazione viene intesa dunque come catarsi preliminare al sapere.

\*

Avvierò la naturalizzazione della dialettica prendendo in esame il recente lavoro sperimentale che la psicologa Deanna Kuhn ha dedicato alle strategie cognitive di tipo confutatorio.<sup>13</sup>

Come sviluppiamo le confutazioni in soliloquio? In che cosa differisce una confutazione monologica da una dialogica?

Risponderò a queste domande, mostrando come l'approccio psicologico riesca a mettere in luce che è proprio dai limiti cognitivi del ragionamento monologico che la razionalità dialogica trae la sua grande potenzialità indagatrice (limiti per il singolo, arma potente in coppia), una potenzialità di cui per natura siamo dotati in quanto creature sociali.

## § 2. *La razionalità monologica come razionalità limitata*

Il mio progetto di ricerca basato sul paradigma dell'errore poggia sulla convinzione che la conoscenza dei fenomeni di distorsione cognitiva possa aiutarci a comprendere meglio il funzionamento del ragionamento confutatorio.

Per questa ragione, prima di prendere in esame la ricerca sviluppata da Deanna Kuhn sulla confutazione come processo razionale monologico, vorrei ricordare che nella parte seconda ho chiamato 'perseveranza doxastica' tutto l'insieme dei fenomeni distorsivi che nel contesto della razionalità monologica tendono ad ostacolare - di fronte a nuove informazioni o nuove prove - il processo di revisione delle credenze (mi

---

<sup>12</sup> *Soph.* 230b-d; trad. it. pp. 269-271 (cors. mio). Per l'analisi della funzione cognitiva della vergogna nella confutazione, vedi *infra*, cap. 10.

<sup>13</sup> Cfr. Kuhn 1989.

riferisco alla perseveranza nelle credenze, all'effetto *primacy*, al *belief bias*, al *myside bias*, e a tutti i fenomeni di tendenza alla conferma<sup>14</sup>).

Ritengo opportuno ricordare, inoltre, anche gli effetti prodotti dall'ordine di presentazione delle informazioni sull'aggiornamento delle credenze (*belief updating*): come abbiamo visto nella parte seconda, la codificazione può essere 'unipolare' se si procede per 'stima' (*estimation*), oppure 'bipolare' se si procede per 'valutazione' (*evaluation*).<sup>15</sup>

Gli aspetti fisici della mente sono emersi, infine, soprattutto nelle ricerche di Philip Johnson-Laird: grazie alla sua teoria dei modelli mentali i fenomeni di irrazionalità nella gestione inferenziale delle credenze hanno ricevuto una spiegazione mediante l'individuazione dell'esistenza di un meccanismo inferenziale che gestisce le premesse sotto forma di un numero abbastanza limitato di rappresentazioni.<sup>16</sup>

Proprio per la sua significatività, mi servirò della teoria dei modelli mentali nel prossimo paragrafo come strumento di conferma dei risultati cui la ricerca sul ragionamento confutatorio di Deanna Kuhn è pervenuta.

\*

In *The Skills of Argument* Deanna Kuhn utilizza la metodologia sviluppata negli studi sul *myside bias*, consistente (1) nel sollecitare i soggetti intervistati a sostenere posizioni contrarie alle loro, e (2) nell'osservare le strategie cognitive che questa sollecitazione produce in loro, con particolare attenzione per le difficoltà che essi incontrano.

Si noti che nella ricerca psicologica di Deanna Kuhn la confutazione viene presa in esame sotto forma di razionalità monologica. Anche Aristotele, lo sappiamo già, riconosceva l'esistenza di una naturale capacità di confutare, ma egli la prendeva in esame - elevandola al rango di *techne* - in quanto razionalità dialogica.<sup>17</sup>

*Il passaggio è cruciale*, come spero di mostrare più chiaramente in questo capitolo.

Già in *Children and Adults as Intuitive Scientists*, Deanna Kuhn mette in evidenza il fatto che di fronte a prove che contraddicono le loro teorie, gli intervistati si comportano in modo irrazionale, perché tentano soprattutto di "riconciliare la propria teoria con l'accumularsi di evidenza discrepante", cercando di ridurre la

---

<sup>14</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3.

<sup>15</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3. In particolare, Hogarth, Einhorn 1992, pp. 36-37.

<sup>16</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4. In particolare Johnson-Laird 1984; trad. it. pp. 136-137.

<sup>17</sup> Cfr. *Soph. el.* 172a 34-35; *Rhet.* 1354a 1-11.

contraddittorietà fra le due, servendosi ad esempio di copioni del tipo 'come sono andate le cose' ('*how it happens*').<sup>18</sup>

Proseguendo su questo percorso, in *The Skills of Argument* Kuhn esamina il modo in cui i soggetti intervistati ragionano in modo confutatorio, dai livelli razionali più semplici (il modo in cui immaginano opinioni diverse dalle loro) ai livelli più complessi (il modo in cui immaginano una teoria diversa o contraria alla loro e cercano gli argomenti per confutarla).<sup>19</sup> Nella ricerca sulle abilità confutatorie Deanna Kuhn applica al ragionamento (che lei chiama 'argomentativo') la metodologia sperimentale delle interviste.<sup>20</sup>

Vorrei precisare che Kuhn con '*argument*' intende il ragionamento che usiamo quando cerchiamo di individuare le ragioni per le quali abbiamo le opinioni che abbiamo, o il ragionamento che sviluppiamo per difenderle, o ancora il ragionamento che sviluppiamo per attaccare le convinzioni diverse o contrarie alle nostre. Non è dunque una nozione da intendere in senso retorico.<sup>21</sup> È molto interessante il fatto che Kuhn - interessata soprattutto all'indagine sui processi metacognitivi e al loro utilizzo nel contesto didattico, in vista dell'elaborazione di strategie di potenziamento del pensiero critico - faccia esplicitamente riferimento all'opera di Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* del 1958, opera alla quale la psicologa riconosce il fondamentale merito di avere richiamato l'attenzione degli studiosi del pensiero sulla necessità di prendere in esame il ragionamento, non utilizzando come unico modello di riferimento quello della logica formale, ma allargando lo spettro di indagine anche ai modelli di tipo dialettico, costruiti sulla ricerca di dati e garanzie (*warrants*). Secondo Toulmin, in particolare:

D -----> Dunque C  
Dato che  
W

---

<sup>18</sup> Kuhn 1989, p. 676.

<sup>19</sup> Si noti che il termine usato da Kuhn, relativamente all'ambito monologico che costituisce l'oggetto della sua ricerca, è '*rebuttal*', traducibile con 'rifiuto', 'confutazione', 'diniego (di un'istanza)', 'rigetto'. A differenza dell'inglese '*rebuttal*', l'italiano 'confutazione' suggerisce invece immediatamente la presenza concreta di due individui.

<sup>20</sup> "Il tipo di pensiero indagato in questo libro è quello argomentativo, il pensiero che prende la forma di argomentazione" (Kuhn 1991, p. 2).

<sup>21</sup> Come chiarisce D'Agostini (2009, p. 191), "quel che oggi chiamiamo 'argomenti' e presentiamo nella forma premesse-conclusione, nella logica antica e in quella medievale avevano anche e più spesso la forma domanda-risposta, cfr. Hintikka 2001".



Toulmin che la psicologia riscopre la dialettica, ed è questo recupero in chiave naturalizzata che intendo qui sviluppare.<sup>24</sup>

Nell'introduzione al suo volume, Kuhn formula la questione-guida della sua ricerca sul *thinking as argument*, sottolineando chiaramente la scarsità di ricerche sul tema e di dati a disposizione, e dunque anche l'urgenza di affrontarlo :

Fino a che punto dietro alle nostre credenze, ai nostri giudizi e alle nostre decisioni è effettivamente riscontrabile un processo di argomentazione razionale? [...]

Sappiamo *perché* crediamo ciò che crediamo, in modo da poterlo giustificare agli altri e a noi stessi?

Sappiamo almeno *che cosa* crediamo, nel senso di essere consapevolmente coscienti di queste credenze come risultato di una scelta che abbiamo fatto fra molte altre diverse credenze tra le quali potevamo scegliere?

Comprendiamo che tipo di evidenza sta alla base della correttezza delle nostre credenze e che tipo di evidenza indicherebbe che una credenza dovrebbe essere abbandonata o modificata?<sup>25</sup>

La necessità e l'urgenza di rispondere a queste domande derivano, secondo Deanna Kuhn, dalle implicazioni che le risposte potrebbero avere, sia in relazione alla possibilità per gli individui di vivere in modo appagante (e torna in mente la 'prosperità' di cui parla Martha Nussbaum), sia in relazione all'esistenza di una società fondata sul discorso razionale. Eppure - nota Kuhn - le indagini demoscopiche, malgrado l'enorme mole di opinioni raccolte ed elaborate con i metodi della statistica, si fermano normalmente a 'ciò' che le persone pensano, trascurando invece il 'perché', e cioè i processi di ragionamento che hanno condotto a quelle opinioni.<sup>26</sup>

Dal canto suo, la psicologia del ragionamento di indirizzo cognitivista è rimasta intrappolata nel riduzionismo e ha preferito dedicare ampio spazio allo studio di processi meno complessi del pensiero argomentativo, come i processi di categorizzazione; e quando si è indagato sul ragionamento, lo si è fatto - nota Kuhn - sul ragionamento "con contenuto artificiale" (si pensi ai tanti studi sul ragionamento sillogistico, dai quali anche Johnson-Laird ha preso le mosse).<sup>27</sup>

In particolare, Deanna Kuhn distingue due modi di intendere l'argomentazione. In un senso ristretto, con 'argomentazione' si deve intendere "asserzione con giustificazione annessa": in questo senso 'argomentare' significa semplicemente

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 2.

<sup>25</sup> Ivi, p. 3. Ho inserito i capoversi nel testo di Kuhn per evidenziare le diverse domande all'interno del suo elenco, e predisporre così una sorta di scaletta di lavoro.

<sup>26</sup> Ivi, p. 4.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 6-7.

svolgere un ragionamento che ha lo scopo di dimostrare la verità o la falsità di qualcosa.<sup>28</sup>

In un senso più ampio, la definizione di 'argomentazione' rinvia invece alla dialogicità, e viene intesa come il confronto di due asserzioni contrapposte:

Più spesso pensiamo ad una argomentazione come ad un dialogo tra due persone che sostengono punti di vista diversi. Ognuno offre giustificazioni per il suo *punto di vista*; e in aggiunta (almeno in una argomentazione ben sviluppata) ciascuno confuta il punto di vista dell'altro servendosi di controargomenti.<sup>29</sup>

Questa distinzione fra senso ristretto e senso più ampio di intendere l'argomentazione (etichettati da Kuhn rispettivamente come "argomentazione retorica" e "argomentazione dialettica"), secondo l'autrice non deve però farci perdere di vista il fatto che "ogni argomentazione ragionata a supporto di un'asserzione ha al suo interno - seppur in forma implicita - una compiuta argomentazione dialogica".<sup>30</sup>

Questa piena assimilazione di monologico e dialogico - senza che la dialogicità venga intesa come modello originario della giustificazione, costituisce il fondamento teorico del metodo di ricerca di Deanna Kuhn, ed è questa piena assimilazione ciò che le consente di realizzare l'indagine sulla capacità argomentativa umana attraverso delle semplici interviste individuali piuttosto che attraverso l'analisi di più complesse situazioni argomentative di tipo dialogico.<sup>31</sup>

In un'argomentazione dialogica, si deve almeno riconoscere un'opposizione tra due asserzioni che, a prima vista, non sono corrette entrambe. L'evidenza<sup>32</sup> deve allora essere relazionata a ciascuna delle asserzioni e, idealmente, se l'argomentazione deve avviarsi a una risoluzione, questa evidenza necessita di essere rafforzata da una valutazione integrativa dei punti di forza delle asserzioni opposte.

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 12.

<sup>29</sup> *Ibidem* (cors. mio). Per la nozione di punto di vista, cfr. anche Barsalou-Sewell 1984, da me preso in esame nel cap. 5, § 6.

<sup>30</sup> Kuhn 1991, p. 12.

<sup>31</sup> Cfr. ivi, pp. 12-13: "Una implicazione di questa identità fra argomentazioni nella loro forma retorica e dialogica è che diventa possibile esaminare la padronanza delle capacità (*skills*) argomentative delle persone senza chiedere loro di impegnarsi in un'argomentazione dialogica. Questa è la strategia utilizzata nella ricerca descritta in questo libro. Noi suscitiamo e indaghiamo le argomentazioni delle persone su svariati temi quotidiani, utilizzando il termine nel senso retorico più ristretto. Ovviamente, le argomentazioni retoriche sono tali da richiedere anche delle capacità aggiuntive, alcune cognitive, come la comprensione e la memoria delle precisazioni di chi si oppone, e molte altre di natura più sociale. Il presente approccio ci consente di pervenire ad una qualche conoscenza delle elementari capacità di argomentazione evitando molti dei fattori di complicazione che si introducono quando le argomentazioni hanno luogo in un contesto dialogico o sociale".

<sup>32</sup> Tradurre il termine '*evidence*' non è facile, perché in esso è compreso sia il senso di 'prova' sia quello di 'manifestazione'.

Che cosa dire di un'argomentazione retorica? Sebbene un'argomentazione in questo senso possa apparire meno complessa cognitivamente, le stesse competenze (*skills*) sono in effetti coinvolte seppure in una forma più implicita. Un'asserzione con giustificazione annessa - una linea di ragionamento mirante alla dimostrazione della verità - è un'argomentazione vuota e del tutto superflua a meno che non si possa concepire la possibilità che l'asserzione sia errata; in altre parole, a meno che non si possa concepire un'asserzione contraria. Una volta che sono in gioco due asserzioni contrarie, dal punto di vista cognitivo, si pone per ciò stesso l'ulteriore sfida di mettere in relazione con entrambe l'evidenza disponibile. Presumibilmente, è un soppesamento dell'evidenza positiva e negativa che ci conduce ad abbracciare una delle asserzioni invece dell'altra. In effetti, è proprio un processo di questo genere che è *implicito* quando parliamo di argomentazione ragionata (*reasoned argument*). Quando viene presentata nuova evidenza a colui che sostiene un'argomentazione ragionata (come accade nel caso dell'argomentazione dialogica) egli è capace di integrare tale evidenza all'interno di questo processo di soppesamento *implicito*. Ogni nuova prova non domina né distrugge un'argomentazione ragionata. Qualunque argomentazione ragionata a supporto di un'asserzione contiene perciò *implicitamente* un'argomentazione compiutamente dialogica.<sup>33</sup>

Come anticipato, Deanna Kuhn esamina il 'cercare ragioni' nel contesto monologico, sulla base del presupposto che il ragionamento sviluppato individualmente costituisca un set di indagine psicologica più semplice rispetto a quello dialogico, il quale è caratterizzato da molte più variabili da tenere sotto controllo.

La feconda indagine di Kuhn sul ragionamento confutatorio si arresta, quindi, di fronte alla dialogicità vera e propria, considerata una duplicazione del ragionamento confutatorio monologico.

Malgrado l'affinità metodologica, la mia ipotesi è diversa.

L'affinità deriva dal fatto che condivido con Kuhn l'esigenza di sviluppare l'indagine dei processi confutatori a partire da quelli individuali, perché solo attraverso un approccio naturalizzato al ragionamento confutatorio (e cioè un esame dei ragionamenti realizzati da singoli soggetti reali) è possibile evitare quello che ho chiamato 'rischio della metafora', ovvero l'intendere il ragionamento monologico come dialogo con se stessi.

A differenza di Kuhn, ritengo però che il ragionamento dialogico non sia una mera duplicazione di quello monologico, ma che esso svolga una funzione cognitiva del tutto peculiare, non riducibile ad un ampliamento del ragionamento monologico.

In particolare sosterrò:

1) che il ragionamento concretamente dialogico (due persone in carne ed ossa che discutono) svolge lo specifico compito cognitivo di individuare e isolare le distorsioni

---

<sup>33</sup> *Ibidem* (cors. mio).

cognitive che inevitabilmente inficiano (come abbiamo abbondantemente visto nella parte seconda) il ragionamento monologico;

2) che questo specifico compito cognitivo è perseguibile spontaneamente, senza che sia necessario possedere una tecnica (che può solo, casomai, potenziare la capacità naturale), in virtù della concreta presenza fisica dei due punti di vista contrapposti incorporati nei due interlocutori;

3) che la confutazione così intesa è una forma di cognizione distribuita asimmetrica (come spiegherò nel paragrafo seguente), che gli esseri umani realizzano spontaneamente - grazie al loro possesso del linguaggio - per mettere alla prova le proprie convinzioni.

Passo, dunque, alla presentazione sintetica dei risultati cui Deanna Kuhn è pervenuta, poiché ritengo utilissimo avere come punto di partenza per la mia naturalizzazione della dialettica una attenta descrizione dei limiti cognitivi del ragionamento monologico argomentativo.

\*

L'indagine di Deanna Kuhn si sviluppa dalle abilità più semplici a quelle più complesse.

Nella Tabella 1 ho sintetizzato la struttura della sua ricerca: in particolare, nella prima colonna ho indicato il livello di capacità (*skill*) argomentativa di volta in volta indagato; nella seconda colonna le domande-stimolo proposte ai soggetti intervistati; nella terza colonna i risultati ottenuti.<sup>34</sup>

Preliminarmente alla lettura della tabella, è utile il chiarimento fornito da Kuhn a proposito del modo in cui debba essere inteso il termine 'teoria' (*theory*) nel contesto della sua ricerca:

Va chiarito che l'uso del termine teoria (*theory*) in questo lavoro non fa riferimento al soddisfacimento di eventuali criteri formali da rispettare nel suo utilizzo, e che si sarebbe potuto usare al suo posto il termine 'credenza' (*belief*). È stato preferito il termine 'teoria' perché esso riflette l'esistenza di un *continuum* che va dalle credenze più grezze e informali che una persona può avere a quelle più complesse e sistematiche. Le teorie, ad entrambi questi estremi (e a tutti i punti intermedi) producono asserzioni (*statements*) sul mondo, le quali sono soggette a valutazione per mezzo di prove e argomenti, ed è proprio questo tratto delle teorie che è oggetto di questo libro.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 21-171 (le indicazioni contenute nella tabella sono state liberamente estrapolate dal testo).

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 22.



Per rendere più efficace la mia sintesi 'mirata' all'identificazione dei limiti della razionalità monologica confutatoria, utilizzerò alcuni esempi relativi ad uno soltanto degli argomenti di discussione proposti ai soggetti intervistati, e cioè (visto che sono un'insegnante) il seguente: "Perché molti studenti hanno uno scarso rendimento scolastico?".

Tabella 1

Livelli di capacità ( <i>skill</i> )	Domande-stimolo	Risultati
<p><b>CAUSA</b></p> <p><i>Compiti dell'intervistato:</i> Individuare le cause delle proprie credenze (cioè, generare una teoria esplicativa)</p> <p>Identificare la causa principale.</p>	<p>Quali sono le cause di <math>x</math>?</p> <p><i>Quando il soggetto si ferma:</i> "Qualcos'altro?".</p> <p><i>Se il soggetto indica molte cause:</i> "Qual è fra tutte le cause che hai indicato, secondo te, la causa principale?".</p>	<p>I soggetti pervengono a teorie causali di tre tipi: - causa singola - cause multiple parallele - cause multiple alternative.</p> <p>L'individuazione di cause multiple non sempre corrisponde ad una maggiore ricchezza di contenuto, ma è indice di una maggiore consapevolezza della complessità del fenomeno.</p>
<p><b>EVIDENZA</b></p> <p><i>Compito dell'intervistato:</i> Individuare prove (<i>evidence</i>) a supporto della propria teoria.</p>	<p>"Come sai che questa è la causa di <math>x</math>?"</p> <p><i>Per incoraggiare ulteriormente i soggetti a giustificare la loro identificazione delle cause:</i> "Se dovessi convincere qualcuno che la tua opinione è corretta, quali prove gli indicheresti per riuscire a mostrarglielo?".</p> <p>"C'è qualcos'altro che qualcuno potrebbe dire o fare per provare che questa è la causa di <math>x</math>?"</p>	<p>Diffusa incapacità di giustificare adeguatamente le proprie teorie.</p> <p>La maggioranza dei soggetti si mostra incapace di valutare realisticamente la forza delle prove proposte.</p> <p>Prevale la pseudo-evidenza sull'evidenza genuina. Presente anche qualche caso di non-evidenza.</p> <p><b>EVIDENZA GENUINA</b> (distinguibile dalla semplice descrizione causale) - covariazione - fattori esterni (soprattutto confermant, raramente controfattuali) - evidenza indiretta (per analogia particolare-particolare; per assunzione generale-particolare; per eliminazione di alternative).</p> <p><b>PSEUDO-EVIDENZA;</b> <b>COPIONI</b> "come sono andate le cose" (senza riguardo alla possibilità che le cose siano andate diversamente) - generalizzazioni - narrazioni</p>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>- singoli casi</li> <li>- particolari esempi illustrativi non falsificabili.</li> </ul> <p><b>NON EVIDENZA</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- evidenza considerata irrilevante</li> <li>- evidenza non connessa a teoria</li> <li>- effetto come evidenza della propria causa.</li> </ul>
<p><b>TEORIA ALTERNATIVA</b></p> <p><i>Compiti dell'intervistato:</i> Immaginare una teoria alternativa alla propria, che potrebbe essere sostenuta da qualcuno che non è d'accordo e che pensa si tratti di una teoria errata.</p> <p>Concepire una teoria in contrasto con la propria.</p> <p>Identificare una causa alternativa a quella che si crede essere la causa (cioè, individuare una causa che non si concepisce come causa).</p> <p><i>N.B. Obiettivo dell'intervistatore:</i> Esame della relazione fra l'abilità di identificare una causa alternativa a quella che si crede essere la vera causa e il modo in cui si presta affidamento alla pseudoevidenza (cfr. livello precedente).</p>	<p>"Supponi che qualcuno non sia d'accordo con la tua idea che la causa è questa. Che cosa potrebbero dirti per mostrarti che sei in errore?"</p> <p><i>Solo a coloro che individuano un autentico controargomento e non una semplice teoria alternativa viene chiesto:</i> "La suddetta persona, in disaccordo con te, quale indicherebbe come principale causa?" (cfr. livello seguente).</p>	<p>Raramente i soggetti propongono un vero e proprio controargomento (<i>vedi livello seguente</i>).</p> <p>Più spesso i soggetti rispondono senza fare riferimento alla propria teoria e semplicemente propongono una teoria alternativa da far sostenere a chi per ipotesi è in disaccordo con loro.</p> <p>Alcuni si rifiutano ("non saprei", "non ne ho idea", "tutti la pensano così", ecc. ).</p>
<p><b>CONTROARGOMENTO</b></p> <p><i>Compiti degli intervistati:</i> Immaginare condizioni che falsificherebbero la propria teoria.</p> <p>Generare controargomenti rispetto alla propria teoria e prove a supporto che abbiano come obiettivo l'argomento primario.</p>	<p>"Supponi che qualcuno non sia d'accordo con la tua idea che la causa di <math>x</math> è questa. Che cosa dovrebbe dirti per mostrarti che sei caduto in errore?"</p> <p><i>Se la risposta non è un controargomento ma solo una teoria alternativa, si passa alla seconda domanda, strutturata in modo da spingere l'intervistato a elicitarne un vero e proprio controargomento:</i> "Quale prova dovrebbero fornirti per tentare di mostrarti che sei caduto in errore?"</p>	<p>Generale mancanza di volontà di generare un controargomento, indicativa della tendenza a considerare incontestabile la propria teoria.</p> <p><b>RISULTATI</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- insuccesso</li> <li>- rifiuto</li> <li>- teorie solo alternative.</li> </ul> <p>Controargomenti effettivi:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- sulla causa sufficiente e/o necessaria</li> <li>- negazione dell'antecedente causale.</li> </ul> <p>La capacità di generare controargomenti è relativamente costante cambiando tema.</p>

<p><b>CONFUTAZIONE</b></p> <p><i>Compito degli intervistati:</i> Individuare argomenti contrari a una teoria che non si ritiene corretta.</p>	<p>"Che cosa potresti dire per mostrare che quest'altra persona è in errore?".</p> <p><i>L'altra persona in questione è quella che in ipotesi è in disaccordo con il punto di vista del soggetto, e la cui posizione è stata generata nel precedente segmento di intervista (o fornita dall'intervistatore a chi non era riuscito a generarla).</i></p>	<p><b>CONFUTAZIONI INTEGRATE</b></p> <p>1) critica del controargomento e riaffermazione della propria teoria (RARE)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- qualitative</li> <li>- quantitative</li> </ul> <p>2) confronto in cui si mostra che la propria teoria è migliore di quella alternativa (oppure in cui si mostra che la teoria alternativa è peggiore della propria (LE PIÙ COMUNI))</p> <p>Argomentazioni:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- contro la sufficienza causale della teoria alternativa;</li> <li>- contro la necessità causale della teoria alternativa;</li> <li>- contro l'importanza della teoria alternativa;</li> <li>- che tentano di riconciliare teoria originaria e teoria alternativa.</li> </ul> <p><b>CONFUTAZIONI NON INTEGRATE</b></p> <p>3) argomentazione contro la teoria alternativa, senza alcun riferimento alla propria teoria (MOLTO DIFFUSE)</p> <p>Argomentazioni:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- contro la sufficienza causale della teoria alternativa;</li> <li>- che svalutano la teoria alternativa (interamente o in parte).</li> </ul> <p>Quando gli intervistati sono stati 'riforniti' di teoria alternativa perché non l'avevano generata da soli, in alcuni casi sono riusciti a produrre una confutazione, in altri casi non ci sono riusciti, perché:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- o hanno rifiutato la teoria alternativa senza argomentare (in modo solo assertivo);</li> <li>- o hanno direttamente accettato la teoria alternativa come vera (ragione per cui non devono più confutarla).</li> </ul>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Deanna Kuhn sottolinea in particolare l'importanza del livello corrispondente alla capacità di accettare la possibilità di teorie *alternative* alla propria, mettendo in stretta relazione la carenza di questa capacità con la struttura della pseudo-evidenza, la quale "non fornisce le basi per scegliere una teoria alternativa rispetto ad un'altra":

Riconoscere che ci sono alternative che si trovano in contrasto con la propria teoria è il primo fondamentale passo per a) riconoscere che la propria teoria potrebbe essere sbagliata e dunque b) cercare di valutare in che misura essa è corretta.<sup>36</sup>

In effetti le teorie alternative non sono dei veri e propri controargomenti perché con esse non mettiamo in questione direttamente la causa principale della nostra teoria: in altre parole, con le teorie alternative non mettiamo realmente in questione ciò che crediamo, ma semplicemente ammettiamo che altri possano pensare in modo diverso da noi.

I controargomenti *effettivi* sono, invece, quelli che riguardano direttamente la causa principale della nostra teoria e che la mettono in questione.<sup>37</sup> Come racconta Kuhn:

Nel chiedere alla gente di generare controargomenti, chiedevamo loro di abbracciare ciò che loro non credevano, di presentare come convincente una serie di argomenti dei quali loro in effetti non erano convinti. È questa una cosa ragionevole da chiedere? Come ha detto un soggetto [...], 'se avessi le prove che mi sbaglio, di certo non direi quello che dico'.<sup>38</sup>

Davvero paradigmatica la battuta finale (che ho voluto mettere in esergo a questo capitolo) dell'atteggiamento comune - purtroppo anche il più diffuso - che ben esprime il disagio e la difficoltà anche solo di *sforzarsi di immaginare* che possano esistere modi diversi di vedere e spiegare le cose, persino in modo semplicemente alternativo.

Ed è proprio in ragione di questo disagio nei confronti dell'immaginare possibilità alternative di spiegazione, e dunque diversità d'opinione, che, secondo Deanna Kuhn, l'indagine sulla capacità di generare controargomenti diventa essenziale. In breve:

La natura dei controargomenti proposti dai soggetti rispetto alle proprie teorie è un indicatore critico del modo in cui essi considerano le proprie teorie, un indicatore in qualche modo anche migliore delle prove che i soggetti presentano a supporto delle proprie teorie.<sup>39</sup>

Il dato forse più interessante per la mia ricerca è il fatto che - come Kuhn acutamente osserva - persino nei controargomenti catalogati come riusciti l'intenzione

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 114-115.

<sup>37</sup> Ivi, p. 117: "Gli argomenti più cogenti contro la correttezza di una teoria causale sono quelli che dimostrano che il fattore causale indicato non è sufficiente a produrre quell'effetto e/o non è necessario a produrre l'effetto".

<sup>38</sup> Ivi, p. 143.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Sulla falsificabilità e gli errori, cfr. anche Popper 1969.

che prevale è "la mancanza di volontà di generare un controargomento", ed è proprio questa mancanza di volontà che diventa un indicatore critico del fatto che il soggetto in effetti giudica incontestabile la propria teoria. Addirittura, nota Kuhn, in certi casi estremi, "il soggetto esibisce persino una specie di *condizione di proprietà sulla teoria*, che mina la sua esistenza indipendente rendendola incontestabile. Sfidare la teoria è sfidare lo stesso soggetto!".<sup>40</sup>

Ed è a questo punto che Deanna Kuhn fa esplicito riferimento al *bias* della conferma, tipico del ragionamento induttivo, ovvero la nostra tendenza a focalizzare l'attenzione sulle istanze positive collegate fra loro, che confermano la nostra teoria, mentre sarebbe fondamentale per l'assegnazione del valore di correttezza piuttosto la ricerca di controesempi. *L'incontestabilità* esibita dai soggetti intervistati poggia soprattutto sulla convinzione che la frequenza con cui l'antecedente e il conseguente si presentano contemporaneamente (o il semplice antecedente si presenta) non lasci alcuno spazio a eventuali controargomenti, e che dunque la loro teoria causale per implicazione debba essere corretta.<sup>41</sup>

Affrontando, come anticipato, il tema dell'insuccesso scolastico, immaginiamo che la nostra *teoria* (da intendere a questo livello come 'convinzione') sia che esso dipenda dal disagio economico della famiglia di provenienza dell'alunno. Malgrado il fatto che tendiamo a sentire adeguatamente confermata la nostra teoria ogni volta che i due fattori (scarso rendimento e disagio economico) si presentano insieme, ciò nonostante sarebbe invece fondamentale confrontare i casi di covariazione con quelli di non-covariazione, ovvero i casi in cui i due fattori non si presentano insieme (cioè i casi in cui lo scarso rendimento non è associato al disagio economico). Solo questi ultimi, se identificati, possono essere considerati controesempi validi. Ma, in relazione alla capacità di individuare correttamente controesempi, i risultati raccolti da Deanna Kuhn non sono confortanti:

Per ciascuno dei temi esaminati, una buona metà dei soggetti non riconosce lo stato critico di questi controesempi, e quasi un quarto non genera mai alcun controargomento valido per nessuno dei temi. Indipendentemente dal fatto se questi soggetti credano che quei controesempi ricorrano nella realtà, essi non comprendono il significato della loro potenziale esistenza, un significato così grande che la loro assenza procura un supporto più critico per la teoria di quanto faccia la presenza delle istanze positive. *I*

---

<sup>40</sup> Kuhn 1991, p. 143 (cors. mio).

<sup>41</sup> Tornano in mente le indagini di Tversky e Kahneman e di Nisbett e Ross sull'euristica della disponibilità, esaminate nella parte seconda, a proposito delle fallacie sull'assegnazione dello *status* di causa a ciò che semplicemente prevale 'cognitivamente' perché più disponibile, più ricordato, più frequente, più vicino, ecc. Vedi *supra*, cap. 5, §§ 1-3.

*soggetti che non sono in grado di generare controargomenti hanno poi una capacità limitata di valutare la correttezza delle loro teorie.*<sup>42</sup>

La mia ricerca, che si è servita del paradigma dell'errore, trova in questa conclusione un passaggio cruciale: *non essere in grado di generare controargomenti implica il possesso di una limitata capacità di valutare la correttezza di ciò che di cui si è convinti*. Il prevalere della tendenza alla conferma, invece che del corretto ricercare le istanze negative come autentiche controprove da confutare, si prospetta quindi come il nucleo psicologico dell'atteggiamento di colui che viene confutato.

Nella fase successiva dell'esperimento, dedicata alla capacità di sviluppare confutazioni, il livello di complessità argomentativa è più elevato: per esaminare i soggetti a questo livello era infatti necessario che essi fossero riusciti in precedenza a generare un controargomento o una teoria alternativa, senza di cui nessuna confutazione sarebbe stata possibile, poiché si chiedeva loro di confutare per l'appunto la "linea di ragionamento oppositiva" da loro precedentemente immaginata. "Per questa ragione, ai soggetti che non erano riusciti ad immaginarne una, l'intervistatore, prima di iniziare il nuovo segmento di intervista, fornì una teoria alternativa, allo scopo di dare anche a loro l'opportunità di sviluppare una confutazione".<sup>43</sup>

*Per poter confutare, bisogna avere qualcosa da confutare*. Poiché nella sua ricerca Deanna Kuhn prende in esame la capacità confutatoria in quanto espressione di razionalità monologica, gli intervistati incapaci di generare teorie alternative o contrarie alla propria vengono dunque, per così dire, 'riforniti di teoria da confutare' dall'esterno, visto che non sono stati in grado di immaginare nessuna contrapposizione su cui continuare a ragionare.

Nell'esperimento di Kuhn gli intervistati vengono sollecitati a sviluppare una confutazione grazie alla seguente domanda (posta dall'intervistatore):

Che cosa potresti dire per dimostrare che la persona che sostiene il punto di vista contrario al tuo, che tu hai immaginato (o che ti abbiamo fornito), è in errore?<sup>44</sup>

Si noti il rapporto della teoria da confutare con la propria teoria: nell'esperimento, la teoria che a questo punto l'intervistato deve confutare non è una generica tesi da attaccare, ma è una teoria contraria o alternativa alla sua, *da lui stesso generata*.

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 144 (cors. mio).

<sup>43</sup> Ivi, p. 145.

<sup>44</sup> Cfr. ivi, pp. 144-145. Kuhn nota che "i soggetti spesso anticipano questa questione, offrendo spontaneamente una confutazione, a seguito di un controargomento o di una teoria alternativa".

Insomma, *non è la teoria di un altro* (con l'ovvia eccezione dei soggetti riforniti dall'esterno).

La complessità del saper sviluppare confutazioni deriva - spiega Kuhn - dalla necessità richiesta di "integrare linee precedenti di argomentazioni", integrazione che può essere realizzata soprattutto in due modi:

1) Una confutazione può integrare *argomentazione* (teoria e prove a suo supporto) e *controargomentazione* mediante la critica della controargomentazione, argomentando sul perché (*why*) non ha forza, e ridando forza in questo modo all'argomentazione originaria.

2) Una confutazione può integrare una *teoria originaria* e una *alternativa*, argomentando che (*that*) la teoria originaria è più corretta.<sup>45</sup>

Non si dimentichi - osserva Kuhn - che dall'esame della produzione di teorie alternative è emerso che i soggetti intervistati, trovandosi a confrontare la propria teoria con una teoria alternativa, invece di mostrare che la teoria originaria è più corretta, spontaneamente tendono per lo più a mostrare che la teoria alternativa è meno corretta.

C'è poi un terzo tipo di confutazione non integrata:

3) Essa si indirizza soltanto verso la teoria alternativa, producendo argomenti contro di essa.<sup>46</sup>

L'esame di questo livello si differenzia dal precedente, in cui veniva chiesto di generare controargomenti, perché "in questo caso viene chiesto al soggetto di *generare controargomenti contro teorie alternative che loro ritengono non corrette, piuttosto che contro la loro teoria originaria che loro ritengono corretta*".<sup>47</sup>

Si noti la duplicazione che rende l'esercizio confutatorio monologico davvero arduo: ammettiamo che io ritenga corretta la teoria A e che la teoria alternativa sia B. L'integrazione (1) non è possibile perché B è solo alternativa di A (dovrebbe essere non-A per consentire la confutazione di massima integrazione). Trovandomi a integrare nel modo (2) A e B, potrò mostrare fra le due teorie alternative quanto A sia migliore di B. Avendo generato una teoria che è solo alternativa alla mia, ho evitato in partenza di correre grossi rischi, poiché una teoria solo alternativa non potrà mai togliere di mezzo la mia, come potrebbe fare invece un vero e proprio controargomento.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 145.

<sup>46</sup> Ivi, p. 146.

<sup>47</sup> *Ibidem* (cors. mio).

Se, poi, non solo metto a confronto la mia teoria con una semplice teoria alternativa, ma per di più mi limito a mostrare perché quest'ultima (B) sia peggiore della mia (A), invece di assumermi la responsabilità di mostrare perché la mia teoria (A) è migliore di B, il ragionamento confutatorio è ancora più fragile perché, limitandomi a mostrare i difetti della teoria alternativa, in effetti non ho dimostrato proprio nulla a proposito della mia teoria, come vedremo meglio fra breve. Ciò che ho manifestato invece, seppur indirettamente, è il modo in cui *percepisco* la mia teoria: qualcosa di talmente incontestabile e corretto che addirittura non ritengo opportuno aggiungere nulla (o non trovo da aggiungere nulla) a suo supporto.

Ma c'è di peggio: posso anche addirittura limitarmi ad argomentare contro B, senza neppure metterla a confronto con la mia teoria A, evitando qualunque forma di integrazione (ovvero di relazione, di confronto) fra A e B. In effetti, nota Kuhn, in quest'ultimo caso i soggetti intervistati non citano neppure la loro teoria, malgrado il fatto che l'intervistatore li abbia sollecitati con la domanda-stimolo: "Che cosa potresti dire per mostrare che la tua teoria è quella corretta?". La loro difesa qui è del tutto *blindata*.

Addentriamoci adesso nelle particolari forme che il ragionamento confutatorio assume. Partiamo dalle confutazioni di un controargomento, e cioè le confutazioni 'perfette'. Kuhn commentando i risultati delle interviste mette in luce subito che:

Solo un ristrettissimo numero di soggetti genera confutazioni di controargomenti, e solo alcune di queste sono confutazioni che criticano il controargomento sulla base di ragioni qualitative. Gli altri soggetti propongono una forma molto più semplice di confutazione di tipo quantitativo.<sup>48</sup>

Che cosa intende Kuhn con "ragioni qualitative e quantitative"? Iniziamo con l'esaminare la confutazione qualitativa:

In ciascun caso di confutazione qualitativa, il soggetto si rivolge al controargomento che è stato avanzato, criticandolo sulla base di alcune ragioni che mettono in crisi la sua forza. Così restituisce forza alla teoria originaria.<sup>49</sup>

Emerge, inoltre, che solo i soggetti che generano un controargomento ne propongono poi spontaneamente la confutazione.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 147.



In un esempio di confutazione sviluppata sulla base di ragioni qualitative, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento dipenda dalla mancanza di motivazione dello studente. Il controargomento da lui generato si basa sulla sufficienza della causa: ci sono studenti, come mostrano le statistiche, che pur non essendo motivati vanno bene a scuola. Al momento di produrre la confutazione del controargomento, il soggetto non nega direttamente la controprova (le statistiche attestanti il dato che ci sono studenti non motivati che vanno bene a scuola), ma cerca invece di limitarne il peso, notando che quella particolare statistica è corretta per una zona degli Stati Uniti, ma non è detto che lo sia per altre zone del paese.<sup>51</sup>

In un altro esempio, che Kuhn giudica più rappresentativo, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento dipenda dalla mancanza di supporto genitoriale. Il controargomento da lui generato si basa sulla svalutazione (*discounting*) dell'antecedente: il soggetto si rende conto che deve cercare i casi in cui con lo stesso antecedente, cambia il conseguente, e cioè casi in cui gli studenti vanno male a scuola pur provenendo da una famiglia benestante. In questo caso - nota Kuhn - come in molti altri casi in cui il soggetto ha proposto immediatamente un controargomento, la confutazione di esso ha luogo direttamente in modo spontaneo. Qui, in particolare, il soggetto subito aggiunge che l'essere 'benestante' della famiglia non implica per ciò stesso che essa presti ai figli l'attenzione adeguata o che soddisfi le esigenze richieste ("ci sono molte persone 'benestanti' che non leggono mai un libro per il loro personale piacere, e che sono sempre impegnate in mille attività", spiega il soggetto).<sup>52</sup>

Le confutazioni su ragioni di tipo quantitativo sono, spiega Kuhn, spontanee e veloci. Ad esempio, un soggetto che ritiene che lo scarso rendimento dipenda dalla mancanza di supporto genitoriale, spontaneamente confuta il 'suo' controargomento ('ci sono casi di studenti che vanno male anche in presenza di un buon supporto') con la semplice annotazione che si tratta di casi rari, poco usuali.<sup>53</sup>

La forza di queste confutazioni di tipo quantitativo, spiega Kuhn, aumenta quando servono a riconfermare una teoria universale. Ad esempio, un soggetto ritiene che lo scarso rendimento derivi dalla mancanza di applicazione nello studio. Il controargomento è ovviamente che ci sono studenti che a casa studiano pochissimo eppure vanno bene a scuola. La confutazione del controargomento avviene in questo caso offrendo una spiegazione causale dell'eccezione ("deve trattarsi di rarissimi casi di

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 146.

<sup>52</sup> Cfr. ivi, p. 147.

<sup>53</sup> Cfr. ivi, p. 149.

studenti che si rivelano essere nel tempo particolarmente dotati in una certa disciplina"): la teoria originaria riprende forza proprio perché viene riaffermata come teoria universale, per le cui eventuali eccezioni esistono delle specifiche spiegazioni.<sup>54</sup>

Esaminiamo adesso le confutazioni integrate di teorie alternative. Si tratta di una sezione della ricerca particolarmente interessante: quando sono in gioco le teorie alternative, siamo infatti già alle prese con la difesa delle nostre convinzioni personali, ed è proprio questo il tipo di meccanismo contro il quale la confutazione dialogica - come mostrerò nel prossimo paragrafo - entra in azione.

Mettere a confronto la teoria alternativa con la propria è, in sé, un'operazione cognitiva di una certa complessità, soprattutto se comprendiamo che il modo davvero corretto di farlo è quello che consiste nella dimostrazione comparativa della superiorità della nostra teoria originaria sulla teoria alternativa. Purtroppo, invece, la nostra tendenza spontanea è in questo caso piuttosto quella di sviluppare il confronto attraverso la denigrazione comparativa della teoria che è alternativa a quella che riteniamo corretta. Ma, come vedremo, la cogenza logica di questo secondo modo di sviluppare il confronto è alquanto debole.

Ci sono quattro tipi di confutazione integrata rivolte a teorie alternative.

Il primo tipo è quello contro la sufficienza causale della teoria alternativa. Ad esempio, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento dipenda dalla mancanza di motivazione. La teoria alternativa afferma che i ragazzi hanno altri interessi (guadagnare soldi, la droga). Il soggetto ridà forza alla sua teoria affermando che il desiderio di impegnarsi nello studio non viene meno anche in presenza di altri interessi, e che gli studenti veramente motivati mantengono un interesse sufficiente anche per la scuola.<sup>55</sup> La teoria alternativa è stata usata per arricchire il proprio punto di vista. Il soggetto ha rafforzato la sua teoria grazie al confronto: fa riferimento a entrambe le teorie (la propria e la alternativa) e fornisce una giustificazione del perché la sua teoria originaria sia preferibile. In sintesi, la causa indicata nella teoria alternativa (altri interessi) non è sufficiente a impedire che la causa della teoria originaria produca l'effetto (lo scarso rendimento).<sup>56</sup>

Il secondo tipo è quello contro la necessità causale della teoria alternativa. Spiega Kuhn che c'è una importante differenza rispetto al primo tipo, perché qui, "anche se la causa [...] alternativa è assente, ciò non impedisce che la causa della teoria originaria

---

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 150.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 151.

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 151-152.

produca l'effetto. Di conseguenza, l'effetto ha luogo in assenza della causa alternativa, e la causa alternativa dunque non ha lo *status* di causa necessaria dell'effetto".<sup>57</sup> Ad esempio, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento dipenda dalla mancanza di motivazione. Egli ha generato due teorie alternative: capita quando i ragazzi fanno parte di bande; capita quando hanno problemi a casa. In fase di confutazione il soggetto nota che i ragazzi possono avere uno scarso rendimento anche se non fanno parte di bande e non hanno problemi a casa. Egli rigetta dunque le due teorie alternative mostrando che entrambe propongono cause non necessarie, visto che la causa della teoria originaria può produrre l'effetto anche quando esse sono assenti.

È interessante la riflessione con la quale Deanna Kuhn mette a confronto i due tipi di confutazione integrata di teorie alternative appena esaminati (quello contro la sufficienza causale e quello contro la necessità causale). La riporto per esteso poiché mette in luce una sfumatura cruciale del modo in cui tendiamo a *blindare* le teorie che preferiamo:

Nei casi del primo tipo, nella categoria della sufficienza causale, il soggetto sostiene la superiorità della teoria preferita su quella alternativa in base alla ragione che la prima è sufficiente a produrre l'effetto, mentre la seconda non lo è; per i casi della categoria della necessità causale, noi dobbiamo porre ulteriori domande sulla presunta necessità causale del fattore originario così come sul fattore alternativo. Il soggetto sostiene che il fattore alternativo può essere assente e perciò non è una causa necessaria, quando il fattore originario è presente e produce l'effetto, ma che dire della situazione contraria in cui il fattore alternativo è presente e quello originario assente? Per esempio, riprendendo il caso precedente, la mancanza di motivazione sarebbe un fattore necessario nella produzione dell'effetto se uno dei fattori alternativi (ad es. i problemi familiari) fosse presente? In altre parole, la causa alternativa potrebbe essere una causa sufficiente dell'effetto in assenza del fattore originario? [...] Detto altrimenti, potrebbe il fattore alternativo essere sufficiente a produrre da solo l'effetto?<sup>58</sup>

Ed ecco l'osservazione fondamentale: il soggetto non assume una posizione esplicita rispetto alla suddetta questione, e produce una "asimmetria" nella gestione delle due teorie:

Come risultato, il soggetto mette in crisi la teoria alternativa sulla base del criterio di necessità causale, senza stabilire che questo criterio è soddisfatto nel caso della teoria preferita. L'*asimmetria* tra la teoria originaria e quella alternativa, che è effettivamente stabilita nelle confutazioni sulla mancanza di sufficienza, è dunque assente nel caso delle confutazioni basate sulla mancanza di necessità - una

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 152.

<sup>58</sup> Ivi, p. 153.

importante differenza perché è su questa asimmetria che poggia l'argomentazione a sostegno della superiorità della teoria originaria sulla teoria alternativa. Per questa ragione, le argomentazioni contro la necessità causale sono più deboli rispetto alle argomentazioni contro la sufficienza causale. Esse hanno comunque una qualche forza e sono perciò qui classificate come argomentazioni riuscite nel mettere in crisi la teoria alternativa, ma in effetti esse non riescono a stabilire che la stessa limitazione non si applichi alla teoria originaria.<sup>59</sup>

Il terzo tipo di confutazione integrata di teorie alternative è quello contro l'importanza della teoria alternativa. In questo tipo di confutazione "il soggetto non tenta di negare che sia la teoria originaria che quella alternativa presentano delle cause che sono sufficienti a produrre l'effetto".<sup>60</sup> L'argomentazione poggia invece sulla "frequenza relativa", ovvero sull'"essere più comune" della causa originaria rispetto a quella alternativa. Ad esempio, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento dipenda dal rapporto difficile con i coetanei. Nella teoria alternativa si considera invece causa dello scarso rendimento un rapporto difficile con i genitori. In fase di confutazione il soggetto nota che per un adolescente i rapporti con i coetanei sono un fattore importantissimo (il desiderio di farsi accettare dai coetanei): dunque la teoria originaria è confermata.<sup>61</sup> Vediamo bene come siamo lontani dalla deduzione della contraddittoria, così come la definizione di confutazione recita.

Il quarto tipo di confutazione integrata di teorie alternative è quello che tenta di riconciliare teoria originaria e teoria alternativa. Chiarisce Kuhn che il soggetto, in questo caso, invece di opporre le due teorie, le riconcilia, "collegandole in una catena causale comune e mostrando come l'una produca o sia prodotta dall'altra".<sup>62</sup> Ad esempio, il soggetto ritiene che causa dello scarso rendimento sia la mancanza di motivazione. La teoria alternativa afferma che dipende dalla mancanza di supporto genitoriale provocata dallo svantaggio economico. In fase confutatoria, il soggetto dichiara di poter mostrare come lo svantaggio economico provochi la mancanza di motivazione a scuola, trattandosi di una causa del lungo periodo.<sup>63</sup>

Arriviamo infine all'ultimo tipo di confutazioni 'riuscite', ovvero quelle non integrate che si limitano a prendere in considerazione la teoria alternativa e ad argomentare contro di essa.

---

<sup>59</sup> Ivi, pp. 153-154 (cors. mio).

<sup>60</sup> Ivi, p. 154.

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 154-155.

<sup>63</sup> Ivi, p. 156.

Si ripetono qui gli approcci possibili contro una teoria alternativa, prima considerati. Prendiamo come esempio un caso di svalutazione della teoria alternativa: il soggetto ritiene che lo scarso rendimento scolastico derivi dalla mancanza di sostegno familiare. Nella teoria alternativa è individuato come fattore causale il fatto che i ragazzi non hanno mai voglia di studiare. Nella confutazione il soggetto nega la causa della teoria alternativa, affermando che tutti vogliono fare qualcosa di buono nella vita, e quindi anche a scuola. Il problema non è perciò rappresentato dalla causa della teoria alternativa.

È molto interessante il fatto che questo particolare tipo di confutazione sia quello più usato da coloro cui è stato necessario fornire una teoria alternativa perché non erano riusciti a generarla da soli. In questo modo essi riescono talvolta a sviluppare una confutazione, anche se - da quanto osserva Kuhn - sembra che *non si sentano realmente chiamati in causa, non avendo concepito loro stessi la teoria alternativa*:

Molto spesso i soggetti che confutano teorie alternative proposte dall'intervistatore, semplicemente argomentano contro la teoria alternativa, senza far riferimento alle proprie teorie, esibendo dunque la forma di confutazione semplice piuttosto che quella integrata.<sup>64</sup>

Infine, un gran numero di soggetti non riesce affatto a sviluppare confutazioni. Il primo tipo di confutazione 'fallimentare' è quella che non contraddice la teoria alternativa:

Anche quando il soggetto dispone di un controargomento, le confutazioni non riuscite sono indirizzate quasi sempre a una teoria alternativa (piuttosto che al controargomento). [...] la confutazione è fallimentare perché non contraddice la teoria alternativa, ma la lascia disponibile.<sup>65</sup>

Ad esempio, il soggetto ritiene che lo scarso rendimento sia provocato dalle eccessive aspettative della famiglia. La teoria alternativa afferma che esso dipende dalla mancanza di volontà a far bene le cose. La confutazione risulta 'fallimentare' perché l'attenzione del soggetto passa dalla causa all'effetto (lo scarso rendimento), ed è un discorso focalizzato sull'effetto. Poiché si tratta di un'argomentazione dal tono colloquiale molto frammentato, la riporto fedelmente come testimonianza:

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 159.

<sup>65</sup> Ivi, p. 160.

Beh... lo so che a un sacco di persone non interessa niente della scuola, ma... cioè... se ne pentono, poi se ne pentono, e mica alla fine dell'anno, se ne pentono durante l'anno scolastico. Cominciano a chiedersi: "Ma perché non ho studiato per fare bene questa verifica? Perché non ho studiato?".<sup>66</sup>

In questo particolare esempio, chiarisce Kuhn, l'argomentazione del soggetto è centrata sul *rimpianto* per ciò che il non fare bene le cose provoca sul rendimento scolastico: corretta o non corretta che sia la causa, l'alternativa non è nemmeno affrontata.<sup>67</sup>

Il secondo tipo di confutazione 'fallimentare' corrisponde a quelle confutazioni che finiscono con il contraddire la teoria originaria, malgrado ci sia un buon controargomento. Ad esempio,<sup>68</sup> un soggetto ritiene che la disoccupazione degli ex detenuti derivi dalla carenza di posti di lavoro. Il controargomento è che chi esce di prigione vuol far soldi in fretta e rifiuta il lavoro. Il soggetto a questo punto perde di vista l'obiettivo della confutazione e si mette a ragionare sul fatto che chi esce di prigione spesso non è in salute e non può lavorare. L'intervistato non si rende conto che questo argomento è accostabile al controargomento, e che dunque anch'esso contraddice la sua teoria originaria secondo la quale la causa è l'effettiva carenza di posti di lavoro.

Altro tipo di confutazione fallimentare: la confutazione mediante la sola asserzione. Se il soggetto non affronta la discussione della teoria alternativa né propone prove a supporto della propria teoria, non sviluppa in effetti nessuna confutazione e si limita o a riaffermare che la teoria originaria è corretta e/o che la teoria alternativa è errata. Anche se la teoria è stata fornita dall'intervistatore, il soggetto talvolta si rifiuta di prenderla in considerazione, convinto com'è che tutti la debbano pensare come lui.<sup>69</sup>

Il rifiuto di sviluppare una confutazione costituisce l'ultima categoria che Deanna Kuhn prende in considerazione: in alcuni casi i soggetti declinano l'offerta direttamente: talvolta, pur essendo stati capaci di generare teorie alternative alla loro, al momento di confutarle dichiarano: o di non essere in grado di farlo, e che quello è solo il loro punto di vista, oppure che non intendono farlo, perché "ognuno ha la sua opinione". Talvolta il rifiuto di sviluppare una confutazione viene proprio dai soggetti cui la teoria alternativa

---

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> *Ibidem.* Il *bias* del rimpianto (*regret bias*) è molto studiato nella teoria decisionale ed è ben rappresentato da esclamazioni del tipo: 'se solo avessi fatto x ...'; un *bias* affine è il cosiddetto *hindsight bias* (il 'senno di poi'), ovvero la tendenza ad avere un senso esagerato di predittibilità retrospettiva (effetto che ovviamente accresce il rimpianto per non avere agito diversamente).

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 161 (in questo caso non era disponibile nel testo un esempio riguardante l'argomento 'scuola').

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 162.

era stata fornita dall'intervistatore. In altri casi, invece, i soggetti accettano l'alternativa, ma poi la assimilano alla propria, oppure addirittura la assumono al posto della propria.

La conclusione di Deanna Kuhn è che non è possibile ad un soggetto sviluppare una confutazione se egli non riesce almeno a *concepire* una qualche teoria alternativa alla propria:

Ciò che è chiaro è che, a meno che una qualche alternativa (o controargomento) alla sua propria teoria non diventi *concepibile* per il soggetto, la confutazione sarà impossibile.<sup>70</sup>

I dati raccolti nell'esperimento vanno osservati con attenzione: poco meno della metà dei soggetti genera confutazioni riuscite; se si considerano soltanto le confutazioni integrate, la percentuale scende a meno di un terzo. Si noti inoltre, chiarisce Kuhn, che le confutazioni con il rifornimento di teoria alternativa non sono incluse in questo gruppo perché considerate solo parzialmente 'riuscite'. Nessuna differenza in relazione al sesso o all'età o all'educazione. Migliori risultati dal gruppo degli studenti universitari.

Nella Tabella 2, si possono vedere con chiarezza i dati. Gli argomenti proposti agli intervistati sono stati: 1) cause della criminalità, 2) cause della disoccupazione, 3) cause dell'insuccesso scolastico.<sup>71</sup>

Tabella 2

	Criminalità	Disoccupazione	Scuola
<i>Confutazioni di controargomenti</i>			
- qualitative	9	9	14
- quantitative	16	3	11
TOTALE	25	12	25
<i>Confutazioni di teorie alternative</i>			
Integrate			
- contro la sufficienza causale	3	5	13
- contro la necessità causale	12	10	13
- contro l'importanza	9	15	16
- riconciliatorie	6	4	11
TOTALE INTEGRATE	30	34	53
Semplici	49	56	35

<sup>70</sup> Ivi, pp. 162-163 (cors. mio).

<sup>71</sup> Ivi, p. 166. Kuhn chiarisce che i dati percentuali superano il totale del 100% perché alcuni soggetti hanno generato confutazioni sia contro un controargomento che contro una teoria alternativa.

La tabella mostra come le confutazioni semplici siano le più utilizzate, con l'eccezione dell'argomento 'scuola', in cui prevalgono le integrate: Kuhn non chiarisce questa discrepanza, poiché quello che sembra contare per lei è il *prevalere comunque delle confutazioni semplici*.

Altro dato che a Kuhn pare significativo è il fatto che i soggetti si siano mostrati *più propensi a rigettare una teoria alternativa che un controargomento*: questo può dipendere, ipotizza la stessa Deanna Kuhn, dal fatto che, non avendo generato controargomenti, non potevano poi confutarne uno.

Vediamo adesso la Tabella 3, riassuntiva delle confutazioni parzialmente riuscite o non riuscite:<sup>72</sup>

Tabella 3

	Criminalità	Disoccupazione	Scuola
<i>Successo parziale</i> Confutazione riuscita con il rifornimento di teoria alternativa	31	35	20
<i>Insuccesso</i> Tentativi non riusciti - tentativi di confutazione che non contraddicono la teoria alternativa (o che contraddicono la teoria originaria)	6	14	15
- solo asserzione	29	35	37
<i>Assenza di tentativo</i>	33	16	28

Deanna Kuhn nota che, "se i soggetti non sanno come si costruisce una confutazione, hanno meno probabilità di realizzare una confutazione non riuscita, e più probabilità di argomentare mediante la semplice asserzione (anch'essa classificata come non riuscita) oppure di non tentare del tutto".<sup>73</sup>

Per la mia naturalizzazione della dialettica è interessante soprattutto il risultato relativo alla relazione fra il modo in cui soggetti svolgono il compito di confutare la propria teoria (e cioè qualcosa che il soggetto crede corretto) e il modo in cui svolgono il compito di confutare teorie alternative o controargomenti che essi non reputano corretti.

<sup>72</sup> Ivi, p. 167.

<sup>73</sup> Ivi, p. 168.



La conclusione è che *il modo di confutare cambia se ciò che deve essere confutato è anche ciò che il soggetto stesso crede corretto.*

Come nota esplicitamente Deanna Kuhn, siamo in presenza di una tendenza distorsiva (*bias*), perché "le credenze dei soggetti riguardo al contenuto della teoria inficiano l'abilità di generare un'argomentazione contraria ad essa".<sup>74</sup> La 'premeditazione' provocata dall'attaccamento alle proprie opinioni emerge indirettamente anche dal fatto che:

Questo fenomeno di distorsione è limitato a quei soggetti che *generano da soli le loro teorie alternative*. Se una teoria alternativa è stata fornita dall'esterno, i soggetti hanno meno probabilità di riuscire a confutarla.<sup>75</sup>

Arriviamo così alla conclusione, nella quale Deanna Kuhn mette in evidenza come il semplice generare controargomenti o teorie alternative non sia sufficiente, perché ciò che è essenziale in vista di una confutazione è la *capacità di 'contemplare' la propria teoria originaria alla luce di esse*.<sup>76</sup>

Le confutazioni 'integrate' - a differenza di quelle semplici - sono il frutto di una tale 'contemplazione' comparativa, e testimoniano dunque la capacità di concepire convinzioni alternative alle proprie. Chi non ha questa essenziale capacità di integrare visioni diverse e di sviluppare quindi confutazioni integrate, come sottolinea Deanna Kuhn, non può sapere se le sue teorie siano corrette:

Paradossalmente, sapere che una teoria è corretta implica la capacità di immaginare e prendere in considerazione che essa potrebbe non esserlo.<sup>77</sup>

Il mettere in gioco le proprie convinzioni *confrontandole* effettivamente con i controargomenti o con le teorie alternative è dunque, secondo Kuhn, il fondamento della confutazione:

Conta poco quante siano le teorie alternative che riusciamo a confutare e a togliere di mezzo, se la nostra propria teoria non viene presa in esame.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Ivi, pp. 169-170.

<sup>75</sup> Ivi, p. 170. Leggiamo subito dopo: "Nella misura in cui essi stessi hanno generato una teoria alternativa, i soggetti sono anche più capaci di argomentare contro di essa di quanto siano capaci di concepire un'argomentazione contro le loro stesse teorie" (*ibidem*).

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Ivi, p. 171.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

Alla fine della sua ricerca, Kuhn perviene dunque alla definizione del fenomeno della 'asimmetria' (o 'doppio standard'), che - come abbiamo già visto dagli esempi riportati - caratterizza, distinguendoli nettamente, il modo in cui i soggetti esaminano le proprie teorie e il modo in cui essi esaminano teorie alternative alle proprie. Spiega Kuhn:

Questa asimmetria appare sotto due rispetti: primo, i soggetti hanno più probabilità di avere successo nel confutare una teoria alternativa che nel confutare le proprie teorie. Secondo, tra i soggetti che generano confutazioni integrate 'riuscite' confrontando le proprie teorie con una teoria alternativa, un numero notevole manifesta il sottotipo in cui un'argomentazione è avanzata contro la necessità causale della teoria alternativa. Come abbiamo visto, queste argomentazioni sono caratterizzate da una asimmetria, o doppio standard, poiché le ragioni che stanno alla base del rigetto della teoria alternativa sono ragioni che potrebbero essere applicate anche alla teoria originaria. I soggetti, però, trascurano di applicare questo test alle proprie teorie. Anche se classificate come confutazioni 'riuscite', dunque, esse costituiscono nella migliore delle ipotesi argomentazioni deboli.<sup>79</sup>

La conclusione generale da trarre, quindi, alla fine di questo lungo *iter* sperimentale sul ragionamento confutatorio monologico, sembra essere, molto banalmente, che *siamo più tolleranti con noi stessi di quanto non lo siamo con gli altri*.

Questo doppio standard - aggiunge ancora Deanna Kuhn - riflette inevitabilmente anche i limiti della nostra capacità di esaminare la validità delle nostre stesse credenze, e di valutare l'effettiva tenuta delle giustificazioni su cui esse poggiano.<sup>80</sup>

Un più recente esperimento, realizzato sempre da Kuhn, insieme a Weinstock e Flaton, costituisce una indiretta conferma dell'asimmetria già emersa in *The Skills of Argument*. Dall'osservazione del modo in cui le persone hanno mostrato di ragionare trovandosi nel ruolo di giurati di un processo simulato, è emerso infatti che la sicurezza nella correttezza del proprio verdetto era maggiore in coloro che tendevano a costruire uno *scenario univoco* usando selettivamente le informazioni a disposizione, e che si sforzavano meno di acquisire una prospettiva più generale, soppesando i pro e i contro di entrambe le parti.

La percentuale dei soggetti che scelgono un verdetto estremo (omicidio premeditato o per legittima difesa) è del 52%, mentre il 48% sceglie un verdetto moderato (omicidio doloso o preterintenzionale).

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. *ibidem*.

Rispetto ai soggetti con minori competenze di ragionamento argomentativo, i soggetti con maggiori competenze scelgono più spesso un verdetto moderato.<sup>81</sup>

Se a questo dato aggiungiamo il fatto che i soggetti che hanno scelto i verdetti estremi sono stati anche quelli che hanno dichiarato maggiore sicurezza di giudizio, come risultato di procedimenti argomentativi meno ponderati, possiamo concludere che (1) non solo siamo meno tolleranti con gli altri di quanto lo siamo con noi stessi, ma anche che (2) *tendiamo a esibire maggiore 'certezza' proprio quando ragioniamo in maniera meno ponderata.*

Volendo, in conclusione, mettere in relazione al paradigma dell'errore il lavoro sperimentale di Deanna Kuhn, ciò che soprattutto emerge da questa ricerca sul ragionamento confutatorio - al di là dello specifico fenomeno dell'asimmetria - è la tendenza umana a provare la correttezza delle proprie teorie mediante conferme, invece che attraverso la confutazione di controprove. Secondo Deanna Kuhn, il *bias* forse più presente fra tutti nel ragionamento confutatorio è, infatti, proprio quello della conferma.<sup>82</sup> Si potrebbe persino dire che la difficoltà di immaginare controargomenti o teorie alternative derivi soprattutto da questa tendenza distorsiva incontrollabile, che letteralmente ci impedisce di vedere le evidenze che si oppongono alla nostra teoria e che potrebbero metterla in crisi.

Correlato al *bias* della conferma, nota Kuhn, è il fenomeno del *belief bias* (anch'esso a noi già noto), che appare nel contesto del ragionamento confutatorio come l'impedimento per antonomasia. Che cos'è infatti la teoria originaria o preferita, come la chiama Kuhn, se non la credenza (o l'insieme di credenze) che irrazionalmente difendiamo a tutti i costi e alla luce di cui leggiamo tutto quello che segue?

Un altro *bias* correlato è il fenomeno dell'*overconfidence*, il *bias* a causa del quale i soggetti esperti nutrono erroneamente troppa fiducia nella correttezza delle proprie teorie.

La conseguenza da trarre è, dunque, che solo prevedendo sempre il rischio dell'errore, persino di fronte a prove che ci appaiono evidenti, e sforzandoci sempre di immaginare opinioni diverse dalle nostre, potremo *forse* pervenire ad una accettabile valutazione critica dell'effettivo livello di correttezza di ciò che crediamo.

---

<sup>81</sup> Kuhn, Weinstock, Flaton 1994, p. 293. A p. 290, nota 3, è chiarito che i verdetti erano stati graduati in questo ordine: omicidio premeditato, omicidio doloso, omicidio preterintenzionale, omicidio per legittima difesa. I verdetti estremi sono da intendere, dunque, come il massimo della colpa e il minimo della colpa, i verdetti moderati come i casi intermedi. Cfr. anche Cherubini 2005, p. 188.

<sup>82</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4.

Sulla base di questa consapevolezza, all'analisi tripartita della conoscenza come credenza vera giustificata,<sup>83</sup> occorrerebbe aggiungere secondo Deanna Kuhn, una quarta condizione, che io definirei di tipo motivazionale - e cioè la condizione che il soggetto S si sia davvero impegnato in un processo personale di valutazione critica della credenza in questione, perché in effetti "il conoscere si differenzia dal mero credere in virtù di una adeguata valutazione della credenza (*belief*) espressa dal soggetto (*believer*)".<sup>84</sup>

Ricordata ancora una volta la meritoria opera di Toulmin, e il suo invito ad assumere come modello per il ragionamento non la logica formale ma la logica dell'argomentazione, Kuhn esplicita infine il collegamento fra quanto è emerso nella sua ricerca sperimentale e le scoperte realizzate nel campo degli studi sulla razionalità limitata. In particolare, la studiosa si mostra orgogliosa di avere arricchito le indagini sul ragionamento causale grazie ad un approccio più ampio - ispirato proprio a Toulmin - che le ha consentito di prendere in esame allo stesso tempo la capacità di sviluppare inferenze causali ed anche la capacità di giustificare queste inferenze.<sup>85</sup>

La ricerca di Deanna Kuhn sulla confutazione monologica ha, dunque, non solo portato alla luce l'asimmetria che ci spinge ad essere ipercritici con le credenze degli altri e tolleranti con le nostre, ma ha anche confermato la pervasività delle tante distorsioni doxastiche, già esaminate nella parte seconda.

Ma, che cosa succede nel momento in cui proviamo a passare dal contesto della razionalità monologica, in cui questa ricerca si è sviluppata (che è il contesto tipico delle indagini sperimentali), a quello della razionalità dialogica propria di un ragionamento confutatorio che si sviluppa fra due diverse persone in carne ed ossa?

Proverò nel prossimo paragrafo a compiere questo passaggio e a formulare in maniera articolata le ipotesi da sviluppare e mettere alla prova nei prossimi capitoli, dedicati alla naturalizzazione della dialettica.

### § 3. *La confutazione come cognizione distribuita asimmetrica*

Trasferendo la nozione di *asimmetria* dal contesto di razionalità monologica in cui è stata identificata, al contesto di razionalità dialogica che caratterizza un vero e proprio esame confutatorio che coinvolge due persone, ipotizzo che il ragionamento dialettico, in quanto dialogo finalizzato alla confutazione, svolga una particolare funzione

---

<sup>83</sup> Cfr. Vassallo 2003, p. 34: "S sa che *p* se e solo se: (1) *p* è vera; (2) *S* crede che *p* sia vera; (3) la credenza di *S* in *p* è giustificata".

<sup>84</sup> Kuhn 1991, p. 269.

<sup>85</sup> Ivi, p. 275.

cognitiva di controllo dei processi inferenziali di giustificazione delle credenze, consistente nell'intercettazione, tramite il meccanismo del domandare-rispondere, delle distorsioni sistematiche che inficiano gravemente i nostri processi razionali.

Se la mia ipotesi si rivelerà corretta, avremo una possibile spiegazione del perché, nella nostra vita quotidiana, l'essere esaminati da un'altra persona ci esponga al rischio di scoprire - più di quanto ci capiti da soli - che le ragioni su cui poggiano le nostre credenze non sono così solide come ci appaiono.

Di fronte all'evidenza dell'errore prodotta dalla confutazione, la funzione cognitiva del credere, mirante alla verità,<sup>86</sup> si attiverebbe spontaneamente nella direzione di una revisione dell'assenso, perché non possiamo decidere di credere ciò che vorremmo credere, quando ormai sappiamo di essere in errore.

Se il primo pilastro della mia ipotesi è costituito dalla *effettiva dualità corporea* dei due interlocutori che discutono, uno ponendo le domande e l'altro rispondendo, il secondo pilastro è costituito invece dalla *natura della credenza*, i cui effetti all'interno della confutazione monologica presa in esame da Kuhn sono emersi in modo eclatante: come abbiamo visto, i soggetti intervistati non solo sono caduti inconsapevolmente nei *bias* di perseveranza doxastica, ma per di più - avendo spesso incontrato grandi difficoltà a concepire credenze diverse dalle proprie - non sono poi riusciti a sviluppare delle confutazioni.<sup>87</sup>

Ed è mettendo in relazione la *dualità corporea dei dialoganti* e la *natura della credenza* che la specificità della confutazione dialogica comincia ad emergere.

Solo l'opacità doxastica che *divide* due persone reali può infatti - nel contesto di una confutazione - far sì che chi difende la propria credenza si ritrovi a concedere *alla cieca*<sup>88</sup> il proprio assenso, non sapendo quale sia lo sviluppo argomentativo progettato da chi conduce l'esame (chiamato non a caso da Aristotele 'colui che nascostamente chiede').

Si potrebbe ipotizzare che l'assenso concesso *alla cieca* - a causa della decontestualizzazione argomentativa in cui si produce - non possa essere intercettato dalle euristiche difensive di colui che risponde. Da questa *distribuzione dei ruoli* (la produzione consapevole dell'argomentazione da parte di chi interroga, la concessione *alla cieca* dell'assenso da parte di chi risponde), deriverebbe la specifica capacità

---

<sup>86</sup> Cfr. Williams 1973 ("*Beliefs aim at truth*").

<sup>87</sup> Rinvio al cap. 5 (*Assenso e accettazione*) l'esame della natura della credenza e delle implicazioni per la confutazione dialogica che essa comporta.

<sup>88</sup> Dicendo 'alla cieca' intendo sottolineare la frattura *ad hoc* della circolarità propria della "credenza reciproca" (*mutual belief*): cfr. Clark, Carlson 1982.

cognitiva della confutazione di strutturarsi come *procedura di controllo* dei processi inferenziali attraverso i quali - a causa delle nostre tendenze sistematiche all'errore - non solo giustificiamo, spesso in modo fallace, le nostre credenze, ma anche, una volta che esse si sono formate, ci ostiniamo a difenderle in modo irrazionale (perseveranza doxastica).

L'ostinazione a causa della quale non siamo facilmente disposti a mettere in questione le nostre credenze (ostinazione che Kuhn ci ha mostrato con grande precisione, confermando quanto già visto su euristiche e *bias*) costituirebbe dunque la specifica difficoltà cognitiva 'contro' la quale spontaneamente opera la confutazione dialogica.

Ciò che sorprende è - credo - il ritrovarsi a ipotizzare che la nostra maggiore intolleranza di fronte agli errori degli altri si trasformi, nel contesto dialettico, in qualcosa di produttivo, svolgendo la funzione cognitiva di aguzzare l'ingegno di chi interroga.

Stando così le cose, si comprenderebbe perché, nel libro VIII dei *Topici*, Aristotele suggerisse di utilizzare, durante l'interrogazione, anche alcune strategie ingannevoli: non fallacie formali che, impedendo la contraddizione effettiva, avrebbero prodotto una confutazione soltanto apparente (confutazione sofistica), ma 'inganni leciti' di natura psicologica, capaci di potenziare l'efficacia della confutazione correttamente dialettica. Ad esempio, per rendere meno evidente la conclusione e, di conseguenza, meno efficaci le difese di chi risponde, è utile a colui che interroga "il non assumere in modo continuo fra loro gli assiomi dai quali risultano le argomentazioni, ma, alternativamente, ciò che riguarda l'una e l'altra conclusione".<sup>89</sup>

La distribuzione cognitiva che si realizza nella confutazione dialogica prevede due ruoli: il ruolo di colui che, dopo aver dichiarato di credere che *p*, accetta di rispondere alle domande dell'altro, e il ruolo di chi si assume il compito di mettere alla prova in relazione a *p* la consistenza del discorso dell'altro. Sarebbe dunque proprio la distribuzione della cognizione fra chi interroga e chi risponde (distribuzione di carattere *asimmetrico*, vista la contrapposizione fra intolleranza e indulgenza che Deanna Kuhn ci ha mostrato) che renderebbe possibile lo sviluppo di un unico ragionamento più complesso, perché capace di 'contemplare' più linee argomentative contemporaneamente

---

<sup>89</sup> Cfr. *Top.* 156a 23-25; trad. it. p. 279. L'"inganno lecito" suggerito da Aristotele ci fa tornare in mente la questione relativa agli 'effetti di ordine' nella formulazione dei giudizi, provocati da una diversa presentazione delle informazioni.

- allo scopo di scardinare la perseveranza doxastica di chi ha dichiarato di credere che *p* e si è poi asserragliato in difesa della sua credenza.

Come abbiamo già visto nella parte seconda,<sup>90</sup> in *Le cose che ci fanno intelligenti*, Donald Norman propone un approccio di tipo fisico alla cognizione, sottolineando che gli esseri umani si servono del mondo e dei propri simili "come di fonti di informazione, come sussidi per la memoria, e in generale *come estensioni dei loro sistemi di conoscenza e di ragionamento*".<sup>91</sup> Più precisamente, aggiunge Norman, "gli esseri umani funzionano come una intelligenza distribuita, nella quale gran parte del comportamento intelligente ha luogo attraverso un processo di cooperazione con gli altri".<sup>92</sup>

E se anche nella confutazione *ci servissimo dell'altro come di un'estensione del nostro sistema cognitivo*, allo scopo di ampliare la nostra capacità di sviluppare inferenze corrette?

L'idea non è poi così peregrina, se pensiamo al modo in cui Philip Johnson-Laird ci ha dimostrato che siamo *fisicamente* incapaci di sviluppare certe inferenze, a causa della eccessiva quantità di modelli mentali richiesti. Se ripensiamo, inoltre, ai numerosi *bias* della credenza (e in particolare al *bias* della conferma), nonché alla nostra asimmetrica capacità argomentativa, tutto sembra confermare che il mettere alla prova le credenze attraverso una discussione dialettica di tipo confutatorio, *essendo fisicamente in due*, possa costituire un ampliamento della nostra capacità cognitiva di ragionamento.<sup>93</sup>

Abbiamo visto come l'utilizzare nel corso del ragionamento rappresentazioni esterne di supporto possa agevolare il compito di trarre inferenze.<sup>94</sup> "In che modo i diagrammi possono aiutare la gente a ragionare?", si sono chiesti Bauer e Johnson-Laird,<sup>95</sup> intendendo far riferimento alla possibilità di superare i limiti determinati dal funzionamento per modelli mentali della deduzione.<sup>96</sup>

Si è visto che in effetti l'uso di un diagramma appropriato aiuta i ragionatori a "rendere esplicite *tutte le possibilità*", anche quelle disgiuntive, che sono le più difficili

---

<sup>90</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 7.

<sup>91</sup> Norman 1993; trad. it. p. 154 (cors. mio).

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4. Rimane aperta la questione della gestione dialogica delle inferenze di tipo induttivo: ne parlerò nel prossimo capitolo, dedicato al processo di trinceramento dei termini.

<sup>94</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 7.

<sup>95</sup> Bauer, Johnson-Laird 1993, p. 372.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 372-373.

da rappresentare contemporaneamente.<sup>97</sup> Alla luce di questo risultato, la distribuzione cognitiva nel contesto della confutazione si presenta dunque, innanzi tutto, come una struttura capace di creare - grazie all'esplicitazione linguistica dell'interrogazione - un vero e proprio *diagramma di supporto* del tipo domanda/risposta, che faccia da ossatura per un ragionamento più complesso, in quanto capace di prendere in considerazione *le diverse possibilità*.

Tenendo conto, inoltre, del fatto che Johnson-Laird ha utilizzato come modello operativo per l'elaborazione della sua teoria dei modelli mentali la nozione di 'procedura effettiva', la confutazione potrebbe persino essere considerata una forma di cognizione distribuita finalizzata alla messa in opera di *procedure effettive* per il controllo delle giustificazioni doxastiche.

Come avremo modo di vedere più avanti, il fatto che nel contesto di una confutazione l'unica istanza autorizzata ad assumere premesse nel ragionamento sia costituita dalla *homologhia* cui i due interlocutori pervengono, ci fa comprendere come ciascuno di questi atti di 'assenso condiviso' sia un passo necessario della procedura effettiva di ragionamento che si costruisce *in itinere*, sotto il vaglio non di uno ma di *due* testimoni, asimmetricamente impegnati dal punto di vista cognitivo.

Innanzi tutto, dunque, la distribuzione della cognizione nella confutazione amplia la capacità dei due interlocutori di mantenere esplicitate, nel corso della discussione, le numerose premesse necessarie allo svolgimento del ragionamento: il pronunciare ad alta voce sotto forma di domanda le premesse, da assumere di volta in volta, facilita la memorizzazione della catena inferenziale in costruzione (al punto che - come vedremo nel capitolo finale - chi interroga deve anche ricorrere a degli inganni di tipo psicologico per aggirare le strategie cognitive di difesa di chi risponde).

In secondo luogo, l'asimmetria che caratterizza la distribuzione cognitiva consente ai due interlocutori di sviluppare insieme un unico ragionamento, aggirando la perseveranza doxastica di chi risponde. Infatti, nel contesto della distribuzione cognitiva confutatoria, solo una delle due parti fornisce le premesse da prendere in considerazione, e ciò rende possibile a chi interroga di proporre all'assenso del suo interlocutore proposizioni alle quali chi risponde non avrebbe - da solo - forse mai pensato, nell'alveo protetto del suo soliloquio.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 378 (cors. mio).

<sup>98</sup> Nel capitolo conclusivo, spiegherò questa 'implementazione' del corpo doxastico di chi risponde nei termini di una 'detacitazione *ad hoc*' da parte di un estrapolatore-deduttore asimmetrico, in vista dell'inconsistenza finale (vedi *infra*, cap. 10, § 3).



Facendo sempre riferimento alla teoria di Johnson-Laird direi, in conclusione, che è soprattutto la tendenza irrazionale alla conferma che viene irregimentata e tenuta a bada, grazie alla distribuzione cognitiva che si realizza nella confutazione fra chi interroga e chi risponde. Come abbiamo visto, infatti, la teoria dei modelli mentali fornisce la spiegazione della tendenza umana a non utilizzare i processi di ragionamento confutatorio e a preferire quelli di conferma, tendenza messa in luce da Wason col gioco di selezione e da Deanna Kuhn con le interviste-stimolo.

Costruendo in due un ragionamento confutatorio, l'operazione per noi 'tecnicamente complessa' del *verificare un'ipotesi attraverso il rigetto di controprove*, diventerebbe più accessibile, perché la distribuzione cognitiva fra due distinti interlocutori consente una gestione diversificata delle premesse.<sup>99</sup>

Ed è proprio a causa dell'asimmetria che caratterizza il rapporto dei due interlocutori dialettici che, nella confutazione - a differenza delle forme di cognizione distribuita esaminate da Norman -, non deve essere presente *per chi risponde* la consapevolezza della situazione, la quale è richiesta invece "quando si devono dividere i compiti", allo scopo di "tenere tutte le parti coinvolte ben aggiornate sullo stato completo della situazione".<sup>100</sup> La lezione socratica è, infatti, che la dialettica non punta alla semplice intercettazione degli errori all'interno di prestazioni competenti, quanto al radicale scardinamento della stessa *pretesa di competenza*.

La confutazione, insomma, come forma di cognizione distribuita asimmetrica fa sì che i due interlocutori non realizzino le loro operazioni cognitive "soltanto nella mente" (*in the head alone*): quando discutiamo con un'altra persona mettiamo, infatti, in atto delle vere e proprie azioni "nel mondo" (*in the world*), che non si limitano ad essere semplicemente delle "azioni pragmatiche" (*pragmatic actions*), ovvero delle normali azioni che ci consentono di approssimarci concretamente a certi scopi che ci siamo prefissi, ma delle "azioni epistemiche" (*epistemic actions*), e cioè delle "azioni eseguite per portare alla luce informazioni che sono nascoste o difficili da elaborare mentalmente".<sup>101</sup>

È interessante il fatto che - come notano nel loro studio Kirsh e Maglio - da un punto di vista tradizionalmente interessato soltanto alle azioni che 'modificano il mondo', certe azioni possano apparire superflue, mentre in realtà esse svolgono appunto

---

<sup>99</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4. Cfr. anche Bauer, Johnson-Laird 1993 per la nozione di diagramma come strumento cognitivo esterno

<sup>100</sup> Norman 1993; trad. it. p. 150. Vedi *supra*, cap. 5, § 7.

<sup>101</sup> Kirsh, Maglio 1994, p. 513.

una funzione che può essere considerata specificamente *di tipo epistemico*, in quanto finalizzata alla semplificazione dei compiti di risoluzione di problemi, come ad esempio avviene nel gioco del Tetris, in cui - prima di fare la mossa definitiva - ci ritroviamo quasi senza accorgercene a 'saggiare' nello spazio l'orientamento degli zoid.<sup>102</sup> L'operazione di incastro diventa in effetti più semplice man mano che impariamo a riconoscere le forme degli zoid: la loro velocità di caduta risulta via via un ostacolo meno 'difficile', in virtù dell'*expertise* che gradualmente acquisiamo.

Tali azioni non sono eseguite perché il giocatore possa avanzare a un livello migliore nell'ambiente *esterno* del compito da svolgere, quanto piuttosto perché egli avanzi ad un livello migliore nel suo ambiente cognitivo *interno*.<sup>103</sup>

Si potrebbe allora ipotizzare che anche le azioni compiute contestualmente al domandare-rispondere, all'interno della distribuzione cognitiva confutatoria, siano delle azioni epistemiche: l'uso del corpo durante la discussione (parlare ad alta voce, gesticolare, guardarsi, camminare, ecc.) servirebbe a migliorare il proprio ambiente cognitivo interno.<sup>104</sup>

In conclusione, la confutazione - servendosi come ogni processo cognitivo di azioni epistemiche - si svolge anche *fuori dalla testa*, costituendosi come una forma di cognizione distribuita asimmetrica *vissuta anche col corpo*.

Mostrerò più avanti, servendomi della teoria dell'intenzionalità di John Searle, come l'aspetto corporeo sia da intendere in senso strettamente *biologico* (i due interlocutori non sono connessi come due *cyborg* attraverso sistemi elettronici).

Descriverò infatti l'asimmetria nei termini di una *abilitazione* che - in occasione della confutazione - emerge dallo Sfondo nei corpi dei due interlocutori, da una parte come *coping* d'attacco, dall'altra come *coping* di difesa.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Nel Tetris, gli zoid sono i pezzi da incastrare velocemente sul fondo gli uni con gli altri.

<sup>103</sup> Ivi, pp. 541-542 (cors. mio). Si noti che le critiche rivolte alla nozione di 'mente estesa' di Clark e Chalmers 1998, elaborate ad esempio da Marconi 2005 (cfr. Di Francesco 2007), non riguardano la confutazione, in quanto cognizione distribuita fra due concreti esseri umani, ognuno dei quali *pienamente responsabile del suo ruolo cognitivo*, asimmetricamente connotato rispetto alla credenza in discussione.

<sup>104</sup> Anche l'abitudine di Aristotele di fare lezione e discutere con i suoi allievi camminando nel giardino del Liceo, detto Peripato, potrebbe felicemente essere interpretata come una forma di azione epistemica.

<sup>105</sup> Vedi *infra*, cap. 8, § 4.

#### § 4. *L'expertise socratica*

Nella parte seconda, prendendo in esame la nozione di *expertise*, ci siamo interrogati su come cambi il nostro modo di ragionare quando accumuliamo esperienza in un certo campo.

Trovandoci adesso ad indagare sulla confutazione, diventa interessante verificare quale incidenza possa avere l'*expertise* argomentativa sull'andamento di una confutazione, sia di tipo monologico che di tipo dialogico.

Per quanto riguarda la confutazione monologica, Deanna Kuhn ha indagato con le sue interviste sia sull'*expertise* relativa al tema in discussione (i soggetti intervistati sul tema 'scuola' erano insegnanti), sia sull'*expertise* come competenza argomentativa (i soggetti intervistati erano 'esperti di ragionamento', e cioè studiosi di filosofia).

I risultati riportati da Kuhn sono molto interessanti. Sembrerebbe infatti pressoché dimostrato - come osserva Kuhn, commentando i dati raccolti - che *la competenza di ragionamento non coincida con la competenza di contenuto*. Infatti, non solo gli studiosi di filosofia - pur non essendo esperti dell'argomento in discussione - si sono dimostrati molto bravi nello sviluppare confutazioni; ma è anche accaduto che non sempre coloro che erano maggiormente esperti nel campo in questione si siano dimostrati anche i più abili nel confutare.

Sembrerebbe persino - nota Kuhn - che "l'esperienza in un certo campo possa rendere più difficile il riconoscere visioni diverse dalle proprie, presumibilmente a causa dell'investimento affettivo nei confronti della propria posizione".<sup>106</sup>

Va detto, invece, che i soggetti esperti hanno normalmente mostrato una visione critica sconosciuta alla maggioranza dei soggetti comuni, i quali hanno spesso dichiarato di 'conoscere' le risposte alle domande che venivano loro poste, in realtà perché *non si ponevano nemmeno il problema* che potessero essere in errore.

Passando alla confutazione nel contesto della razionalità dialogica, non possiamo prescindere da questi dati. Come abbiamo visto con Deanna Kuhn, per quanto l'essere esperti in un settore ci renda meno ingenui e per lo più ci stimoli, in generale, a mettere in questione le nostre certezze, ciò nonostante rimane sempre presente il rischio che il 'sentirsi esperti' possa causare delle interferenze nei processi razionali confutatori, a causa dell'insidiosa insorgenza in noi di inconsapevoli difese motivazionali derivanti non solo dai limiti propri della razionalità monologica, ma anche dagli investimenti affettivi che abbiamo messo in opera durante lo sviluppo delle nostre competenze

---

<sup>106</sup> Kuhn 1991, p. 263.

specifiche. Torna in mente il fenomeno distorsivo dell'*overconfidence*, ovvero la tendenza distorsiva - tipica degli esperti - a sopravvalutare le proprie capacità di giudizio e ad esprimere di conseguenza valutazioni inadeguate.

Anche l'*overconfidence* va dunque inserita nel novero delle limitazioni cognitive che, in modo mirato, la razionalità dialogica confutatoria deve portare alla luce ed estirpare, grazie alla possibilità che in essa si realizza di controllare in maniera potenziata la correttezza dei processi razionali attivati.

Non credo di essere in errore quando affermo che l'*overconfidence* fosse il bersaglio principale delle confutazioni socratiche: il suo 'sapere di non sapere' costituiva un perfetto monito contro questa tendenza, un presupposto (solo apparentemente 'ironico') capace di mettere sull'avviso chiunque pensasse di poter eludere il rischio della prova, sempre necessaria.

Chiamerò, dunque, '*expertise* socratica' il metodico esercizio del dubbio e l'atteggiamento di distacco che Socrate ha mostrato essere l'indispensabile presupposto per qualunque esame dialettico delle credenze. Come abbiamo visto dallo studio psicologico di Kuhn, solo la consapevolezza che si debbano sempre mettere in questione le proprie certezze può, infatti, lasciare aperto uno spazio di ricerca delle possibili controprove, con le quali da una parte corriamo il rischio che venga mostrata l'inconsistenza delle nostre convinzioni, dall'altra però abbiamo anche l'opportunità - mediante la confutazione dei controargomenti - di riaffermare la validità delle nostre credenze. Questo è stato, credo, esattamente l'insegnamento di Socrate, il quale intendeva la dialettica come un esercizio costante di vita, volto momento per momento alla ricerca della coerenza delle credenze fra di loro.<sup>107</sup>

Ma, l'*expertise* socratica contraddice se stessa nel momento in cui si prospetta come una competenza specifica sul modo di gestire le credenze? In altre parole, è accettabile una *expertise* anti-*expertise*?

Direi di sì, se teniamo conto del funzionamento della nostra razionalità: la nostra tendenza alla conferma può essere infatti affrontata dialetticamente - come diceva Socrate - 'sapendo di non sapere', ovvero esplicitando la necessità di prendere in considerazione ciò che crediamo, alla luce di altri possibili punti di vista.

Nel paragrafo precedente ho presentato l'idea che la confutazione possa essere intesa come una forma di cognizione distribuita asimmetrica. L'*expertise* socratica è un'altra tessera da aggiungere a questo mosaico.

---

<sup>107</sup> Cfr. Vlastos 1994, in particolare il capitolo secondo, intitolato *Il disconoscimento della conoscenza di Socrate* (trad. it. pp. 49- 79).

Dobbiamo però chiederci: che tipo di *expertise* è quella dialogica?

Come accade che il 'sapere di non sapere' - che costituisce il presupposto della funzione dell'interrogare dialettico - riesce ad incrinare la blindatura di colui che, rispondendo, prova a difendere strenuamente le proprie convinzioni?

Come abbiamo visto nella parte seconda, dall'osservazione delle strategie di ragionamento degli esperti è emerso che i limiti della memoria, in situazioni ben configurate, come ad esempio una partita a scacchi, vengano compensati grazie alla capacità di cogliere unità significative globali (*chunks*) piuttosto che pluralità disconnesse troppo numerose da ricordare (nel gioco degli scacchi, i giocatori esperti non memorizzano la posizione dei singoli pezzi, ma le loro 'configurazioni').<sup>108</sup>

Ed ecco che chi interroga, grazie al punto di vista che il suo ruolo di esaminatore - asimmetricamente intollerante - gli attribuisce, cercherà di cogliere *chunks* inferenziali da utilizzare nella sua argomentazione. Seguirà inoltre la tecnica del ragionamento 'in avanti' tipica degli esperti, muovendo dalla situazione iniziale (la credenza dell'altro da esaminare posta sotto forma di problema) verso la situazione finale che, per quanto prefissata come obiettivo da raggiungere (essendo la contraddittoria della credenza messa in questione), non gli impedirà di percorrere liberamente ogni possibile catena inferenziale che possa condurlo ad essa.

In ciò consisterebbe l'*expertise* socratica, capace di mettere in crisi chi - avendo ingenuamente dichiarato di credere che *p* - si è ritrovato suo malgrado rinchiuso nel ragionamento 'all'indietro' tipico (come abbiamo visto) dei non esperti, sempre alla ricerca di conferme *ex post* per le loro teorie astrattamente presupposte.<sup>109</sup>

Nella razionalità dialogica che si realizza nella discussione confutatoria, dunque, ciò che era semplicemente una diversità di versatilità di ricerca fra esperto e non esperto (il primo meno efficace e veloce del secondo), diventa *stimolo* da un lato e *impedimento* dall'altro. Chi risponde, insomma, corre sempre il rischio di cadere vittima delle tendenze che ci spingono a giustificare *ex post* le nostre credenze.

Egli, però, essendo parte di una struttura duale, *mette a disposizione dell'altro la sua ingenuità*, prestando spontaneamente il fianco all'attacco confutatorio.

---

<sup>108</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 7.

<sup>109</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 7.

## Accordarsi sui termini

### § 1. *Categorie e punti di vista*

Nel capitolo precedente ho preso in esame il modo in cui *cerchiamo le ragioni* delle nostre credenze, e in particolare il modo in cui - seppur con grande difficoltà - tentiamo di saggiarne la validità non in modo diretto, tramite conferme, ma attraverso la confutazione di eventuali controprove.

Abbiamo visto quanto risulti difficoltoso per noi esseri umani prendere le distanze da ciò che crediamo vero, e quanto le inferenze di carattere confutatorio costituiscano delle vere e proprie acrobazie della mente, non solo per l'istintivo bisogno di conferma che ci spinge a trascurare le informazioni 'non confermanti', ma anche a causa del funzionamento per modelli mentali dei nostri processi deduttivi.

È arrivato il momento di precisare però che, esaminando la competenza confutatoria, ho concentrato sino ad ora la mia attenzione prevalentemente sulla funzione deduttiva della nostra razionalità (la nostra competenza inferenziale analitica), trascurando i compresenti ed altrettanto essenziali aspetti induttivi di carattere euristico, ovvero tutti quei processi razionali che ci consentono non solo di arricchire il nostro bagaglio cognitivo con nuove informazioni (per ragioni di economia mentale immagazzinate sotto forma di categorie), ma anche di mettere in atto delle scorciatoie grazie alle quali non soccombere alla limitatezza delle nostre risorse (intendendo per 'risorse' sia i dati a nostra disposizione che le nostre capacità cognitive). In breve, le inferenze deduttive si realizzano operando su proposizioni che devono però *prima* in qualche modo essere individuate.

In effetti, è il fatto stesso di provare a comprendere perché crediamo ciò che crediamo che attiva in noi un atteggiamento di carattere euristico. Immaginiamo, ad esempio, che io dichiarassi di essere convinta che un'educazione severa ostacoli lo sviluppo intellettuale dei bambini. Se devo cercare le ragioni di questa mia opinione, da dove comincio? Noto che il termine 'severo' accende in me un'associazione con il termine 'repressivo', che a sua volta mi fa venire in mente il termine 'violento': un'educazione severa è repressiva e dunque violenta nei confronti della spontanea vivacità del

bambino. Mi viene poi in mente che 'educazione' e 'repressione' sono concetti che non possono andare insieme, poiché 'educare' significa guidare qualcuno nel rispetto della sua personalità, mentre 'reprimere' significa soffocare la persona e dunque il suo sviluppo globale, compreso quello della sua intelligenza. Credo a questo punto di avere individuato il perché della mia convinzione: un'educazione severa non è una vera educazione, a causa della violenza che esercita sul bambino. Per arrivare a questo risultato non ho certo perso tempo, perché ho messo in atto alcune strategie. Quali?

Innanzitutto ho spontaneamente individuato una *parola chiave* da cui partire ('severo'); ho poi attivato una catena associativa che mi ha condotto dalla parola chiave 'severo' ad un concetto più generale ('violento'), passando attraverso il concetto 'repressivo'. Ho quindi applicato al concetto 'severo' i tratti del più generale concetto 'violento'. Solo a questo punto ho preso in considerazione il concetto 'educazione' e l'ho messo in relazione a 'violento': ne ho ricavato l'eguaglianza 'educazione repressiva' = 'educazione violenta'. Ho definito il concetto di 'educazione' in generale, introducendo nel ragionamento il concetto di 'sviluppo della persona': 'educare' significa creare le condizioni per lo sviluppo della persona. Ho messo in relazione per analogia 'violenza' e 'sviluppo' usando il doppio concetto di 'costruzione/distruzione': come la violenza sta alla distruzione, così lo sviluppo sta alla costruzione. Ho infine tratto la conclusione che la mia convinzione poggia sull'idea che un'educazione severa, in quanto repressiva, è violenta e distruttiva della persona, e dunque non può *neppure* essere considerata una forma di educazione.

Immaginando di essere qualcun altro che voglia confutarmi, punterei senz'altro al passaggio da 'severo' a 'repressivo', in cui non prendo in considerazione i rischi di una eccessiva indulgenza (controprova). Al di là della semplicità del mio esempio, spero di aver mostrato in che modo il ragionamento deduttivo sia intrecciato con quello euristico. La ricerca delle premesse - attraverso la preliminare individuazione dei concetti da mettere in relazione fra loro nelle proposizioni da assumere - sarà la particolare operazione cognitiva sulla quale mi concentrerò in questo capitolo.

Non è certo una novità che la selezione delle premesse giochi un ruolo determinante nello sviluppo dell'argomentazione. Se è vero, infatti, che l'inferenza deduttiva è, per così dire, obbligata (un automatismo logico sui concetti a disposizione, malgrado le difficoltà psicologiche derivanti dal numero dei modelli necessari per completare l'integrazione delle premesse), è anche vero però che essa seguirà *lo specifico corso inferenziale* che le premesse prese in considerazione produrranno, una

volta messe in relazione fra loro. Saranno, cioè, le possibili particolari combinazioni fra i concetti di cui le premesse si compongono a permettere certe conclusioni e a renderne impossibili altre.

Le proposizioni assunte come premesse in un ragionamento si interconnettono fra loro attraverso i concetti in esse presenti, che svolgono la funzione di *far transitare la deduzione*. Nelle inferenze sillogistiche in particolare, grazie al termine medio M, come chiarisce negli *Analitici primi* Aristotele, possiamo mettere in relazione i due estremi A e B in modo necessario. Se tutti gli A sono M e tutti gli M sono B, allora analiticamente potrò inferire che tutti gli A sono B.

Ad esempio, in vista di una certa conclusione, di carattere universale affermativo (tutti gli A sono B), dovrò trovare un certo termine medio M tale che si predichi in modo universale di A (tutti gli A sono M) e che B si predichi in modo universale di M (tutti gli M sono B). Formalmente, allora, sarà necessario che tutti gli A siano B. Potrò dire di aver confutato il mio interlocutore quando sarò riuscita a fargli assumere le premesse grazie alle quali 'automaticamente' si dovrà dedurre la contraddittoria della sua tesi.

Ammettiamo che il mio interlocutore sostenga che 'i matrimoni misti sono unioni a rischio'. Il mio obiettivo sarà fare in modo che egli si ritrovi a dover necessariamente dedurre la proposizione universale negativa contraria, ovvero che 'i matrimoni misti non sono unioni a rischio', o che 'i matrimoni misti sono unioni salde' (anche una proposizione di segno opposto particolare, essendo contraddittoria, produce confutazione: ad esempio, 'la maggior parte dei matrimoni misti sono unioni salde').

Per quanto Aristotele sviluppi solo successivamente (negli *Analitici primi*) la sua teoria del sillogismo, già nei *Topici* - come abbiamo visto nell'antefatto - gli è ben chiaro il legame fra la selezione dei concetti e le inferenze da far mettere in atto all'inconsapevole interlocutore.<sup>1</sup> I quattro strumenti (*organa*) descritti nel libro I dei *Topici* sono per l'appunto finalizzati all'individuazione dei concetti da inserire nelle funzioni predicative topiche a seconda dell'argomento trattato. Gli strumenti con cui implementare i *topoi* servono dunque a stimolare *processi di categorizzazione*.

---

<sup>1</sup> Come abbiamo visto nell'antefatto (in particolare, cap. 1, § 3) considerare le figure sillogistiche degli *Analitici primi* come un 'precipitato' dell'esperienza dialettica consente a mio parere di cogliere il loro carattere di strumenti semplicemente più affilati, da utilizzare nell'ambito delle scienze particolari a partire non da *endoxa* ma da principi propri. Ma ciò che conta è che il sillogismo formalizzato non abbia perso la sua funzionalità dialettica, ovvero la sua utilizzabilità per togliere di mezzo (*kataskueazein*) la tesi di un avversario. È lo stesso Aristotele a confermare questa origine dialettica della sua sillogistica quando, negli *Analitici primi*, nota che la prima figura è quella più versatile perché consente conclusioni di ogni tipo (A, E, I, O): in altre parole, quale che sia la tesi da confutare, la contraddittoria sarà deducibile grazie alla prima figura.



Parafrasando Aristotele, infatti, "saper cogliere le proposizioni" significa saper individuare relazioni fra concetti; "saper distinguere in quanti modi si dice ciascuna cosa" significa definire i concetti; "scoprire le differenze" e fare "l'analisi di ciò che è simile"<sup>2</sup> significa sviluppare confronti fra concetti.<sup>3</sup>

Alla luce di questo riepilogo aristotelico, dal quale emerge chiaramente la specificità del ruolo dei processi di categorizzazione nel contesto dialettico, formulo la questione da affrontare adesso, ovvero, che cosa accade quando la produzione categoriale *si sdoppia* durante una discussione dialettica, e cioè ha luogo in un contesto in cui i concetti:

- *vengono individuati e proposti da chi interroga* allo scopo di indurre chi risponde a dedurre necessariamente la contraddittoria della propria tesi a causa delle premesse che egli stesso accetta *in itinere*;

- *vengono individuati e accettati da chi risponde*, che in ogni momento della discussione - allo scopo di difendere la propria tesi - tenta di indovinare quali possano essere gli sviluppi inferenziali che quegli stessi concetti potranno consentire al suo avversario.

Possiamo già affermare, con l'aiuto di Aristotele, che:<sup>4</sup>

- *se interroghiamo*, il nostro obiettivo sarà individuare transiti poco evidenti, in modo che l'altro, accettandoli alla cieca, si ritrovi a dedurre la contraddittoria della sua stessa tesi;

- *se rispondiamo*, il nostro obiettivo sarà scansare transiti mai percorsi, per evitare che, accettandoli, ci ritroviamo a dedurre la contraddittoria della nostra stessa tesi.

Si intravede già come, nel contesto dialettico, si crei una doppia relazione fra i punti di vista degli interlocutori.

Essi, da un lato, devono *annullare* il proprio punto di vista, accordandosi sul significato da assegnare ai concetti, così da garantire la correttezza della deduzione, e dunque della confutazione; dall'altro, devono però *restare saldi* nei rispettivi ruoli opposti di interrogante e rispondente, e ragionare in attacco o in difesa a partire dalla propria posizione.<sup>5</sup>

Mostrando come entri in gioco il *punto di vista* nella gestione dei concetti, aggiungerò quindi, in questo capitolo, un ulteriore cruciale elemento alla mia

---

<sup>2</sup> Vedi *supra*, cap. 2, § 4.

<sup>3</sup> Vedi *supra*, cap. 2, § 4.

<sup>4</sup> Vedi *supra*, cap. 4, § 4.

<sup>5</sup> Per la descrizione emotiva di ciascuno dei due punti di vista (interrogante e rispondente), vedi *infra*, cap. 10, § 3.

interpretazione dell'*elenchos* come cognizione distribuita asimmetrica. La duplicità del punto di vista è, infatti, ciò che - da un lato - costringe i due interlocutori a trovare un accordo sulla definizione dei concetti da utilizzare di volta in volta nelle premesse, e che - dall'altro - consente a ciascuno di svolgere il proprio ruolo (chi interroga deve provare a mettere in crisi la certezza di chi risponde, il quale deve invece difendere la validità della propria tesi). Banalmente: i due interlocutori, accettando la discussione, hanno accettato di usare i termini secondo lo stesso significato, anche se le loro intenzioni discorsive sono contrapposte.

Accordarsi sui termini è, infatti, essenziale se si vuole che le confutazioni non siano (come diceva Aristotele) 'sofistiche', ovvero solo apparenti: e quando una confutazione è solo apparente allora non è neppure una confutazione, poiché la contraddizione deve essere della stessa cosa.

*Parliamo delle stesse cose?* si chiedono sempre i due interlocutori. Soprattutto chi interroga, allo scopo di confutare, deve rendere pubblico il fatto che chi risponde abbia dato il suo assenso all'intendere in un certo modo i concetti usati nell'argomentazione, altrimenti questi potrebbe sfuggire alla confutazione dicendo che non aveva inteso così le parole.<sup>6</sup>

Per affrontare la questione dello *sdoppiamento del processo di categorizzazione*, nel prossimo paragrafo dovrò innanzi tutto riprendere le teorie esplicative della formazione dei concetti elaborate nel contesto della razionalità monologica. Il mio obiettivo sarà, in primo luogo, mostrare come la natura fluttuante dei concetti scateni in noi spontaneamente la tendenza a interrogarci sui loro confini e, in secondo luogo, come il contesto dialettico possa essere considerato un luogo particolarmente favorevole allo svolgimento di questa indagine, dal momento che i due interlocutori devono preliminarmente verificare di essersi intesi a proposito del significato che assegnano alle parole.

Nel paragrafo 3 mostrerò, poi, come il mettersi d'accordo sul significato dei termini sia un'operazione meno trasparente di quanto si creda, addirittura tanto opaca da rendere fluttuante, come gli antichi dialettici avevano ben capito, il confine fra 'corretto' e 'non corretto'. Chiarirò, inoltre, come questa connaturata opacità del nostro sistema linguistico debba essere considerata un presupposto fondamentale della confutazione, la quale rivela così di svolgere anche una spontanea funzione *metacognitiva*, costituendosi come autoriflessione dialogica sui processi di categorizzazione.

---

<sup>6</sup> Socrate è stato il grande maestro di questo 'lavorio' dialettico in funzione antisofistica, come mostrerò più avanti in questo capitolo (in particolare nel § 3), quando esaminerò alcuni passi dell'*Eutidemo*.

Nell'ultimo paragrafo riprenderò infine le teorie del pregiudizio<sup>7</sup> e svilupperò una breve riflessione sul legame fra processi di categorizzazione dialogici e il bisogno di riconoscimento sociale, incarnato ad esempio dagli *endoxa*. Quest'ultimo paragrafo, in cui applicherò alla dialettica alcune nozioni di psicologia sociale, può anche essere considerato una sorta di introduzione al capitolo 10, nel quale prenderò poi specificamente in esame le strategie cognitive *affettive* dei due interlocutori dialettici, dedicando particolare attenzione al timore di 'perdere la faccia' che affligge colui che risponde in difesa della propria credenza.

## § 2. *I processi di categorizzazione come euristiche della giustificazione*

In questo paragrafo vorrei esplicitare i presupposti teorici della mia ipotesi secondo la quale le euristiche dialettiche trovano il loro fondamento nella realizzazione di processi di categorizzazione condivisi, pur in presenza di punti di vista contrapposti. Alla luce di questa ipotesi, la confutazione potrebbe essere considerata come il risultato di un'*operazione metacognitiva sui concetti*, resa possibile dalla struttura interrogare-rispondere, finalizzata in modo spontaneo alla giustificazione delle nostre credenze.

Abbiamo avuto modo di ripercorrere, nella parte seconda,<sup>8</sup> l'evoluzione degli studi contemporanei sulla formazione dei concetti, dalla basilare nozione di somiglianza di Tversky, alla nozione di prototipo di Rosch, al dibattito sul rapporto fra tratti percettivi prototipici e *core*, sino alla rivalutazione del ruolo del punto di vista ad opera soprattutto di Barsalou, che con le sue categorie *ad hoc* e *goal-derived* ha affrontato i nodi irrisolti dalle precedenti teorie.

Nel complesso, gli studi contemporanei sui processi di categorizzazione hanno portato alla luce - come già emerso nella trattazione aristotelica degli strumenti dialettici - il fondamentale ruolo euristico della *somiglianza*, ma anche il suo potere di essere ingannevole nelle mani di chi volesse approfittare della struttura psicologica umana.

Abbiamo visto, infatti, come la funzione di semplificazione (una sola categoria raccoglie più elementi) e la funzione di generalizzazione (un attributo di un esemplare esteso all'intera categoria) - che rendono, appunto, la somiglianza un prezioso potenziatore cognitivo -, non riescano però ad evitare che si crei una 'zona grigia' in cui 'dimora' ciò che non corrisponde perfettamente alla categoria chiamata in causa.

---

<sup>7</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 5.

<sup>8</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 6.

Che tipo di operazione inferenziale compiamo quando inferiamo che un gatto a tre zampe è comunque un gatto? E quando inferiamo che una balena non è un pesce ma un mammifero?<sup>9</sup> Eppure, proprio la tensione fra errore ed eccezione (la tigre albina o il gatto a tre zampe, per intenderci, che vengono comunque categorizzati come 'tigre' e 'gatto' malgrado la loro eccentricità), mi appare adesso una chiave d'accesso ai misteri della categorizzazione, chiave di cui servirmi nel contesto della dialettica, laddove due persone possono dedicarsi insieme alla delimitazione dei confini delle categorie che intendono usare nella loro discussione.

Ciò che ipotizzo è, dunque, che proprio la natura fluttuante e sfumata dei concetti si trovi alla radice della nostra tendenza spontanea alla discussione riguardo alla loro delimitazione. La ricerca delle giustificazioni delle nostre credenze inizierebbe, insomma, già nel momento in cui spontaneamente scegliamo le parole da usare.

La nostra irrefrenabile tendenza a giudicare i confini delle categorie è talmente pervasiva e incontrollabile che persino concetti perfettamente definiti come 'numero pari' vengono da noi messi in crisi, nel momento in cui consideriamo - ad esempio - il numero quattro un numero *più pari* degli altri.<sup>10</sup> E anche una nonna giovane, senza occhiali o capelli bianchi, che non è dunque 'nonna' prototipicamente, ci spinge spontaneamente alla discussione. L'esigenza di giustificare il suo essere nonna, a dispetto della percezione che abbiamo di lei, ci induce a riflettere su che cosa significhi veramente essere una nonna, allo scopo di identificare dei limiti alla stessa variabilità del concetto di nonna, la quale pur potendo essere giovane - a differenza di quanto il prototipo ci indica - non potrebbe però avere nove anni.<sup>11</sup>

Gli studi più recenti sui processi di categorizzazione hanno inoltre mostrato come la gradualità categoriale da noi percepita non sia esclusivamente di tipo percettivo (per intenderci, quella utilizzata per descrivere i livelli di prototipicità). È infatti emersa la nostra tendenza a riconoscere una gradualità interna anche nei concetti di carattere funzionale, sulla base di una concezione di somiglianza sempre più strumentale e contestualizzata, incentrata sul punto di vista.<sup>12</sup> In particolare, le categorie *ad hoc* e *goal-derived* sono state la risposta all'esigenza di rendere conto della fluttuazione

---

<sup>9</sup> Fiske, Taylor 2008; trad. it. p. 132: "Convive l'esigenza di rappresentare una 'essenza' categoriale e la sua variabilità". Cherubini 2005 (p. 48), a proposito di questi casi, parla di "componente deduttiva dell'inferenza", che emergerebbe "dall'esito del suo fallimento" per ricodificare, ad esempio, il gatto a tre zampe come eccezione.

<sup>10</sup> Armstrong, Gleitman, Gleitman 1983.

<sup>11</sup> Cfr. Landau 1982.

<sup>12</sup> La grande novità degli ultimi anni è la consapevolezza che "le procedure di categorizzazione a disposizione del sistema cognitivo possono essere più d'una" (cfr. Cherubini 2005, p. 62).

categoriale prodotta dalle variazioni del punto di vista e dei contesti. Pur essendo anch'esse il risultato di strategie euristiche spontanee, meglio delle categorie prototipiche riescono infatti a rendere conto della diversità dei nostri mondi concettuali individuali.

Ad esempio, la categoria 'cose da portare con sé nel weekend in campagna' corrisponde nel mio caso ad un particolare elenco in cui oltre ad oggetti prevedibili (spazzolino, pigiama), sono presenti però anche una sedia a rotelle e una cuccia, a causa della presenza di un familiare disabile e di un cane. Che cosa hanno in comune queste cose fra di loro? Sono *similmente* oggetti presenti nella mia lista, la cui specificità è però ovviamente inscritta in un contesto sociale più ampio: è molto probabile che, malgrado le numerose differenze possibili (dalla sedia a rotelle al surf), in nessun bagagliaio europeo venga inserito nel fine-settimana un lama.

Il fatto che le categorie risentano dell'autobiografia e del contesto sociale propri dei soggetti coinvolti, fa comprendere come mai si tenda ad accostare alla prototipicità anche una concezione di tipo stereotipico: la struttura dello stereotipo sembra, infatti, meglio rendere conto dell'esigenza di esplicitare le connotazioni socio-culturali sempre presenti nei concetti, portatori di informazioni sui valori, le attitudini e le pratiche degli individui che li usano.<sup>13</sup> Ad esempio, la categoria 'amore' per me - cittadina europea del XXI secolo - è il risultato delle mie sensazioni, dei miei ricordi, dei miei attuali sentimenti, ma anche delle canzoni che ho ascoltato (*Amore che vieni, amore che vai* di Fabrizio De Andrè; *With or Without You* degli U2), dei libri che ho letto (*Persuasione* di Jane Austen; *Antologia di Spoon River* di Edgar Lee Masters) o dei film che ho visto (*Io ed Annie* di Woody Allen; *Lezioni di piano* di Jane Campion): tutti questi 'tratti' culturali e biografici hanno contribuito alla creazione del mio concetto di amore.

La potenziale fluttuazione che caratterizza i significati, per i quali l'aspetto percettivo non può essere considerato il principio unico di spiegazione, si prospetta - nel contesto della razionalità dialogica - come una risorsa cognitiva, perché crea uno spazio deputato alla ricerca dei confini, sempre potenzialmente mobili, ma anche sempre di volta in volta definibili insieme. E torna in gioco il punto di vista differenziato, a partire dal quale ci si dirige verso l'accordo, ossimoricamente comunque 'di parte'. In questa fluttuazione sempre possibile dei significati, la distinzione fra corretto ed errato diventa più sfumata, e la differenza fra dialettica e sofistica rischia di venir meno.

---

<sup>13</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 36. Vedi *supra*, cap. 5, § 6.

Ma, allora, qual è l'effettiva relazione fra la sciocca confutazione di Eutidemo che - come vedremo nel prossimo paragrafo - gioca sul rapporto sintattico fra 'cane' e 'padre' per offendere Socrate (concludendo che ha un padre cane), e l'opacità che in maniera meno sciocca può impedirci di vedere l'inconsistenza presente nella nostra rete di credenze?

Che si tratti di un *core* mutevole, perché le nostre conoscenze scientifiche sono sempre *in fieri*, o che si tratti di categorie *ad hoc* autobiografiche, in ogni caso i processi di categorizzazione sembrano costituire le *euristiche di base del ragionamento*, grazie alle quali - sin dalla scelta delle parole - ci inoltriamo nello spazio deputato alla giustificazione doxastica. Sarebbe, dunque, a partire dalla delimitazione dei confini dei concetti che intendiamo utilizzare, che gettiamo le fondamenta delle nostre deduzioni.<sup>14</sup>

Ammesso che la confutazione sia la forma di cognizione distribuita asimmetrica che ipotizzo, si potrebbe allora ritenere che, quando i processi di categorizzazione si sviluppano nel contesto di una discussione, sia proprio lo sdoppiamento del punto di vista ad avviare, sin dalla definizione dei termini, quel potenziamento cognitivo che - attraverso la confutazione - può persino condurre colui che viene confutato ad intraprendere la revisione del proprio corpo doxastico, rivelatosi pubblicamente inconsistente.

Questo rafforzamento del valore euristico dei processi di categorizzazione ai fini della giustificazione doxastica sarà l'oggetto del prossimo paragrafo.

### § 3. *Il trinceramento condiviso e le 'aggiunte' socratiche*

Passiamo dunque all'analisi della categorizzazione che si sviluppa nel contesto dialogico di una confutazione, e cioè alla categorizzazione che cerca l'accordo sui significati mantenendo la doppiezza dei punti di vista contrapposti di chi interroga e di chi risponde (quello che ho chiamato, con un ossimoro, 'accordo di parte').

Facendo riferimento alla teoria goodmaniana - secondo la quale (1) ci sono predicati proiettabili e predicati non proiettabili, e soltanto i predicati proiettabili sono quelli giusti, (2) "solo i predicati giusti hanno la fortuna di diventare ben trincerati" perché in modo circolarmente virtuoso "i predicati ben trincerati hanno con ciò finito per diventare quelli giusti" (il significato di 'verde', ad esempio è decisamente più

---

<sup>14</sup> Come chiarisce Cavazza (2005, p. 100): "La funzione giustificatrice degli stereotipi si esercita su tre livelli: autogiustificazione, giustificazione del gruppo e giustificazione del sistema".

proiettabile di 'blerde'),<sup>15</sup> mostrerò come il trinceramento condiviso dei termini che si realizza nel contesto dialettico, e che è perciò caratterizzato dalla persistente doppiezza dei punti di vista, sia reso possibile dalla stessa natura sfumata dei concetti, i quali possiedono, oltre a una struttura di tipo percettivo, anche una struttura di tipo funzionale.

Se i concetti si presentano, infatti, come degli 'indici' di tratti percettivi e funzionali da gestire dialogicamente in modo coerente, malgrado si tratti di accordi stabiliti da due punti di vista contrapposti, non apparirà strano che la confutazione possa essere costruita grazie alle euristiche categoriali con cui individuiamo i concetti che ci servono per sviluppare i ragionamenti (interrogando o rispondendo), e al tempo stesso sviluppiamo i ragionamenti che ci servono per giustificare l'uso di quei particolari concetti (interrogando e rispondendo). La circolarità, come dicevo, è virtuosa perché costruttiva di coerenza, seppure *in itinere* e mai conclusa.

La corrispondenza fra predicati trincerati e predicati giusti è in particolare la soluzione goodmaniana al problema dell'induzione, come ho mostrato nella parte seconda. Il fatto che, come dice Goodman, "non abbiamo proprio modo di sapere se [le proiezioni dei predicati ben trincerati] risulteranno vere"<sup>16</sup> e che ciò nonostante si riveli esserci una corrispondenza fra predicati trincerati e predicati giusti, assegna allo spazio del trinceramento *il potere* della costruzione coerente (per quanto *in itinere*), e dunque *la legittimità* delle proiezioni.

Fatta questa premessa, credo che il miglior modo per giustificare la mia applicazione della teoria di Goodman ai processi di categorizzazione che si sviluppano nella confutazione, sia quello di rivolgermi alla dialettica delle origini, e in particolare alla dialettica nella sua versione socratica (di cui è rimasta testimonianza indiretta nei primi dialoghi platonici). E lo farò tenendo conto in particolare della critica che Stephen Stich ha mosso proprio alla teoria di Goodman. Come abbiamo visto nella parte seconda, la questione che secondo Stich rimaneva aperta era la seguente: come rendere conto della ormai comprovata irrazionalità che inficia pesantemente i nostri processi inferenziali? In breve: se ammettiamo la teoria di Goodman, notava Stich, come possiamo spiegare il fatto che persone normali considerino giustificate inferenze incredibilmente errate?<sup>17</sup> Ebbene, la mia ipotesi è che il lavoro di trinceramento dei termini, sviluppato nella dialettica socratica fra i due interlocutori, possa essere inteso

---

<sup>15</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 5.

<sup>16</sup> Goodman 1954; trad. it. p. 114.

<sup>17</sup> Stich 1991; trad. it. pp.18-20.

come un percorso deputato ad affrontare proprio il rischio costante dell'errore sempre presente nei processi di categorizzazione. E a Stich si potrebbe consigliare di rivedere la sua statica idea di giustificazione, a favore di una concezione dialettica della produzione del significato e dunque anche della intercettazione degli errori.

Come chiarisce Richard Robinson in *Plato's Earlier Dialectic*,<sup>18</sup> nella dialettica socratica l'*epagoghè* (quella che secondo Aristotele è l'altra specie di ragionamento dialettico con il *sylloghismòs*)<sup>19</sup> svolgeva non tanto il compito di inferire la conclusione dell'*elenchos* (ovvero la confutazione vera e propria), quanto piuttosto quello di mettere a punto delle premesse - nel corso dell'argomentazione - attraverso il socratico metodo del domandare-rispondere, finalizzato alla delimitazione condivisa dei concetti da utilizzare. Il processo di chiarificazione categoriale che Socrate sviluppava dialetticamente, interrogando il suo interlocutore, costituiva infatti una parte essenziale del globale processo inferenziale finalizzato alla confutazione, se teniamo presente che un certo ambito di applicazione del concetto *x* o una certa caratterizzazione dei tratti del concetto *y*, una volta ammessi rendevano *disponibili* i predicati da utilizzare nel corso della discussione, fissando in modo condiviso i confini categoriali da rispettare per l'intero 'set confutatorio'.

Seguendo l'analisi che Robinson sviluppa dei primi dialoghi platonici, in cui Socrate non viene ancora rappresentato come portavoce dello stesso Platone e della sua teoria delle idee, l'*epagoghè* dialettica emerge pienamente nel suo carattere di processo dialettico di categorizzazione condivisa. Dicendo 'dialettico' intendo dire che, piuttosto che alla costruzione di definizioni, con l'*epagoghè* Socrate puntava soprattutto alla demolizione di presunte definizioni, ovvero universalizzazioni ingiustificate e dunque dialetticamente inadeguate perché sempre potenzialmente suscitatrici di *distinguo* che avrebbero potuto o provocare confutazioni solo apparenti o fornire l'occasione per sfuggire ad una confutazione.

Questa *epagoghè* socratica squisitamente dialettica (in quanto demolitrice) sarebbe dunque diversa - come mostrerò ripercorrendo per grandi linee il testo di

---

<sup>18</sup> Robinson 1953. Questo libro è considerato uno degli studi più significati sull'*elenchos* che siano mai stati scritti (cfr. Nussbaum 1986; trad. it. p. 278). Come mostrerò nei prossimi capitoli, Gregory Vlastos ha sviluppato l'interpretazione robinsoniana provando persino a ricostruire la filosofia di Socrate, sulla base dell'idea di *elenchos* tracciata da Robinson.

<sup>19</sup> Aristotele (*Top.* I, 12) distingue due specie di discorso dialettico: il *sylloghismòs*, ovvero l'argomentazione deduttiva, e l'*epagoghè*, ovvero "la via che va dai particolari all'universale", la quale rispetto al *sylloghismòs* (più adatto agli esperti obiettori) sarebbe "più persuasiva e più chiara, e in base alla sensazione, più nota e comune ai molti" (trad. it. p. 97).



Robinson - dalla *epagoghè* che Aristotele ci consegna come metodo socratico della definizione.

Innanzitutto Robinson intraprende la descrizione delle forme che l'*epagoghè* assume nei dialoghi socratici e, seguendo la linea interpretativa tradizionale, mostra come "la più semplice e breve forma di *epagoghè*" abbia luogo "quando da un caso singolo direttamente si inferisce un altro caso singolo".<sup>20</sup> Questo esempio è tratto dall'*Ippia maggiore*:

SOCRATE Chi meglio sapesse dare lezioni di equitazione, non sarebbe altamente apprezzato in Tessaglia, e là dove ci si occupi di cavalli, più che in altro paese della Grecia, raccogliendo un'infinità di quattrini?

IPPIA Naturale!

SOCRATE E chi sia capace d'impartire i più preziosi insegnamenti per avviare alla virtù, non dovrebbe essere altamente apprezzato in particolar modo a Sparta, e raccogliervi, se vuole, i maggiori guadagni, sì come in ogni altra città greca che abbia buone leggi?<sup>21</sup>

In questo caso la generalizzazione - che il migliore a fare  $x$  sia il più apprezzato nel luogo in cui fare  $x$  è considerato importante - non è esplicitata ma, come direbbero i teorici contemporanei dell'induzione *category-based*,<sup>22</sup> è essa che, pur sottintesa, dà coerenza psicologica al passaggio da un caso all'altro.

"Più spesso troviamo nei dialoghi - continua Robinson - una pluralità di casi usati come premesse; normalmente due o tre; più frequentemente quattro o cinque; raramente di più".<sup>23</sup> L'esempio proposto da Robinson è tratto dall'*Apologia*:

- Ci può essere tra gli uomini alcuno, o Meleto, il quale creda ci siano fatti umani, e uomini non creda? [...] Ci può essere alcuno che creda non ci siano cavalli, ma cose attinenti a cavalli ci siano? O non creda ci siano suonatori di flauto, ma sonate di flauto sì? Non c'è nessuno, brav'uomo: te lo dico io, a te e agli altri che sono qui, se non vuoi rispondere tu. Ma tu rispondi almeno alla domanda che consegue a queste: ci può essere qualcuno che creda ci siano cose demoniache, ma demoni non creda?

- Non è possibile.<sup>24</sup>

I casi sin qui esaminati hanno mostrato dei passaggi inferenziali di tipo *coordinato*, cioè inferenze sviluppate restando allo stesso livello categoriale (come

---

<sup>20</sup> Robinson 1953, p. 33.

<sup>21</sup> *Hipp. ma.* 284a-b; trad. it. p. 313.

<sup>22</sup> Cfr. Osherson, Smith, Wilkie, Lopez, Shafir 1990.

<sup>23</sup> Robinson 1953, pp. 33-34.

<sup>24</sup> *Apol.* 27b; trad. it. p. 50.

chiarisce Robinson, da una proposizione o più proposizioni a un'altra proposizione coordinata).

Ma, "altrettanto comune nei dialoghi, e forse anche più comune, è l'inferenza che va da più proposizioni a una proposizione sovraordinata", e cioè dai casi particolari all'universale, come vediamo nel seguente esempio che Robinson trae dal *Protagora*:

- E ora, domandai, c'è qualcosa che sia 'bello'?

Acconsentì.

- E c'è contrario del bello che non sia il brutto?

- No.

- E che? Esiste il bene?

- Sì.

- E c'è contrario del bene che non sia il male?

- No.

- E ancora: esiste l'acuto nella voce?

- Sì.

- E dell'acuto vi è altro contrario fuorché il grave?

- No, rispose.

- Dunque, affermai, a ciascun singolo contrario corrisponde un solo contrario, e non molti.

Fu d'accordo.<sup>25</sup>

L'esplicitazione della generalizzazione ("a ciascun singolo contrario corrisponde un solo contrario") è il risultato sovraordinato dell'interrogazione condotta da Socrate.

Infine, sono presenti anche combinazioni fra inferenze da un caso particolare a un altro particolare (o a più casi particolari) e inferenze da più casi particolari all'universale. L'esempio proposto da Robinson è tratto dall'*Eutifrone*:<sup>26</sup>

SOCRATE Dimmi ora, la cosa portata, perché si porta è portata o per altra ragione?

EUTIFRONE No, per questo.

SOCRATE E parimenti, la cosa condotta perché si conduce, la cosa veduta perché si vede: non è così?

EUTIFRONE Proprio così.

SOCRATE Dunque, una cosa non perché è veduta si vede, ma al contrario perché si vede è veduta?; e così non perché è condotta si conduce, ma perché si conduce è condotta; e non perché è portata si porta, ma perché si porta è portata.

---

<sup>25</sup> *Protag.* 332c; trad. it. p. 103.

<sup>26</sup> Le tre citazioni che seguono sono tratte da *Euthyphr.* 10c; trad. it. p. 20.

Ed è a questo punto che, come osserva Robinson, Socrate inferisce l'universale dai tre casi particolari:

SOCRATE È chiaro ora, Eutifrone, che cosa io voglio dire? Voglio dir questo, che se una cosa si genera o patisce alcun che, non perché è generata si genera, ma perché si genera è generata; e così non perché è paziente patisce, ma perché patisce è paziente. O non convieni su questo?

EUTIFRONE Sì, convengo.

Questo invece è il momento in cui Socrate - puntualizza Robinson - inferisce il quarto caso dall'universale appena raggiunto. Anche in questa occasione i teorici contemporanei dei processi di categorizzazione non potrebbero non notare quale coerenza psicologica si sprigioni dal fatto che l'inferenza punta di nuovo verso un livello categoriale più basso:

SOCRATE Ebbene, anche l'amato non è cosa che è generata o che patisce alcun che da altra cosa?

EUTIFRONE Sì certo.

SOCRATE E allora non si addice anche alla cosa amata quello stesso che agli esempi precedenti, che cioè non perché amata si ama da coloro che l'amano, ma perché si ama è amata?

La quantità di casi necessari per far apparire evidente una generalizzazione è del tutto contestualizzata: dipende infatti da colui che risponde dare o meno l'assenso (*assent*) al risultato dell'inferenza, sulla base - come nota Robinson - dei casi precedentemente esaminati ed accettati. "Devo aggiungere altri esempi o sei d'accordo?".<sup>27</sup> chiede Socrate, quasi a marcare il risultato raggiunto, conclusione in effetti incontestabile alla luce dei casi già esaminati.

Questa domanda socratica è profondamente rivelatrice del fatto che l'*epagoghè* nell'*elenchos*, più che esser diretta verso la realizzazione di generalizzazioni perfettamente esaustive, sembra piuttosto ricoprire un ruolo compiutamente dialettico: come scrive Robinson, "l'unica funzione dell'*epagoghè* nell'*elenchos* socratico è quella di fornire *alcune* delle premesse per un sillogismo che concluda".<sup>28</sup>

La tesi di Robinson poggia sulla constatazione che in realtà l'*elenchos* socratico è essenzialmente un *syloghismòs*, e cioè sul fatto che la confutazione deve concludersi sillogisticamente piuttosto che con un ragionamento di tipo induttivo, visto che quest'ultimo - in ragione della sua capacità di rendere facilmente *evidente* il processo

---

<sup>27</sup> Cfr. *Gorg.* 496d.

<sup>28</sup> Robinson 1953, pp. 39-40 (cors. mio).

inferenziale in corso - risulta poco adeguato agli intenti confutatori di chi interrogando intende mantenere 'celata' - seppur in maniera corretta (cioè senza ricorrere agli inganni della plurivocità semantica o dell'ambiguità sintattica) - la relazione inferenziale che gli consentirà di inferire la conclusione con cui confuterà il suo interlocutore, cogliendolo di sorpresa.

In particolare, se l'*elenchos* è costituito da una sola inferenza (*elenchos* semplice), quell'unica inferenza sarà sillogistica. Se invece l'*elenchos* è costituito da più inferenze (*elenchos* complesso), ovvero se le premesse vengono man mano inferite da altre premesse precedenti, allora l'*elenchos* sarà in parte epagogico e in parte sillogistico, ma l'ultima inferenza ("*the last step*", come la chiama Robinson) - ovvero quella che, essendo immediatamente precedente alla conclusione, può essere considerata l'inferenza principale ("*the main step*") poiché consente a chi interroga di trarre subito dopo la conclusione confutatoria -, quest'ultima inferenza sarà dunque un'inferenza sillogistica.<sup>29</sup>

Come si può constatare nei primi dialoghi platonici, gli *elenchoi* socratici erano soprattutto '*elenchoi* complessi': in essi "*the main step* era sempre un sillogismo", mentre, fra le premesse utili per giungere ai "*main steps*", "alcune erano semplicemente ammesse da chi rispondeva, altre venivano sillogizzate, e altre ancora venivano ottenute per *epagoghè*".<sup>30</sup>

Ad esempio, in *Menone* 87-89 (così come mostra Robinson), "Socrate sillogizza che *la virtù è conoscenza* dalle due premesse che *la virtù è utile* e che *solo la conoscenza è utile*".<sup>31</sup> "Di queste due premesse - chiarisce ancora Robinson - la prima viene essa stessa sillogizzata, mentre la seconda è ottenuta attraverso una elaborata *epagoghè*. Le premesse di queste due inferenze subordinate sono i punti di partenza dell'intero *elenchos* e sono immediatamente ammesse da chi risponde".<sup>32</sup>

Volendo delimitare ancor di più la funzione dell'*epagoghè* nell'*elenchos*, secondo Robinson "è molto raro - se mai accade - che tutte le premesse in vista del *main step* vengano ottenute per *epagoghè*" (forse solo in *Gorgia* 503-505 ci sono due argomentazioni di questo tipo).<sup>33</sup> La struttura più comune dell'*elenchos* socratico è invece quella di "un sillogismo con due premesse, una delle quali concessa

---

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>32</sup> *Ibidem*. Poco più avanti, Robinson aggiunge che mentre nella confutazione l'induzione è al servizio della deduzione, al contrario - nella scienza - la deduzione è al servizio dell'induzione delle ipotesi.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

immediatamente, l'altra invece indotta (*induced*). Variazioni comunissime a questo schema sono che la premessa non indotta venga brevemente sillogizzata, o che ci siano tre premesse invece di due" (sembrerebbe non esserci, dunque, "nessun carattere distintivo per le premesse indotte rispetto a quelle che non lo sono").<sup>34</sup>

Ma ciò che a Robinson appare insolito è il fatto che "il numero degli *elenchoi* che non contengono alcuna *epagoghè* è molto alto",<sup>35</sup> malgrado l'impressione che si ha, leggendo i dialoghi socratici, che invece l'*epagoghè* sia molto presente. Ed ecco la sorpresa: nelle argomentazioni confutatorie l'*epagoghè* svolge in effetti un ruolo marginale rispetto alla struttura formale dell'argomentazione, principalmente deduttiva.

Come chiarisce Robinson, rispetto al sillogismo, infatti, l'*epagoghè*:

tende, passo dopo passo, ad essere più ovvia, sia perché le sue premesse riescono a restare più a lungo nella memoria, sia perché spesso - a differenza di quanto accade nel sillogismo - ce ne sono molte per un'unica conclusione. *The last and main step* può essere un sillogismo; tuttavia le premesse di questo *main step* possono essere ottenute da una *epagoghè* che costituisce la parte più ampia dell'argomentazione. Ma la ragione principale dell'apparire della contraddizione è che l'*epagoghè*, anche nel senso ampio definito sopra, è solo parte di una caratteristica molto più pervasiva nei primi dialoghi. Non c'è una descrizione breve che renda conto in modo adeguato dell'idea generale di questa caratteristica; ma è qualcosa come 'l'uso di casi' o 'analogia'. Esso va, senza soluzione di continuità, dall'uso di casi in ciò che chiameremmo *epagoghè*, a qualcosa che non dovremmo invece chiamare uso di casi ma uso di immagini o icone. A un estremo è *epagoghè*, all'altro immaginazione.<sup>36</sup>

Come dicevo prima, l'*epagoghè* è poco adatta alla confutazione per la sua 'chiarezza'. La procedura epagogica socratica, secondo l'interpretazione di Robinson, è piuttosto un *continuum* all'interno del quale distinguere da un lato un uso di casi effettivamente inferenziale, dall'altro un uso di casi utilizzati non inferenzialmente ma a scopo esplicativo (le immagini): in *Protagora* 312d, ad esempio, "il caso del pittore illustra il caso del sofista, ma non prova nulla a suo proposito".<sup>37</sup>

L'*epagoghè* esplicativa attraverso le immagini, dunque, si accosta semplicemente alle inferenze propriamente sillogistiche tipiche della confutazione: Robinson giunge

---

<sup>34</sup> Ivi, pp. 40-41.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41.

<sup>36</sup> Ivi, pp.41-42.

<sup>37</sup> Ivi, p. 42: " - E allora, di', che cosa credi che sia un sofista? - Secondo me, rispose, è, come dice il nome, un esperto di sapienza. - Oh, sì, dissi, ma questo si può anche dire dei pittori e degli architetti, che cioè siano esperti di sapienza. Ma se qualcuno ci domandasse di qual parte del sapere sono esperti i pittori, probabilmente gli risponderemmo di ciò che riguarda la composizione dei ritratti, e così via. Ma se quel tale ti ponesse poi la domanda, 'Ma il sofista, di qual parte del sapere è esperto?', cosa gli risponderemmo? quale è il suo ufficio?" (*Protag.* 312d; trad. it. p. 78)

dunque alla conclusione che si tratti piuttosto di "un pervasivo stile epagogico, anche se questo non ci consente di ampliare l'elenco delle inferenze realmente epagogiche".<sup>38</sup>

In breve, nell'*elenchos* socratico l'*epagoghè* si serve dei casi in modo molto variegato: li usa infatti "in senso affermativo o negativo, come caso singolo o come pluralità di casi, per l'inferenza o a mo' di esempio illustrativo", ed è per questo che l'*elenchos* socratico possiede "un carattere vivido e concreto".<sup>39</sup>

Si noti che il presentare un caso negativo come istanza contraddittoria costituisce la più semplice confutazione di una proposizione universale (come anche Aristotele nota nei *Topici*), nonché il modo migliore per mettere in evidenza l'ambiguità di termini caratterizzati da plurivocità, nel momento in cui vengono trattati come univoci.<sup>40</sup>

Malgrado, dunque, la tradizionale interpretazione aristotelica<sup>41</sup> ascriva a Socrate la paternità delle argomentazioni epagogiche con funzione definitoria, secondo Robinson è opportuno mettere invece in luce il fatto che l'*epagoghè* non veniva sviluppata, all'interno dell'*elenchos* socratico, specificamente in vista della costruzione di definizioni, quanto soprattutto con funzione demolitoria. E anche in questa funzione 'demolitoria', l'*epagoghè* socratica - secondo Robinson - non aveva di mira specificamente definizioni (non sono infatti definizioni proposizioni come "la giustizia è meglio dell'ingiustizia, il rapsodo è il migliore interprete di Omero, la virtù è insegnabile, Socrate dovrebbe fuggire, quelli che diventano amici sono simili fra di loro, quelli che diventano amici non sono simili fra di loro, la contraddizione è impossibile"<sup>42</sup>).

Ripensando alla nozione di 'categoria *ad hoc*' di Barsalou, ipotizzo che quelli socratici fossero in realtà degli *universali dialettici*, ovvero delle generalizzazioni prodotte per l'appunto *ad hoc* durante una discussione orale (come dice Robinson, dei 'sub-universali'), rispetto ai quali poteva essere considerato esauriente anche un piccolo numero di casi, purché lo si esplicitasse dettagliatamente attraverso il metodo del domandare-rispondere: nel contesto della confutazione era, infatti, sempre ammessa la possibilità di esibire una controprova (un caso negativo contrario), ed era questo che rendeva accettabile l'idea di considerare le categorie in discussione, almeno fino a prova contraria, delle generalizzazioni adeguate.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> Robinson 1953, p. 43 (cors. mio).

<sup>39</sup> Ivi, p. 45.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Il rinvio è a *Metaph. M 4* (ivi, p. 46).

<sup>42</sup> Ivi, p. 48.

<sup>43</sup> Cfr. Owen 1961.

Anche secondo Aristotele - aggiunge Robinson - "l'*epagoghè* doveva essere ammessa da chi rispondeva, a meno che questi non riuscisse a produrre una istanza negativa, e anche da ciò deve dedursi che la conclusione fosse considerata solo probabile".<sup>44</sup> Dunque, non una concezione astratta dell'*epagoghè* ma una concezione dialettica doveva essere quella dei dialoghi socratici, in cui - come chiarisce Robinson - l'obiettivo era soprattutto "aiutare la diretta apprensione della conclusione".<sup>45</sup>

E sono queste generalizzazioni dialettiche, che posseggono la forza dell'evidenza intuitiva (fino a prova contraria esibita da chi risponde), che mi sembra possano essere interpretate come 'trinceramenti condivisi' nel senso goodmaniano dell'espressione: la chiarezza acquisita attraverso l'*epagoghè* rischiarava le generalizzazioni cui si perviene, che a loro volta rischiarano i ragionamenti sviluppati per raggiungere quelle categorie.

*Ep-agoghè* ('condurre davanti', nel senso di 'mettere davanti agli occhi') è da intendere più precisamente come *ped-agoghè*, ('condurre al discente'), come spiega Caujolle-Zaslavsky.<sup>46</sup> E questo sarebbe anche il senso della maieutica socratica, che trova compiuta espressione nell'*elenchos* rivolto alle sincere credenze di chi risponde, mentre la persuasione senza *elenchos* è soltanto un *condurre a sé* (da intendere come *sedurre*).<sup>47</sup> Nell'ultimo capitolo dell'ottavo libro dei *Topici* trovo una conferma testuale nel consiglio aristotelico di utilizzare l'induzione con i giovani inesperti, per l'opportunità che offre di fare uso di semplici paragoni:<sup>48</sup> il giovane deve essere, infatti, guidato passo passo nella costruzione degli universali, e l'induzione serve per l'appunto a individuare ciascuna premessa esaminandola in base a modelli. Ritengo, dunque, che sia possibile applicare la struttura goodmaniana del trinceramento dei predicati alle generalizzazioni dialettiche, cui i due interlocutori di volta in volta pervengono induttivamente attraverso il socratico domandare-rispondere.<sup>49</sup>

Il fatto che le generalizzazioni dialettiche vengano considerate come dei 'trinceramenti' non deve suonare però antisocratico, sulla base della nota professione di ignoranza di Socrate. Come Gregory Vlastos chiarisce in *Il disconoscimento della*

---

<sup>44</sup> Robinson 1953, p. 37.

<sup>45</sup> Ivi, p. 38.

<sup>46</sup> Sull'*epagoghè* in Aristotele, cfr. Caujolle-Zaslavsky 1990; Hamlyn 1976.

<sup>47</sup> Cfr. anche Popper 1969; trad. it. p. 32: "[...] ritengo che l'*induzione* baconiana, come quella aristotelica, sia fondamentalmente la stessa cosa della *maieutica* di Socrate; cioè la preparazione della mente grazie alla purificazione da tutti i pregiudizi, in modo da metterla in grado di riconoscere la verità manifesta, ossia di leggere il libro aperto della Natura".

<sup>48</sup> Cfr. *Top.* VIII 14, 164 a 13-16; trad. it. pp. 305-306: "E bisogna che provino ad assumere, quelli che argomentano, le proposizioni, quelli che inducono, i paragoni; in queste operazioni infatti, gli uni e gli altri, sono stati esercitati".

<sup>49</sup> Cfr. Goodman 1983, trad. it. pp. 90-93.

*conoscenza di Socrate*,<sup>50</sup> l'ironia socratica era una ironia "complessa": "nel momento in cui Socrate negava di avere alcuna conoscenza, egli sinceramente esprimeva la sua condizione rispetto ad una conoscenza definitiva di tipo epistemico, una scienza della *certezza assoluta* (che Vlastos chiama "scienza<sub>c</sub>").<sup>51</sup> E infatti una tale dichiarazione, solo in apparenza radicalmente scettica, non gli impediva di perseguire costantemente il raggiungimento dell'unica conoscenza possibile per l'uomo: la conoscenza dialettica raggiungibile attraverso l'*elenchos*. La scienza *elenctica* (che Vlastos chiama "scienza<sub>e</sub>"), la quale ha una fondamentale connotazione morale, essendo il risultato di uno stile di vita virtuoso, è capace di consegnare una certezza che è anche il frutto dell'abilità e della personalità degli interlocutori. Mai nulla è dimostrato con certezza assoluta: il trinceramento consiste nella pubblica dichiarazione che nessuna incoerenza è presente, sino a quel momento, nella rete di concetti esaminati ed accettati.

In particolare, i concetti assunti nel corso della discussione sono solo quelli dialetticamente accettabili, ovvero quelli che non provocano incoerenze.<sup>52</sup> la confutazione, che colpisce improvvisa chi risponde (sempre temuta ma sempre inaspettata), riceve dunque la sua forza d'urto dalla potenza dei trinceramenti condivisi. Proprio perché congiuntamente trincerati, i concetti utilizzati nell'*elenchos* hanno la forza di confutare chi si ritrova in contraddizione rispetto ad essi. "La coerenza dell'insieme di convinzioni testata elenticamente" - come dice Vlastos -, "è ciò che costituisce la sua scienza<sub>e</sub>".<sup>53</sup>

Come affermava Goodman, ad essere in questione non è dunque la verità, ma l'effettiva proiettabilità dei predicati, che sono diventati quelli giusti proprio perché "effettivamente proiettati": analogamente, direbbe Socrate, ad essere in questione non è l'impossibilità per gli esseri umani di raggiungere un sapere non umano (la "scienza<sub>c</sub>"), ma l'effettiva possibile definizione dei concetti che utilizziamo nei nostri discorsi allo scopo di verificare la coerenza delle nostre convinzioni. Nella mia interpretazione goodmaniana dell'accordo categoriale che ha luogo nel processo dialettico, il trinceramento, che per Goodman rende i concetti resistenti alle istanze recalcitranti (le eccezioni, ad esempio), rivela dunque la sua struttura di 'cartina al tornasole' delle

---

<sup>50</sup> Cfr. Vlastos 1985.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 71.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, p. 64.

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*.



contraddizioni: chi risponde risulterà confutato qualora emerga che la sua tesi iniziale è recalcitrante proprio sulla base dei trinceramenti condivisi accettati *in itinere*.

L'esperienza dell'essere confutati comincia a delinearsi come l'esperienza del ritrovarsi al di fuori della luce proiettata dai predicati trincerati condivisi, in una tenebrosa 'terra di mezzo', la terra fra due coerenze fra di loro incompatibili, quella del sistema che comprende la tesi iniziale, e quella del sistema che comprende la conclusione prodotta dall'*elenchos*. E dalla 'terra di mezzo' dell'essere confutati è necessario fuggire al più presto, come vedremo nel capitolo conclusivo, se vogliamo salvare la percezione che abbiamo di noi stessi come soggetti razionali.

\*

Dopo aver chiarito come l'accordarsi dialettico sui termini possa essere considerato un trinceramento nel senso goodmaniano del termine, vorrei ora mostrare come la confutazione, nel suo essere una forma di cognizione distribuita asimmetrica, tragga la sua forza specificamente *antisofistica* (ovvero la sua capacità di contenere le ambiguità terminologiche) proprio dal fatto che i concetti utilizzati nella discussione sono il risultato di processi di trinceramento condiviso capaci di definire di volta in volta i confini sfumati delle categorie.

Nella discussione dialettica finalizzata alla confutazione, ai processi di categorizzazione accade infatti qualcosa di peculiare, perché i punti di vista sono asimmetrici, ma il ragionamento che si sviluppa è uno soltanto. In un tale contesto asimmetrico, le nostre euristiche categoriali della giustificazione, potenzialmente sempre pronte ad entrare in azione (nella direzione dell'attacco della tesi iniziale da parte di chi interroga e nella direzione della difesa della tesi iniziale da parte di chi risponde), si ritrovano saldamente irregimentate nei 'trinceramenti condivisi di parte' e, dunque, tenute sotto un doppio controllo incrociato (quello di chi interroga su chi risponde, e viceversa, quello di chi risponde su chi interroga), allo scopo di preservare le proiezioni effettivamente proiettate in modo condiviso. Fin qui tutto bene: chi interroga, approfittando della sua posizione di '*leader*' della discussione (secondo l'espressione di Robinson),<sup>54</sup> potrà proporre le domande più adeguate per 'aggirare' le difese di chi risponde, il quale - non riuscendo ad anticipare le intenzioni discorsive del suo interlocutore - si ritroverà a concedere ciò che lo condurrà verso la contraddizione.

Questa situazione asimmetrica comporta però un rischio molto grave, e cioè che chi interroga possa voler sfruttare la sua posizione di *leader* e - accantonando l'obiettivo

---

<sup>54</sup> Cfr. Robinson 1953, p. 77: "Il *leader* interrogava e il seguace (*follower*) rispondeva".

proprio della confutazione (obiettivo che potremmo chiamare 'socratico controllo della presunzione di sapere' dell'altro) - si metta a esercitare una vera e propria *violenza psicologica su chi risponde*, come accade ad esempio nelle confutazioni eristiche, e cioè in quelle confutazioni in cui l'obiettivo è *mostrare di vincere*.

Che cosa siano le confutazioni 'eristiche', se coincidano con le confutazioni sofistiche o siano solo una parte di esse, è questione complessa se si tiene conto dell'uso ondivago dei termini da parte dello stesso Aristotele. Egli comincia l'opera omonima affermando che parlerà "delle confutazioni sofistiche, e cioè di quelle che sembrano confutazioni, mentre in realtà sono paralogismi e non confutazioni";<sup>55</sup> ma nel primo libro dei *Topici* sembra chiamare queste stesse confutazioni apparenti 'eristiche', definendole come quelle argomentazioni (1) le cui premesse sono *endoxa* apparenti, o (2) che appaiono concludere ma che in realtà non concludono affatto.<sup>56</sup> Ma finisce con l'aggiungere che l'aggettivo 'eristiche' è imprescindibile per le argomentazioni del secondo tipo, le quali non possono essere dette 'argomentazioni' ma 'argomentazioni eristiche' perché in effetti esse non argomentano ma solo appaiono argomentare (esse sfruttano le ambiguità del linguaggio invece di produrre effettive contraddizioni logiche secondo il principio di non contraddizione, ovvero le contraddizioni rispetto alla stessa cosa, dallo stesso punto di vista, nello stesso tempo, ecc.).<sup>57</sup>

La questione si ingarbuglia sempre di più se teniamo conto anche del fatto che il termine *paralogismòs* nei *Topici* è riferito ai ragionamenti dialettici che invece di servirsi di *endoxa* usano indebitamente i principi propri delle scienze particolari,<sup>58</sup> mentre nelle *Confutazioni sofistiche* si legge sia che coloro che sfruttano l'ambiguità dei nomi '*paraloghizontai*' (come se 'paralogizzare' significasse genericamente 'sillogizzare in maniera impropria'), sia che 'paralogismi' sono per l'appunto le pseudo-dimostrazioni (ovvero le dimostrazioni che sembrano proprie di una scienza ma non lo sono). Il capitolo 11 delle *Confutazioni sofistiche*, incentrato per l'appunto sulla distinzione fra dialettica, eristica e sofistica, sembra dire infine che mentre la dialettica esamina le cose comuni (quelle che non sono proprie delle scienze particolari) secondo la cosa stessa, invece sofistica ed eristica lo fanno entrambe solo in apparenza: in particolare gli eristi sono quelli che "hanno per obiettivo la vittoria", sofisti invece quelli "che hanno come obiettivo una reputazione che porti guadagno".<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> *Soph. el.* 164 a 20-22; trad. it. p. 3.

<sup>56</sup> *Top.* I, 1.

<sup>57</sup> Vedi *supra*, cap. 3, § 2.

<sup>58</sup> *Top.* I 1, 101 a 6.

<sup>59</sup> *Soph. el.* 11; trad. it. p. 39.

La dialettica emerge infine come *diversa* dalle scienze particolari proprio per la sua natura interrogatrice ed esaminatrice, che è resa possibile dal fatto che essa "non è conoscenza di alcunché di determinato". Ed è su questa base che Aristotele arriva alla constatazione che tutti, fino a un certo punto, si dedicano all'esaminare coloro che si dichiarano competenti, dedicandosi spontaneamente alla dialettica.<sup>60</sup>

Lasciando da parte i problemi esegetici posti dal testo aristotelico, è opportuno provare a considerare più liberamente in che modo funzionino all'interno della confutazione le euristiche cognitive dei processi di categorizzazione. Utilizzerò quindi un unico criterio, consistente nel *rispetto o meno della definizione di confutazione* (e cioè del principio di non contraddizione), che nella mia interpretazione goodmaniana corrisponde al *rispetto di quanto è stato trincerato in modo condiviso durante la discussione*.

Chiamerò, dunque, *confutazioni dialettiche* tutte le confutazioni corrette dal punto di vista formale, e cioè tutte quelle confutazioni che si sviluppano nel rispetto di ciò che viene trincerato in corso d'opera.

Chiamerò *confutazioni sofistiche*, invece, quelle confutazioni che non sono vere confutazioni ma solo confutazioni apparenti, perché la contraddizione da esse 'esibita' non è effettiva. In esse viene infatti sfruttata l'ambiguità dei termini o della sintassi ai danno dell'interlocutore, che viene indotto a concedere pubblicamente l'assenso su un significato che non è quello poi effettivamente usato per dedurre la conclusione.<sup>61</sup>

Devo ricordare che la mia distinzione prescinde dalla *qualità* delle premesse, poiché, come già chiarito nella parte prima, ritengo impossibile far differenza fra *endoxa* apparenti e non apparenti, e men che mai fra *endoxa* e principi propri.<sup>62</sup>

Ritengo più opportuno usare piuttosto il termine *doxa* in generale, per intendere ogni tipo di credenza a partire dalla quale intraprendiamo i nostri ragionamenti, comprese le confutazioni. Occupandomi di dialettica, infatti, l'ambito nel quale mi muovo è quello della *coerenza*, e cioè quell'ambito all'interno del quale sono considerate credenze giustificate solo quelle per le quali siamo in grado di fornire ragioni senza cadere in contraddizione (che le credenze mirino alla verità è però un dato di fatto che - come mostrerò nell'ultimo capitolo - non può essere trascurato anche quando cerchiamo soltanto la coerenza<sup>63</sup>).

---

<sup>60</sup> *Soph. el.* 11; trad. it. p. 39.

<sup>61</sup> Vedi *supra*, cap. 3, § 2 (in particolare la tabella intitolata *Apparenza di confutazione*).

<sup>62</sup> Vedi *supra*, cap. 3, § 2.

<sup>63</sup> Vedi *supra*, cap. 10, § 5.

Insomma, distinguerò fra *confutazioni 'trincerate'* e *confutazioni 'non trincerate'*. Per *confutazioni 'trincerate'* intenderò tutte quelle confutazioni che procedono nel rispetto del trinceramento condiviso dei predicati: si ricordi che i predicati effettivamente proiettati sono quelli giusti anche in virtù del doppio controllo incrociato che si sviluppa durante la confutazione. Le confutazioni trincerate sono poi anche quelle in cui vengono *socraticamente* prese in esame solo credenze 'genuine', dal momento che colui che risponde *deve impegnarsi* alla luce di ciò che *davvero crede*.<sup>64</sup>

Per *confutazioni 'non trincerate'* intendo invece tutte quelle confutazioni in cui non si sviluppa il trinceramento condiviso e in cui, dunque, non si stabilisce alcun contatto effettivo fra i due punti di vista contrapposti: chi interroga può procedere nella sua opera di *sé-duzione* servendosi di ogni mezzo, anche se si tratterà comunque di non-confutazioni, non essendo stata rispettata la regola aurea del trinceramento.

Nella mia prospettiva goodmaniana, dunque, la dialettica si fonda sul trinceramento, grazie al quale soltanto, il ragionamento confutatorio può comprendere in sé la scelta di vita (la *prohaisieris tou biou*) dei due interlocutori che tendono al contatto doxastico, scelta di vita che - come diceva Aristotele (sulla scia di Platone) - è appunto ciò che fa la differenza.

Se la confutazione è la forma di distribuzione cognitiva asimmetrica grazie alla quale procedere dialogicamente al trinceramento di categorie virtuosamente autogiustificantisi grazie al meccanismo della proiezione effettivamente operata insieme (seppur da due punti di vista contrapposti), la via verso la contraddizione che colui che interroga deve riuscire a far percorrere a chi risponde, sarà parte dello spazio di relazioni possibili (anche se mai percorse) fra la credenza assunta all'inizio e le successive assunzioni *in itinere*, e queste relazioni affonderanno le loro radici proprio nei trinceramenti effettivamente operati.

Un altro problema è poi quello di comprendere come le euristiche funzionino in maniera *diversa* nella confutazione 'trincerata' e in quella 'non trincerata'.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> La questione è: anche Socrate era un sofista, dal momento che era pronto a prendere in esame qualunque credenza *asserita come creduta*? La rivalutazione contemporanea della sofistica consente una conseguente rilettura della stessa figura di Socrate, considerato pienamente 'sofista' nel senso positivo del termine, in quanto egli incarnerebbe in sé una dialetticità da intendere come la capacità di mettere alla prova in ogni modo qualunque credenza asserita come creduta. In proposito, cfr. Trabattoni 2007, p. 9; Declava Caizzi (a cura di) 1996; Cassin 1995.

<sup>65</sup> Nell'antefatto ho già posto la spinosa questione di quale sia in effetti, per chi interroga, il limite fra i comportamenti leciti e quelli illeciti: come Aristotele mostra nel libro VIII dei *Topici*, è infatti necessario che chi interroga allo scopo di confutare faccia uso anche di strategie 'collaterali', come ad esempio l'affastellare premesse non utili, il chiedere solo alla fine ciò che è più importante, ecc.

Prendiamo ad esempio *l'euristica della rappresentatività*: che una parola monosillabica ci appaia irrilevante nel contesto di una frase, proprio perché così breve, è un effetto psicologico che potrà essere sfruttato da chi interroga, pur nel rispetto dei trinceramenti, senza cioè che la presenza di un tale effetto comporti la messa in questione degli stessi trinceramenti. Chi risponde comprenderà correttamente il significato trincerato veicolato dalla parolina ma, suo malgrado, *la trascurerà*. Egli finirà, dunque, con il concedere ingenuamente l'assenso alla proposizione in cui essa fa appena capolino, proposizione che risulterà poi decisiva per la confutazione.

La stessa euristica della rappresentatività potrà invece essere usata senza rispetto per il trinceramento condiviso dall'erista, che vuole semplicemente aver l'aria di vincere, senza affaticarsi in alcun modo. Egli potrà presentare all'interlocutore l'inversione di due parole vicine nella frase, come se fosse uno spostamento indifferente, almeno per un attimo, il tempo di ottenere l'assenso.<sup>66</sup>

Mentre, dunque, nelle confutazioni dialettiche (trincerate) le euristiche sono gli strumenti per attaccare le irrazionali blindature delle credenze, ma la confutazione prescinde da esse se non per la cattura dell'assenso che si rivela autenticamente fatale per chi risponde, invece nelle confutazioni apparenti le euristiche sono gli strumenti per mettere in atto degli *abusi psicologici*, ovvero dei mezzucci grazie ai quali chi interroga può - seppure solo per un attimo - riuscire a far credere al suo interlocutore di essersi contraddetto, senza che in effetti ciò sia realmente accaduto.

Riprendendo alcune questioni poste nell'antefatto a proposito dell'aspetto esteriore delle parole e dell'uso ingannevole che di esse è possibile perpetrare nella discussione, si comprende adesso perché gli eristi preferiscano servirsi delle somiglianze fonetiche o in generale dei suoni del discorso (anche in relazione alle pause sintattiche) per i loro inganni: essi non si imbarcano mai nella difficile impresa dei trinceramenti condivisi (e cioè della proiezione condivisa di predicati 'giusti'). Il contatto da essi stabilito con l'interlocutore tende ad essere il più superficiale possibile e passa attraverso il senso dell'udito: è questa la ragione per cui dura solo qualche istante la perplessità di fronte ad una confutazione eristica: le euristiche sono svincolate dal significato.

Nelle confutazioni dialettiche, invece, il ragionamento si sviluppa inesorabile e robusto perché l'assenso (anche se strappato a chi risponde approfittando della sua

---

<sup>66</sup> Cfr. Schiaparelli 2002 che mette in risalto come Galeno, nel *De captionibus in dictione*, prenda in esame esclusivamente le fallacie della *lexis* riconducendole al principio unico dell'ambiguità, quasi a sottolineare la predominanza dell'espressione nelle confutazioni apparenti rispetto a quelle che Aristotele chiama *exo tes lexeos*, che corrispondono invece a problemi 'strutturali', ad es. l'intendere in assoluto o meno una certa predicazione.

tendenza a cadere in certi *bias*) affonda le sue radici nei trinceramenti condivisi e dunque al momento dell'inferenza finale arriva sul confutato *come una scarica elettrica* (ragione per cui Socrate veniva paragonato ad una torpedine di mare).

In altre parole, il dialettico riesce ad aggirare la difesa di chi risponde perché riesce a catturare il suo assenso distraendolo dalla blindatura in atto: i *bias* nelle mani del dialettico sono dunque strumenti preziosi perché eterodiretti all'interno di un ragionamento che si sviluppa per trinceramenti condivisi

Poiché, però, durante la discussione chi risponde non conosce le intenzioni di chi lo interroga (non sa, insomma, che tipo di colpi bassi può aspettarsi da lui), per questa ragione egli deve ricorrere alla difesa attraverso la strategia delle 'aggiunte'.

In particolare, la strategia delle aggiunte consiste - così come Socrate ci ha mostrato, ad esempio nell'*Eutidemo* platonico, nel richiedere a chi interroga, prima di concedere il proprio assenso, tutte le precisazioni necessarie ad impedire a chi volesse semplicemente *mostrare* di avere sviluppato una confutazione, di perpetrare un abuso psicologico (ho detto prima 'violenza', ma è forse meglio dire 'abuso', se si vuole sottolineare la condizione di fragilità in cui viene a trovarsi chi accetti di sottoporsi ad esame).

Si noti che le confutazioni eristiche, proprio perché prive di trinceramenti condivisi, producono degli effetti spesso esilaranti (il *cane padre* che diventa *padre cane*, come vedremo più avanti esaminando l'*Eutidemo*), e in generale un diffuso *nonsense*. Tali effetti sono la prova evidente (proprio perché inseriti all'interno di un contesto comunicativo pubblico) del fatto che solo dal trinceramento condiviso dei predicati deriva per noi la possibilità di costruire la nostra razionalità dialogicamente (le confutazioni non trincerate sono in effetti dei sermoni monologici travestiti da discorso dialogico).

Nel capitolo conclusivo del mio lavoro metterò in evidenza (anche alla luce di quanto è stato qui chiarito a proposito del trinceramento condiviso) come le strategie del dialettico possano essere alquanto ingannevoli (*bias* euristici eterodiretti), senza che ciò pregiudichi però la robustezza della confutazione. Abbiamo infatti compreso che la forza del dialettico proviene dalla rete di trinceramenti condivisi, che gli consente persino di 'raggirare' il suo interlocutore (nel senso di 'aggirare' le sue difese irrazionali).

Concludendo invece adesso questo paragrafo con una analisi di alcuni passaggi dell'*Eutidemo* (testo platonico esemplare sulle confutazioni apparenti), proverò a mostrare come il metodo delle 'aggiunte' socratico costituisca una elementare strategia

di difesa, rispetto al *sabotaggio dei trinceramenti* messo in atto dal *leader* ingannevole, che vuole semplicemente raggiungere *l'apparenza* di vincere (l'imitazione pubblica dello sviluppo di una confutazione fa pensare all'effetto atmosfera che irrazionalmente ci spinge a concludere un sillogismo con una proposizione simile alle premesse). Presentando alcuni dei trucchi eristici dell'*Eutidemo* proverò, dunque, a fornire una conferma della mia interpretazione della confutazione.

È, infatti, possibile intendere gli inganni eristici come effetti fisiologici della confutazione, proprio se la intendiamo come una forma di cognizione distribuita asimmetrica che, *in quanto distribuita, deve servirsi della voce* (le parole pronunciate). La presenza del rischio costante e fisiologico di errori di questo genere non pregiudica però (come cercherò di mostrare nei prossimi capitoli) la *rilevanza* della funzione cognitiva svolta della razionalità dialogica di tipo confutatorio, grazie alla quale affrontiamo la nostra blindatura doxastica.

\*

Era la strategia delle aggiunte - testimoniata nell'*Eutidemo* - quella che Socrate metteva in opera di fronte agli interroganti che si rivelavano ingannevoli, perché sfuggivano all'*epagoghè* come trinceramento condiviso.

L'iniziale dichiarazione di Dionisodoro appare programmatica dell'intero dialogo: "Sta attento, Socrate", minaccia l'erista, "ti avverto che comunque il ragazzino risponda, verrà confutato".<sup>67</sup> Apparentemente questa dichiarazione sembra rifiutare in blocco la possibilità stessa della coerenza. In realtà questa dichiarazione non deve farci subito arricciare il naso: come abbiamo detto prima, anche Socrate sarebbe stato in grado di procedere verso la confutazione di qualunque credenza assunta ingenuamente dal suo interlocutore, sulla base del fatto che qualunque presunzione di sapere poteva essere stigmatizzata in quanto tale. Ciò che qui interessa è, piuttosto, il fatto che questa possibilità di confutazione 'totale' poggi non sui trinceramenti condivisi ma sul rifiuto del trinceramento in quanto tale. Infatti, nell'*Eutidemo* i due eristi sfruttano soprattutto la plurivocità di alcuni termini e la tendenza che istintivamente ci induce ad uscire dall'incertezza di fronte a tali termini assegnando loro il significato più frequente o che nel contesto della frase ci appare immediatamente più consono. Ma, più che al trinceramento condiviso, esattamente al contrario gli eristi puntano invece al tradimento *in itinere* del trinceramento presunto, e cioè al mancato rispetto del significato che di

---

<sup>67</sup> *Euthyd.* 275 e; trad. it. p. 22.

volta in volta l'interlocutore è stato indotto ad assumere, grazie a certe domande ingannevoli.<sup>68</sup>

Per comprendere le prime 'confutazioni *non trincerate*' dell'*Eutidemo*, che qui di seguito propongo, sotto forma di parafrasi,<sup>69</sup> si tenga conto della plurivocità in greco antico dei seguenti termini: *sophòs* significava 'persona intelligente', 'che può sapere', ma anche 'sapiente'; *amathès* significava "chi non sa", "chi non ha appreso", ma anche 'chi non ha capacità di apprendere', 'ignorante', 'stupido'; *manthanein* significava 'apprendere', 'imparare', ma anche 'intendere', 'comprendere'.<sup>70</sup>

Vediamo, dunque, come grazie a queste ambiguità, Eutidemo, rivolgendosi al bel Clinia, cominci subito a raggirarlo:

EUTIDEMO Clinia, chi tra gli uomini sono quelli che apprendono (*manthanontes*), coloro che sanno (*sophoi*) o gli ignoranti (*amatheis*)? [...]

CLINIA Ad apprendere (*manthanontes*) sono coloro che sanno (*sophoi*).<sup>71</sup>

EUTIDEMO Vi sono persone che tu chiami maestri (*didaskalous*), o no?

CLINIA Sì.<sup>72</sup>

EUTIDEMO E allora i maestri sono maestri di coloro che apprendono, come il citarista e il grammatico sono senza dubbio, stati maestri tuoi e degli altri ragazzi, e voi scolari?

CLINIA Sì.

EUTIDEMO Solo che, quando apprendevate (*emathanete*), sapevate (*epistasthe*), o no, quello che avreste appreso?

CLINIA No.

EUTIDEMO Ed eravate gente che sapeva quando non sapevate ancora quelle cose?

CLINIA Evidentemente no!

EUTIDEMO Dunque, se non gente che sapeva, ignoranti?

CLINIA Certo!

EUTIDEMO E allora, imparando (*manthanontes*) ciò che non sapevate (*ouk epistasthe*), apprendevate (*emathanete*) essendo ignoranti (*amatheis ontes*).

---

<sup>68</sup> La plurivocità risente anche della temporalità applicata ai verbi: si notino i participi presenti con funzione nominale o aggettivale, la differenza 'in assoluto'/'da un certo punto di vista'. Cfr. anche *Soph. el.* 165a 6-12.

<sup>69</sup> Per mettere in risalto non solo la struttura fallace delle argomentazioni eristiche proposte da Platone nell'*Eutidemo*, ma soprattutto gli effetti psicologici dell'uso sofistico della plurivocità nel vivo della discussione, ho approntato una parafrasi dei passi che qui di seguito propongo (servendomi della traduzione italiana, citata di volta in volta in nota), in cui in particolare: 1) ho messo in evidenza con gli 'a capo' la contrapposizione dialogica; 2) ho trasformato il discorso indiretto in discorso diretto; 3) ho tralasciato le descrizioni e i commenti della voce narrante; 4) ho aggiunto, fra parentesi quadre, alcuni commenti al testo.

<sup>70</sup> Queste precisazioni terminologiche sono tratte dall'edizione Laterza dell'*Eutidemo* (p. 23, nota 32).

<sup>71</sup> Il testo recita precisamente così: "[...] non mi venne neppur fatto di raccomandare al ragazzo di stare attento: aveva già risposto esser coloro che sanno ad apprendere" (*Euthyd.* 275e-276a; trad. it. pp. 22-23, cors. mio).

<sup>72</sup> Qui e più avanti, la battuta "sì" indica in maniera univoca la *homologia*, che nel discorso indiretto viene resa in vario modo ('fu d'accordo', 'fece cenno di sì', 'ne convenne', 'annuì', ecc.).



CLINIA Sì.

EUTIDEMO Coloro che apprendono (*manthanousin*) sono dunque gli ignoranti (*amatheis*), Clinia, non chi sa (*sophoi*), come tu ritieni.<sup>73</sup>

L'ilarietà si scatena intorno: Socrate racconta che non si dà neppure il tempo a Clinia di riprendere fiato che già Dionisodoro riparte all'attacco:

DIONISODORO Ebbene, Clinia, quando il grammatico vi declamava, quali dei ragazzi apprendevano ciò ch'egli insegnava oralmente: chi sapeva (*sophoi*) o gl'ignoranti (*amatheis*)?

CLINIA Chi sapeva.

DIONISODORO Coloro che sanno, dunque imparano, non gl'ignoranti: tu dunque poco fa non hai risposto bene a Eutidemo.<sup>74</sup>

Altre fragorose risate dal pubblico: Socrate mette in risalto l'effetto di 'spettacolo' di questo tipo di confutazioni. Eutidemo riprende il suo attacco contro il povero Clinia:

EUTIDEMO Ma allora, chi impara (*manthanontes*), impara (*manthanousin*) ciò che sa (*epistantai*) o ciò che non sa? [...]

CLINIA Coloro che imparano apprendono ciò che non sanno.

EUTIDEMO Come, non conosci (*ouk epistasai*) le lettere?

CLINIA Sì.

EUTIDEMO Tutte?

CLINIA Sì.

EUTIDEMO Ma quando qualcuno declama una qualsivoglia cosa, non declama lettere?

CLINIA Sì.

EUTIDEMO Declama, quindi, cose che sai, se conosci tutte le lettere?

CLINIA Sì.

EUTIDEMO E allora tu non impari ciò che altri declama e impara invece chi non sa le lettere?

CLINIA Ma no, sono io che imparo.

EUTIDEMO Ma allora tu impari quello che sai, se già conosci tutte le lettere

CLINIA Sì.

EUTIDEMO Non hai dunque risposto rettamente.<sup>75</sup>

Torna all'attacco Dionisodoro:

---

<sup>73</sup> Cfr. *Euthyd.* 275d; trad. it. pp. 22-23.

<sup>74</sup> Cfr. *Euthyd.* 276c; trad. it. p. 24.

<sup>75</sup> Cfr. *Euthyd.* 276d; trad. it. p. 24.

DIONISODORO Clinia, Eutidemo t'inganna (*exapatà*). Perché dimmi, imparare (*manthanein*) non è forse acquistare scienza (*epistemen lambanein*) di ciò che si apprende (*manthane*)?

CLINIA Sì.

DIONISODORO E sapere (*episthastai*) non è forse altro che avere già scienza (*epistemen echein*)?

CLINIA Sì.

DIONISODORO Non sapere, dunque, è non avere ancora scienza?

CLINIA Sì.

DIONISODORO Chi sono, allora, coloro che acquistano qualcosa: chi già possiede (*echontes*) o chi non possiede ancora?

CLINIA Chi non possiede.

DIONISODORO Ma non sei stato d'accordo nel sostenere che appunto tra questi, tra coloro che non posseggono, si trovano coloro che non sanno?

CLINIA Sì.

DIONISODORO E allora chi apprende si trova tra coloro che acquistano, non tra quelli che posseggono?

CLINIA Sì.

DIONISODORO Ma dunque, caro Clinia, apprende chi non sa, non chi sa!<sup>76</sup>

Socrate consola Clinia e gli dice (ironicamente) che egli sta vivendo una iniziazione, e cioè i primi tempi di una "consacrazione sofistica". Eutidemo e Dionisodoro stanno giocando con lui, "giocando sui diversi significati dei nomi".

Il consiglio di Socrate è innanzi tutto "imparare la correttezza dei nomi" (direi io, cercare il trinceramento condiviso).

Dionisodoro, punto sul vivo, tenta allora di colpire Socrate mettendolo in cattiva luce di fronte al suo amato Clinia, e lo fa proprio servendosi della plurivocità del verbo 'essere' (in questo caso 'essere sapiente' ed 'essere qualcuno', ovvero 'essere Clinia'):

DIONISODORO Voi dite di volere che il ragazzo divenga sapiente?

SOCRATE Certo!

DIONISODORO E ora Clinia è uno che sa, oppure no?

SOCRATE Non ancora, né dice di esserlo: non è un millantatore.

DIONISODORO Ma voi volete che divenga persona che sa e non sia ignorante?

SOCRATE Sì.

DIONISODORO Volete dunque che divenga quello che non è e non sia più quello che è ora.

SOCRATE Eh? [*si mostra turbato*]

DIONISODORO Poiché volete che egli non sia più quello che è ora, sembra che lo vogliate morto! Quali mai degni amici ed amanti potrebbero essere costoro, cui soprattutto starebbe a cuore di vedere morto l'amato!<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Cfr. *Euthyd.* 277c; trad. it. p. 24.

<sup>77</sup> Cfr. *Euthyd.* 283c; trad. it. p. 33.

Socrate, ascoltata questa e altre confutazioni 'apparenti', accusa apertamente Dionisodoro di sviluppare discorsi come quelli dei seguaci di Protagora, che sempre lo hanno meravigliato. A suo parere, infatti, Protagora "butta in aria non solo gli altri ragionamenti ma anche se stesso",<sup>78</sup> poiché niente alla fine può essere affermato, e ogni cosa si rivolge nel suo contrario.

In effetti il livello delle confutazioni di Eutidemo e Dionisodoro è davvero basso: quando, ad esempio, Socrate chiede: "O non dichiaravate prima che meglio di tutti sapevate insegnare la virtù a chi la desidera apprendere?", Dionisodoro, sviluppa una argomentazione basata su un 'mezzuccio' consistente nell'ambiguità fra 'detto prima'/'detto ora' e 'ricordare in ritardo'/'essere rimbambiti':

DIONISODORO Sei così invecchiato, Socrate, da ricordare ora quel che si è detto prima, e se anche ho detto una cosa l'anno scorso adesso la ricordi, ma non sei capace di trarti d'impaccio da quel che si dice in questo momento?<sup>79</sup>

A questo punto Socrate risponde con la sua solita ironia, ma comincia anche ad essere più violento nel suo mettere in risalto l'insulsaggine di siffatte argomentazioni eristiche.

SOCRATE Dicendo ch'io non riesco a trarmi d'impaccio, cosa vuoi dire Dionisodoro? ...perché, dimmi, quale altro significato può avere la tua affermazione "Non riesco a trarmi d'impaccio dalle tue parole"?

DIONISODORO Difficile invece è trarsi d'impaccio da quello che dici tu! Su via, rispondi!

SOCRATE Prima della tua risposta, Dionisodoro?<sup>80</sup>

Segue botta e risposta su chi deve rispondere. Socrate accetta di rispondere, ma quando di fronte ai mille tranelli dei due fratelli mette in atto la sua strategia consistente nel *chiedere chiarimenti* prima di dare il suo assenso ('le aggiunte', appunto), egli viene aspramente rimproverato sulla base della regola fondamentale della confutazione che prevede che la risposta debba essere 'secca':

---

<sup>78</sup> Cfr. *Euthyd.* 286c; trad. it. p. 37.

<sup>79</sup> Cfr. *Euthyd.* 287 b; trad. it. p. 38.

<sup>80</sup> Cfr. *Euthyd.* 288 b-c; trad. it. p. 39.

EUTIDEMO E dunque rispondi.

SOCRATE Eccomi qua, domanda!

EUTIDEMO Socrate, hai conoscenza di qualcosa oppure no?

SOCRATE Io sì!

EUTIDEMO E quel che conosci, lo conosci mediante ciò per cui sai o con altro?

SOCRATE Con ciò stesso, ché io credo tu alludi all'anima: non vuoi forse parlare dell'anima?

EUTIDEMO Non ti vergogni, Socrate, che interrogato fai il contro-interrogatorio?

SOCRATE Giusto, ma cosa debbo fare? Farò proprio come tu mi ordini. Quando non so quello che mi chiedi, mi ordini di rispondere ugualmente, ma senza chiedere spiegazione?

EUTIDEMO In qualche modo, infatti, afferri ciò che dico.

SOCRATE Certo.

EUTIDEMO Rispondi allora secondo ciò che comprendi.

SOCRATE Ma, se tu interroghi, altro intendendo e io altro comprendo, e rispondo quindi secondo quel che ho capito, ti è sufficiente ciò. Anche se non ti rispondo a proposito?

EUTIDEMO A me sì, ma non a te, penso.

SOCRATE No, per Zeus, né risponderò se prima non mi è chiara al cosa.

EUTIDEMO Non risponderai secondo il significato da te a volta a volta accettato, perché continui a dire sciocchezze e sei oltremodo vecchio.<sup>81</sup>

"E sei oltremodo vecchio"! Eutidemo stizzito offende Socrate, come un bambino prepotente: egli è una figura davvero meschina (ben diversa dal capace dialettico che rispetta il suo avversario, pur cercando le debolezze delle sue opinioni).

Socrate sa bene che Eutidemo non gradisce le sue richieste di chiarimento, perché esse gli impedirebbero di sviluppare le sue inferenze ingannevoli costruite sulla plurivocità dei termini.

Malgrado tutto, però, Socrate non rinuncia alla discussione in corso, poiché il suo tirarsi indietro avrebbe, agli occhi degli spettatori, l'apparenza della sconfitta:

SOCRATE Ma sì, Eutidemo, se credi che si debba fare così, facciamolo. Tu sai discutere molto meglio di me, che non ho la tecnica di un professionista. Domanda dunque da capo.

EUTIDEMO Rispondi di nuovo, se ciò che sai lo sai con qualcosa oppure no.

SOCRATE Sì, con l'anima.

EUTIDEMO Ci risiamo: si mette a rispondere più che non gli si chieda. Non ti chiedo con che cosa, ma se conosci con qualcosa.

SOCRATE Oh sì, ho risposto più del dovuto per ignoranza. Ma perdonami, ti risponderò con tutta semplicità che quel che conosco lo conosco con qualcosa.

EUTIDEMO Sempre con la stessa cosa, o ora con questa, ora con un'altra?

SOCRATE Sempre con questa quando conosca.

---

<sup>81</sup> Cfr. *Euthyd.* 295 b-c; trad. it. p. 49.

EUTIDEMO *Ancora! Non vuoi proprio smetterla con le aggiunte!*

SOCRATE Ma che ci debba trarre in errore quel 'sempre'?

EUTIDEMO Noi no!, se mai te! Ma rispondi: conosci sempre con questa?

SOCRATE Sempre, dal momento che si deve eliminare il 'quando'.

EUTIDEMO Tu dunque conosci sempre con la stessa cosa, e, poiché conosci sempre, certe cose le conosci forse con questa con cui apprendi, altre con altra, o 'tutto' con questa?

SOCRATE Tutto con questa, ciò che almeno conosco.

EUTIDEMO Ma via!, *ancora un'aggiunta!*

SOCRATE E va bene, taglierò via quell'"almeno che conosco".

EUTIDEMO No, no, non tagliar via neppure un ette: non ho bisogno di te. Rispondimi piuttosto: saresti capace di conoscere tutto se non conoscessi ogni cosa?

SOCRATE Sarebbe un prodigio.

EUTIDEMO Aggiungi ora tutto quello che vuoi, ché hai convenuto di sapere tutto.

SOCRATE Evidente, dal momento che quel 'ciò che conosco' non ha alcun significato; e sia: conosco tutto.

EUTIDEMO E con questo hai convenuto di conoscere sempre con quella stessa cosa con cui conosci, sia 'quando' conosci sia altrimenti, a modo tuo, ché hai convenuto, di conoscere sempre e tutto a un tempo. Evidentemente conoscevi, dunque, anche da piccolo, appena nato e perfino al momento in cui fosti concepito; e prima ancora d'essere generato, e ancor prima che cielo e terra fossero generati, conoscevi tutto, se da sempre conosci. Sì, per Zeus!, di tutto e sempre avrai scienza, qualora io lo voglia.<sup>82</sup>

Socrate vuole a questo punto mettere in difficoltà i due eristi, e chiede loro come gli sia accaduto che sappia una cosa palesemente falsa (cioè contraria ad ogni *endoxa*):

SOCRATE Come Eutidemo, potrei affermare di sapere questo, che gli uomini virtuosi sono ingiusti? Ti prego, dimmi: questo lo so o non lo so?

EUTIDEMO Certo che lo sai.

SOCRATE Ma cosa?

EUTIDEMO Che i virtuosi non sono ingiusti.

SOCRATE Sì, lo sapevo da tempo. Ma non è questo che chiedo; domando invece: dove ho appreso che i virtuosi sono ingiusti?<sup>83</sup>

Interviene quello sciocco di Dionisodoro, che cede al senso comune e non capisce che c'è in ballo un ragionamento:

DIONISODORO In nessun luogo.

SOCRATE Allora questo non lo so.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Cfr. *Euthyd.* 295e-297d; trad. it. pp. 50-51.

<sup>83</sup> Cfr. *Euthyd.* 296e; trad. it. p. 51.

Eutidemo si arrabbia con Dionisodoro:

EUTIDEMO Mi mandi in rovina il ragionamento, sì che lui apparirà senza scienza, e perciò sapiente e ignorante a un tempo.<sup>85</sup>

Dionisodoro arrossisce. Interviene Socrate che - senza pietà - vuole approfittare dello screzio tra i due fratelli.

SOCRATE Ma tu che dici Eutidemo? Non ti sembra che tuo fratello parli correttamente, lui che sa tutto?<sup>86</sup>

Interviene improvvisamente Dionisodoro, tentando in modo infantile un incredibile recupero del tutto insensato:

DIONISODORO E sono io forse fratello di Eutidemo?

SOCRATE Lascia andare mio buon amico, fino a che Eutidemo non mi abbia insegnato come io sappia che i virtuosi sono ingiusti: non siate avari di questo apprendimento.<sup>87</sup>

Dionisodoro ormai usa strategie non solo basate sulla plurivocità ma anche offensive: egli dunque non si limita più alle ambiguità del linguaggio che, per quanto fallaci, mantenevano la discussione su un piano del *logos*.

DIONISODORO Tu sfuggi Socrate, ed eviti di rispondere.

SOCRATE Evidente: valgo tanto meno di uno solo di voi, pensa un po' se non debbo fuggire dinanzi a due. Sono di gran lunga meno capace di Eracle che non seppe ad un tempo affrontare l'Idra (era un sofista, e quando le si tagliava un capo del ragionamento, con la sua sapienza ne sostituiva molti al posto di quell'uno) e un granchio, altro sofista, venuto dal mare, e, credo, approdato da poco.<sup>88</sup>

Socrate accenna a suo fratello Patrocle, associandolo al nipote di Eracle (Iòleo): Iòleo andò in soccorso di Eracle, invece suo fratello - sempre ironicamente -

---

<sup>84</sup> Cfr. *Euthyd.* 297a; trad. it. p. 51.

<sup>85</sup> Cfr. *Euthyd.* 297a; trad. it. p. 51.

<sup>86</sup> Cfr. *Euthyd.* 297a-b; trad. it. p. 51.

<sup>87</sup> Cfr. *Euthyd.* 297b; trad. it. p. 51.

<sup>88</sup> Cfr. *ibidem*.

"peggiorebbe le cose". Dionisodoro a questo punto si lancia in un'argomentazione davvero caricaturale, prendendo spunto dal discorso di Socrate.

DIONISODORO E allora rispondimi, dal momento che ti sei esibito con codesto inno: Iòleo era nipote di Eracle più che tuo?

SOCRATE Dionisodoro, sarà per me molto meglio che ti risponda, altrimenti non smetterai d'interrogarmi, sì, lo so bene, per invidia, e per impedire che Eutidemo possa insegnarmi quel suo sapere.

DIONISODORO Rispondi.

SOCRATE Rispondo che Iòleo era nipote di Eracle, e credo nient'affatto mio, ché suo padre non era Patrocle, mio fratello, ma solo uno che gli somiglia un po' di nome, Ificle, fratello di Eracle.

DIONISODORO Dunque Patrocle è tuo fratello?

SOCRATE Certo, ma della stessa madre, non dello stesso padre.

DIONISODORO Egli dunque è e non è tuo fratello.

SOCRATE Dello stesso padre no di sicuro, ottimo amico, suo padre era infatti Cheredemo, il mio invece Sofronisco.

DIONISODORO Ma padre era tanto Sofronisco quanto Cheredemo!

SOCRATE Sì, ma l'uno era mio, l'altro suo.

DIONISODORO Ma allora, Cheredemo era altro dal padre.

SOCRATE Dal mio sì!

DIONISODORO Egli era, dunque, un padre, essendo diverso da un padre? O tu sei lo stesso di una pietra?

SOCRATE Temo che a causa tua io non appaia essere una cosa sola: ad ogni modo non mi sembra.

DIONISODORO Dunque sei altro da questa pietra? [*il sedile di pietra dove sono seduti*]

SOCRATE Altro, senza dubbio.

DIONISODORO E allora essendo altro da sasso non sei sasso? Ed essendo altro da oro, non sei oro?

SOCRATE Esatto!

DIONISODORO Anche Cheredemo, dunque, essendo altro da un padre non è padre.

SOCRATE Evidentemente non è padre.<sup>89</sup>

Subentra Eutidemo:

EUTIDEMO E allora, se Cheredemo è padre, Sofronisco, allora, essendo altro da un padre, non è padre, per cui tu, Socrate, sei assolutamente senza padre.<sup>90</sup>

Interviene Ctesippo, uno dei presenti, con una battuta che lascia intravedere un certo disprezzo nei confronti dei due eristi:

---

<sup>89</sup> Cfr. *Euthyd.* 297d; trad. it. p. 52.

<sup>90</sup> Cfr. *Euthyd.* 298b; trad. it. p. 53.

CTESIPPO Ma al padre vostro non è capitato lo stesso? Ed è altro da mio padre?

EUTIDEMO Ce ne vuole! [*ormai quasi si offendono*]

CTESIPPO Ma allora, è lo stesso?

EUTIDEMO Lo stesso sì!

CTESIPPO Non ne sarei contento [*offensivo di nuovo*]. Ma, Eutidemo, è solo padre mio, o anche di tutti gli uomini?

EUTIDEMO Di tutti, o ritieni che uno stesso uomo essendo padre, non sia padre? [*Eutidemo porta alle estreme conseguenze logiche - come anche sopra - questo discorso sul padre, dimostrando di essere abile logicamente anche se completamente privo di amore per la verità*].

CTESIPPO In realtà credevo così.

EUTIDEMO Come, pensavi che una cosa essendo oro non fosse oro? o essendo uomo non fosse uomo?

CTESIPPO Attenzione, Eutidemo, che non si debba rispolverare il proverbio "non cucì lino con lino".<sup>91</sup> Stupefacente cosa è quella che dici, se tuo padre è padre di tutti.

EUTIDEMO Ma è proprio così.

CTESIPPO Degli uomini, o anche dei cavalli e di tutti gli animali?

EUTIDEMO Di tutti.

CTESIPPO E madre anche la madre?

EUTIDEMO Anche la madre.

CTESIPPO E allora, tua madre è madre anche dei ricci di mare?

EUTIDEMO Anche la tua [*ormai siamo alla rissa con volgarità*].

CTESIPPO Tu sei fratello dei ghiozzi, dei cagnolini e dei porcellini?

EUTIDEMO Anche tu.

CTESIPPO Allora tu hai un padre che è insieme porco e cane.

EUTIDEMO Come il tuo.<sup>92</sup>

Dionisodoro riprende la parola (in soccorso del fratello):

DIONISODORO Di ciò, purché tu risponda, sarai subito convinto. Dimmi, possiedi un cane?

CTESIPPO E feroce.

DIONISODORO E ha cagnolini?

CTESIPPO Sì, e identici a lui.

DIONISODORO Loro padre è dunque il cane?

CTESIPPO Senza dubbio: io stesso l'ho visto coprire la cagna

DIONISODORO E non è tuo il cane?

CTESIPPO Proprio così.

DIONISODORO È dunque padre essendo tuo, onde il cane diviene tuo padre e tu fratello dei canini.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Significa 'mettere insieme cose che non possono stare completamente insieme' (ivi, p. 53, nota 121).

<sup>92</sup> Cfr. *Euthyd.* 298b; trad. it. p. 53.

<sup>93</sup> Cfr. *Euthyd.* 298d; trad. it. p. 53.



E ancora:

DIONISODORO Ancora una domandina: questo cane lo picchi?

CTESIPPO Sì, per gli dei, non potendo picchiare te.

DIONISODORO Tu dunque picchi tuo padre.

CTESIPPO Quanto più giustamente picchiere il vostro padre, per essergli saltato in mente di dare i natali a figli così sapienti! Ma certo, Eutidemo, vostro padre e padre dei cagnolini, deve aver raccolto molti beni da codesta vostra sapienza.<sup>94</sup>

E così via, fino al discorso sprezzante di Socrate, che costituisce una vera riflessione critica sull'eristica:

- Oh voi beati, per codesta vostra mirabolante natura, che vi ha permesso di condurre a termine tanto grande opera in modo così breve e in poco tempo! I vostri discorsi, Eutidemo e Dionisodoro, hanno certo molte altre bellezze, ma tra queste la più splendida è che non avete alcun interesse per la maggior parte degli uomini, e per i più venerabili e famosi, ma solo per coloro che sono simili a voi. In realtà, so bene che codesti discorsi possono essere gustati solo da pochi e simili a voi, mentre tutti gli altri li ignorano a tal punto che, ne sono pienamente informato, *si vergognerebbero*<sup>95</sup> di confutare con simili discorsi gli altri più che d'esserne confutati essi medesimi. Ma ciò che di più umano e civile c'è nei vostri discorsi è che quando sostenete che nulla è bello o buono, o bianco e così via, e perfino che nulla è altro da altro, semplicemente cucite la bocca delle persone, come dite voi stessi; solo che cucite non solo l'altrui bocca, ma, sembra, anche la vostra, e ciò è molto gentile e toglie ogni odiosità ai vostri discorsi. Il punto culminante è, però, questo, infine, che la vostra arte è tale, e trovata con tanta abilità, da poter essere appresa da tutti in pochissimo tempo. Personalmente, me ne sono reso conto stando attento a Ctesippo, come egli, appunto, in un baleno, si sia messo in grado di imitarvi. Senza dubbio il bello della vostra opera è che si trasmette in breve tempo: ma non cosa opportuna è il discutere di fronte alla gente; anzi, credetemi, guardatevi bene dal parlare in pubblico, sì che molti non imparino rapidamente le vostre tecniche senza neppure rendervene grazie. Soprattutto, dunque, discutete solo fra voi due, e, se no, se pur dinanzi a qualcuno, a chi solo vi dia quattrini. Se siete gente di senno, lo stesso consiglio darete anche ai vostri seguaci: non discutere mai con altri, se non tra di voi e con loro. Sì, Eutidemo, il raro è prezioso; nulla costa invece l'acqua, pur essendo ottima come dice Pindaro. Su via, accoglieteci tra i vostri, me e il nostro Clinia!<sup>96</sup>

In conclusione, anche alla luce dell'analisi dell'*Eutidemo*, se dovessi individuare il nucleo del potenziamento cognitivo che deriva dalla duplicazione dei due punti di vista nei processi di categorizzazione, lo indicherei proprio nel trinceramento condiviso, che

---

<sup>94</sup> Cfr. *Euthyd.* 298d; trad. it. p. 54.

<sup>95</sup> Cors. mio. La vergogna da parte di chi interroga in modo fallace è da mettere a confronto con la vergogna di chi viene confutato. Sulla vergogna, vedi *infra*, cap. 10, § 4.

<sup>96</sup> *Euthyd.* 303c -304b; trad. it. pp. 60-61.

riesce innanzi tutto ad evitare la sciocca deriva sofisticata dei *cani padri* che diventano *padri cani*.

Le 'aggiunte' socratiche non sono altro che gli 'agganci' più elementari e spontanei per tornare al *contatto con l'altro*, nello spazio autenticamente razionale del trinceramento condiviso dei termini.

#### § 4. *La decontaminazione dialogica delle categorie*

Concluderò questo capitolo prendendo in considerazione la natura sociale dei processi di categorizzazione. In particolare mi chiederò in che modo, all'interno di una discussione dialettica, il fatto che le nostre categorie siano l'espressione dei valori di riferimento del gruppo sociale cui i due interlocutori appartengono, interferisca sul funzionamento della confutazione intesa come forma di cognizione distribuita asimmetrica.

Se la distribuzione della cognizione coinvolge punti di vista che sono *contrapposti* nella loro funzione dialettica (chi interroga intercetta la blindatura doxastica di chi risponde), ma sono anche *affratellati* dalla comune appartenenza sociale (chi interroga e chi risponde appartengono allo stesso gruppo sociale), quali contraccolpi subisce la struttura cognitiva confutatoria come forma di cognizione distribuita asimmetrica?

In altre parole, fino a che punto posso essere 'dialetticamente intollerante' (nel senso di esigente) con una persona che appartiene al mio stesso gruppo? Fino a che punto posso evitare che si insinui in me un atteggiamento di favoritismo (un *myside bias*)?

Torna in mente quanto già detto nella parte seconda a proposito della natura stereotipica delle categorie, e delle conseguenze che lo slittamento da stereotipo a pregiudizio comporta nel contesto sociale, se l'appartenenza ad un gruppo viene rafforzata dall'esclusione di altri individui, ritenuti colpevoli di non possedere certi tratti, identificati irrazionalmente come 'normali' (necessari, tipici, adeguati per il gruppo: *in-group*), e di possederne altri 'devianti' (ripugnanti, atipici, diversi: *out-group*).

Nella pionieristica ma, ancora oggi, attuale analisi elaborata da Allport della struttura del pregiudizio, proprio questa sorta di *cue validity* psico-sociale<sup>97</sup> costituisce la struttura di formazione del nucleo stereotipico dei pregiudizi, i quali risultano essere

---

<sup>97</sup> Per la nozione di *cue validity*, vedi *supra*, cap. 5, § 6.

dei processi di categorizzazione essenzialmente miranti al rafforzamento dell'appartenenza e - per contrasto - anche dell'esclusione.

Ricordiamo che, secondo Allport, i pregiudizi non sono da intendere come 'deformazioni', ma come esiti di normali - per quanto esasperati - processi cognitivi, e in particolare di quei processi con cui tendiamo *ex post* a giustificare in modo irrazionale certe nostre preferenze. I pregiudizi sarebbero, insomma, da mettere in relazione con i *bias* di perseveranza doxastica, con i quali condividono la struttura di irrazionale difesa delle credenze.

Allport mostra come i pregiudizi siano in particolare quelle generalizzazioni che derivano dalla giustificazione di preferenze identitarie, generate sia dal senso di attaccamento nei confronti del proprio gruppo interno (quello rispetto al quale possiamo dire 'noi'), sia dall'aspirazione ad appartenere ad un gruppo di riferimento (lo stesso gruppo interno o un altro diverso dal quale vogliamo essere accettati).

Alla luce di ciò, *in che misura possiamo davvero ritenere che la confutazione riesca a infrangere il 'lealismo di gruppo'* (come lo chiama Allport), rappresentato dalle credenze condivise, tenuto conto della forza identitaria che esse rappresentano per entrambi gli interlocutori, qualora essi appartengano allo stesso gruppo sociale?

I processi di giustificazione delle credenze - innescati dal trinceramento condiviso delle categorie, nella circolarità virtuosa prima esaminata - rischiano di diventare in questa prospettiva psico-sociale *i processi di trinceramento dell'ideologia del gruppo*, svelando invece una subdola circolarità pericolosamente viziosa.

In relazione alla confutazione la questione è così formulabile: se i due interlocutori sono accomunati dallo stesso sistema di valori di riferimento, *in che misura colui o colei che interroga potrà sospendere la propria adesione a tali valori pregiudizialmente condivisi* (che potrei chiamare 'ideologia' del gruppo di appartenenza), *per affrontare un libero esame delle convinzioni dell'altro?*

L'approccio psico-sociale alla confutazione provoca un interessante corto circuito, se consideriamo che Aristotele per definire la dialettica usa proprio la nozione di 'opinioni condivise' dal gruppo di appartenenza dei due interlocutori (gli *endoxa*), mettendo dunque in evidenza, a partire dalla definizione, la struttura doxastica della confutazione.

Ripropongo a questo proposito l'esordio dei *Topici* e un passo tratto dalla chiusura delle *Confutazioni sofistiche*:

### *Topici I, 1*

Ciò che si propone questa trattazione è di trovare un metodo in base al quale potremo argomentare su tutto ciò che sia stato proposto, muovendo da *opinioni notevoli*, e anche potremo, nel sostenere l'argomentazione, non dir nulla che vi si opponga.<sup>98</sup>

### *Confutazioni sofistiche 19*

Ci eravamo proposti di scoprire una certa capacità di sillogizzare su un problema posto a partire dalle premesse più plausibili a disposizione. Questo è infatti il compito della dialettica in se stessa e dell'arte esaminatrice.<sup>99</sup>

La dialettica dunque - per definizione - deve mettere in questione le opinioni, pur utilizzando opinioni, anzi scegliendo come punti di partenza le più consolidate fra di esse. Per Aristotele il 'condividere opinioni' non costituiva quindi una difficoltà, ma anzi il punto di partenza della discussione. Il 'problema' dialettico nasceva proprio dal mettere in dubbio con l'aggiunta di un '*o no?*' una opinione asserita come vera (ad esempio: 'I matrimoni misti sono unioni a rischio, *o no?*').<sup>100</sup>

E torniamo così alla questione che riguarda la mia interpretazione della confutazione: tenendo conto della natura anche pregiudiziale delle opinioni condivise dai due interlocutori, fino a che punto è possibile che la confutazione si sviluppi come quel ragionamento che due individui mettono in atto insieme dialogicamente, quando uno dice di credere che *p* e l'altro lo interroga e usa le sue stesse risposte per mostrargli che le sue credenze conducono alla contraddizione?<sup>101</sup>

Credo che una possibile via d'uscita sia riscontrabile nella riformulazione dei termini della questione alla luce delle nozioni di trinceramento condiviso elaborata nel paragrafo precedente: fino a che punto è possibile operare una distinzione fra processi di giustificazione delle credenze prodotti da *trinceramenti condivisi adeguati* e processi di giustificazione delle credenze prodotti da *trinceramenti condivisi inadeguati*?

Il fatto che i predicati giusti siano quelli effettivamente proiettati lascerebbe pensare che, nel momento in cui i due interlocutori proiettano insieme un certo predicato, essi si ritrovino per ciò stesso di fronte a un predicato adeguatamente trincerato.

---

<sup>98</sup> *Top.* 100 a 18-21; trad. it. p. 83 (cors. mio). Vedi *supra*, cap. 1, § 1.

<sup>99</sup> *Soph. el.* 183 a 37-38; trad. it. p. 93 (cors. mio).

<sup>100</sup> Ricordo che la mia distinzione 'secca' fra confutazioni trincerate e non trincerate prescinde dalla qualità delle credenze assunte come premesse durante la confutazione.

<sup>101</sup> Cfr. Robinson 1971.

In realtà, nella confutazione la proiezione non è un'operazione simile a quella che si realizza in una normale discussione, in cui due interlocutori appartenenti ad uno stesso gruppo sociale rafforzano il loro senso di appartenenza attraverso l'utilizzo di categorie identitarie preesistenti, e cioè *già trincerate* e, proprio in quanto tali, *pronte all'uso e di volta in volta ancor più trincerate*.

Rispetto ad una normale discussione, nella confutazione accade infatti qualcosa di diverso, poiché, come abbiamo visto, la proiezione dei predicati si sviluppa *da due punti di vista contrapposti ma in relazione ad un unico ragionamento*, suddiviso fra chi interroga e chi risponde.

Più precisamente, l'esigenza di procedere *insieme* - durante la confutazione - all'effettivo trinceramento condiviso dei termini da utilizzare, implica che il punto di partenza sia la reale intenzione di impegnarsi in un detrinceramento preventivo, *quanto meno* dei termini chiave che entreranno a far parte delle premesse con cui verrà sviluppata la struttura inferenziale.

La questione, dunque, non è tanto se i processi di trinceramento condiviso corrispondano ad una incontrollabile produzione *strutturale* di pregiudizi *in-group*, quanto *in che misura* sia possibile - di volta in volta - un effettivo de-trinceramento preventivo, allo scopo di consentire *ex novo* il processo di trinceramento condiviso dei termini.

A questo punto la mia prospettiva naturalizzatrice della dialettica mi impone di seguire strade *diverse* da quelle battute dall'ermeneutica contemporanea, nel cui contesto con il termine 'pregiudizio' si fa riferimento non tanto alle fallacie identitarie quanto in generale ai giudizi già disponibili, che - in quanto forme di pre-comprensione - costituiscono il nostro orizzonte ineliminabile di senso.

A differenza dell'ermeneutica, in una prospettiva naturalizzata, più che alla *normalità* delle strutture cognitive di precomprensione, si deve invece prestare attenzione soprattutto al carattere *distorsivo* di queste strutture, nonché - come abbiamo visto esaminando il paradigma dell'errore - alle strategie cognitive autocorrettive che possono spontaneamente attivarsi in noi di fronte a processi cognitivi fallaci.

Collocandomi, dunque, in una prospettiva naturalizzata, la mia ipotesi è più precisamente che l'asimmetria cognitiva confutatoria (la quale - come ho mostrato nel capitolo precedente - fa sì che ci ostiniamo a proteggere le nostre credenze e a criticare quelle degli altri), riesca comunque - in misura più o meno rilevante a seconda dell'impegno profuso dai due interlocutori - a trasformare la confutazione in un sistema

cognitivo sempre potenzialmente capace di intercettare *anche* i pregiudizi, intendendo per 'pregiudizi' specificamente i giudizi formulati sulla base di *trinceramenti mancati* durante la discussione.

Il 'pre' (ovvero il mancato de-trinceramento) che caratterizza i pre-giudizi, li rende infatti - in quanto stereotipi identitari già pronti all'uso - 'luoghi eristici' per eccellenza, e dunque fallacie del discorso da stigmatizzare, a prescindere dal lealismo di gruppo che può spingerci inizialmente a non metterli in questione.

Per chiarire il fenomeno della decontaminazione cui accennavo sopra, ricorrerò alla nozione di *coping*<sup>102</sup> e alla spiegazione della natura emotiva dei pregiudizi proposta da Susan Fiske e Shelly Taylor, secondo cui i pregiudizi rappresentano "il lato più affettivo" delle tendenze distorsive che riguardano i rapporti sociali ("*bias* intergruppi"),<sup>103</sup> coinvolgendo "emozioni differenziate come la paura, il disgusto, l'invidia, la pietà, l'ansia e il risentimento".<sup>104</sup> Proverò così a rispondere alla questione posta all'inizio, la questione se - discutendo dialetticamente - chi interroga possa effettivamente attivare un *de-trinceramento categoriale* che prescinda dall'ideologia *in-group*.

Fiske e Taylor - partendo dalla constatazione che la nostra natura sociale ci induce irrefrenabilmente a *misurarci* (nel senso del 'metterci a confronto') con gli altri individui che ci circondano -, hanno messo in luce come la formazione delle reazioni emotive provocate da questa azione di *coping* sociale stia alla radice della formazione delle categorie 'contaminate' che chiamiamo pregiudizi.

Secondo Fiske e Taylor, in particolare:

[...] il calore umano e la competenza rappresentano le due dimensioni che differenziano i gruppi sociali. In base allo *Stereotype Content Model* (SCM), gli stereotipi lungo queste due dimensioni sono il risultato delle relazioni strutturali tra i gruppi [...]. Il primo giudizio registra se un individuo è o meno dalla nostra parte (amico o nemico?). La percezione dell'esistenza di una *competizione* per il controllo delle risorse sociali consente di prevedere stereotipi collegati al calore umano: i membri del gruppo e gli alleati collaborativi sono sinceri e dotati di *calore umano*, mentre gli estranei, che si presume siano degli sfruttatori, sono freddi e inaffidabili. Il secondo giudizio riguarda invece la capacità dell'altro di mettere in atto le proprie intenzioni. La percezione dello *status* consente di prevedere stereotipi collegati alla *competenza*: si presume che i ricchi siano competenti e che i poveri siano incompetenti.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Mi riferisco alla nozione di *coping* come 'far fronte', già esaminata nel cap. 6, § 2, all'interno del modello funzionalista delle emozioni di Nico Frijda, nozione ampiamente ripresa nel contesto degli studi contemporanei di cognizione sociale.

<sup>103</sup> Fiske, Taylor 2008; trad. it. p. 330.

<sup>104</sup> Ivi, p. 365. Vedi *supra*, cap. 6, § 5.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 366-367.

Nella tabella che segue, le autrici forniscono una visione d'insieme della intersezione fra la variabile strutturale costituita dalla *competitività* e quella costituita dalla *competenza*, rispetto ad alcune categorie assunte stereotipicamente (disabili, anziani, classe media, *in-group*, senzatetto, tossicodipendenti, ricchi, asiatici, ebrei).

Dalla schematizzazione emerge molto chiaramente come la reazione contaminata dal pregiudizio che di volta in volta si produce (pena, orgoglio, disgusto, invidia) sia l'effetto diretto dell'intersezione fra le suddette variabili strutturali:<sup>106</sup>

Variabile strutturale: COMPETITIVITA' Stereotipo: CALORE UMANO		Variabile strutturale: STATUS	
		BASSA	ELEVATA
ELEVATO	<i>GRUPPI</i>	disabili, anziani	classe media, <i>in-group</i>
	<i>PREGIUDIZIO</i>	pena	orgoglio
	<i>DISCRIMINAZIONE</i>	aiuto attivo, passiva azione di danneggiamento	aiuto attivo, sostegno passivo
BASSO	<i>GRUPPI</i>	poveri, senzatetto, tossicodipendenti	ricchi, asiatici, ebrei
	<i>PREGIUDIZIO</i>	disgusto	invidia
	<i>DISCRIMINAZIONE</i>	attiva azione di danneggiamento, passiva azione di danneggiamento	attiva azione di danneggiamento, sostegno passivo

L'operazione cognitiva con cui dovremmo tentare di contrastare gli effetti di un tale *coping* sociale viene chiamata da Fiske e Taylor "decontaminazione": pur auspicandola, alla luce della fondamentale importanza che una decontaminazione del ragionamento dai pregiudizi potrebbe comportare per la realizzazione di una convivenza basata sul rispetto della persona umana, le due studiose si mostrano però abbastanza pessimiste e la presentano come una sorta di 'missione impossibile'. La prospettiva psicologica lascia dunque che il pessimismo scaturisca dai limiti della razionalità monologica.

Ma questo pessimismo potrebbe essere ridimensionato se nel contesto della razionalità dialogica scopriremo di avere anche *altre* opportunità per contrastare le

<sup>106</sup> Ivi, p. 368, tab. 12.1 (*Il modello del contenuto degli stereotipi: esempi*).

nostre reazioni categoriali distorte di *coping* sociale. Se, cioè, scopriremo che all'interno della confutazione - intesa come cognizione distribuita asimmetrica - il detrincheramento preventivo delle categorie contaminate in senso ideologico *può in effetti aver sempre luogo*.

Il filosofo che potrà aiutarmi ad avere accesso allo spazio cognitivo delle distorsioni categoriali sociali - così sfuggente proprio in quanto cognizione comune *sempre già presupposta* - è John Searle, con la sua nozione di Sfondo (*Background*).<sup>107</sup>

Secondo Searle, è uno Sfondo preintenzionale abilitante che rende possibili le rappresentazioni intenzionali. Scrive Searle:

Lo Sfondo è un insieme di capacità mentali non-rappresentazionali che rende possibile l'aver luogo di tutti gli atti di rappresentazione. Gli stati Intenzionali hanno le condizioni di soddisfazione che hanno, e sono di conseguenza gli stati che sono, soltanto contro uno Sfondo di capacità che non sono di per sé stati Intenzionali. Perché io possa avere ora gli stati Intenzionali che ho devo avere certi tipi di 'sapere-come': devo sapere come le cose sono e devo sapere come fare le cose, ma i tipi di 'sapere-come' in questione non sono, in questi casi, forme di 'sapere-che'.<sup>108</sup>

Secondo Searle, abbiamo la tendenza a scambiare lo Sfondo per un insieme di rappresentazioni. Questa tendenza deriverebbe dal fatto che disponiamo solo di un vocabolario di tipo intenzionale. Più precisamente:

[...] poiché il solo vocabolario a nostra disposizione è il vocabolario degli stati mentali del primo ordine, quando riflettiamo sullo Sfondo la tentazione è di rappresentare i suoi elementi sul modello di altri fenomeni mentali, di pensare che le nostre rappresentazioni siano di rappresentazioni.<sup>109</sup>

Allo scopo di avere accesso alla cognizione che è *sempre già presupposta*, il passo successivo che dovrò compiere consisterà - sotto la guida di Searle - nell'esaminare che cosa egli intenda quando afferma che "il corpo subentra (*takes over*)", ovvero come accada che con la pratica lasciamo le regole dei nostri comportamenti sullo Sfondo:

Man mano che lo sciatore migliora non interiorizza meglio le regole, bensì piuttosto le regole diventano progressivamente irrilevanti. Le regole non divengono 'internamente legate' come contenuti

---

<sup>107</sup> Sul *Background*, cfr. Searle 1980; 1983, cap. 5; 1995, cap. 6.

<sup>108</sup> Searle 1983; trad. it. p. 147.

<sup>109</sup> Ivi, p. 160. Si noti che la prima formulazione searleana della tesi dello Sfondo riguarda il significato letterale: "il significato letterale di ogni frase può solo determinare le sue condizioni di verità e altre condizioni di soddisfazione su uno Sfondo di capacità, disposizioni, *know-how*, ecc., che non sono esse stesse parte del contenuto semantico della frase" (Searle 1995; trad. it. p. 148). Cfr. anche Searle 1979.



Intenzionali inconsci, ma le esperienze ripetute creano capacità fisiche, presumibilmente realizzate come sentieri neurali, che rendono le regole semplicemente irrilevanti. 'La pratica rende perfetti' non perché la pratica abbia come risultato una perfetta memorizzazione delle regole, ma perché la pratica ripetuta mette il corpo in grado di subentrare, e le regole di recedere nello Sfondo.<sup>110</sup>

È in questo senso che Searle può distinguere fra Sfondo e Intenzionalità:

Nella mia ipotesi *il corpo subentra*, e l'Intenzionalità dello sciatore è concentrata nel vincere la gara.<sup>111</sup>

Salta agli occhi come nel concetto searleano di Sfondo sia presente oltre alla componente biologica (il corpo), anche una fortissima connotazione sociale, in quanto l'apprendimento (la pratica) avviene nel contesto delle culture in cui si vive. Ed è a questo proposito che Searle distingue fra Sfondo di profondità e Sfondo locale: con il primo intende:

tutte quelle capacità comuni a tutti gli esseri umani in virtù delle loro fattezze biologiche - capacità come camminare, mangiare, afferrare, percepire, riconoscere, nonché la posizione preintenzionale che tiene conto della solidità delle cose e dell'esistenza indipendente di oggetti e altre persone.<sup>112</sup>

Con il secondo fa, invece, riferimento alle "pratiche culturali locali" e intende:

cose come l'aprire le porte, il bere birre da bottiglie, nonché la posizione preintenzionale che teniamo verso quel tipo di oggetti come automobili, frigoriferi, denaro e *cocktail party*.<sup>113</sup>

Inaspettatamente, grazie alla prospettiva searleana - cui sto ricorrendo per tentare di avere accesso alla struttura pre-giudiziale delle distorsioni categoriali *in-group* - emerge ora una ulteriore caratteristica strutturale della confutazione: al suo essere una forma di cognizione distribuita asimmetrica, mi sembra si possa aggiungere, infatti, anche il suo essere un *fatto sociale* nel senso searleano, ovvero un fatto che comporta una intenzionalità collettiva (una intenzionalità della forma 'noi intendiamo'<sup>114</sup>). Come chiarisce Searle:

---

<sup>110</sup> Searle 1983; trad. it. p. 154.

<sup>111</sup> Ivi, p. 155 (cors. mio).

<sup>112</sup> Ivi, p. 148.

<sup>113</sup> *Ibidem*. Cfr. anche Douglas 1986; trad. it. p. 91.

<sup>114</sup> Per l'"io intendo" e il "noi intendiamo", cfr. Searle 1955; trad. it. p. 36.

Anche la maggior parte dei conflitti umani richiede un'intenzionalità collettiva. Affinché due uomini si affrontino in un incontro di pugilato, per esempio ci deve essere un'intenzionalità collettiva a un livello superiore. *Essi devono cooperare per svolgere un incontro, affinché ciascuno di essi tenti di picchiare l'altro.* A questo riguardo un incontro di pugilato differisce dal semplice pestaggio di qualcuno in un vicolo. L'uomo che si avvicina furtivamente dietro un altro uomo in un vicolo e lo aggredisce non sta impegnandosi in un comportamento cooperativo. Ma i due pugili, così come i due contendenti in una causa in tribunale [...] sono tutti impegnati in un comportamento collettivo cooperativo a un livello superiore, *all'interno del quale il comportamento agonistico ostile può aver luogo.*<sup>115</sup>

Nella confutazione, in particolare, le due intenzionalità individuali (l'"io intendo" di chi interroga e l'"io intendo" di chi risponde, asimmetricamente connotate rispetto alla credenza messa in questione) si ritrovano a svolgere la funzione di chiarificare le rappresentazioni presupposte, attraverso il lavoro congiunto (cooperativo per quanto asimmetrico) di continuo detrincheramento dei termini.

Per poter discutere fra loro, i due interlocutori devono, dunque, esser prima accomunati dall'intenzione di mettere in discussione ogni loro presupposto intendimento. Questa è la regola che, una volta retrocessa nello Sfondo, abilita in ciascuno dei due una intenzionalità individuale contrapposta.

Pur rinviando ai capitoli seguenti un'applicazione più dettagliata della nozione di Sfondo alla confutazione, intesa come cognizione distribuita asimmetrica, ipotizzo già qui che il '*noi intendiamo mettere in questione ciò che intendiamo*' (intenzionalità collettiva propria dello scambio dialettico) costituisca il segmento del processo cognitivo dialettico corrispondente al detrincheramento preventivo in vista del trinceramento condiviso, e che proprio grazie a un tale Sfondo di carattere pre-intenzionale anche le rappresentazioni condivise di carattere pregiudiziale possano liberamente essere criticate.

Sarebbero, infatti, le regole confutatorie retrocesse sullo Sfondo a determinare *il subentrare asimmetrico dei due corpi*: ciascuno dei due dialoganti si ritroverebbe a mettere in atto la sua individuale intenzionalità, in relazione alla capacità in lui abilitata: interrogare per confutare da una parte e rispondere per difendere dall'altra. Come lo sciatore dell'esempio searleano che non pensa più alle regole ma solo a vincere la gara, i due interlocutori - sullo Sfondo dialettico del '*noi intendiamo mettere in questione ciò che intendiamo*' - proverebbero dunque spontaneamente a mettere in questione *anche ciò che li unisce, e cioè le rappresentazioni condivise pre-giudiziali.*

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 33 (cors. mio).

Nella confutazione, infatti, *i corpi sono due*, uno di fronte all'altro, ma *uno solo è il ragionamento*, seppur sviluppato da due punti di vista contrapposti secondo l'asimmetria dialettica a noi nota. Ed è quell'unico ragionamento che risponde all'esigenza dell'intenzionalità collettiva dialettica, di non lasciare nulla di presupposto. In altre parole, è la stessa intenzionalità collettiva confutatoria che abilita i due distinti processi intenzionali contrapposti (quello di chi interroga e quello di chi risponde), sullo Sfondo del 'noi intendiamo mettere in questione ciò che intendiamo'.

Mentre sia nella razionalità monologica che in quella dialogica si sviluppano trinceramenti condivisi, solo nella razionalità dialogica grazie alla presenza di *due corpi contrapposti* è possibile che si produca una doppia contemporanea abilitazione intenzionale per un unico ragionamento: da una parte l'intenzionalità di chi interroga, dall'altra l'intenzionalità di chi risponde.

Come scrive Searle, infatti:

Ciascuno di noi è un essere biologico e sociale in un mondo di esseri biologici e sociali, circondato da manufatti e oggetti naturali. Ciò che ho chiamato lo Sfondo è sicuramente derivato dall'intera congerie di relazioni che ogni essere biologico-sociale ha rispetto al mondo attorno a lui. Senza la mia costituzione biologica, e senza l'insieme di relazioni sociali in cui sono inserito, non potrei avere lo Sfondo che ho. Ma la totalità di queste relazioni, biologiche, sociali, fisiche, tutto questo inserimento, è rilevante per la produzione dello Sfondo soltanto per gli effetti che ha su di me, e specificamente per gli effetti che ha sulla mia mente-cervello.<sup>116</sup>

E i 'me' - aggiungo io - nella confutazione sono due, non semplicemente accostati ma contrapposti nello svolgimento di un unico ragionamento.

Anche i pregiudizi, quindi, in quanto stereotipi distorti di natura emotiva sono sempre potenzialmente intercettabili nel contesto della confutazione, in cui i due interlocutori *intendono mettere in questione ciò che intendono*, proprio grazie all'asimmetria cognitiva che viene abilitata nel momento in cui i corpi dei due interlocutori subentrano, lasciando sullo Sfondo le regole del trinceramento condiviso.

Le *regole incorporate* della confutazione possono dunque consentire lo svolgersi del trinceramento condiviso e del necessario detrinceramento preventivo (una operazione in effetti mai compiuta ma sempre *in fieri*). I limiti derivano piuttosto

---

<sup>116</sup> Searle 1983; trad. it. pp. 157-158. "Lo Sfondo, di conseguenza, non è un insieme di cose, né un insieme di misteriose relazioni fra noi e le cose; è piuttosto semplicemente un insieme di capacità, di posizioni, di assunzioni e presupposizioni preintenzionali, pratiche e abitudini" (ivi, p. 158).

dall'invasività delle euristiche e dalla loro tendenza sistematica all'errore, anche nella forma della contaminazione categoriale.

Prenderò in esame nel prossimo capitolo la confutazione dal punto di vista dei processi doxastici, e affiancherò alla nozione di Sfondo (intesa come *subentrare dei due corpi con contrapposte e asimmetriche intenzionalità doxastiche*), un'altra nozione searleana: quella di Rete.

## Assenso e accettazione

### §1. *Intrattenere una proposizione, considerar vero, dare per scontato, assentire, accettare*

Avviandomi verso la conclusione del mio lavoro di naturalizzazione della dialettica, è giunto il momento di affrontare un tema cruciale per la mia ricerca: dovrò infatti - in questo capitolo - prendere in esame la nozione di credenza, allo scopo di comprendere come accada che X - avendo dichiarato di credere che *p* - si ritrovi poi confutato, ovvero messo di fronte alla deduzione della proposizione contraddittoria a quella che egli ha dichiarato di credere, e che ciò accada in virtù di un processo inferenziale cui X stesso ha contribuito, dichiarandosi d'accordo con le proposizioni alle quali il suo interlocutore Y gli ha chiesto di concedere l'assenso.

Sulla base dell'ipotesi - esaminata nei capitoli precedenti - che la confutazione si sviluppi spontaneamente grazie all'asimmetria che naturalmente ci spinge ad essere intolleranti con le credenze degli altri e acritici con le nostre stesse credenze, vorrei provare in questo capitolo a mettere a punto un'analisi degli stati doxastici interni alla confutazione.

In realtà, la credenza come oggetto di studio è stata talmente presente in ogni capitolo della mia ricerca, al punto da riuscire perfettamente invisibile, come la lettera rubata dell'omonimo racconto di Edgar Allan Poe, che il ladro mette in bella mostra proprio nel tentativo di occultarla.<sup>1</sup>

Nell'antefatto, ho indagato sulla credenza ricostruendo la codificazione aristotelica della dialettica, secondo la quale l'apparenza ingannevole della *lexis* interferisce sulla nostra capacità di difendere le nostre credenze o di giustificarle in maniera adeguata. Sulla scia di Owen e del suo "*Tithenai ta phainomena*" ho poi messo in luce come per Aristotele l'apparire (*phainesthai*), proprio dell'ambito naturale, e il sembrare (*dokein*), proprio dell'ambito dialettico, confluiscono in unico processo razionale che è, appunto, quello della formazione delle credenze.

---

<sup>1</sup> Per 'la lettera rubata' come metafora di ciò che è *filosoficamente* più evidente, e proprio per questo più difficile da comprendere, cfr. Nicolaci 1989.

Nella parte seconda, sotto l'insegna del paradigma dell'errore, ho mostrato come le nostre credenze siano spesso il risultato di processi cognitivi alquanto irrazionali: crediamo quel che crediamo - insomma - perché vittime nostro malgrado dei *bias* che l'uso improprio delle nostre euristiche produce, oppure perché intrappolati nei meandri della nostra emotività (in quest'ultimo caso riusciamo persino ad autoingannarci). È emerso, inoltre, che siamo anche terribilmente acritici e possessivi con le nostre credenze, restii in ogni modo a metterle in discussione una volta che esse si sono formate. Ho raccolto sotto l'espressione 'perseveranza doxastica' non solo il fenomeno noto come *belief perseverance*, ma anche l'insieme di tutte le tendenze distorsive che riguardano l'atteggiamento acritico nei confronti delle nostre stesse opinioni, come la tendenza alla conferma, l'effetto di *primacy*, il *belief bias*, il *myside bias*.<sup>2</sup>

Anche nella parte terza ho già preso in esame - seppur indirettamente - il processo di formazione delle credenze, quando ho cominciato ad applicare specificamente alla confutazione gli strumenti concettuali messi a punto nella parte seconda.

In particolare, nel capitolo *Cercare ragioni* ho preso in esame le difficoltà che incontriamo quando dobbiamo provare a mettere in questione ciò che crediamo vero. Ho così mostrato, sulla base delle ricerche di Deanna Kuhn che, mentre monologicamente il fortino delle nostre credenze è pressoché inespugnabile, dialogicamente invece - grazie all'asimmetria confutatoria che contraddistingue i nostri processi cognitivi - riusciamo ad avere un qualche accesso alla blindatura doxastica degli altri.

Nel capitolo *Accordarsi sui termini* ho mostrato invece come la formazione delle nostre credenze venga in qualche modo già stabilita nel momento stesso in cui scegliamo le parole per esprimerci, attraverso la circolarità virtuosa fra processi di categorizzazione trincerati e giustificazioni in cui quei trinceramenti entrano direttamente in azione. Ho, insomma, considerato i processi di categorizzazione come euristiche della giustificazione doxastica, collocando lo spazio degli inganni eristici al di fuori della circolarità virtuosa che si fonda sui trinceramenti condivisi.

A questo punto, per essere davvero pronta ad affrontare (nel capitolo conclusivo) l'analisi dei processi psicologici che, con funzionalità emotiva (e cioè motivazionale) contrapposta, entrano in azione spontaneamente durante la confutazione, dovrò compiere un ultimo passo preliminare consistente nell'afferrare la mia 'lettera rubata'.

---

<sup>2</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3.

Dovrò, insomma, fuor di metafora, dedicare alla nozione di credenza uno spazio di indagine specifico, allo scopo di delineare in maniera più attenta la sua struttura psicologica all'interno della confutazione. A questo scopo, descriverò gli stati doxastici che si presentano nel corso di una confutazione, esaminando in che modo ciascuno di essi sia funzionale allo sviluppo dell'intero processo confutatorio, compresa la fase post-confutazione consistente nella revisione doxastica.

In particolare, in questo primo paragrafo presenterò gli stati doxastici attinenti all'area semantica dell'assentire, prendendoli in esame dal punto di vista delle loro reciproche relazioni nel contesto della confutazione, a prescindere dal fatto che si tratti di atteggiamenti proposizionali, rappresentazioni mentali interne, *token* di credenza, nodi mnestici, mappe mentali, disposizioni ad agire, ecc. All'interno di una prospettiva naturalizzata è infatti sufficiente presupporre in generale *la realtà non dualistica del corpo vivente*.

Sarà alla luce di questo esame preliminare che formulerò quindi la mia ipotesi, secondo la quale gli stati doxastici che si presentano nel corso di una confutazione (i cui momenti principali sono la credenza iniziale, gli atti di *homologia in itinere* e lo sfalsamento finale) differiscono fra loro a causa della divaricazione che si realizza fra la blindatura della credenza iniziale e il libero funzionamento di ciò che chiamerò 'cursore aletico'.

Nel paragrafo 2 comincerò a sviluppare la mia ipotesi in maniera più dettagliata, descrivendo la prima fase del processo doxastico confutatorio, che è quella corrispondente alla distorsione della credenza iniziale (da intendere come perseveranza doxastica funzionale alla confutazione), credenza che subisce un processo di blindatura forzata all'inizio della discussione nel momento in cui chi ha dichiarato di credere che *p* accetta di sottoporsi a interrogazione. Utilizzerò per questa analisi gli studi sulla perseveranza doxastica e la valutazione bipolare (*evaluation*) già esaminati nella parte seconda.<sup>3</sup> In sintesi, il mio obiettivo sarà quello di mostrare come, in questa prima fase, la blindatura del *pathos* iniziale (stimolata dalla sfida alla difesa) sia - nel contesto della confutazione - funzionale all'intero processo (sia alla confutazione vera e propria che alla eventuale successiva revisione post-confutazione).

Nel paragrafo 3 continuerò a sviluppare la mia ipotesi, descrivendo ciò che accade nella seconda fase della confutazione, una volta che è scattata la blindatura forzata della credenza iniziale grazie alla perseveranza doxastica funzionale alla confutazione

---

<sup>3</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3.

(evento che caratterizza l'inizio della discussione dialettica). È in questa fase che in particolare la *homologhia* consente lo sviluppo inferenziale dialogico attivandosi come 'cursore aletico', il quale - manovrato da chi interroga - si muove libero nella Rete (intesa searleanamente come la Rete degli stati intenzionali), proponendo all'assenso di chi risponde le proposizioni grazie alle quali emergerà l'inconsistenza del suo corpo doxastico. Più precisamente mostrerò in che modo il 'cursore aletico', resosi autonomo dalla credenza iniziale blindata, possa essere liberamente manovrato da chi interroga attraverso la *homologhia*, accentuando in chi risponde il fenomeno della 'non ovvietà dell'inconsistenza' per mezzo della richiesta decontestualizzata di assenso.

Infine, nel paragrafo 4, descriverò la terza fase, corrispondente alla condizione di sfalsamento doxastico di colui che viene confutato, alla fine di un processo inferenziale cui egli stesso ha contribuito con i suoi atti di *homologhia*. In particolare, mostrerò come la condizione di sfalsamento (o dissonanza cognitiva) normalmente evitata o sfuggita nella razionalità monologica, attraverso le accettazioni contestuali tipiche delle distorsioni, si presenti invece con la confutazione come uno stato psicologico temporaneamente 'sostenibile', capace di stimolare un successivo processo di cambiamento doxastico da intendere nella sua globalità come 'esperienza'.

Rinvio, invece, al capitolo finale l'analisi degli effetti dell'investimento emotivo che si produce:

- in chi interroga 'nascostamente' allo scopo di confutare l'altro, grazie alla sua energica tendenza a sviluppare catene inferenziali capaci di aggirare la blindatura doxastica di chi risponde;

- in chi risponde difendendo la propria credenza iniziale, il quale vive la difficile situazione determinata dal dover 'considerar vero' alla cieca ciò a cui il suo interlocutore gli propone di concedere l'assenso.

Tenuto conto dell'asimmetria che contraddistingue la confutazione, tutti gli elementi sin qui raccolti dovranno essere presi in considerazione alla luce delle contrapposte azioni di *coping* dialettico dei due interlocutori (e cioè delle loro contrapposte valutazioni emotive/motivazionali), sviluppantisi durante la discussione.

Con l'analisi degli effetti di tale contrapposto investimento emotivo (azione di *coping/appraisal* in chi interroga vs in chi risponde) concluderò il mio lavoro, valutando se la confutazione - intesa come forma di cognizione distribuita asimmetrica - sia risultata dalla mia indagine effettivamente capace di innescare spontaneamente un processo di revisione delle credenze in seguito alla produzione in chi risponde di uno



stato psicologico di 'sfalsamento doxastico sostenibile', e cioè di un processo di rimozione della blindatura cui la nostra razionalità monologica inesorabilmente tende.

Come preannunciato, passo dunque all'esame preliminare degli stati doxastici attinenti all'area semantica dell'assentire,<sup>4</sup> con l'obiettivo di disambiguare il nucleo concettuale delle loro definizioni. In particolare, mostrerò quali siano le principali difficoltà che il definire atti doxastici come 'intrattenere una proposizione', 'considerar vero', 'dare per scontato', 'assentire' e 'accettare' comporta, individuando strategicamente per ciascuno di essi una particolare identificazione univoca (da utilizzare nei paragrafi successivi e da mettere alla prova nel contesto della confutazione).

La mia speranza è, soprattutto, quella di riuscire a gettare un po' di luce nuova su queste nozioni, grazie alla mia indagine naturalizzatrice che le vede inserite nello specifico contesto della confutazione.

\*

Espliciterò innanzi tutto la mia chiave di lettura aristotelica: ricostruendo, nel capitolo dedicato alle distorsioni emotive, il recente dibattito intorno alla nozione di *logoi enhyloi*, ho mostrato infatti come il modello aristotelico possa essere considerato la chiave di lettura interpretativa di una teoria contemporanea della credenza che voglia evitare il rischio che Searle ha definito (nel contesto del suo pensiero) posizione *per default* del dualismo mente-corpo.

Senza voler sostenere che Aristotele avesse una filosofia della mente *ante litteram*, Nussbaum-Putnam rispondono alle critiche filologiche di Burnyeat mostrando di avere a cuore soprattutto la possibilità di rendere conto del modo in cui gli animali umani ragionano grazie al loro corpo, e cioè grazie alla capacità che la struttura del cervello umano rende possibile.

I 'discorsi nella materia' aristotelici diventano quindi uno strumento concettuale storico di grande utilità, una sorta di baluardo precartesiano da recuperare ed utilizzare per rimuovere la posizione nella quale *per default* sempre ricadiamo, consistente nel considerare il corpo come una macchina e la mente come un qualcosa di immateriale, avulso dal corpo che guida quella macchina (*the ghost in the machine* che Ryle ha descritto).

---

<sup>4</sup> Sottolineo il fatto che non è mia intenzione affrontare l'impossibile impresa di spiegare *che cosa sia* la credenza, né di ripercorrere in maniera esaustiva la mole di scritti che gli studiosi di ogni ambito le hanno dedicato.

Mi sforzerò anch'io, dunque, nello svolgimento della mia indagine, di evitare ogni dualismo, e di capire che cosa siano mai le credenze come *pathoi* all'interno della confutazione, ovvero nel contesto deputato all'esame della loro adeguatezza attraverso l'interrogare e il rispondere.

In *De anima* III 3 Aristotele, dopo aver detto che l'anima viene normalmente definita "in base a due proprietà distintive principali" - "il movimento locale" e "il pensare (*to noein*) e il comprendere (*to phronein*)" -,<sup>5</sup> mette in evidenza la componente materiale del pensiero:

Ora, sembra che il pensare (*to noein*) e il comprendere (*to phronein*) siano una sorta di sentire (*aisthanesthai*) (infatti in entrambi i casi l'anima giudica (*krinei*) e conosce (*gnorizei*) una qualche realtà), e gli antichi per lo meno affermano ch'è lo stesso il comprendere e il sentire.<sup>6</sup>

Ma le riflessioni più suggestive Aristotele le riserva poco dopo alla nozione di *hypolepsis*, termine tradotto in italiano con 'credenza', che però - rispetto a *doxa* - rinvia anche all'aspetto della *reale* impressione corporea (*pathos*) che ogni credere porta con sé a differenza dell'immaginazione (*phantasia*):

L'immaginazione (*phantasia*), a sua volta, è altro dalla sensazione (*aistheseos*) e dal pensiero (*dianoias*): essa, però, non esiste senza sensazione, e senza sensazione non c'è credenza (*hypolepsis*). Ch'essa non sia pensiero (*noesis*) né credenza (*hypolepsis*) è chiaro. Questo stato (*pathos*), in effetti, dipende da noi quando vogliamo (infatti possiamo raffigurarci qualsiasi cosa davanti agli occhi, come quelli che dispongono le varie cose nei luoghi mnemonici e congiungono con essi le immagini), ma l'opinare (*doxazein*) non dipende da noi, giacché è necessario allora essere nel falso o nel vero (*pseudesthai e aletheuein*). Ancora, quando opiniamo (*doxasomen*) qualcosa di tremendo e orribile, sentiamo (*sympaschomen*) subito l'impressione corrispondente - e così pure se opiniamo qualcosa di confortante - ma se lo facciamo con l'immaginazione, noi stiamo come se contemplassimo in un quadro quegli oggetti apportatori di timore e di conforto.<sup>7</sup>

Dunque, "l'opinare non dipende da noi", dice Aristotele, "giacché è necessario allora essere nel falso o nel vero": come ci ha ricordato Bernard Williams, le credenze mirano alla verità, ed è per questo che non possiamo che credere ciò che riteniamo vero

---

<sup>5</sup> *De anima* 427a 17-20; trad. it. p. 168 (Laurenti, che segue l'ed. Jannone del 1966, omette *kai aisthanesthai*).

<sup>6</sup> *De anima* 427a 19-24, trad. it. pp. 168-169.

<sup>7</sup> *De anima* 427b 14-24; trad. it. p. 170.

e non credere ciò che riteniamo falso, senza che la nostra volontà possa interferire, se non in modo distorsivo, come ad esempio nell'autoinganno.<sup>8</sup>

Ritengo che Aristotele metta a confronto il credere che *p* con l'immaginare che *p* allo scopo di mostrare quanto sia potente la dimensione corporea delle credenze, una dimensione caratterizzata dal 'sentire immediatamente l'emozione corrispondente': credere che ci sia un leone di fronte a noi, che ci sta correndo incontro con le fauci spalancate, è ben diverso dall'immaginarlo.

E, mentre l'immaginazione dipende dalla nostra volontà e non è capace di produrre a comando nel nostro corpo un reale e immediato *pathos* ma solo un qualcosa di figurato, la *hypolepsis* invece non dipende dalla nostra volontà - perché non possiamo decidere di estrarre a nostro piacimento una credenza da un ipotetico luogo dove le credenze stiano depositate, come possiamo fare con le immagini dalla memoria.

Il fatto, poi, che le *hypolepseis* si distinguano per il diverso grado di certezza che ci comunicano, non mette in questione la loro comune origine involontaria. Ciò che è mutevole rispetto all'autonomo insorgere delle credenze, intese come *pathoi* doxastici involontari, è infatti soltanto il grado di convinzione (*pistis*) che ciascuna *hypolepsis* ci fa percepire nostro malgrado: è, infatti, il senso di convinzione che proviamo (la *pistis* appunto), che secondo Aristotele ci comunica un senso di persuasione e di ragionevolezza.<sup>9</sup>

Muovendomi sulle tracce aristoteliche, soprattutto in relazione alla sua attenzione non dualistica nei confronti dell'immediata corporeità involontaria della credenza, ho scoperto che gli studiosi contemporanei si sono per lo più impegnati in un'indagine incentrata non tanto sulla definizione dei singoli stati doxastici, quanto sul loro rapporto reciproco, come a voler metter in luce, in modo obliquo, l'impossibilità di distinguere nettamente fra l'uno e l'altro.

Sia che l'attenzione risulti diretta soprattutto alla natura del credere come processo cognitivo, sia che invece l'indagine si concentri sulla sua attendibilità epistemica, la credenza viene messa abitualmente a confronto oltre che con il conoscere (secondo la tradizione che vede nel *Teeteto* di Platone la sua fonte primaria), anche con altre forme di doxasticità legate alla credenza dalla crucialità del ruolo che l'assenso svolge in esse.

---

<sup>8</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 4.

<sup>9</sup> Sulla differenza fra immaginazione e credenza, cfr. anche *De anima* 428a 19-24 (trad. it. p. 171): "Rimane da vedere se è l'opinione (*doxa*), poiché l'opinione può essere vera e falsa. Ma l'opinione comporta la convinzione (*pistis*) (perché non è possibile che chi ha un'opinione intorno a una cosa non ne sia convinto): però, mentre in nessuna bestia c'è la convinzione, l'immaginazione è in molte. Ancora: a ogni opinione s'accompagna la convinzione, alla convinzione la persuasione (*to pepeisthai*), alla persuasione la ragione (*logos*): ora, in alcune bestie si trova l'immaginazione, la ragione no".

'Intrattenere una proposizione', 'considerar vero', 'dare per scontato', 'assentire', 'accettare': queste alcune delle principali sfumature doxastiche di un'area semantica che si è via via dilatata sino a comprendere anche forme di doxasticità potenziale o 'tacita' (richiamando così la dimensione mnestica del *Menone*).

Che cosa siano esattamente le credenze sembra restare, comunque, un mistero: in modo drastico, si potrebbe persino ipotizzare (come ha fatto Stephen Stich nella *Frammentazione della ragione*)<sup>10</sup> che parlare di credenze sia un po' come parlare del tramonto del sole, lasciando intendere che quello di credenza è un concetto obsoleto, il cui uso semplicemente persiste nel linguaggio comune.

A prescindere dalla drasticità di Stich, attualmente le due linee principali di spiegazione della natura delle credenze sono:

- da un lato la linea per così dire linguistica, che tende ad identificarle con atteggiamenti proposizionali di carattere epistemico (e cioè miranti alla verità, a differenza ad esempio dagli atteggiamenti proposizionali di carattere volitivo che mirano invece alla realizzazione del contenuto proposizionale in questione);

- dall'altro la linea comportamentistico-descrittiva, che invece le identifica con disposizioni ad agire, individuabili dall'esterno attraverso l'attribuzione di razionalità.

Come anticipato, non sarà per me necessario prendere posizione al riguardo, in considerazione del fatto che il mio presupposto metodologico prevede che - quale che sia la spiegazione - si tratti comunque di qualcosa che non può prescindere dal corpo vivente dell'animale umano.<sup>11</sup>

In effetti, la linea linguistica si presenta *prima facie* come la più percorribile in relazione alla dialettica, che può essere considerata un vero e proprio 'laboratorio su proposizioni'. Ma sono note le difficoltà non risolte che la linea linguistica contiene, dal momento che l'asserire una proposizione e l'assentire a quella proposizione non sembrano procedere sempre parallelamente: che io asserisca di credere che  $p$  implica forse che io abbia anche dato l'assenso a  $p$ ? E se  $p$  (da me asserito e cui ho dato l'assenso) implica  $q$ , si potrà dire che io abbia per ciò stesso dato il mio assenso anche a  $q$ ?

È anche vero, però, che nella dialettica la disposizione ad agire finisce con l'essere comunque una disposizione ad agire *dichiarata linguisticamente*, e che durante la

---

<sup>10</sup> Stich 1991. Cfr. anche Stich 1978 e 1983.

<sup>11</sup> A questo proposito, rinvio alla discussione fra Burnyeat e Nussbaum-Putnam presentata nel cap. 6, § 3, che chiarisce la fundamentalità del carattere corporeo della mente umana, senza che ciò conduca, però, verso soluzioni riduzionistiche.

discussione dialettica che mira alla confutazione, in effetti si lavora dialogicamente proprio *sulle proposizioni* e su tutte le possibili ambiguità che esse possono produrre.

La soluzione proposta da Quine e Ullian in *The Web of Belief* mi sembra un ottimo modello di libero compromesso. Infatti, pur avendo inizialmente definito la credenza come "una disposizione a rispondere in certi modi quando sorge il problema",<sup>12</sup> i due studiosi - dopo aver presentato l'alternativa teoria proposizionale delle credenze - non hanno problemi a dichiarare subito dopo che "questa, come altre questioni filosofiche è meglio tenerla lontana, piuttosto che rompersi su la testa",<sup>13</sup> perché:

Dopo tutto, il nostro effettivo interesse in ciò che i parlanti in lingua inglese credono, è pienamente soddisfatto dagli enunciati (*sentences*) che essi credono veri.<sup>14</sup>

Il 'credere vero' diventa, dunque, la semplice chiave di lettura delle credenze, con cui aggirare il mistero della loro natura. Ma proprio la chiave rappresentata dal 'credere vero' introduce la nozione di assenso come nucleo doxastico da indagare, e la introduce in relazione all'interrogare, svelando dunque una cruciale affinità fra questo approccio esplicativo (apparentemente deflazionistico) e la dialettica:

E quale criterio abbiamo per dire che un uomo crede che un enunciato sia vero? Nella maggior parte dei casi, il criterio è quello ovvio: *l'uomo assente all'enunciato se interrogato*.<sup>15</sup>

Ovviamente, il criterio - aggiungono i due autori - può risultare inadeguato "se l'uomo non comprende la nostra lingua o vuole ingannarci [...], ma in generale è per noi un criterio sufficiente".<sup>16</sup>

Prescindendo dalla questione di definire la natura della credenza, emergono comunque dei caratteri delle credenze osservabili dal punto di vista psicologico, che sono quelli confluiti poi nella nozione di credenza propria del senso comune:<sup>17</sup> innanzi tutto il suo corrispondere a un *sentimento* di sicurezza e fiducia, più o meno forte, nel ritenere che le cose stiano in un certo modo.

---

<sup>12</sup> Quine, Ullian 1970, p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>15</sup> *Ibidem* ("*when asked*"); cors. mio.

<sup>16</sup> *Ibidem* ("*But it is perhaps criterion enough for us*").

<sup>17</sup> Cfr. Stich 1983.

Crede che  $p$  sembra significare - dal punto di vista psicologico - innanzi tutto il semplice *sentire* che  $p$  è vero. Non dipende da me, da una mia decisione o atto di volontà: è la mia credenza.

Questa nostra passività doxastica si è soliti farla derivare dalla forza dell'evidenza proveniente da una fonte: è in questo senso che diciamo che le credenze poggiano su una qualche evidenza.

Ciascuna fonte di evidenza (che si tratti di sensazione, memoria, introspezione, inferenza o testimonianza)<sup>18</sup> gode di un certo statuto epistemologico, da cui deriva il grado di sicurezza e fiducia che conseguentemente assegniamo alle credenze.

È interessante notare che la nostra opinione sul grado di affidabilità delle fonti e dei loro statuti epistemologici sono variabili nel tempo. Ad esempio, Platone considerava la percezione una fonte poco attendibile; con la rivoluzione scientifica del XVII secolo, invece, la percezione (nel senso galileiano della 'sensata esperienza') è diventata la fonte di conoscenza per antonomasia.

Ogni tipo di evidenza, comunque, quale che sia la fonte privilegiata da cui deriva, finisce con il creare in noi un sentimento di imprescindibile indipendenza delle cose, che ci fa ritenere che  $p$  sia vero a prescindere da quello che avremmo desiderato.

Tenuto conto di ciò, proverò, in questo primo paragrafo, a fornire i principali elementi concettuali di questo dibattito sulla credenza, in modo da poter in seguito formulare la mia ipotesi (relativa al ruolo della credenza nella confutazione), senza ambiguità terminologiche, ma anzi - evitando grazie alla variegata tavolozza concettuale che avrò assemblato sul rapporto fra assenso e accettazione - pericolose ambiguità.

Inizierò dall'ormai storico *Some Considerations About Belief* di H.H. Price, studioso secondo il quale il grado zero della doxasticità è rappresentato dal semplice atto di intrattenere una proposizione consistente nel rivolgere semplicemente la propria attenzione a una proposizione, prendendola in considerazione solo fino al punto di comprenderla ma senza andare oltre (in questo primo momento non c'è ancora l'assenso).

Scrive Price:

Possiamo adesso procedere a una analisi *prima facie* della credenza, avendo mostrato come differisce dal conoscere. Innanzi tutto distinguiamo due elementi nella credenza:

1. *l'intrattenere* una proposizione (*the entertaining of a proposition*)

---

<sup>18</sup> Cfr. Audi 1998; Vassallo 2003.

2. *l'assentire a*, o *l'adottare*, quella proposizione (*the assenting to or adopting of that proposition*).<sup>19</sup>

L'intrattenere una proposizione, aggiunge Price, è sempre presente all'interno di stati più complessi: devo almeno intrattenere *p*, prima di credere che *p*, o desiderare che *p*, o sperare che *p*.

Seguendo l'approccio tradizionale, Price intraprende la presentazione della sua teoria della credenza con il dovuto tributo alla differenza fra credenza e conoscenza, individuando in particolare nella *fallibilità* la peculiare natura della credenza (la conoscenza, vera in quanto tale, può soltanto - invece - non essere esaustiva).

La credenza invece è sempre fallibile. Ciò che credo non è necessario che sia, per quanto io lo creda fermamente, e per quanto solida sembri la prova che ne ho. Inoltre, c'è una certa *indirectness* della credenza. Quando io credo in modo vero, c'è un fatto che rende la mia credenza vera. Ma il fatto stesso non è presente nella mia mente. Nella mia mente c'è qualcos'altro, qualcosa che in questo caso corrisponde o si accorda con il fatto, ma che in altri casi non lo fa.<sup>20</sup>

Ma che cosa significa credere una proposizione a differenza del semplice intrattenerla? Price passa così all'esame del secondo elemento, il processo dell'assentire (o adottare), avvertendo che si tratta di un resoconto difficile da fornire:

Per chiarire di che cosa si tratta, dobbiamo tornare un po' indietro, e considerare il processo che precede la formazione di una credenza. Noi iniziamo, secondo questa teoria, con l'intrattenere *alcune* proposizioni (almeno due) che sono reciprocamente escludentisi. Supponiamo che abbiamo perso il gatto. Intratteniamo la proposizione che il gatto è sull'armadio, che è nel secchio per il carbone, che è sotto il divano. Prendiamo in considerazione queste tre proposizioni e ci interroghiamo su di esse, ma non ne crediamo ancora nessuna. Quando però sentiamo un rumore provenire dall'armadio, immediatamente *assentiamo* o *adottiamo* la proposizione che il gatto è sull'armadio, e *dissentiamo* o *rigettiamo* le altre due proposizioni alternative.

È difficile dare un ulteriore resoconto di questo processo dell'assentire. Mi sembra che esso consista di due elementi: uno volitivo e uno emozionale.<sup>21</sup>

Price chiarisce, quindi, che dalla neutralità del precedente stato di *entertaining*, si diventa - con l'assenso - partigiani di qualcosa (e 'contrari' a qualcos'altro). Questo

---

<sup>19</sup> Price 1934-1935, p. 43.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 41-42. Cfr. anche Braithwaite 1932-1933.

<sup>21</sup> Ivi, p. 45.

nuovo stadio comprende, a sua volta, sia una dimensione 'tutto o niente' (la preferenza in quanto tale), sia una dimensione 'graduale' (l'essere più o meno sicuri):

Da un lato, è analogo alla scelta, alla preferenza o alla decisione; e significa che noi diciamo 'io decido [...] che A era B allo stesso modo di 'io decido di fare X'. Dall'altro, l'assenso ha anche un lato emozionale. Quando crediamo qualcosa, sentiamo un sentimento (*we feel a feeling*) di sicurezza (*sureness or confidence*) al riguardo. Come si dice, ci sentiamo tranquilli (*comfortable*) con esso.<sup>22</sup>

Che cosa fa sì, dunque, che il nostro assenso scatti verso una certa opzione, e che si produca in noi quel certo incontrollabile sentimento di sicurezza che ci fa credere che *p* invece che *q*? O, come direbbe Aristotele, come si produce in noi la *pistis* per quella certa opinione?<sup>23</sup>

Il cuore del problema doxastico è dunque il seguente: come accade che *certe ragioni* diventino *cause* per credere?

Secondo Price, la cosa difficile da spiegare è proprio come accada che l'aver una ragione diventi per ciò stesso una specie di causa.

Da un punto di vista strettamente cognitivo sarebbe in particolare la valutazione del grado di probabilità fornito dall'evidenza a diventare ragione per credere, anche se - nota Price (anticipando nello stile l'approccio cognitivista alle emozioni), l'assenso "potrebbe non essere determinato interamente dal conoscere l'evidenza" in quanto - seppur indirettamente - "i desideri ecc. possono spostare la nostra attenzione dall'evidenza per *p* e restringerla all'evidenza per *q*".<sup>24</sup>

Che la credenza abbia bisogno di una ragione come causa, Price lo mostra con un esempio particolarmente illuminante: quando arriviamo a un bivio stradale a noi sconosciuto, e non abbiamo nessuna evidenza da valutare per decidere se andare a destra o a sinistra, se decidiamo a caso di andare a destra, non diremo che crediamo si debba andare a destra. L'assenso, nota Price, qui "è impossibile":

Mi sembra che qui l'assenso, e perciò la credenza, sia impossibile. Possiamo solo *decidere di agire come se* la strada A fosse quella giusta. Ma sulla base di una spiegazione come questa non possiamo *credere* che lo sia. Perché non sentiamo (*feel*) alcuna sicurezza (*confidence*) che lo sia davvero.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibidem*. Cfr. la concezione aristotelica di *hypolepsis* esaminata prima, in cui la *pistis* consegue alla *phantasia* donando un sensazione di certezza (cfr. *De anima* 427b 14-24).

<sup>23</sup> Con le parole di Price: "Ma che cosa significa 'avere evidenza per una proposizione *p*' o 'avere una ragione per' crederla?" (ivi, p. 46).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 47.



Ed è proprio questo incontrollabile senso di *confidence* che, gradualmente, emerge nello scritto di Price come il tratto più peculiare della credenza, la quale sempre più rivela di essere - oltre a quel valutare fra opzioni descritto prima - "un certo stato della mente [...] in cui non siamo coscienti della possibilità che potremmo essere in errore".<sup>26</sup>

Seguendo sempre l'analisi di Price, vorrei soffermarmi anche sulla credenza come 'dare per scontato' (*taking for granted*) o 'accettazione' (*acceptance*)<sup>27</sup> poiché intorno a questo carattere doxastico sembra essersi concentrato l'interesse degli studiosi.<sup>28</sup>

Price si serve in particolare della sua nozione di 'intrattenere una proposizione' come grado zero della credenza, e chiarisce come possa accadere che invece di scegliere fra due o più opzioni, ci capiti invece di *limitarci ad accettare* la proposizione che stiamo intrattenendo, invece che assentendo, '*non dissentendo*'. Questa condizione non è da confondere con la sospensione del giudizio, che con "sforzo deliberato e spesso doloroso" ci consente di sopprimere i nostri dubbi.

Piuttosto, si tratta di un lasciarsi andare:

[...] qui nessun dubbio o interrogativo sorge in noi, così che noi non dobbiamo sopprimerli. Semplicemente ci arrendiamo alla proposizione in un modo infantile e privo di sforzo. Siamo, così, davvero inconsapevoli del fatto che la proposizione potrebbe anche essere falsa. E se si rivela falsa, sentiamo uno *shock* particolarmente sconcertante e doloroso, molto diverso dalla tenue sorpresa e delusione che risulta dallo smascheramento di una comune falsa credenza. È come lo *shock* dell'essere improvvisamente risvegliati da un sogno.<sup>29</sup>

Mostrerò nel prossimo paragrafo come questa descrizione dell'accettazione come 'abbandono infantile' corrisponda al *pathos* doxastico blindato e in che modo nella confutazione questa blindatura venga forzatamente stimolata in funzione del distacco del 'cursore atletico' della *homologhia*.

Qui, intanto, vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che la modalità con la quale si perviene a questi stati doxastici di 'non dissenso' (l'associare due tratti caratteristici come ad esempio il colore dei capelli rossi e il colore del cappotto per riconoscere una persona vedendola di spalle, senza porsi neppure il problema se si tratti davvero di lei),

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Price (ivi, pp. 47-48) nota che Cook Wilson usa l'espressione 'essere sotto un'impressione che' (*being under an impression that*) e Pritchard 'pensare senza mettere in questione' (*thinking without question*).

<sup>28</sup> Si noti che anche la contrapposizione conoscenza-credenza ha perso oggi la sua centralità a favore del problema di che cosa si debba intendere con 'credenza vera giustificata' (il cosiddetto problema di Gettier). Cfr. Gettier 1963.

<sup>29</sup> Price 1934-1935, p. 48.

corrisponde esattamente all'attivazione ingannevole delle euristiche che ci spingono ad accettare immediatamente qualcosa senza i dovuti controlli.

Ma, possiamo allora dire che la semplice associazione svolga in questi casi "la stessa parte che la consapevolezza di una evidenza favorevole svolge nella credenza vera e propria" (quella cioè generata dalla valutazione di più alternative)?<sup>30</sup> Se così fosse, - nota Price - non potremmo più fare differenza fra credenza e mera accettazione.

Invece secondo Price occorre distinguere fra la mera coscienza (lo stato passivo di non dissenso) che qualcosa sia una evidenza, e il fatto che invece *usiamo* questo qualcosa come evidenza. E proprio il mettere in dubbio in linea di principio l'evidenza è ciò che caratterizzerebbe la credenza rispetto all'accettazione (tornano in mente gli studi di Wason e Johnson-Laird sulla difficoltà che incontriamo a immaginare la confutazione):

Se riconosciamo che  $F$  rende  $p$  probabile, dobbiamo anche riconoscere che  $p$  potrebbe essere falso e qualche altra alternativa vera; questo riconoscere (*recognition*) è assente nell'accettazione, e invece presente nella credenza. In effetti, la sua assenza è la *differentia* dell'accettazione, come abbiamo visto prima.<sup>31</sup>

In conclusione, secondo Price, il nostro essere 'disinclinati al dubbio' pur essendo una tendenza doxastica innegabilmente utile in considerazione dei limiti delle nostre risorse (e sembra davvero di sentire parlare di euristiche), essa è anche una tendenza che non può essere inquadrata come 'credenza' in senso proprio, perché in contrasto con la natura stessa della credenza che è quella di aspirare alla verità, visto il modo in cui ci consente di assecondare - almeno fino a quando è possibile - il desiderio di credere che le cose stiano come ci piacerebbe che fossero. Infatti:

Non è vero che nell'accettazione (o nel prendere per *granted*) abbiamo evidenza per ciò che accettiamo; benché potremmo averla, se ci svegliassimo dal nostro stato mentale privo di dubbi, e considerassimo criticamente ciò di cui già siamo coscienti.<sup>32</sup>

Il panorama doxastico costituito dalle nozioni di assenso e accettazione (così come Price le ha definite, utilizzando altri concetti doxastici come 'intrattenere una proposizione', 'non dissentire', 'dare per scontato') si arricchisce di altri elementi quando

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 49.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>32</sup> Ivi, p. 50.

prendiamo in considerazione i recenti studi sulle credenze tacite da un lato e sull'accettazione in un contesto dall'altro. Mostrerò come:

- da un lato, con le credenze tacite la nozione di credenza si dilata sino a comprendere le proposizioni cui potenzialmente assentiremo o assentiremmo, nonché quelle alle quali forse mai ci capiterà di assentire (o di intrattenerle) e,

- dall'altro, come l'accettazione si renda autonoma rispetto al considerar vero interno alla credenza, acquisendo una forte sfumatura pragmatica.

Per presentare la nozione di credenza tacita e l'insieme di problemi ad essa connessi utilizzerò *Tacit Beliefs* di William Lycan,<sup>33</sup> e la prima questione da affrontare sarà proprio la difficoltà di chiarificare che cosa mai si debba intendere con 'credenza tacita'.

Chiede infatti Lycan: che tipo di credenze sono quelle che non ci sono ancora venute in mente, cui forse mai assentiremo, ma alle quali - in linea di principio - potrebbe anche capitarci di assentire? Parafrasando gli esempi di Lycan, in che cosa la credenza che 'la cravatta di mio marito è molto sporca' (venutami in mente osservandolo mentre legge seduto sul divano) si differenzia da credenze come quella che 'sono più bassa di due metri e mezzo' o che 'la neve a Stoccolma non diventa arancione quando tocca il suolo'?<sup>34</sup>

Come nota Lycan, confronti di questo genere ci inducono spontaneamente a distinguere fra due grossi blocchi doxastici: da un lato le credenze esplicite, coscienti, occorrenti; dall'altro le credenze implicite (o tacite), non coscienti e disposizionali.<sup>35</sup>

In realtà, secondo Lycan, questa classificazione è più controversa di quanto potrebbe apparire. Più precisamente, l'effetto fondamentale prodotto da quelle che abbiamo chiamato 'credenze tacite' sulla nostra conoscenza del 'credere' in generale è la necessità di sostituire la tradizionale nozione di 'credenza esplicita' con quella di 'credenza occorrente' (*occurrent belief*), sulla base della considerazione che "*credere* non è un verbo-azione o un verbo-evento ma un verbo-stato", e che dunque anche le credenze non esplicitate o non intrattenute sono credenze a tutti gli effetti.

Piuttosto che distinguere, dunque, fra credenze esplicite come atti di giudizio e credenze tacite come potenziali disposizioni a giudicare, secondo Lycan le credenze andrebbero tutte considerate come 'disposizioni a giudicare', e in quanto tali esse sono tutte occorrenti, anche, ad esempio, quando dormiamo.

---

<sup>33</sup> Lycan 1986.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 61.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

Intendere le credenze, in generale, come disposizioni a giudicare, non solo non ci fa più pensare alle credenze occorrenti soltanto come a giudizi espliciti in atto, ma soprattutto ci costringe ad allargare la nozione di occorrenza all'intera sfera delle credenze, comprese quelle non coscienti, e cioè all'insieme di tutte le credenze che abbiamo immagazzinato nella nostra memoria.

[...] la gente ha credenze occorrenti anche quando dorme e non ospita eventi mentali: anche le persone che dormono hanno rappresentazioni immagazzinate nella memoria a lungo termine.<sup>36</sup>

È, allora, rispetto a questo grande nuovo calderone di credenze occorrenti (coscienti e non coscienti) che sembrano ancora differenziarsi credenze bizzarre come il credere di essere più bassi di due metri e mezzo o che la neve a Stoccolma non diventa arancione quando tocca il suolo.

Alla ricerca di una classificazione più adeguata, che possa rendere conto anche di esse, Lycan delinea alcuni 'ritratti' molto interessanti per il mio lavoro di naturalizzazione della dialettica, perché incentrati su 'personaggi tipici' nelle loro modalità di produzione spontanea delle credenze.

Il primo è il cosiddetto "uomo dogmatico" (*opinionated*), ovvero il tipo umano che "aborrisce di essere agnostico, quale che sia l'argomento". In lui:

l'irritazione del dubbio scatena non ricerche ma un giudizio istantaneo. In molte occasioni in cui intrattiene una proposizione per la prima volta, egli immediatamente afferma la proposizione o la nega, dipende da che cosa sta accadendo nella sua psicologia globale in quel momento. (Intendiamo qui 'psicologia globale' in un senso ampio, includendo qualsiasi condizione mentale o neurofisiologica che abbia influenze psicologiche). Perciò, al momento *t* il nostro soggetto ha innumerevoli disposizioni a giudicare - determinate dalla sua psicologia globale - ma *non considereremmo certo queste disposizioni come credenze pre-esistenti per quanto tacite*.<sup>37</sup>

Il secondo tipo è quello del cosiddetto "uomo dogmatico randomizzato", il quale:

è simile al primo uomo dogmatico, con un'eccezione: che affermi oppure neghi la proposizione da lui intrattenuta nel momento *t* - egli è come determinato dal lancio interiore di una moneta [...].<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 64.

<sup>37</sup> Ivi, p. 65 (cors. mio).

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Questi esempi servono a Lycan per mostrare che il nostro modo di giudicare non sempre dà luogo a ciò che intuitivamente intendiamo per 'credenza' de-tacitata.<sup>39</sup> Alla ricerca, dunque, della 'condizione aggiuntiva' che possa rendere conto in maniera adeguata del modo in cui avviene la de-tacitazione delle nostre credenze tacite, Lycan prende in esame la figura dell'*estrapolatore-deduttore* elaborata da Daniel Dennett, ovvero l'idea di "un dispositivo che opera su formule effettivamente immagazzinate, o 'credenze core', e genera conseguenze relativamente ovvie di quelle credenze occorrenti quando se ne presenta l'occasione".<sup>40</sup> Più precisamente, "credere tacitamente che *p*" significherebbe, allora, "essere disposti a giudicare che *p* in virtù dell'operazione che il proprio estrapolatore-deduttore compie nel *trarre inferenze* da preesistenti credenze-core".<sup>41</sup>

Questa concezione dennettiana, pur escludendo figure come quelle dell'uomo dogmatico (semplice e randomizzato), non impedisce però il sorgere di due gravi problemi.

Il primo è - spiega Lycan - il rischio di dilatare troppo il concetto di 'credenza tacita'. Quali fra le deduzioni estrapolate potranno, in effetti, essere considerate nostre credenze tacite? In altre parole, qualunque cosa potenzialmente deducibile dal 'dispositivo' avrà il diritto di essere considerata 'tacitamente creduta'? E questo, a sua volta, non implicherà che di ognuno di noi si dovrà dire che crediamo tacitamente tutto che ciò che è deducibile (ogni teorema, tautologia e possibile conseguenza delle nostre credenze-core)?<sup>42</sup>

L'eccessiva 'dilatazione', come si vede, non è questione di facile soluzione, perché - chiarisce Lycan - se allo scopo di definire che cosa si debba intendere come credenza tacita si pensasse si specificare un parametro temporale (una certa immediatezza) entro cui l'inferenza dovrebbe aver luogo, si finirebbe col far dipendere da parametri accidentali come l'intelligenza e l'arguzia del deduttore la definizione della categoria di credenza tacita. E anche se si scegliesse di seguire, invece, un parametro psicologico consistente nella limitazione di un certo "numero di passi (deduttivi) richiesti per la

---

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>40</sup> Ivi, p. 66.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, p. 67. È qui d'obbligo il riferimento alla discussione sviluppata da Platone nel *Menone*. Riprenderò la relazione fra credenze detacitate e razionalità nell'ultimo capitolo, quando applicherò la teoria coerentista della verità di Davidson all'*elenchos* socratico (cap. 10, § 5).

derivazione" si finirebbe col dipendere da qualcosa di accidentale, ovvero la specifica particolare struttura del sistema cognitivo in azione e la sua modalità procedurale.<sup>43</sup>

Ogni scelta che tenti di delimitare l'ambito di estrapolazione ricorrendo a fattori esterni, conclude Lycan, appare dunque arbitraria. La conclusione è che non resta che *supporre* che "la credenza tacita sia un reale, seppur disposizionale, stato di un soggetto, e che abbia poteri causali".<sup>44</sup>

La seconda grande difficoltà da affrontare, per determinare quali potenzialità doxastiche potrebbero essere considerate credenze tacite una volta estrapolate dall'estrapolatore-deduttore, deriva dal fatto che l'estrapolatore è concepito secondo un modello inferenziale di deduzione *lineare* a partire da un magazzino *esplicito* di informazioni. Esso, di conseguenza, non riesce a rendere conto di eventuali passi inferenziali di tipo intuitivo che, innescati da stimoli surreali o atipici - ad esempio, una domanda come 'Perché Giulio Cesare ha dimenticato di accendere la lavatrice?' - si inseriscono nel processo di estrapolazione inquadrandolo in modo coerente e realistico. Rispondendo che 'Giulio Cesare non aveva la lavatrice', fino a che punto potremo dire di aver estrapolato questa credenza deducendola in modo lineare da un magazzino esplicito di informazioni?<sup>45</sup>

Alla luce di queste difficoltà, talvolta individuate anche sotto l'etichetta di '*frame problem*' in ragione del peso che il contesto si ritrova ad avere nelle inferenze lineari di estrapolazione, "si è tentati - aggiunge Lycan - di rigettare la nozione di magazzino esplicito *tout court* e di muovere verso una spiegazione della credenza più radicalmente disposizionale o olistica" (anche se non è ancora chiaro che cosa si debba intendere con "spiegazione più radicalmente disposizionale o olistica").<sup>46</sup>

Il *frame problem* ha soprattutto stimolato la rivisitazione del modello di estrapolatore-deduttore di tipo lineare e da un magazzino definito di premesse, a favore di una nuova concezione in cui l'immagazzinamento delle informazioni avviene, invece, secondo "modi non lineari" e secondo "stili si ricerca che comprendono inquadramenti (*frames*), previsioni (*plans*), sagome, schemi e simili, nonché varie euristiche che operano su di essi".<sup>47</sup> Può essere utile ricordare che, in effetti, già nella parte seconda

---

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>44</sup> Ivi, p. 68.

<sup>45</sup> Cfr. ivi, p. 70 (propongo questo esempio per ragioni di semplificazione).

<sup>46</sup> Ivi, p. 71.

<sup>47</sup> *Ibidem*. A questo proposito Lycan esplicitamente dichiara (ivi, p. 72): "Ci sono molte prove di carattere psicologico a favore della tesi che noi pensiamo per stereotipi di un qualche genere, tipicamente inaccurati (cfr. ad es. Rosch 1977, Nisbett-Ross 1980)".

abbiamo assistito ad una trasformazione epistemica simile a questa, quando - prendendo in esame i processi di categorizzazione - ci siamo imbattuti negli stereotipi.<sup>48</sup>

In conclusione, l'estrapolatore-deduttore sembra non rispondere alle esigenze di spiegazione dell'esistenza delle credenze tacite, così come i giudizi istantanei degli uomini dogmatici non sembrano sufficientemente 'razionali' per essere considerati 'credenze' (che da tacite diventavano esplicite), a causa della carenza di ponderazione che li caratterizza.

Riepilogando, alla luce di questi risultati 'negativi' sulla natura delle credenze tacite, le credenze in generale (fra cui anche quelle tacite) acquisiscono per differenza i seguenti tratti:

- contro l'estrapolatore-deduttore, dovrebbero essere 'esiti di inferenze non solo lineari';
- contro l'uomo dogmatico, dovrebbero essere 'razionali e ponderate'.

Ma, nota Lycan:

Dobbiamo stare attenti. Che un giudizio sia irrazionale, o non ragionevole, non comporta (ahimè) che esso non sia la genuina manifestazione di una credenza. La gente dice cose stupide perché crede cose stupide. Così, non è l'irrazionalità in senso normativo dei giudizi degli uomini dogmatici a mostrare che gli uomini dogmatici non sono dei veri 'credenti taciti'. È piuttosto il fatto che i loro giudizi non sono basati affatto su ragioni, siano esse buone o cattive ragioni. L'evidenza non gioca alcun ruolo nella loro informazione. Così forse possiamo definire la credenza come la disposizione a giudicare sulla base di ragioni (buone o cattive). Ciò richiederebbe a sua volta una analisi della nozione di 'basarsi'.<sup>49</sup>

Ecco, dunque, che il tentativo di rendere conto delle credenze tacite riconduce Lycan alla classica questione relativa alla natura razionale delle credenze, sintetizzabile nei seguenti due interrogativi:

- 1) che cosa significa che le nostre credenze si basano su ragioni?
- 2) che tipo di 'cose' sono le ragioni?<sup>50</sup>

Se consideriamo che la relazione del 'basarsi' è riconducibile al rapporto con le fonti produttrici di evidenza, allora le ragioni su cui le credenze si basano non sono altro che stati percettivi, mnestici, introspettivi, ecc. Se, invece, le ragioni su cui le credenze si basano sono altre credenze precedenti dalle quali esse vengono inferite, si ripresentano secondo Lycan le difficoltà già emerse nella teoria dell'estrapolatore ("il

---

<sup>48</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 6.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 72-73.

<sup>50</sup> Cfr. ivi, p. 73.

problema di specificare l'immediatezza e la difficoltà di trovare le premesse").<sup>51</sup> E anche il meccanismo del 'basarsi' pone il problema di quanto debba essere 'immediato' per permetterci di considerare "i giudizi risultanti come manifestazioni di credenze tacite precedenti".<sup>52</sup>

Vengono alla mente alcuni facili esempi, come la mia attuale credenza che la porta del mio studio sia aperta dietro di me. Ho semplicemente giudicato che la porta fosse aperta a causa del mio aver immagazzinato di recente e in modo recuperabile questa informazione percettiva, e ciò rende naturale affermare che da quando sono entrato nel mio studio ho 'tacitamente creduto' che la porta fosse aperta, anche se può non esserci stata una rappresentazione esplicita di questo effetto, immagazzinato in me da qualche parte (ciò che è immagazzinato è solo una traccia mnestica percettiva, la ragione del mio giudizio susseguente).<sup>53</sup>

La caratterizzazione della credenza come disposizione che si basa su ragioni lascia spazio ad altri due personaggi doxastici, che - come gli eristi descritti da Platone e Aristotele - appaiono servirsi di ragioni *per imitazione*:

- l'uomo "dogmatico razionalizzante", che "non solo salta alle conclusioni sotto interrogazione, ma si preoccupa di fare ciò sulla base di ragioni che si inventa simultaneamente",<sup>54</sup>

- il "narratore sovraeccitato", che "intrattiene i suoi compagni di cena con fluenti spiegazioni intorno a un qualche caso sconvolgente, agitando le braccia e parlando troppo a voce alta".<sup>55</sup>

Si pone allora il problema se sia meglio "abbandonare interamente la credenza tacita e, contro il senso comune, decidere che non esiste niente del genere", oppure "adottare una qualche spiegazione strumentale o in qualche modo deflazionistica della verità delle ascrizioni della credenza tacita".<sup>56</sup>

Lycan ritiene preferibile non andare contro il senso comune: tutti noi, infatti, facciamo esperienza delle credenze tacite quando abbiamo la sensazione che qualcosa che era sepolto sotto la polvere emerga da noi, grazie a un certo stimolo. Una soluzione potrebbe essere, nota Lycan, accontentarsi di una spiegazione più 'debole' come la teoria dennettiana dell'attribuzione di credenze, secondo la quale è possibile ascrivere credenze a qualcuno, posto che egli debba credere che *p* dato il modo in cui è situato nel

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>54</sup> *Ibidem.*

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ivi*, pp. 74-75.



suo ambiente. Oltre a lasciarci la possibilità di far svolgere in generale alle credenze un ruolo esplicativo *ex post*, secondo Lycan:

le ascrizioni di credenza tacita garantiscono predizioni comportamentali allo stesso modo di quando ascriviamo credenze occorrenti; se chiedi a Mary se lei sia alta 50 metri, riceverai in risposta (oltre a una tremenda occhiataccia) un chiaro e brusco NO!<sup>57</sup>

Lycan, dunque, non solo non perviene ad una risposta da lui ritenuta soddisfacente su che cosa siano effettivamente le credenze tacite, ma mostra per di più come la nozione stessa di credenza sia una nozione problematica, a proposito della quale la teoria dennettiana fornisce solo una parziale delucidazione.

Anche la nozione di accettazione, che Price intendeva come mero 'non dissentire', e dunque 'dare per scontato', è stata intesa in modi radicalmente differenti.

Mentre, infatti, nell'assentire che *p*, interno al credere che *p*, è implicitamente compreso il considerar vero che *p*, di contro nell'accettare che *p*, come ha mostrato Michael Bratman, nulla è implicito riguardo all'esser vero di *p*, che potrebbe anche essere accettato pur essendo creduto falso o, al contrario, non essere accettato pur essendo creduto vero.

Si noti che l'accettazione che prescinde dal credere vero è un'accettazione tipica nell'ambito della scienza, in cui può accadere di non credere che una certa teoria sia vera, e decidere però di accettarla in attesa di una teoria migliore. Oppure, come spiega Bratman, può accadere di credere ma di non accettare per ragioni prudenziali e, dunque, in attesa di una verifica.

In *Practical Reasoning and Acceptance in a Context*, Bratman affronta in particolare le modalità cognitive attraverso le quali "nel ragionamento pratico e nell'azione cerchiamo di realizzare le nostre intenzioni e soddisfare i nostri desideri *alla luce di ciò che crediamo*".<sup>58</sup>

In che modo, si chiede Bratman, siamo guidati da ciò che crediamo, nel senso che accettandolo (dandolo per scontato) procediamo poi nella nostra deliberazione?

Secondo Bratman, innanzi tutto subiamo gli effetti di un generale bisogno di coerenza e incoerenza (consistency) che ci spinge a filtrare fra le diverse opzioni "solo quelle che possono essere considerate potenziali soluzioni nell'ulteriore

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 76. Per ragioni di spazio, mi sono soffermata soltanto sulla teoria di Dennett, in quanto sufficientemente esemplificativa di che cosa sia una teoria dell'*ascrizione di credenze*, da contrapporre all'eliminativismo.

<sup>58</sup> Bratman 1987, p. 1.

deliberazione, relativamente ai problemi posti dalle minacce di incoerenza nei nostri piani parziali".<sup>59</sup>

Tradizionalmente, la teoria della decisione tende a focalizzarsi sulla deliberazione, e, dunque, sia sul *background* a partire dal quale assumiamo le proposizioni sulla base delle quali sviluppiamo la nostra deliberazione, sia sui progetti in relazione ai quali in effetti deliberiamo. Diventa allora cruciale, secondo Bratman, comprendere "che cosa significhi accettare dando per scontato qualcosa, accettarlo cioè nel *background* della propria deliberazione".<sup>60</sup>

Come già a proposito delle credenze tacite, anche la nozione di accettazione ci conduce verso un'indagine sulla nozione di credenza in generale.

Bratman, interessato allo sfondo di deliberazione, sulla base del quale ci ritroviamo ad accettare certe proposizioni, comincia con il mettere in luce la questione se ciò che viene 'dato per scontato' debba essere considerato anche creduto, e per affrontare questa questione intraprende una preliminare analisi della nozione di credenza in generale.

Pensiamo alla credenza a volte come a una faccenda *tutto o nulla*, altre volte invece come a un qualcosa essenzialmente soggetto *a gradi*. Potrebbe sembrare la cosa più naturale caratterizzare la mia credenza che il seminario è domani come un qualcosa tutto o nulla; potrebbe invece sembrare più naturale pensare alla mia aspettativa di pioggia per stasera essenzialmente come a una questione di grado - un grado di sicurezza compreso fra 0 e 1. Si è tentati di assumere che uno di questi fenomeni doxastici sia in qualche senso fondamentale, e che l'altro in qualche modo derivi da esso.<sup>61</sup>

*Tutto o nulla* oppure *a gradi*, secondo Bratman, non sono dunque modelli esplicativi della credenza da mettere in contrapposizione fra loro, quanto piuttosto (in modo flessibile) modi di classificazione di fenomeni irriducibili gli uni agli altri, ma - in quanto credenze - comunque accomunati da alcuni tratti.

Bratman presenta in particolare quattro condizioni, come facenti parte della nostra concezione ordinaria di credenza (sia essa intesa come tutto/niente o come qualcosa di graduale). In generale, le credenze si riconoscono per:

- il loro essere indipendenti dal contesto: "In qualunque momento un agente razionale normalmente o crede qualcosa (al grado *n*) o non la crede (a quel grado). Egli

---

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>61</sup> *Ibidem* (cors. mio).

non può allo stesso tempo credere che *p* relativamente a un contesto e non crederlo relativamente ad un altro";<sup>62</sup>

- il loro prendere forma dall'evidenza: "Una credenza razionale prende forma primariamente dall'evidenza di ciò che è creduto e riguarda la verità di ciò che è creduto. Perciò lo slogan: *Belief aims at truth*";<sup>63</sup>

- il loro non essere normalmente soggette a controllo volontario diretto: "Non possiamo normalmente semplicemente scegliere le nostre credenze. Come Bernard Williams (in *Deciding to Believe*) ha messo in risalto, non è semplicemente una limitazione della volontà; non è come la nostra incapacità di tagliarci da soli i capelli. Dipende piuttosto dal modo in cui le credenze mirano alla verità. Se potessi semplicemente scegliere che cosa credere a volontà, potrei farlo indipendentemente dal fatto se quel contenuto è o no vero. Ma se io so di un mio atteggiamento che esso non si è formato facendo attenzione alla verità del suo contenuto, allora non posso proprio considerarlo una credenza";<sup>64</sup>

- il loro essere soggette in ogni agente ad un ideale di integrazione: "A parità di condizioni, si dovrebbe essere capaci di agglomerare le proprie credenze in una visione generale più ampia; e questa visione più ampia dovrebbe soddisfare i bisogni di incoerenza e di coerenza".<sup>65</sup>

Ma è proprio rispetto alla credenza intesa secondo questi quattro tratti generali che, secondo Bratman, scopriamo 'in azione' un atteggiamento cognitivo "divergente", a causa del suo mostrare invece una notevole "relatività al contesto" (*context-relativity*), atteggiamento di accettazione che va distinto dalla credenza.<sup>66</sup> Come chiarisce Bratman:

Ci sono vari tipi di pressioni pratiche che ci inducono ad accettare una proposizione nel *background* della nostra deliberazione. Queste pressioni sono relative al contesto nel senso che si applicano solo in alcuni dei contesti pratici in cui questa proposizione è rilevante. Queste pressioni possono qualche volta rendere ragionevole per un agente l'accettare una proposizione in un contesto dato, anche se ragionevolmente egli non accetterebbe (o, in effetti, non accetta) quella proposizione in un differente contesto in cui essa è rilevante. Questa accettazione non è necessario che includa tutto ciò che si crede: né deve essere limitata a ciò che si crede; né può essere identificata con una mera supposizione; né è una mera finzione. Dobbiamo distinguere una tale accettazione relativa al contesto dalla credenza, e dobbiamo fare spazio ad entrambe nel nostro modello di ragionamento pratico.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Ivi, p.3.

<sup>63</sup> *Ibidem*. Il rischio - osserva Bratman - è il cadere altrimenti in fenomeni come il *wishful thinking*.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>65</sup> Ivi, p. 4.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 4-5.

L'accettare può essere inteso in diversi modi, a seconda della sua funzione nel ragionamento. Può svolgere, innanzi tutto, una funzione di semplificazione. In questo caso, quando accettiamo che  $p$ , noi diamo per scontato che  $p$ , allo scopo di fare economia delle nostre risorse razionali limitate, come si evince dal seguente esempio (dal quale però non emerge ancora - nota Bratman - che possiamo accettare cose che non crediamo):

Nel pianificare la mia giornata - una giornata di giugno a Palo Alto - do per scontato (*take for granted*) che non pioverà, anche se non ne sono certo (*certain*). Se dovessi invece immaginare fino a che punto accetterei una scommessa se pioverà o meno, allora non lo darei più per scontato. Ma nelle attuali circostanze darlo per scontato semplifica la mia pianificazione, in un modo che mi è utile - date le mie limitate risorse di ragionamento.<sup>68</sup>

In un secondo caso l'accettare svolge, invece, la funzione di farci sviluppare il nostro controllo sulla realtà, rendendoci più previdenti e cioè meno soggetti a rischi, grazie al razionale sfruttamento di certe asimmetrie fra i costi di errori diversi.<sup>69</sup> Nell'esempio che segue, un'autentica perla per il mio paradigma dell'errore, Bratman mostra come l'errore possa essere deliberatamente preferito alla correttezza per ragioni prudenziali (tornano in mente gli studi di Kahneman e Tversky sul giudizio in condizioni di incertezza):

Sto pianificando di costruire una casa a partire dal prossimo mese. Devo decidere adesso se realizzare l'intero progetto in una volta o se scaglionarlo in due fasi, da realizzare separatamente. La ragione per scaglionarlo è che non sono sicuro di disporre delle risorse finanziarie per realizzare l'intera costruzione tutta in una volta. So che nel caso dei sotto-contratti (idraulico, muratore, ecc.) al momento è possibile avere solo una stima dell'entità dei possibili costi. Nel caso di ogni sottocontratto do per scontato che il costo totale sarà il massimo del *range* stimato dei costi. Nell'incertezza è opportuno che io proceda cautamente. Sulla base di questa assunzione, determino allora se al momento ho abbastanza denaro per realizzare tutto il progetto in una volta.

Ma se tu mi proponi una scommessa - e vince chi si avvicina di più alla somma effettiva che verrà spesa -, allora io ragiono in modo diverso.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 5.

<sup>69</sup> Come mostrerò nel prossimo capitolo, si tratta di un tipo di accettazione che può condurre anche a distorsioni emotive doxastiche come l'autoinganno.

<sup>70</sup> Ivi, p. 6.

In questo caso - sottolinea Bratman - si accetta (e cioè 'si dà per scontato') che non si crede. A causa dell'incertezza nella quale ci si trova, si preferisce approfittare dell'asimmetria fra la gravità del ritrovarsi ad andare oltre il budget e il fastidio dell'aver prolungato inutilmente i lavori. Ovviamente, in un contesto diverso, ad esempio scommettendo sul costo preciso, non sarebbe necessario procedere prudenzialmente.

La contestualizzazione della nostra accettazione attraverso lo sfruttamento dell'asimmetria fra i costi di errori diversi può derivare, secondo Bratman, anche da fattori accidentali come la stanchezza che proviamo nel momento in cui dobbiamo prendere una difficile decisione (se sono stanca, accetto prudenzialmente l'opzione meno rischiosa, perché sono consapevole di non essere in grado di controllare con la dovuta precisione).<sup>71</sup>

Oppure, come accade nel seguente esempio (ormai canonico per spiegare che cosa si debba intendere con 'accettazione in un contesto'), l'asimmetria nei costi degli errori viene amplificata anche dal rischio pratico, sulla base cioè dei gradi di sicurezza per così dire operativi. Si noti che, anche in questo caso, si crede qualcosa (e cioè che la sedia e la scala siano in buone condizioni), ma si ritiene prudente non accettare ciò che si crede, questa volta in relazione a gradi diversi di rischio ("Una cosa è cadere dalla sedia, un'altra cadere dalla cima della scala"):

Ho una sedia e una scala. Penso che entrambe siano - allo stesso modo - in buone condizioni. In una scommessa su quale delle due sia in condizioni migliori, scommetterei su ciascuna allo stesso modo. Quando però penso all'uso che devo farne, allora diventa diverso se si tratta della sedia o della scala. Per la sedia do semplicemente per scontato che sia a posto. Invece per la scala non lo do per scontato.<sup>72</sup>

Possiamo essere spinti verso l'accettazione - aggiunge Bratman - non solo da pressioni individualistiche (come negli esempi già esaminati) ma anche da pressioni sociali:

In tre dobbiamo costruire insieme una casa. Siamo d'accordo sull'idea di prendere le nostre decisioni ipotizzando che il costo totale del progetto raggiunga il *range* massimo stimato di spesa con i sotto-contratti. Facilitiamo la deliberazione di gruppo e la decisione accordandoci su un quadro comune di

---

<sup>71</sup> L'esempio n. 3 è il seguente (ivi, p. 7): "Mi chiamano a decidere nella situazione prima esposta, di sera, dopo una giornata molto difficile. I miei dubbi sulle mie capacità in tali circostanze di comprendere pienamente tutte le complicazioni, mi spingono a una strategia cauta. Ragiono sull'assunto che i costi derivanti dai sottocontratti arriveranno al top del *range* stimato".

<sup>72</sup> *Ibidem*.

assunti. Tutti e tre accettiamo questi assunti in questo contesto, che è il contesto della nostra deliberazione di gruppo, anche se potrebbe benissimo accadere che in altri contesti più individualistici nessuno di noi creda o accetti questi stessi assunti.<sup>73</sup>

O, ancora, possiamo essere spinti ad accettare ciò che non crediamo sotto la pressione di obblighi di carattere morale, come nel seguente esempio:

Un mio intimo amico è stato accusato di un terribile crimine. Le prove della sua colpevolezza sono evidenti, ma il mio amico insiste sulla propria innocenza. Malgrado le prove di colpevolezza, la mia salda amicizia potrebbe suggerirmi di assumere, nel mio ordinario ragionamento pratico e nel mio agire, che egli è innocente di quell'accusa. Nell'organizzare una cena, per esempio, tali considerazioni di lealtà potrebbero farmi considerare ragionevole dare per scontata la sua innocenza, in modo da non servirmi di questa questione per precludermi di invitarlo. Invece, se mi trovassi nella giuria, ci penserei bene prima di dare per scontata la sua innocenza, in quel contesto, per ragioni di amicizia.<sup>74</sup>

Si noti, con l'esempio che segue, come lentamente l'accettazione intesa come 'dare per scontato' vada trasformandosi in una sorta di generale preconditione primitiva di azione:

Un soldato in una zona di guerra si chiede se sopravvivrà a quella giornata, ed esprime i suoi dubbi in una lettera che egli scrive nella mattina. Ciò nondimeno, dopo aver scritto quella lettera egli comincia a pianificare la sua quotidiana perlustrazione del campo di battaglia; e nel far questo egli dà per scontato che se ne andrà in giro e metterà in pratica questo piano. Dopo tutto, in che altro modo egli può far piani per quella giornata? Poiché gli serve fare un'assunzione di questo tipo allo scopo di portare a compimento i suoi piani, una tale accettazione potrebbe essere ragionevole anche di fronte ai suoi dubbi.<sup>75</sup>

E, poiché nel momento in cui ha bisogno di accettare che resterà vivo, il soldato "ha anche bisogno di accettare che quel che farà dipenderà in qualche misura da lui", ciò - nota Bratman - ci conduce ad un esempio kantiano, che mette in luce l'importanza del libero arbitrio in relazione all'accettazione:

Avendo riflettuto sulla questione della libertà del volere (*free will*), mi chiedo se io ne sia o meno dotato. Eppure, di tanto in tanto devo deliberare su che cosa fare. Quando lo faccio, non posso non accettare che ciò che farò dipenderà in qualche misura da me. Devo accettare che sono dotato di una qualche forma di libertà del volere che non credo di avere. Ed è difficile immaginare come questa

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>75</sup> *Ibidem.*

accettazione possa non essere razionale dal punto di vista pratico; poiché la sua assenza precluderebbe qualunque ragionamento pratico.<sup>76</sup>

Riepilogando nella seguente tabella:<sup>77</sup>

CREDENZA	ACCETTAZIONE
1. è indipendente dal contesto;	1. può ragionevolmente variare attraverso i contesti;
2. aspira alla verità di ciò che si crede;	2. può essere influenzata da considerazioni pratiche che non sono esse stesse evidenze per la verità di ciò che si accetta;
3. normalmente non è sotto il controllo della nostra volontà;	3. può essere soggetta al controllo della nostra volontà;
4. è soggetta a un ideale di agglomerazione.	4. non è soggetta allo stesso ideale di agglomerazione attraverso i contesti.

La conclusione cui Bratman perviene è dunque che "l'accettazione in un contesto non è una credenza".<sup>78</sup>

Alla luce di questa distinzione, mostrerò nel prossimo capitolo come l'accettazione in un contesto possa essere messa in relazione alla 'deriva' cognitiva costituita da distorsioni emotive come l'autoinganno, dal momento che ci consente di far prevalere volontariamente (sotto una certa spinta motivazionale) la 'dipendenza dal contesto' sulla 'indipendenza dal contesto' che caratterizza, invece, la credenza in quanto aspirante alla verità.

## § 2. *La perseveranza doxastica funzionale alla confutazione*

In questo paragrafo, comincerò a sviluppare la mia ipotesi in maniera più dettagliata, descrivendo la prima fase del processo doxastico confutatorio corrispondente alla distorsione della credenza iniziale, la quale subisce un processo di blindatura forzata sin dall'inizio della discussione, e cioè sin dal momento in cui chi ha

---

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 9. Da qui in poi userò il termine 'accettazione' nella specifica accezione contestualizzata di Bratman, definita in questa tabella.

<sup>78</sup> *Ibidem.*

dichiarato di credere che *p* accetta di sottoporsi a interrogazione. Chiamerò questo fenomeno *perseveranza doxastica funzionale alla confutazione*.<sup>79</sup>

In sintesi, il mio primo obiettivo sarà mostrare come la blindatura del *pathos* iniziale (stimolata dalla sfida alla difesa) sia - nel contesto della confutazione - un fenomeno distorsivo funzionale all'intero processo (sia allo sviluppo della confutazione vera e propria che alla eventuale revisione ad essa successiva).

In altre parole, la perseveranza doxastica svolgerebbe all'inizio della discussione dialettica la *positiva* funzione catalizzatrice di spingere chi risponde a interrompere la connessione fra la sua credenza iniziale e la funzione cognitiva epistemica del 'considerar vero', in modo da lasciare libero, come mostrerò nel paragrafo successivo, il 'cursore aletico' della *homologhia*.<sup>80</sup>

Chiamo la credenza iniziale '*pathos*' per sottolinearne la passività, in quanto stato doxastico su cui il processo di perseveranza funzionale ha provocato un'automatica forzata blindatura di fronte alla richiesta di chiarimenti da parte di un altro.

La condizione di chi vede attivarsi in sé il processo di perseveranza doxastica, nel momento in cui si ritrova a dichiarare pubblicamente una propria credenza, può essere considerata una condizione di *subalternità*, alla luce della parallela azione di *coping* difensivo che prende il sopravvento.

Esaminerò dettagliatamente questa condizione di subalternità dialettica nel capitolo conclusivo della tesi, dedicato agli stati emotivi interni alla confutazione; ne prenderò, invece, subito in considerazione soltanto gli aspetti strettamente funzionali al prodursi delle diverse sfumature doxastiche.

Come Robinson chiarisce nel suo *Plato's Earlier Dialectic*, chi interroga svolge il ruolo di *leader* indiscusso, per il fatto che è da lui che dipende l'andamento del processo inferenziale che chi risponde può solo subire.

I *partner* nell'impresa non avevano la stessa funzione. Uno conduceva e l'altro seguiva (poiché la dialettica è essenzialmente una conversazione fra due persone alla volta, qualunque terza persona diventava, nel frattempo, solo ascoltatrice). Il conduttore (*leader*) interrogava e il seguace (*follower*)

---

<sup>79</sup> Per l'esame dei fenomeni che ho raccolto sotto l'espressione 'perseveranza doxastica', vedi *supra*, cap. 5, § 3.

<sup>80</sup> Mi sembra di ritrovare nella perseveranza doxastica funzionale alla confutazione una tendenza alla radicalizzazione affine a quella degli uomini dogmatici ritratti da Lycan, vittime anch'essi di una forzata doxasticità, nel loro caso però *estensiva* invece che *intensiva* (avere un'opinione personale su qualunque cosa/ essere assolutamente convinti che *p*). Vedi *supra*, cap. 9, § 1.



rispondeva, perché la conversazione era sempre eminentemente un interrogare-rispondere. La domanda era usualmente una richiesta di giudizio su una proposizione data, richiedente la risposta 'sì' o 'no'.<sup>81</sup>

La 'subalternità' di chi 'seguendo' risponde è ulteriormente accentuata dal fatto che egli è tenuto a rispondere dicendo *quel che veramente pensa*, continuando la sua 'denudazione', come si evince dalle raccomandazioni di Socrate ai suoi interlocutori:

"Sii sicuro di non concordare con me contrariamente alla tua reale opinione" (*Crit.* 49 d).

"Cos'altro si potrebbe dire? Nient'altro se questo è ciò che egli pensa. Bene, io penso questo" (*La.* 193 c).

"Rispondi come ti sembra" (*Men.* 83 d).<sup>82</sup>

Oltre alla necessità di essere sinceri - elemento essenziale per garantire l'aggancio 'emotivo' in chi risponde fra credenza iniziale, atti di assenso *in itinere* e conclusione -,<sup>83</sup> il seguace deve rispettare nella sua subalternità un'altra fondamentale condizione: quella di non rispondere in modo contraddittorio. Le credenze espresse da chi rispondeva - puntualizza infatti Robinson - "dovevano accordarsi l'una con l'altra".<sup>84</sup>

Ed ecco che la subalternità del 'seguace rispondente' emerge proprio nella difficoltà di rispettare insieme le due suddette condizioni, visto che egli si ritrova a dover dire quel che *pensa davvero*, sollecitato dal suo *leader*, ma al tempo stesso a dover essere coerente su un discorso che viene sviluppato da un altro.

La difficoltà appena descritta emerge molto chiaramente nel seguente passo che Robinson propone<sup>85</sup> dal *Teeteto* (Socrate interroga Teeteto come se fosse Protagora):

"Teeteto, è possibile che una data cosa diventi più grande o di più altrimenti che aumentandola? Tu che cosa risponderesti?"

"Ecco qua Socrate: se ho da rispondere quel che penso relativamente alla domanda che mi fai ora, dico che non è possibile; se relativamente alla domanda di prima, badando a non cadere in contraddizione, dico che è possibile".<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Robinson 1953, pp. 77-78. Aggiunge Robinson: "Perciò Platone può designare la dialettica come 'l'educazione che rende capaci di interrogare e rispondere nel modo più scientifico' (*Rep.*, *Cra.*)".

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 78.

<sup>83</sup> A questo proposito, rinvio all'esame dell'interpretazione dell'*elenchos* socratico elaborata da Gregory Vlastos (*infra*, cap. 10, § 5).

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> *Theaet.* 154 c-d; trad. it. pp. 35-37.

In una tale condizione di pressione, il *pathos* doxastico di chi risponde subisce la violenza di dover dare la precedenza all'esigenza di *consistency* dell'insieme di credenze che, in maniera indotta dalle domande, egli sta via via esplicitando (visto che i suoi atti di assenso sono manifestazioni doxastiche giustificate da ciò che egli crede), al punto da dover - strada facendo - rinunciare a qualcuna delle sue stesse credenze.<sup>87</sup> A ciò si aggiunge la necessità che fra i parlanti - come abbiamo visto nel capitolo dedicato al trinceramento condiviso - l'accordo sia sempre perfetto<sup>88</sup> (visto che non è consentito l'accordo di non essere d'accordo).<sup>89</sup>

Riepiloghiamo dunque, alla luce di questi chiarimenti, la struttura del contesto confutatorio:

X crede che *p* e lo dichiara pubblicamente.

Y chiede a X se può interrogarlo a proposito di quella credenza dichiarata.

X accetta di farsi interrogare perché un rifiuto verrebbe considerato come una dichiarazione di debolezza.

Y comincia a porre a X domande 'a risposta chiusa (risposte consentite 'sì' o 'no')

X rispondendo 'sì' o 'no' consente la raccolta di una serie di proposizioni (secondo la struttura già esaminata nel capitolo precedente).

A un tratto Y inferisce deduttivamente la contraddittoria della credenza iniziale che *p* servendosi delle proposizioni cui X ha assentito.

Lo stato doxastico di X è funzionale al prosieguo del processo, poiché egli - nel momento in cui ha accettato di essere interrogato - ha indirettamente offerto la sua credenza come *target* potenziale di ribaltamento doxastico.

La normale condizione che contraddistingue (come abbiamo visto nella parte seconda) il nostro rapporto iper-protettivo con le nostre credenze sino al punto da renderci irrazionali, si presenta all'inizio della discussione dialettica come un primo *step* necessario e funzionale alla confutazione. Come risulterà chiaro più avanti, è grazie a questo blocco doxastico iniziale che la funzione del 'considerar vero' - attraverso gli atti di assenso indipendenti dal contesto di chi risponde -, consentirà lo sviluppo della confutazione, la conseguente caduta della blindatura e, forse, persino la necessaria revisione.

---

<sup>87</sup> Robinson 1953, p. 78: "Quando un tale conflitto emergeva fra la non contraddittorietà (*consistency*) e 'cio che veramente io penso', la non contraddittorietà aveva il sopravvento, e chi rispondeva doveva abbandonare una delle sue opinioni, qualunque egli scegliesse".

<sup>88</sup> Robinson cita il *Politico* 277a: "Queste cose devono sembrare vere non solo a te ma anche a me, in comune con te" (*ibidem*).

<sup>89</sup> Come chiarisce Robinson: "Non ci si può accordare di non essere d'accordo" (*ibidem*).

Ma, se voglio procedere con ordine, devo a questo punto chiarire come si produca la blindatura dell'assenso corrispondente alla credenza iniziale, che trasforma la credenza che *p* in un *pathos* doxastico da difendere in quanto tale, a prescindere dal contenuto di *p*.

Se assumiamo che la confutazione possa essere intesa come una forma di cognizione distribuita asimmetrica, ritengo che diventi allora possibile individuare (in virtù della distribuzione fra due persone diverse delle funzioni doxastiche necessarie a un unico ragionamento) quella che ho chiamato *blindatura*, ovvero (facendo riferimento alla perseveranza doxastica) l'atto del *credere in quanto tale*, isolato nella sua irrazionale pretesa di verità e socraticamente stigmatizzabile in quanto presunzione di sapere. Avremo così:

- da una parte *il credere in quanto tale*, che verrà difeso da chi risponde;
- dall'altra *il considerar vero in quanto tale*, che verrà manipolato da chi interroga.

La perseveranza doxastica funzionale allo sviluppo della confutazione si attiva nel momento in cui Y propone a X di interrogarlo a proposito della sua credenza.

Vorrei ricordare che gli stessi Nisbett e Ross hanno ipotizzato che la tendenza a perseverare nelle proprie opinioni possa svolgere una funzione "più fondamentale":

la tendenza a perseverare nelle proprie convinzioni è così straordinaria da farci ipotizzare ch'essa abbia un valore funzionale più fondamentale ed importante rispetto alla specifica correttezza di impostazione nei confronti di uno specifico problema.<sup>90</sup>

Al di là di possibili interpretazioni neo-darwiniane, come ho già chiarito nel capitolo 4, ciò che colpisce è il fatto che la distorsione cognitiva (la perseveranza doxastica) si presenti con uno specifico ruolo *positivo* all'interno di un processo di cognizione distribuita asimmetrica come la confutazione.

Come l'asimmetria confutatoria, anche la perseveranza doxastica - in una dimensione di razionalità dialogica - diventa dunque una utile 'tendenza distorsiva'.

E ritorna in mente la tesi centrale di Nisbett e Ross, secondo la quale nei nostri processi inferenziali molti degli errori che gli individui compiono sono strettamente connessi, e addirittura ne costituiscono il costo inevitabile, ai successi che consentono di ottenere.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Nisbett, Ross, 1980, trad. it. p. 302.

<sup>91</sup> Ivi, p. 49.

La dimensione dialogica che è propria della dialettica aggiunge, a mio parere, una fondamentale opportunità alla commistione errore-correzione che caratterizza i nostri processi cognitivi monologici, come spero di chiarire nel prossimo paragrafo, in cui, prendendo in esame la fase successiva alla blindatura iniziale, mostrerò in particolare come l'ulteriore condizione di oscuramento inferenziale (il rispondere alla cieca alle domande dell'altro) serva a sancire in chi risponde il divorzio fra credere e considerare vero, rendendo il 'rispondere ciecamente' un *cursoire aletico*, e cioè una funzione di trasmissione del controllo di verità capace di aggirare le costrizioni fisiologiche della perseveranza doxastica.

La credenza che  $p$ , posta sotto esplicito assedio, manifesta se stessa come *pathos* doxastico che  $p$  blindato, poiché in esso il ritenere vero non trova più spazio come funzione logica a causa della condizione di imprescindibilità psicologica che la perseveranza doxastica ha provocato ("questa è la mia credenza!", "questo è ciò che credo!").

X difende non più un essere vero, ma il suo stesso *pathos*, e cioè l'assenso in quanto tale che egli già prima ha concesso a  $p$  come essere vero. Che  $p$  sia vero o falso, qui a X non importa più: *egli difende ormai la sua dichiarazione di credenza* e, così facendo, si ritrova suo malgrado forzato ad attivare la tendenza distorsiva che abbiamo visto caratterizzare (all'interno della nostra razionalità monologica) il nostro rapporto con ciò che crediamo (nella parte seconda le ho definite forme di 'irrazionalità raziocinata'<sup>92</sup>).

L'assenso che X ha dichiarato di aver concesso a  $p$ , essendo già una scommessa accettata in quanto atto volontario (ma non libero, secondo la chiave di lettura che ad esempio de Sousa fornisce dell'atto dell'assenso),<sup>93</sup> può tranquillamente completare il suo sviluppo probabilistico, accrescendo per reazione il grado di sicurezza percepita all'inizio. Mi sembra, insomma, si possa dire che la proposta di interrogazione - favorendo la blindatura della credenza dichiarata all'inizio (perseveranza doxastica funzionale) -, inneschi un meccanismo che non consente di nascondere i sintomi della nostra connaturata irrazionalità, ma che ci induce a portarli alle estreme conseguenze attraverso una radicalizzazione della perseveranza doxastica (per poi stigmatizzarli negativamente in maniera eclatante attraverso la confutazione finale).

La perseveranza doxastica funzionale è, inoltre, da mettere in relazione alla struttura stessa dell'interrogazione dialettica: se - utilizzando gli studi di Hogarth e

---

<sup>92</sup> Vedi *supra*, cap. 5. § 4.

<sup>93</sup> Cfr. de Sousa 1971.

Einhorn sugli effetti dell'ordine di presentazione e di elaborazione delle informazioni sull'aggiornamento delle credenze - consideriamo l'interrogazione dialettica un processo di aggiornamento delle credenze (*belief updating*) di carattere bipolare, che viene sviluppato con l'appoggiare o il rifiutare ogni singola proposizione senza prendere in considerazione vie di mezzo (chi risponde può solo dire 'sì' o 'no', senza aggiunte),<sup>94</sup> possiamo intendere la radicalizzazione provocata dalla perseveranza doxastica come una polarizzazione funzionale all'aggiramento del 'normale' processo monologico di *estimation*, in cui la nuova informazione viene invece gradualmente presa in considerazione, seppur al prezzo di continui *accomodamenti* sempre potenzialmente distorti (contestualizzati). Al contrario, nella confutazione, dovendo procedere forzatamente per *adding bipolare* a causa della polarizzazione provocata dalla blindatura del *pathos*, colui che risponde è *sollecitato* a prendere in considerazione - ad ogni richiesta di assenso che gli viene rivolta - entrambe le opzioni fra le quali è possibile scegliere. Egli si ritrova dunque a gestire, suo malgrado, grazie alla dialogicità che contraddistingue la confutazione, un numero più elevato del solito di modelli mentali, a dispetto delle difficoltà messe in luce da Johnson-Laird.<sup>95</sup>

La perseveranza doxastica che determina la radicalizzazione del *pathos* iniziale - proprio in ragione della radicalità che la contraddistingue - impedisce inoltre le normali 'scappatoie' che, nella parte seconda, ho chiamato 'distorsioni emotive', le quali si presentano normalmente nella razionalità monologica, ove senza troppe difficoltà riusciamo a contestualizzare i nostri stati doxastici sulla base di ciò che *vogliamo* che sia vero, a prescindere da ciò che *consideriamo* vero (ricordo che Bratman puntualizza che le accettazioni in un contesto *non sono credenze*),<sup>96</sup> e senza che questo si configuri come una contraddizione insanabile del nostro corpo doxastico, tale da richiedere una revisione (revisione che invece la confutazione rende psicologicamente necessaria per il nostro equilibrio cognitivo).

Invece nella dialettica le scappatoie diventano impossibili, e non solo per l'arroganza asimmetrica di chi interroga sviluppando un ragionamento che risulta cieco a chi risponde, ma anche (e innanzi tutto) a causa della perseveranza doxastica che si attiva al momento in cui si propone l'interrogazione. L'arroccamento doxastico di chi risponde blocca, infatti, immediatamente in lui la possibilità di intraprendere le strade

---

<sup>94</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3; in particolare cfr. Hogarth, Einhorn 1992, pp. 36-37.

<sup>95</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4.

<sup>96</sup> Cfr. Bratman 1992, p. 9.

del compromesso, e cioè delle accettazioni in un contesto che sopportano la contraddizione, tipiche delle distorsioni.

Vedremo, nel prossimo capitolo, come la perseveranza funzionale consentendo nella *homologhia* lo sganciamento del cursore aletico dal *pathos* blindato, ormai difeso in quanto tale, si serva della nostra irrazionalità - convogliandola in un'azione di *coping* difensivo - come punto di partenza della confutazione.

### § 3. *La homologhia come cursore aletico*

Passiamo adesso alla seconda fase della confutazione, chiamata tradizionalmente *homologhia*, corrispondente all'atto del concedere l'assenso a chi interroga da parte di chi risponde.

La mia ipotesi è che, una volta scattata la blindatura forzata della credenza iniziale (la perseveranza doxastica funzionale alla confutazione che caratterizza l'inizio della discussione dialettica), la *homologhia* consenta lo sviluppo inferenziale dialogico attivandosi come 'cursore aletico', il quale - manovrato da chi interroga - si muove liberamente nella Rete verso quello che Robinson ha chiamato *the last step* della discussione. Ricordo che per *last step* Robinson intende in particolare l'ultimo l'assenso concesso da chi risponde, assenso a partire dal quale chi interroga potrà realizzare la deduzione confutatoria conclusiva.

La nozione di Rete cui faccio riferimento è quella che Searle accosta alla sua nozione di Sfondo.<sup>97</sup> Come spiega Searle, ogni nostra intenzione può essere l'intenzione che è:

soltanto perché è collocata in una Rete di altre credenze e desideri. Inoltre, in qualsiasi situazione di vita reale, credenze e desideri sono semplicemente una parte di un complesso più vasto di altri stati psicologici ancora; vi saranno intenzioni supplementari così come speranze e timori, ansietà e aspettative, sentimenti di frustrazione e di soddisfazione. In breve, ho chiamato questa intera rete olistica la 'Rete'.<sup>98</sup>

E ciò vale non solo per le intenzioni, ma anche per ogni altro stato intenzionale.

---

<sup>97</sup> La relazione fra Rete e Sfondo è così descritta da Searle (1983; trad. it. p. 147): "Credo che chiunque possa cercare seriamente di seguire i fili nella Rete raggiungerà alla fine un fondale di capacità mentali che non consistono di per sé di stati Intenzionali (rappresentazioni), eppure formano nondimeno le precondizioni per il funzionamento degli stati intenzionali. Lo Sfondo è 'preintenzionale' nel senso che sebbene non sia una forma o forme di Intenzionalità, è comunque una precondizione o un insieme di precondizioni dell'Intenzionalità". Per la nozione di Sfondo, vedi *supra*, cap. 8, § 4.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 145-146.

La *homologia* - intesa come assenso detacitato dal cursore aletico - è resa possibile in particolare dalla distribuzione dei ruoli all'interno della discussione (da un lato chi interroga e dall'altro chi risponde), distribuzione caratterizzata - come ben sappiamo - dall'asimmetria che costituisce il motore cognitivo della confutazione nel contesto della razionalità dialogica.

Mi sembra opportuno a questo punto ricordare che nel capitolo precedente ho sostenuto che l'asimmetria che caratterizza la confutazione sia abilitata direttamente dallo Sfondo, e che sarebbero dunque le regole confutatorie retrocesse sullo Sfondo a determinare il subentrare asimmetrico dei due corpi viventi nel contesto della discussione, ciascuno in relazione alla capacità in lui abilitata (interrogare per confutare/rispondere per difendere), visto che nella confutazione *i corpi viventi sono due*,<sup>99</sup> uno di fronte all'altro, ma *uno solo è il ragionamento* seppur sviluppato da due punti di vista contrapposti.

Mi sembra di trovare adesso un'ulteriore conferma a questa tesi (che già mi ha consentito di inquadrare la questione dei pregiudizi *in-group* all'interno della confutazione), nel fatto che anche il distacco del cursore aletico dal *pathos* blindato risulti comprensibile alla luce di una tale asimmetria cognitiva *preintenzionale*, distacco grazie al quale possiamo spiegare il peculiare funzionamento della confutazione.

Proverò dunque a mostrare come avvenga, e quali effetti doxastici produca, il subentrare asimmetrico dei due corpi, ciascuno con la propria intenzionalità confutatoria abilitata dallo Sfondo.

Più precisamente, mostrerò come avvenga, e quali effetti doxastici produca, il fatto che:

- il corpo vivente di colui che ha chiesto di esaminare la credenza che *p* subentri con un'intenzionalità esaminatrice che lo conduce al libero utilizzo nella Rete del cursore aletico, ovvero alla manipolazione della funzione doxastica del 'considerar vero' (ruolo che lo rende *leader* della confutazione, *chi deve confutare*);

- il corpo vivente di colui che ha dichiarato di credere che *p* subentri con un'intenzionalità difensiva che lo conduce alla forzata blindatura della sua credenza iniziale (ruolo che lo rende subalterno *seguace*, ovvero *chi deve essere confutato*), e alla successiva costante protezione di quel *pathos* doxastico blindato.

---

<sup>99</sup> Sull'*eros* dei corpi e l'amore per la verità, cfr. Nussbaum 1986, in particolare il capitolo dedicato all'amore fra Socrate e Alcibiade.

Sarà proprio assumendo l'esistenza di una tale distribuzione e contrapposizione asimmetrica dei ruoli doxastici abilitata dallo Sfondo, che potremo comprendere meglio quale imprescindibile ruolo svolga la *homologhia* nella confutazione.

Diventerà, insomma, più chiaro come accada che la funzione di 'trinceramento categoriale condiviso' (descritta nel capitolo precedente come germe di una circolarità virtuosa di giustificazione doxastica<sup>100</sup>) trovi il suo fondamento nella capacità della *homologhia* - in quanto assenso dato a proposizioni credute vere - di ricompattare in un unico ragionamento la cognizione distribuita. Come chiarisce Robinson:

Le domande del *leader* sono di solito inviti ad assentire a una certa proposizione e, se chi risponde declina l'assenso, il *leader non può ignorare la cosa*. Egli deve ripristinare l'accordo, o abbandonando la proposizione, o tornando indietro e ottenendo l'assenso di chi risponde, mostrandogli che la proposizione deriva dalle altre alle quali egli ha assentito.<sup>101</sup>

In ragione del suo ruolo strutturalmente necessario all'intero processo confutatorio, la *homologhia* prevede degli obblighi anche per il seguace: "Egli deve sempre rispondere", spiega Robinson, malgrado la responsabilità maggiore sembri comunque pesare sul *leader*, il quale, nel caso in cui il seguace si dichiari incapace di rispondere o ignorante, dovrà riuscire a:

condurre chi risponde al giudizio, mostrandogli i fondamenti per la proposizione, deducendola dalle affermazioni precedenti alle quali egli assente, o sviluppando la sua natura (*nature*) ulteriormente.<sup>102</sup>

Come preannunciato, prenderò adesso in esame la *homologhia* da un punto di vista strettamente doxastico, allo scopo di chiarire a pieno il suo ruolo all'interno della confutazione.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente come il processo dialettico possa essere considerato una forma di aggiornamento doxastico (*belief updating*) bipolare: quella interpretazione diventa più chiara adesso attraverso l'analisi del meccanismo della *homologhia*, intesa come assenso a proposizioni considerate vere (da intendere come relazioni predicative di categorie trincerate in modo condiviso), meccanismo la cui regola essenziale - a prescindere da una eventuale debolezza manifestata da chi risponde

---

<sup>100</sup> Vedi *supra*, cap. 8, § 3.

<sup>101</sup> Robinson 1953, p. 78 (cors. mio).

<sup>102</sup> Ivi, p. 79.



- è che comunque la proposizione in questione venga collocata "in una delle due categorie: accettate o rifiutate".<sup>103</sup>

Ho chiamato il 'considerar vero' espresso sinceramente da chi risponde in accordo con chi interroga 'cursore aletico', per sottolineare il principio che la dialettica non riconosce altra autorità se non quella costituita dalla *homologhia*, come Robinson chiarisce nel seguente passo:

Il principio che chi risponde debba dire ciò che realmente pensa è parte del principio che *la dialettica non riconosce autorità*. Nessuna delle due parti può accettare una proposizione da chiunque altro, per quanto vicino o eccezionale. *La sola autorità è ciò che sembra vero a noi due, qui e ora.*<sup>104</sup>

L'aggiramento della blindatura può avvenire proprio su questa base: una volta che il cursore aletico si è sganciato dal *pathos* blindato, esso può muoversi, assenso dopo assenso, liberamente manovrato da chi interroga, negli anfratti più nascosti della Rete.<sup>105</sup> Quel che dobbiamo adesso chiarire è quale processo doxastico si sviluppi in chi - di fronte alle richieste di assenso del suo *leader* -, si ritrovi a dover prevedere le conseguenze che ogni suo eventuale considerar vero potrebbe comportare per la salvaguardia della sua credenza blindata, pur nel rispetto dell'obbligo di rispondere in modo sincero (assentire solo a ciò che si crede vero) e privo di contraddizioni (assentire solo a ciò che si ritiene coerente).

Il processo doxastico di chi risponde è in effetti caratterizzato:

- non solo dall'asimmetria confutatoria che lo Sfondo ha abilitato nel suo corpo, facendolo subentrare con quella intenzionalità difensiva che lo ha spinto a trasformare la sua credenza in un *pathos* doxastico blindato da difendere in quanto tale,

- ma anche dal fatto che questo *pathos* doxastico è una sorta di grumo intenzionale, a sua volta comunque "parte di un complesso più vasto di altri stati psicologici ancora": la Rete.<sup>106</sup>

Per sviluppare con chiarezza la mia analisi degli stati doxastici interni alla confutazione, sotto la suggestione delle pagine che Quine e Ullian dedicano al cambiare opinione in *The Web of Belief* ho ritenuto opportuno accostare alle nozioni searleane di

---

<sup>103</sup> *Ibidem*. Qui 'accettare' è da intendere in senso forte, con Price, ovvero come assentire a ciò che si è considerato vero.

<sup>104</sup> *Ibidem* (cors. mio). Questi sono i passi platonici citati da Robinson per esemplificare quest'idea: "La questione non è chi lo dice, ma se è detto davvero o no" (*Carm.* 161c); "Fino a quando noi due saremo d'accordo su questo, potremo dire addio a tutte le opinioni degli altri" (*Polit.* 260b; cfr. *Fed.* 275 b-c); "Non lo prendiamo in considerazione, visto che lui non è qui" (*Men.* 71d).

<sup>105</sup> Per il ruolo della sorpresa in relazione al credere e al cambiare idea, cfr. Davidson 1983, pp. 479-480.

<sup>106</sup> Cfr. Searle 1983; trad. it. p. 145.

Rete e Sfondo un'altra nozione più ristretta, e cioè quella di 'corpo doxastico'. In particolare con 'corpo doxastico' farò riferimento al 'repertorio' delle credenze proprie di un individuo, e dunque - all'interno della confutazione - in particolare al repertorio di credenze di colui che risponde (ricordiamo infatti che grazie alla nota asimmetria confutatoria, chi interroga non interviene nella discussione con il suo repertorio di credenze ma solo come critico intollerante del corpo doxastico dell'altro).

Vorrei chiarire però che - pur distinguendo fra Rete olisticamente intesa e particolari corpi doxastici, non intenderò comunque il corpo doxastico in senso statico, e cioè come un repertorio di idee prefissato e inamovibile, ma - nel rispetto della maniera olistica di intendere la Rete - come insieme di credenze determinato ma in gran parte costantemente in divenire. Quine e Ullian così descrivono la condizione doxastica individuale:

Sebbene molte delle nostre credenze siano destinate a restare salde, in altri punti il nostro corpo doxastico è [...] perpetuamente in movimento (*in flux*). Ciò accade essenzialmente perché i nostri sensi aggiungono di continuo informazioni. La semplice aggiunta di informazioni, nel terminale sensoriale, provoca un cambiamento nel corpo doxastico che non va identificato come un'aggiunta di credenze. Da un lato, alcune credenze vengono gettate via e semplicemente dimenticate. Ciò accade immediatamente a cose banali come il cinguettio di un uccello o lo scoppiettio di un motore. Dall'altro, approssimandoci a ciò che è in esame, le credenze ancora vigorosamente presenti, che non sono state dimenticate, possono entrare in conflitto con le nuove arrivate, ed essere estromesse con la forza. *Qualche volta, triste a dirsi, noi assentiamo a enunciati che si contraddicono fra di loro, ma ciò accade perché l'inconsistenza non è sempre ovvia.* E non possiamo più continuare a credere che tutti gli enunciati di un insieme siano veri, una volta che sappiamo che sono in contraddizione fra di loro, poiché la contraddizione richiede che uno di essi sia falso.<sup>107</sup>

Riprenderò più avanti la questione della *non ovvietà dell'inconsistenza* in relazione al concedere l'assenso, intendendola come un effetto della difficoltà deduttiva provocata dal ragionare per modelli mentali.<sup>108</sup> Vorrei, infatti, prima puntualizzare con un breve riepilogo le distinzioni fin qui proposte.

Ho distinto, innanzi tutto, fra:

- la preintenzionalità dell'asimmetria confutatoria che costituisce lo Sfondo della confutazione nel suo complesso, in quanto forma di cognizione distribuita asimmetrica;

---

<sup>107</sup> Quine, Ullian 1970, p. 6 (cors. mio).

<sup>108</sup> Cfr. Johnson-Laird 1983 (da me preso in esame nel cap. 5, § 4).

- le due contrapposte intenzionalità (difensiva/intollerante rispetto al *pathos* blindato), abilitate dallo Sfondo asimmetrico nei due corpi viventi che subentrano, uno nel ruolo di chi interroga e l'altro nel ruolo di chi risponde.

In secondo luogo, ho distinto fra:

- Rete olisticamente intesa, comprensiva di un numero indeterminabile di stati intenzionali coscienti e non coscienti;<sup>109</sup>

- corpo doxastico di chi risponde, contenente il *pathos* blindato.

Chiarite le suddette distinzioni, posso adesso prendere in esame il diverso rapporto che le contrapposte e asimmetriche intenzionalità intrattengono con la Rete nel cruciale momento della *homologia* in cui esse entrano in contatto, momento coincidente con l'atto dell'assentire - compiuto da chi risponde - alle proposizioni che chi interroga gli propone di intrattenere e valutare in maniera bipolare (assentire/rifiutare l'assenso).

In breve: che tipo di atto doxastico è l'assentire che si realizza in virtù della distribuzione dei ruoli cognitivi fra due distinte persone, una che interroga e l'altra che risponde, collocate con le loro contrapposte intenzionalità sul comune Sfondo asimmetrico della confutazione?

Più precisamente: quando chi risponde dice di essere d'accordo con chi interroga e accetta che  $q$  (ovvero, dà il suo assenso a una proposizione, autorizzandone l'uso come premessa all'interno del ragionamento dialogico in corso), possiamo dire che egli, assentendo a considerar vero che  $q$ , stia anche esprimendo la sua credenza che  $q$ ?

Sembrerebbe corretto ipotizzare che - sotto la spinta della sua intenzionalità intollerante - chi interroga cerchi di insinuarsi nel corpo doxastico dell'altro per proporgli richieste di assenso, muovendosi nella Rete liberamente percorribile per mezzo del cursore aletico della *homologia*.

Più precisamente, è manovrando il cursore aletico, attivatosi grazie al distacco dal considerar vero del *pathos* blindato, che chi interroga potrà mettere in atto nei confronti del corpo doxastico di chi risponde una forzata de-tacitazione, consistente nell'esplicitazione mirata di credenze aggiuntive tratte fuori dalla Rete, tali da provocare - avendo dato loro l'assenso - una condizione di inconsistenza.

In effetti, nel contesto dialettico, la raccolta delle premesse viene realizzata da chi interroga, tenendo sempre presente che, se per il loro 'prelievo' dalla Rete è sufficiente l'atto doxastico dell'intrattenere una proposizione, invece per il loro inserimento nel

---

<sup>109</sup> Searle 1983; trad. it. p. 146.

corpo doxastico di qualcun altro è necessario che questi *anche* rilasci il suo assenso, riconoscendo di credere vera quella proposizione.

E poiché nel contesto della confutazione chi deve concedere l'assenso è anche colui che difende il *pathos* blindato, è per questa ragione - come Robinson ha chiarito nella sua analisi dell'*elenchos* socratico<sup>110</sup> - che chi interroga deve sempre tenere nascoste al suo interlocutore le ulteriori potenziali relazioni logiche da egli individuate navigando liberamente nella Rete (come il libro VIII dei *Topici* ben descrive), relazioni logiche che - una volta inserite attraverso gli atti di *homologhia* nel personale corpo doxastico di chi risponde - avranno il potere di provocare in esso una condizione di inconsistenza tale, da renderne necessaria un'accurata revisione (e la confutazione segna proprio il momento in cui chi risponde fa esperienza dell'inconsistenza del suo corpo doxastico).

Poiché, dunque, l'estrapolatore-deduttore<sup>111</sup> di credenze dalla Rete non è soltanto 'un altro' in generale, ma è 'un altro opaco', per via della suddetta intenzionalità inferenziale strategicamente nascosta, di conseguenza colui che risponde, sollecitato dalle richieste opache di chi interroga, dovrà:

- non solo decidere, richiesta dopo richiesta, se rilasciare o meno il proprio assenso sulla base del corpo doxastico in cui il *pathos* è incardinato;

- ma, al tempo stesso, sforzarsi di immaginare quali siano le inferenze che potranno essere sviluppate in seguito, grazie alle proposizioni individuate nella Rete, alle quali il suo interlocutore lo invita ad assentire manovrando il cursore aletico della *homologhia* con l'obiettivo di far poi emergere nel suo corpo doxastico inaspettate relazioni logiche produttrici di contraddizione.

Vorrei sottolineare che le proposizioni cui è stato concesso l'assenso in modo eterodiretto sono a tutti gli effetti proposizioni *credute vere da chi risponde* (che, assentendo, ha sancito il suo crederle vere). Per questa ragione, la richiesta di assenso realizzata con la *homologhia* grazie allo spostamento del cursore aletico che può liberamente navigare - manovrato da chi interroga - attraverso la Rete, può essere considerata lo strumento per *coinvolgere* doxasticamente chi risponde.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Vedi *supra*, cap. 8, § 3.

<sup>111</sup> Traggio l'espressione dennettiana 'estrapolatore-deduttore' dal saggio di Lycan sulle credenze tacite (1986), ma la utilizzo nel contesto della mia ricerca in maniera libera, non facendo cioè riferimento soltanto alle credenze tacite (la cui definizione è fra l'altro - come abbiamo visto - alquanto problematica). A questo proposito, vedi *supra*, cap. 9, § 1.

<sup>112</sup> Per la sensazione di *confidence* prodotta dalle credenze, cfr. Price 1934-1935, preso in esame nel cap. 9, § 1.

In altre parole, chi interroga, nel momento in cui gli è stato accordato dal suo interlocutore il permesso di procedere all'esame, una volta identificato il bersaglio da raggiungere nella proposizione contraddittoria a quella che costituisce la credenza presa in esame, grazie all'intolleranza che l'asimmetria confutatoria dello Sfondo gli garantisce nei confronti della credenza dell'altro può cominciare a identificare nuovi percorsi interni alla Rete, avendo sempre cura di de-tacitare proposizioni che siano dall'altro credute vere, attraverso la richiesta di assenso bipolare (sì o no) che inserisce le proposizioni considerate vere nel suo corpo doxastico.

È così che chi interroga si ritrova a svolgere, all'interno della cognizione distribuita asimmetrica confutatoria, il ruolo di 'estrapolatore-deduttore' di credenze per conto dell'altro.

La distinzione fra Rete olisticamente intesa e singoli corpi doxastici si è, dunque, rivelata utilissima, perché mi ha consentito di comprendere come accada che nel contesto dialettico chi risponde sia per così dire forzato ad uscire dal proprio corpo doxastico e a navigare nella Rete, catturato dal cursore aletico che lo spinge qua e là ad assentire sia a proposizioni da lui credute vere alla luce del proprio corpo doxastico che ad altre, apparentemente non correlate con esso, ma da creder vere in relazione alla Rete in generale.

Ritengo che il fenomeno psicologico della 'non ovvietà dell'inconsistenza' (usando l'espressione da Quine e Ullian) possa essere accostato alle difficoltà che incontriamo quando dobbiamo autoconfutarci nel contesto della razionalità monologica.<sup>113</sup>

E - come è già accaduto con la perseveranza doxastica, che nel contesto dialettico assume la cruciale funzione di liberare il cursore aletico nella Rete -, anche la 'non ovvietà dell'inconsistenza' sembra assumere una funzione *positiva* in vista del realizzarsi della confutazione.

Intendendo, più precisamente, la non ovvietà dell'inconsistenza come la nostra difficoltà di cogliere immediatamente la contraddittorietà fra le proposizioni presenti nel nostro proprio corpo doxastico, possiamo vedere come essa venga in effetti *sfruttata* nel contesto dialettico. L'assenso eterodiretto ostacola infatti in chi risponde l'attivazione di euristiche (e conseguenti *bias*) tipicamente attive in condizioni di incertezza, ma cieche senza contesto.

Ed è proprio attraverso una tale funzionale decontestualizzazione che chi interroga raccoglie le premesse navigando nella Rete e, grazie all'assenso opaco di chi risponde,

---

<sup>113</sup> Cfr. soprattutto Kuhn 1991, preso in esame nel cap. 7, § 2.

riesce a collocarle 'nascostamente' nel corpo doxastico del suo interlocutore. Questi, non potendo controllare l'intenzionalità confutatoria di chi interroga e, dunque, non essendo in grado di riconoscere nelle proposizioni propostegli quelle portatrici di inconsistenza, vedrà gradualmente il proprio corpo doxastico sempre più affollato di nuove proposizioni cui egli stesso avrà assentito, l'ultima delle quali (*the last step*) si rivelerà, infine, suo malgrado, generatrice di inconsistenza.

Rinvio al paragrafo successivo l'analisi della condizione di sfalsamento (o dissonanza cognitiva) nella quale si ritrova il confutato, quando si accorge che il suo corpo doxastico contiene inaspettatamente anche la contraddittoria del suo *pathos* blindato.

Vorrei qui, invece, fare una riflessione conclusiva sull'essenziale capacità della confutazione, in quanto cognizione distribuita asimmetrica, di ostacolare le strade verso l'autoinganno nel momento in cui emerge la contraddizione.

Il blocco delle distorsioni doxastiche è possibile, durante la confutazione, perché - come abbiamo visto - il considerarlo vero manovrato da chi interroga per mezzo del cursore aletico procede nella Rete *in maniera decontestualizzata* rispetto al corpo di credenze di chi risponde, allo scopo di impedire in quest'ultimo l'attivazione delle sue difese irrazionali generatrici sia dei semplici *bias* motivati che delle distorsioni doxastiche più complesse, provocate dall'esplicitarsi dei meccanismi volontari dell'*accettazione in un contesto*, sulla base del calcolo dei costi (esame che rinvio al capitolo conclusivo della tesi, in ragione del ruolo essenziale svolto dagli stati intenzionali emotivi).<sup>114</sup>

Sarà interessante, nel prossimo paragrafo, esaminare nel dettaglio la condizione di dissonanza cognitiva che ho chiamato 'sfalsamento', prodotta in seguito alla palese inconsistenza del corpo doxastico di chi risponde. Mostrerò in particolare come la capacità della confutazione di predisporci alla revisione - grazie alla manipolazione decontestualizzata del cursore aletico nella Rete da parte di interrogato (con il conseguente infiltramento all'interno del corpo doxastico di chi, assentendo ad esse, ingloba quelle proposizioni) -, costituisca un potente effetto della cognizione distribuita asimmetrica, difficilmente raggiungibile nel contesto della razionalità monologica a causa della pervasività delle distorsioni doxastiche.

---

<sup>114</sup> Engel 1998, p. 149.

#### § 4. *Lo sfalsamento doxastico*

Come preannunciato, siamo giunti alla terza fase, ovvero quella corrispondente alla condizione di 'sfalsamento doxastico' vissuta da chi viene confutato nel momento in cui egli si trova, suo malgrado, di fronte al fatto compiuto che il suo corpo doxastico - così come è stato ampliato dai suoi atti di *homologhia* durante l'interrogazione -, contiene un'evidente contraddizione che rende necessaria la revisione dell'insieme.

Più precisamente, mostrerò come la condizione di sfalsamento (o dissonanza cognitiva)<sup>115</sup> - normalmente evitata nella razionalità monologica -, si presenti invece nella confutazione come uno stato psicologico temporaneamente 'sostenibile', in seguito alla partecipazione (per quanto eterodiretta) di chi risponde alla navigazione nella Rete, che provoca l'inconsistenza del suo corpo doxastico.

Affronterò l'esame della condizione dello sfalsamento recuperando, in particolare, gli studi sul 'punto di vista' discussi nel quinto capitolo, per mostrare come nella confutazione la distribuzione del ragionamento fra due diversi punti di vista riesca - bloccando la tendenza alle accettazioni contestualizzate di tipo distorsivo - a *facilitare* una produzione doxastica correttamente indipendente dal contesto, tratto che caratterizza in modo essenziale la nozione di credenza come stato intenzionale mirante alla verità.

La mia ipotesi è che la confutazione, in quanto cognizione distribuita asimmetrica, consenta a chi risponde di realizzare un'esperienza psicologica *temporaneamente sostenibile* di contraddizione - riuscendo a produrre in lui una condizione di sfalsamento generata dalla compresenza nel proprio corpo doxastico:

- della credenza che *p*, corrispondente al *pathos* doxastico blindato che, per effetto della perseveranza doxastica funzionale alla confutazione, egli non mette mai in discussione;

- della credenza che *non p*, corrispondente alla proposizione creduta vera in quanto correttamente dedotta dall'insieme delle credenze contenute nel suo corpo doxastico, che è stato ampliato per mezzo dei suoi stessi atti di assenso sollecitati dal cursore aletico navigante nella Rete ad opera del suo interlocutore interrogante.

Considerando le credenze disposizioni ad agire che si protraggono nel tempo, la cui durata non è dunque da confondere con la puntualità propria dell'atto del concedere l'assenso, ipotizzo in particolare che lo sfalsamento doxastico possa essere considerato come la temporanea esperienza sostenibile della sovrapposizione di percezione di

---

<sup>115</sup> Cfr. Festinger 1957.

*confidence* in due credenze diverse in contrasto fra loro (incoerenti o contraddittorie in senso stretto), esperienza che il processo della confutazione riuscirebbe a produrre in chi risponde quando la distribuzione dei due punti di vista (propria della confutazione come forma di cognizione distribuita asimmetrica) improvvisamente *viene meno* con il sopraggiungere della deduzione con cui si conclude il ragionamento dialogico.

Quell'ultima proposizione non è più, infatti, una proposizione cui concedere l'assenso per assumerla come premessa, quanto piuttosto un'autonoma conclusione di cui prendere atto e che dunque prescinde dai punti di vista, essendo una proposizione già giustificata dallo sviluppo congiunto di quell'*unico* ragionamento condiviso.

Che la cognizione sia sensibile al punto di vista non è una novità: basti pensare alla teoria del prospetto di Kahneman e Tversky e alle numerose applicazioni che di questa teoria sono state realizzate nel campo della cosiddetta razionalità limitata.

Vorrei qui rileggere con gli strumenti della mia ricerca l'esame che Jon Elster ha elaborato dell'episodio di Ulisse e le Sirene,<sup>116</sup> poiché individuo in esso un magistrale esempio di utilizzo della nozione di punto di vista in relazione ad un problema specifico, in questo caso il problema dell'inversione temporanea delle preferenze.

Ulisse - consapevole di come cambierà il suo punto di vista nel momento in cui sentirà il canto delle Sirene -, ricorre ingegnosamente ad una primitiva forma di cognizione distribuita (facilmente realizzabile nel contesto gerarchico dell'equipaggio di una nave): egli, dopo essersi fatto legare ad un albero della nave, ordina ai suoi compagni di tapparsi le orecchie e continuare a remare, in modo da preservare il punto di vista che egli giudica migliore (più razionale), e cioè continuare il viaggio invece di tuffarsi in mare rapiti dal canto delle Sirene. Questo stratagemma consente a Ulisse, inoltre, di collocarsi dal punto di vista irrazionale (il cedere al canto delle Sirene), essendosi egli posto al riparo da ogni rischio grazie alla distribuzione dei ruoli che ha messo in atto.

Sotto la suggestione di questa rilettura dell'episodio di Ulisse e le Sirene, proverò adesso a utilizzare la nozione di punto di vista con l'obiettivo specifico di spiegare il fenomeno psicologico dello sfalsamento doxastico che si produce nella confutazione.

Ritengo, infatti, che ricorrendo alla nozione di punto di vista potrò mettere in luce in che misura la distribuzione dei ruoli all'interno della confutazione riesca ad agire

---

<sup>116</sup> Cfr. Elster 1973; trad. it. pp. 85-100.



efficacemente sulle modalità con cui siamo in grado di tollerare il rischio che credenze contrapposte entrino in contrasto fra loro.<sup>117</sup>

In breve: ciò che è necessario chiarire è come nella discussione dialettica sia possibile indurre chi risponde alla condizione (seppure solo temporanea) di sfalsamento, e cioè all'esperienza della contraddizione doxastica, condizione che nella razionalità monologica viene invece solitamente evitata virando - sotto la spinta delle euristiche, che spontaneamente si attivano (spesso in modo anomalo) soprattutto nelle condizioni di incertezza - verso le distorsioni che mettono a tacere la contraddittorietà rendendola di fatto inconsapevole.<sup>118</sup>

In vista di questo obiettivo di indagine, ho individuato un valido strumento nell'approccio teorico che Barsalou ha elaborato in alcuni dei suoi più recenti studi sui processi di categorizzazione, approccio secondo il quale l'adozione di punti di vista differenti nell'elaborazione di una categoria conduce a rappresentazioni della categoria differenti.<sup>119</sup>

Sappiamo bene, in effetti, quanto ogni tipo di *bias* doxastico dipenda dalla forte resistenza che i soggetti umani avvertono quando devono prendere le distanze dal loro punto di vista personale per provare a calarsi nel punto di vista degli altri (penso, a questo proposito, sia alle ricerche di Deanna Kuhn che agli esercizi di immedesimazione realizzati da Barsalou e Sewell).<sup>120</sup>

Se al rapporto fra cognizione e punto di vista aggiungiamo la perseveranza nel tempo che caratterizza gli stati doxastici in quanto disposizioni - da considerare stati duraturi più che eventi puntuali -, comprendiamo perché Barsalou e Sewell parlino di memoria categoriale in relazione alla dominanza di un particolare concetto elaborato da un certo punto di vista, rispetto alla moltitudine di concetti che possono essere prodotti da punti di vista diversi all'interno di una medesima categoria. In particolare, secondo i due autori:

Sebbene una categoria possa essere rappresentata da molti concetti attraverso molti punti di vista, un concetto di categoria dominante diventerà trincerato (*entrenched*) nella memoria a lungo termine se la categoria è elaborata in molte occasioni dallo stesso punto di vista. Di conseguenza, il fatto che i soggetti abbiano differenti punti di vista dominanti fisserà differenti concetti dominanti di una categoria, anche se

---

<sup>117</sup> Ricordo che anche la nozione di 'trinceramento categoriale condiviso', come ho già mostrato nel cap. 8, si serve ampiamente della contrapposizione fra punti di vista.

<sup>118</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 4.

<sup>119</sup> Cfr. Barsalou 1983, 1991.

<sup>120</sup> Barsalou, Sewell 1984, p. 5. Si tratta degli esercizi di immedesimazione in punti di vista culturalmente connotati, per mettere in evidenza la tipicità variabile delle categorie. Vedi *supra*, cap. 5, § 6.

questi concetti dominanti coesisteranno con numerosi altri concetti meno dominanti, fissati quando si sono assunti punti di vista meno frequenti. Per esempio, il percepire frequentemente le auto dal punto di vista di un ladro di auto potrebbe far sì che diventino centrali nel concetto della categoria le proprietà rilevanti rispetto all'introdursi in esse, alla messa in moto e alla rivendita illegale di auto. Invece, il percepire frequentemente le auto dal punto di vista di un acquirente di auto potrebbe far sì che diventino centrali le proprietà rilevanti rispetto al chilometraggio, al comfort e allo stile. Per qualunque punto di vista, il rispettivo concetto di categoria dovrebbe diventare trincerato nella memoria, assumendo che l'elaborazione frequente di una rappresentazione nella memoria operativa la fissa sempre più nella memoria a lungo termine. Questi concetti dominanti saranno quelli che guidano l'elaborazione in contesti neutri, quando non è specificato alcun punto di vista o contesto.<sup>121</sup>

La memoria categoriale - intesa come trinceramento duraturo nella memoria a lungo termine di un certo concetto - è dunque capace di coesistere con altri concetti meno dominanti. In virtù di questa sua capacità, essa costituisce a mio parere la chiave psicologica per comprendere lo sfalsamento, come proverò a mostrare adesso, passando all'ambito specifico della confutazione.

Come abbiamo già visto nel capitolo precedente, durante lo sviluppo della confutazione è necessario che i due interlocutori procedano - ognuno dal proprio punto di vista - al trinceramento condiviso dei termini.

Poiché (come abbiamo chiarito nel paragrafo precedente) è navigando nella Rete durante l'interrogazione, sotto lo stimolo del cursore aletico manovrato da chi interroga, che si producono i trinceramenti condivisi e che, di conseguenza, chi risponde accetta come vere le proposizioni che - nel rispetto di questi trinceramenti - il suo interlocutore gli propone, da tutto ciò credo si possa dedurre che è attraverso i trinceramenti condivisi che l'interrogazione dialettica mette in contatto il punto di vista del corpo doxastico di chi risponde con ciò che chiamerò il 'punto di vista esterno', corrispondente nella discussione confutatoria al punto di vista a partire dal quale vengono poste le richieste di assenso.

Ritengo sia possibile considerare il punto di vista di chi interroga come 'il punto di vista esterno' sulla base del fatto che - come sappiamo - egli non interviene nella discussione come difensore del suo personale corpo doxastico, quanto piuttosto come *critico* del corpo doxastico di chi risponde, per effetto dell'intenzionalità asimmetrica in lui abilitata dallo Sfondo, che gli consente di muoversi *per conto dell'altro* nella Rete, libero da *bias* doxastici.

---

<sup>121</sup> Ivi, pp. 45-46. Ho già preso in esame questo passo nel cap. 5, § 6.

Come già chiarito prima,<sup>122</sup> non sto sostenendo che chi interroga sia privo di un proprio corpo doxastico: anzi, è proprio grazie al suo corpo doxastico che chi interroga è egli stesso collocato nella Rete e può entrare in contatto con l'altro.

Ciò che sostengo, invece, è che l'intenzionalità asimmetrica in lui abilitata dallo Sfondo gli consenta di non cadere vittima della perseveranza doxastica e che ciò accada persino nel caso in cui egli creda vera la credenza presa in esame, poiché *essa è stata dichiarata vera da un altro* (ovvero, un altro si è impegnato pubblicamente in questa dichiarazione di credenza).

Ricordiamo infatti che mentre la falsità delle credenze appartiene al piano dei corpi doxastici (e dunque alle condizioni di soddisfazione degli atti intenzionali), le capacità in quanto preintenzionali appartengono al piano dello Sfondo.<sup>123</sup>

La capacità preintenzionale asimmetrica abilitata dallo Sfondo in colui che interroga è proprio ciò che gli consente di muoversi liberamente nella Rete e svolgere la funzione di estrapolatore-deduttore - dal corpo doxastico dell'altro - delle proposizioni da quello non ancora intrattenute a causa dell'invasione dei suoi *bias* protettivi.

Queste proposizioni - estrapolate-dedotte da chi interroga e poi accettate da chi risponde come vere - consentiranno di mettere in luce l'inconsistenza del corpo doxastico che contiene il *pathos* blindato.

Si presenta, dunque, anche nella confutazione il problema che Barsalou chiama 'della validità', e cioè il problema relativo a quale sia il grado di accuratezza che riusciamo a raggiungere quando ci mettiamo nei panni degli altri, visto che chi interroga deve intercettare le proposizioni cui l'altro potrà concedere l'assenso dal proprio punto di vista.

Se esaminiamo il problema della validità in relazione alla confutazione, ci ritroviamo però di fronte a due interessanti risultati.

Innanzitutto constatiamo che colui che interroga, non essendo portatore egli stesso di un determinato corpo doxastico da difendere, può facilmente assumere il punto di vista di chi risponde e - libero di manovrare come vuole il cursore aletico lungo i percorsi potenziali della Rete - addentrarsi nel corpo doxastico del suo interlocutore.

Sollecitato dall'asimmetria che caratterizza la sua intenzionalità confutatrice, egli può infatti muoversi nella Rete con tutta la libertà, l'energia e il coraggio di cui il suo interlocutore non può invece disporre vincolato com'è dalla perseveranza doxastica che ha blindato all'inizio il suo *pathos*.

---

<sup>122</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 6 e cap. 8, § 4.

<sup>123</sup> Searle 1955; trad. it. pp. 147-150.

In secondo luogo, risulta evidente quanto sia essenziale, nel processo di trinceramento condiviso, che anche chi risponde debba sforzarsi di assumere il punto di vista dell'altro che lo interroga, proprio nel tentativo di comprendere in anticipo quale sia la struttura inferenziale che il suo esaminatore intende costruire per confutarlo, e cercare di evitare che certe proposizioni vengano assunte come premesse (ricordo che l'unica possibilità per non assentire è controbattere con delle obiezioni).<sup>124</sup>

In effetti, ritengo che proprio in questo sforzo di immedesimazione, chi difende il suo *pathos* blindato si apra alla Rete, nella quale si muove chi interroga manovrando il cursore aletico: ed è in questo modo che - attraverso la Rete percorsa dal cursore aletico - gli atti di *homologhia* si costituiscono come nodi di estrapolazione-deduzione di credenze dal corpo doxastico di chi risponde.<sup>125</sup>

Ispirandomi alla terminologia di Barsalou, che parla di 'categorie *ad hoc*' per sottolineare la dipendenza dei nostri processi di rappresentazione categoriale dalla diversità dei contesti in cui ricorrono, chiamerò 'credenze *ad hoc*' le credenze che attraverso la *homologhia* vengono strategicamente detacitate da chi interroga nel corpo doxastico di chi risponde, grazie alla sua libertà di movimento nella Rete, allo scopo di portare alla luce l'inconsistenza del corpo doxastico di chi risponde, il quale verrà così poi confutato.

Si noti che le credenze *ad hoc* detacitate da chi interroga hanno la peculiarità di provenire da un ambiente doxastico libero dalle restrizioni dei corpi doxastici particolari, e di essere anzi l'espressione del più ampio degli ambienti doxastici possibili, la Rete stessa, di cui chi interroga si fa portavoce con le sue richieste di assenso prive di freni inibitori.

Le credenze *ad hoc* adesso presenti nel corpo doxastico di chi risponde producono in lui una condizione di sfalsamento a causa del sovrapporsi di percezioni di *confidence* discordanti:

---

<sup>124</sup> Nel cap. 4 abbiamo visto che in greco il verbo usato per 'rifiutare l'assenso' è *ananeuein*, che significa 'girare la testa indietro', 'rifiutare', 'negare', 'non assentire', quasi a indicare un atto infantile di capriccioso rifiuto. In realtà, solo delle vere e proprie obiezioni possono giustificare il rifiuto dell'assenso.

<sup>125</sup> È dal 'punto di vista esterno' che gli interlocutori *step by step* devono dunque impegnarsi a riconoscere le variazioni categoriali non adeguate o non valide (quelle eristiche per intenderci), per espungerle dal trinceramento.

- da un lato, la sua antica e familiare percezione di *confidence* proveniente dal suo vecchio corpo doxastico, in cui troneggia il *pathos* blindato;

- dall'altro, la nuova violenta percezione di *confidence* proveniente dal ragionamento appena sviluppato grazie alle credenze *ad hoc* in lui detacitate per mezzo del cursore aletico transitante nelle Rete.

Lo sfalsamento come esperienza temporanea sostenibile della contraddizione è caratterizzato, dunque, dal fatto che la contemporanea impossibile presenza di assenti contrapposti (intesi come eventi tutto/nulla) non ha ancora avuto luogo.

Lo sfalsamento rappresenta, però, solo il momento iniziale della più ampia e drammatica esperienza della confutazione, che - come vedremo nel prossimo capitolo - va poi ben oltre questo semplice fenomeno di sovrapposizione di *confidence* diverse, percepibili una alla volta attraverso un commutatore di attenzione (ora sento l'una, ora sento l'altra).

Ciò che conta, piuttosto, è che questa sostenibilità della contraddizione esperita nella fase dello sfalsamento *inibisca* di fatto la fuga distorsiva verso *l'accettazione sensibile al contesto*, costituendosi invece come preambolo cognitivo dell'effettiva confutazione.

Attraverso l'impatto *sincero* con la contraddizione, contenuta nel nostro corpo doxastico e che lo sfalsamento ci ha fatto percepire in modo sostenibile, diventiamo nostro malgrado insensibili al contesto, e pronti ad aprirci alla ricerca della verità che potrà ricomporre il nostro corpo doxastico.

Si noti che, fino a quando persiste questa condizione di sfalsamento, la confutazione non ha ancora avuto luogo: chi risponde non è ancora stato confutato ma è pronto ad esserlo.

Nel momento in cui lo sfalsamento coinvolge, *subito dopo*, il piano dell'assenso inteso come 'evento puntuale' tutto/nulla, generatore di contraddizione insostenibile, allora la confutazione non può che aver luogo: *un'ondata di calore* segnala la caduta della blindatura del *pathos* e un sentimento di vergogna ricopre il confutato.

Ed è questo il momento in cui chi risponde capisce che il suo corpo doxastico non era coerente, e che l'altro ha avuto ragione a mostrargli quali problemi la credenza che *p* può provocare, qualora ci si rifletta su meglio.

La mia ipotesi è che questo momento di sfalsamento funga nel contesto della confutazione, con il sopraggiungente incontrollabile sentimento di vergogna (come

mostrerò nel prossimo capitolo), come spazio per la catarsi doxastica,<sup>126</sup> in vista della successiva *revisione*.

Il confutato *non si sente più giustificato* nel ritenere vera la credenza iniziale.

---

<sup>126</sup> Per l'*elenchos* tragico e la catarsi, cfr. Nussbaum 1986; trad. it. pp. 265-275. Vedi anche *infra*, cap. 10, nota 4.

## Essere confutati

### § 1. *Il coping dialettico*

Nel capitolo precedente ho descritto come accada che, in seguito al distacco del cursore aletico dal *pathos* blindato e ai successivi atti di *homologhia* sincera realizzati navigando liberamente nella Rete proprio grazie al cursore, si attivi in chi risponde un ampliamento del suo corpo doxastico, che si conclude, però, con l'esperienza della contraddizione. Di fronte all'evidente inconsistenza del proprio corpo doxastico contenente il *pathos* blindato, chi risponde si ritrova in una condizione che ho chiamato 'sfalsamento', provocata dalla discrepanza fra la persistente durata della percezione di *confidence* della credenza iniziale e la puntualità dell'assenso che la riguarda, ormai in bilico, a causa dell'evidenza dell'inconsistenza.

In questo capitolo riprenderò in esame questo processo, aggiungendo un ulteriore punto di vista: quello emotivo, da intendere (come ho già chiarito nella parte seconda) nel senso di 'motivazionale'.<sup>1</sup>

Diventerà così più chiaro come accada che grazie alla discussione mirante alla confutazione gli esseri umani possano bloccare la loro spontanea tendenza distorsiva all'accettazione contestualizzata, impedendo alle spinte emotive di prevalere sulla 'indipendenza dal contesto', che caratterizza, invece, le credenze in quanto miranti alla verità.

Ritengo, infatti, che la struttura della confutazione consenta di mettere in atto un vero e proprio cambiamento di assetto motivazionale nei due interlocutori, in coincidenza con l'emergere delle due intenzionalità abilitate dallo Sfondo in modo asimmetrico rispetto al *pathos* blindato.

Nel momento in cui scatta la perseveranza doxastica funzionale alla confutazione e viene reso libero il cursore aletico, l'azione di *coping*<sup>2</sup> dei due interlocutori diventa

---

<sup>1</sup> Come abbiamo visto nel cap. 6, le emozioni rinviano alla sfera della motivazione all'azione.

<sup>2</sup> Ricordo che in psicologia cognitiva si denomina *coping* l'insieme di modalità con cui affrontiamo le richieste dell'ambiente (dall'inglese *to cope with*, che significa 'far fronte', 'tener testa'). Non ho tradotto *coping* con l'italiano 'confronto' proprio per preservare il significato di 'insieme di modalità di confronto'

infatti un'azione di *coping* sociale, poiché entrambi sentono un irrefrenabile desiderio di mettere in mostra la propria competenza razionale, la quale:

- in chi interroga si manifesta come *un forte sentimento competitivo di attacco*, che lo spinge a concentrare tutte le sue capacità razionali nella costruzione di una strategia inferenziale 'segreta' grazie alla quale confutare l'interlocutore;

- in chi risponde si manifesta come *un forte sentimento competitivo di difesa*, che lo spinge a concentrare tutte le sue capacità razionali nella protezione ad oltranza della coerenza del suo corpo doxastico.

Ciascuno, dal suo punto di vista, vuol dunque dimostrare di essere il più bravo, anche se - occorre ricordarlo<sup>3</sup> - la condizione di colui che risponde appare subito più complessa: è, infatti, a causa della sua esplicita presa di posizione doxastica che la discussione ha avuto inizio, nel momento in cui ha persino accettato di sottoporsi all'esame. Egli si sente suo malgrado responsabile, come vedremo meglio più avanti, e per questa ragione si trova - rispetto al suo interlocutore - in una condizione di maggiore esposizione pubblica, da lui percepita come il rischio terribile di 'perdere la faccia'.

È possibile persino rileggere in chiave tragica la condizione di colui che, dichiarando di credere che *p*, si sia poi ritrovato a blindare il suo *pathos*: si potrebbe infatti dire che, difendendo la sua credenza caparbiamente, egli abbia peccato di *hybris*, e che la confutazione sia arrivata su di lui come un necessario momento di *nemesis* e *catarsi*.<sup>4</sup>

Tornando alla tesi secondo la quale nella dialettica l'azione di *coping* da individuale diventa sociale, ritengo che sia proprio questo passaggio a far sì che chi protegge il suo *pathos* si sposti dal piano della dipendenza dal contesto a quello della indipendenza dal contesto, grazie alla capacità del cursore aletico - manovrato da chi interroga - di agganciare colui che risponde e di trascinarlo nella libera navigazione della Rete per mezzo delle continue richieste di assenso.

---

veicolato globalmente dal termine psicologico. Per la definizione funzionalista originaria, vedi *supra*, cap. 6, § 2; per l'ampliamento della nozione di *coping* in senso biologico, vedi *supra*, cap. 6, § 3.

<sup>3</sup> Cfr. Robinson pp. 77-78 (già cit. nel cap. 9, § 2, in relazione alla 'subalternità' dell'interrogato).

<sup>4</sup> Cfr. Nussbaum 1986; trad. it. pp. 257-275. Secondo Nussbaum le opere tragiche e i dialoghi platonici "hanno in comune una fondamentale caratteristica strutturale, l'*elenchos* o esame incrociato". Platone avrebbe dunque usato la struttura della tragedia per imitare l'*elenchos* nella scrittura e per ricrearlo nel lettore" (ivi, p. 267). Così come, ad esempio, nell'azione drammatica dell'*Antigone* di Sofocle, Creonte vive la dolorosa esperienza della 'separazione' dalle sue credenze false (le sue convinzioni iniziali), in un processo che lo porta a "riconoscere la verità delle sue convinzioni più profonde" (un processo catartico che coinvolge anche lo spettatore), nei dialoghi platonici l'*elenchos* è catartico in quanto spinge l'interrogato verso la rielaborazione delle proprie convinzioni incoerenti. I dialoghi, però, non sono tragedie perché - chiarisce Nussbaum - la discussione dialettica "non è la conseguenza di eventi tragici ai quali si tratta di reagire": il dibattito e la discussione *sono* l'evento. L'indagine è l'azione" (ivi, p. 269).



L'ipotesi cui sono pervenuta nel corso della mia indagine è dunque che, durante l'esame mirante alla confutazione, l'azione di *coping* propria della razionalità monologica - che spesso ci spinge anche ad accettazioni contestualizzate distorte sotto la spinta di bisogni come la ricerca della sicurezza o la limitazione della sofferenza - venga sostituita da un'azione di *coping* di tipo sociale che è propria della razionalità dialogica.

Alla luce di ciò, ritengo opportuno dedicare l'ultimo capitolo del mio lavoro alla descrizione delle strategie cognitive messe in atto - sotto il pressante stimolo motivazionale competitivo - da un lato da chi interroga e dall'altro da chi risponde. Da questa descrizione emergerà così la differente condizione emotiva dei due interlocutori, e in particolare quella di chi - difendendo la coerenza del proprio corpo doxastico - si ritrova a un certo punto a non sentirsi più giustificato nel ritenere vero il suo *pathos* blindato.

Un passo essenziale sarà, inoltre, costituito dall'indagine sul perché l'emozione caratteristica dell'essere confutati sia identificabile nella *vergogna*, da intendere in particolare come la dolorosa sensazione di 'aver perso la faccia' pubblicamente, a causa dell'incompetenza razionale dimostrata nel fallito tentativo di difendere il proprio *pathos* blindato.

Ecco, dunque, il piano dei successivi paragrafi del capitolo.

Nel secondo paragrafo, prendendo le mosse da *Più tristi ma più saggi: razionalità ed emozioni* di Jon Elster, svilupperò una riflessione generale su stato d'animo e ragionamento, soffermandomi poi, in particolare, sull'esame di alcuni studi specificamente dedicati all'emotività nei contesti di confronto-scontro, quale è appunto il contesto elencico: *Anxiety, Cognitive Biases and Beliefs* di Michael Eysenk e *Coping as a Mediator of Emotion* di Susan Folkman e Richard Lazarus. Presenterò anche la nozione di 'faccia' di Erwin Goffman e la rilettura che di essa propone Cristiano Castelfranchi, mostrando come gli stati d'animo siano nel corso della confutazione da mettere in relazione con la paura di perdere la faccia.

Nel terzo paragrafo, proverò a delineare una descrizione soprattutto in chiave funzionalista delle emozioni dialettiche (secondo la *appraisal theory*),<sup>5</sup> prima dal punto di vista del *coping* di attacco di chi interroga, e poi dal punto di vista del *coping* di difesa di chi risponde, con l'obiettivo di mostrare in che modo, all'interno

---

<sup>5</sup> Come abbiamo visto nel cap. 6, con *appraisal* si intende la valutazione della rilevanza degli eventi-stimolo: sarebbero gli eventi cognitivamente valutati ('significato situazionale') a far sorgere le emozioni (cfr. Frijda 1986; trad. it. p. 626).

dell'asimmetrica situazione confutatoria, si attivi in ciascuno dei due interlocutori la 'valutazione di rilevanza' ('che cosa è più importante per me adesso?'), la 'valutazione di contesto' ('che cosa posso/non posso fare in questa situazione?')<sup>6</sup> e il conseguente rispettivo 'cambiamento di preparazione all'azione'.<sup>7</sup>

Nel quarto paragrafo, sulla base soprattutto della riflessione che Bernard Williams ha sviluppato sulla vergogna, rivolgerò la mia attenzione alla dolorosa condizione dell'essere confutati, tentando di collocare il ruolo emotivo svolto dalla vergogna nella confutazione nel contesto della più generale condizione di *neediness* umana. In particolare esaminerò:

- innanzi tutto, come l'insorgere del sentimento di vergogna in chi risponde - nel momento in cui si rende conto di aver contribuito egli stesso, suo malgrado, alla organizzazione della catena inferenziale che ha messo in luce l'inconsistenza del suo corpo doxastico - sia un momento strutturale della confutazione;

- in secondo luogo, come l'insorgere di un'emozione sociale come quella della vergogna venga stimolato dal contesto dialogico dell'esame confutatorio, all'interno del quale la vulnerabilità umana, esposta pubblicamente nel confronto in atto, si costituisce come presupposto per l'esperienza della contraddizione sostenibile.

Nel quinto e ultimo paragrafo potrò, infine, formulare nei termini più appropriati la questione conclusiva della mia ricerca: in che modo, una volta confutati, riusciamo a *transitare* dalla condizione dello sfalsamento carico di vergogna (e cioè dalla dolorosa seppur sostenibile esperienza della contraddizione) alla condizione della coraggiosa ed energica revisione del nostro corpo doxastico? Affronterò la questione in due tappe.

Innanzitutto, prenderò in esame alcune recenti ricerche che Johnson-Laird, Girotto e Legrenzi hanno dedicato al ragionamento che si attiva di fronte all'inconsistenza, sia quando dobbiamo individuarla, sia quando dobbiamo eliminarla.

Proprio alla luce di questi recenti studi proverò, quindi, ad accostare la teoria coerentista della verità di Donald Davidson all'interpretazione dell'*elenchos* socratico elaborata da Gregory Vlastos. Questo accostamento mi consentirà di ampliare la riflessione sulle potenzialità della libera navigazione nella Rete che la razionalità

---

<sup>6</sup> Secondo Frijda, costellazioni di stimoli differenti vengono valutate (*appraised*) dal soggetto in relazione ai suoi propri interessi (*concerns*). Questa *valutazione (appraisal)* - passando attraverso una "valutazione di rilevanza" e una "valutazione di contesto" evoca infine certe emozioni.

<sup>7</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 2: "Le emozioni verranno considerate come *cambiamenti di preparazione all'azione (action readiness)*. Tali cambiamenti sono dotati di un aspetto quantitativo, denominato 'attivazione', e di un aspetto qualitativo, denominato 'tendenza all'azione'; essi tendono ad essere accompagnati da cambiamenti nell'attività del sistema nervoso autonomo" (ivi, p. 37). Il cambiamento nella preparazione all'azione (*action readiness change*) rappresenta secondo Frijda l'aspetto principale dell'emozione, al punto da poter esser considerato il suo aspetto definitorio (cfr. ivi, p. 627).

dialogica mette a disposizione di chi risponde grazie alla confutazione. Potrò così, infine, formulare le mie risposte alla questione posta all'inizio del paragrafo, che in sintesi saranno le seguenti:

1) Le credenze detacitate/esplicitate *ad hoc* ed incorporate *in itinere* attraverso gli atti di assenso stimolati dal cursore aletico si rivelano per chi risponde una preziosa risorsa cognitiva cui attingere dopo la confutazione, per transitare più agevolmente dalla condizione cognitiva di sfalsamento doxastico a quella di revisione, allo scopo di sentirsi di nuovo razionalmente giustificati.

2) Il transito dallo sfalsamento alla revisione può essere interpretato - dal punto di vista motivazionale - alla luce del bisogno di eliminare il sentimento di vergogna che la confutazione ha prodotto in chi risponde. Allo scopo di recuperare la 'faccia' e, dunque, la propria autostima -, il confutato asseconda il 'cambiamento di preparazione all'azione'<sup>8</sup> che l'azione di *coping* sociale attiva in lui, rimuove la blindatura del *pathos* e intraprende l'esame del proprio corpo doxastico rivelatosi inconsistente. In questa reazione alla vergogna, il confutato percepisce un sentimento di orgoglio che rende la revisione doxastica intrapresa una forma di *resilienza*.

Con l'applicazione della nozione di resilienza alla confutazione si concluderà il mio lavoro. La nozione di resilienza proviene dalla fisica, ed indica la capacità di un metallo di assorbire un urto senza rompersi:<sup>9</sup> in psicologia, analogamente, si intende oggi con resilienza la capacità che gli esseri umani hanno di affrontare gli eventi dolorosi e traumatici senza restarne indelebilmente *segnati*, innescando anzi un processo di trasformazione del sé che consente loro di continuare a vivere pienamente un'esistenza degna di essere vissuta.<sup>10</sup>

## § 2. *Perdere la faccia*

Come fa notare Jon Elster in *Più tristi ma più saggi: razionalità ed emozioni*,<sup>11</sup> se siamo tristi o depressi abbiamo la tendenza a ragionare in modo più realistico e ad

---

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 37: "Le emozioni verranno considerate come *cambiamenti di preparazione all'azione (action readiness changes)*. Tali cambiamenti sono dotati di un aspetto quantitativo, denominato 'attivazione', e di un aspetto qualitativo, denominato 'tendenza all'azione'; essi tendono ad essere accompagnati da cambiamenti nell'attività del sistema nervoso autonomo. Ricordo che il cambiamento nella preparazione all'azione rappresenta secondo Frijda l'aspetto principale dell'emozione, al punto da poter essere considerato il suo aspetto definitorio (cfr. *ivi*, p. 627).

<sup>9</sup> Dal latino *resilire*, 'rimbalzare'.

<sup>10</sup> Cfr. Cyrulnick, Malaguti (a cura di) 2005, pp. 8-10.

<sup>11</sup> L'espressione "*Sadder but Wiser*", che dà il titolo al libro (nell'originale sotto forma di domanda), compendia il senso generale delle ricerche cui accennavo prima.

essere attenti ai dettagli anche negativi, a differenza di quando - trovandoci in uno stato d'animo allegro e ottimista - siamo più propensi a cadere vittime dei noti *bias* di *overconfidence* e di immotivata fiducia nel favorevole esito delle nostre aspettative.<sup>12</sup>

In breve, la depressione ci rende più razionali, ma più infelici. Specularmente, l'ottimismo ci induce spesso in errore (come abbiamo visto nel capitolo sulle distorsioni cognitive), ma costituisce al tempo stesso la cieca forza grazie alla quale troviamo il coraggio di correre dei rischi e di essere creativi, andando oltre i dati disponibili.<sup>13</sup>

In effetti, come ho mostrato nella parte seconda, le ricerche più recenti sul rapporto fra emotività e cognizione hanno arricchito l'ormai classica teoria della valutazione cognitiva (*appraisal theory*) di una forte attenzione per gli stati d'animo (*moods*), ritenuti oggi essenziali per la comprensione dei nostri processi doxastici tanto quanto l'*appraisal*, seppur difficilissimi da analizzare empiricamente per la loro natura sfuggente.<sup>14</sup>

In *Anxiety, Cognitive Biases and Beliefs*,<sup>15</sup> Eysenk descrive in particolare la relazione fra lo stato d'animo dell'ansia e le credenze, nei termini di una 'azione reciproca'.

Quando gli individui sono ansiosi, mostrano un ricorso crescente a *bias* cognitivi che possono condurre all'espansione dei preesistenti schemi di pericolo e di vulnerabilità. Inoltre, gli schemi di pericolo e di vulnerabilità preesistenti rendono gli individui più soggetti all'esperienza dell'ansia. Questo approccio teorico è direttamente applicabile agli individui molto ansiosi, e risulta invece meno rilevante per coloro che reprimono l'ansia.<sup>16</sup>

Malgrado l'individuazione del ruolo svolto dall'ansia soprattutto in alcuni soggetti, ci sono dei problemi - conclude Eysenk - che rendono comunque molto difficile prendere in esame empiricamente il rapporto ansia-credenze:

---

<sup>12</sup> Cfr. Elster 1985; trad. it. pp. 83-86: "[...] le uniche persone capaci di guardare il mondo libere da pregiudizi sono quelle depresse. Sono 'più tristi ma più sagge'" (ivi, p. 83). Ad esempio, rispetto alla capacità di valutare la propria capacità di padronanza in un compito è risultato che "[...] i soggetti non depressi manifestano un'illusione di padronanza, mentre quelli depressi ne danno una valutazione accurata". Sull'ottimismo irrealistico, cfr. Weinstein 1980; McKenna 1983.

<sup>13</sup> Elster 1985; trad. it. p. 86: "[...] le distorsioni cognitive sono il prezzo che dobbiamo pagare per avere la motivazione necessaria per procedere nella vita. Se avessimo un'idea più adeguata di ciò che possiamo realizzare, intraprenderemmo di meno e realizzeremmo di meno".

<sup>14</sup> Nell'introduzione al volume *Emotions and Beliefs. How Feelings Influence Thoughts*, i curatori (tra i quali troviamo lo stesso Nico Frijda) sottolineano proprio il fatto che le emozioni non devono essere restrittivamente considerate come mere interferenze responsabili delle distorsioni doxastiche; non va trascurato che "ci sono buone ragioni per ritenere che esse influenzino le nostre credenze". Cfr. Frijda, Manstead, Bem (eds.) 2000, p. 4.

<sup>15</sup> Eysenk 2000.

<sup>16</sup> Ivi, p. 182.

Innanzitutto, lo sviluppo delle credenze richiede lunghi periodi (mesi o anni), difficilmente osservabili dagli psicologi. In secondo luogo, l'idea che l'ansia produca credenze negative e che le credenze negative possano aumentare l'ansia sembra condurre alla predizione che molte persone dovrebbero diventare progressivamente più ansiose negli anni. In effetti, però, il livello di ansia tende a decrescere invece che a crescere nell'età adulta, e questo decrescere deve essere ancora spiegato.

In terzo luogo, è molto difficile riuscire a identificare gli schemi e le credenze che gli individui posseggono. La maggior parte dell'evidenza è piuttosto di natura indiretta. È verosimile ritenere che le differenze fra gli individui molto ansiosi e gli individui che reprimono l'ansia dipendano in gran parte dalle differenze nell'informazione schematica immagazzinata nella memoria a lungo termine, anche se in proposito rimane problematico il riferimento a dati empirici univoci.<sup>17</sup>

Nella mia descrizione degli aspetti emotivi della confutazione, malgrado la difficoltà di analisi che li caratterizza, tenterò di tener conto anche degli stati d'animo che - come l'ansia - pur non rientrando specificamente nella sfera dell'*appraisal*, sono però parte integrante del nostro modo di vivere le esperienze.

In che modo, ad esempio, l'ansia finisce con l'interferire nel processo doxastico di chi risponde in difesa del suo *pathos* blindato?

Se in chi risponde prevale l'ansia, non accadrà per esempio che il desiderio di riconoscimento avrà la meglio sul desiderio di verità?

Possiamo, in effetti, supporre che la perseveranza doxastica funzionale allo sganciamento del cursore atletico sia stimolata in chi risponde anche dal *mood* che si innesca in lui nel momento in cui qualcuno gli propone di interrogarlo per verificare la coerenza del suo corpo doxastico. A quel punto, colui che ha dichiarato di credere che *p*, comincia ciecamente a difendere la sua dichiarazione di credenza più che la credenza stessa, anche perché presumibilmente in preda ad uno stato ansioso crescente.

Assunto, dunque, che anche all'interno della discussione dialettica gli stati d'animo riescano ad esercitare il loro influsso sullo sviluppo dell'esame confutatorio, non sembrerebbe infondato considerare l'asimmetria abilitata dallo Sfondo nei due interlocutori come la struttura portante anche di questi influssi.<sup>18</sup>

Il recupero dello sfuggente e imprevedibile *mood* accanto al funzionalistico *appraisal* all'interno del rapporto emozioni-credenze, ha in effetti ampliato la dimensione psicologica di questo rapporto nella direzione di una riconsiderazione più attenta (meno darwiniana) della fragilità dell'esistenza umana. Ed è proprio una

---

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> Sull'influsso del *mood* sul giudizio e in genere sui processi cognitivi, cfr. D'Urso-Trentin 1990.

condizione di fragilità quella che emerge nella confutazione, laddove colui che risponde viene indotto a difendere strenuamente una credenza ridotta a *pathos* blindato, sotto la spinta - come vedremo fra breve - della paura di perdere la faccia.

Lo stesso Aristotele non negava affatto la fragilità umana derivante dall'emotività, che egli considerava appunto parte integrante della vita umana, e mi sembra che questo sia anche il senso più profondo della tesi che Martha Nussbaum sviluppa in *La fragilità del bene*: gli esseri umani sono costretti per natura ad affrontare la loro fragilità, derivante dalla loro insondabile esposizione alla Fortuna (*Tyche*). Per questa ragione, essi hanno tentato in tutti i modi di individuare delle strategie grazie alle quali sentirsi meno esposti al rischio degli improvvisi rovesci della Fortuna. La *techne* e l'*episteme* sarebbero da intendere dunque, secondo Martha Nussbaum, come degli umani tentativi di controllo dei rischi della Fortuna.<sup>19</sup>

Il cuore del discorso di Nussbaum è riassumibile nell'idea aristotelica che l'eccellenza umana derivi, appunto, da questa fragilità, dopo il tentativo platonico (solo apparente, secondo Nussbaum) di allontanare la fragilità attraverso l'individuazione delle idee eterne.<sup>20</sup>

Ed è commovente constatare come il processo cognitivo della confutazione sembri, in effetti, assumere la fragilità umana come suo fondamento imprescindibile: la cognizione distribuita asimmetrica sarebbe ciò che consente alla razionalità dialogica di affrontare una tale condizione di fragilità, quanto meno cercando di tenere a freno l'irrazionalità con la quale ci rapportiamo alla *Tyche*.

L'irrazionalità che si manifesta in chi risponde come perseveranza doxastica funzionale allo sganciamento del cursore atletico dal *pathos* blindato, potrebbe in effetti essere considerata una fragilità strutturale per il ragionamento confutatorio nel suo complesso, come proverò a mostrare più avanti. Per comprendere appieno l'irrazionalità che emerge nella confutazione devo prima, infatti, prendere in esame la nozione di 'faccia', alla luce del fatto che l'asimmetria confutatoria, abilitata dallo Sfondo nei due interlocutori, produce in chi risponde una fortissima condizione di stress determinata dalla sua percezione del rischio che correrà di perdere la faccia nel confronto dialettico con l'altro. Con il termine 'faccia' intendo, con Erwin Goffman:

---

<sup>19</sup> Ho dedicato la tesi di laurea al particolare fenomeno del 'bisogno di controllo' che, a mio parere, ha dato luogo alla nozione logica di 'necessario', da intendere originariamente come '*topos* della persistenza', e cioè come essere *tautòn* sempre, e non solo per lo più o qualche volta. Cfr. Todaro 1990.

<sup>20</sup> A questo proposito, rinvio all'analisi che Nussbaum sviluppa dell'*eros* nel *Simposio* (cfr. Nussbaum 1986). Alla luce di questa analisi è possibile giustificare - come abbiamo visto - l'utilizzo delle tragedie, e in particolare dell'*elenchos* tragico, per la comprensione della dimensione psicologica della confutazione (vedi *supra*, nota 4).

il valore sociale positivo che una persona rivendica per se stessa mediante la linea che gli altri riterranno che egli abbia assunto durante un contatto particolare. Per faccia si intende dunque un'immagine di se stessi, delineata in termini di attributi sociali positivi; un'immagine, tuttavia, che gli altri possono condividere, come avviene quando una persona conferisce prestigio alla propria professione o religione comportandosi in modo da ricevere l'approvazione degli altri.<sup>21</sup>

### Secondo Goffman:

*L'attaccamento di una persona alla propria immagine e la facilità con cui questa immagine può essere messa in dubbio* spiegano in parte la ragione per cui ognuno trova che *il contatto con altri è sempre qualcosa di molto impegnativo.*<sup>22</sup>

Lo stress durante la discussione dialettica appare dunque una condizione emotiva centrale, derivando dal rischio sempre presente di vedere la propria immagine messa in dubbio pubblicamente.

Si può dire che un individuo *abbia o conservi* la faccia quando la linea di condotta che egli ha assunto presenta un'immagine di se stessa che sia interamente coerente, cioè confortata dai giudizi e dalle testimonianze degli altri e confermata dagli elementi impersonali presenti nella situazione.<sup>23</sup>

Tuttavia - come spiega Goffman - malgrado gli esseri umani siano normalmente riluttanti ad assistere all'umiliazione degli altri, invece nel contesto dialettico (Socrate *docet*) sembrerebbe non esserci questa preoccupazione: anzi, chi interroga pare proprio intenzionato a confondere il suo interlocutore fino al punto di umiliarlo, fargli provare vergogna e dunque fargli perdere la faccia.

L'azione di *coping* dialettico, dunque, ha inizio in condizioni che potrei definire di stress estremo: la distribuzione asimmetrica interna alla confutazione blocca di fatto il meccanismo protettivo dei normali giochi di faccia, in cui l'interazione si sviluppa nel rispetto reciproco delle facce (facendo in modo cioè che l'imbarazzo sia evitato e che ognuno dei partecipanti possa mantenere la sua compostezza).

---

<sup>21</sup> Goffman, 1967; trad. it. pp. 7-8 (cfr. l'intero capitolo intitolato *Giochi di faccia*).

<sup>22</sup> Ivi, p. 8 (cors. mio).

<sup>23</sup> Ivi, p. 9. Aggiunge Goffman più avanti, nella stessa pagina, che "mentre la preoccupazione per la faccia concentra l'attenzione della persona sull'attività che si sta svolgendo, è necessario che questa persona tenga presente la sua posizione in un contesto più ampio proprio per conservare la faccia in questa attività".

La coerenza con la faccia, che nei normali giochi di faccia viene - secondo Goffman - ricercata e rispettata in sé e negli altri, nella confutazione diventa invece proprio ciò che deve essere messo in questione: chi risponde perde la faccia quando - confutato - si ritrova incoerente con l'immagine che voleva offrire di sé: chi non giudicherebbe, in effetti, inaffidabile e incompetente qualcuno che sostiene di credere che *p*, si impegna strenuamente nella difesa di *p*, senza riuscire a difendere la sua posizione, contribuendo anzi con le sue assunzioni alla sua stessa *débâcle*?

Dunque, il gioco di faccia dialettico ribalta la concezione goffmaniana secondo la quale il normale gioco di faccia avrebbe "la funzione di impedire gli incidenti, cioè quegli eventi le cui conseguenze simboliche effettive minacciano la faccia",<sup>24</sup> rivelando in maniera eclatante i limiti che Castelfranchi ha messo in luce nella sua analisi del ruolo socialmente tranquillizzante che Goffman attribuisce alla 'faccia' in quanto risposta alle aspettative sociali.<sup>25</sup>

Per Castelfranchi la faccia svolge invece un ruolo psicologico più profondamente "relazionale" e strutturante dell'identità della persona, ruolo che a mio parere la confutazione fa emergere grazie alla distribuzione cognitiva asimmetrica, che rende possibile il ribaltamento della funzione tranquillizzante tipica della razionalità monologica nel suo relazionarsi alle aspettative sociali.

La compromissione della 'faccia' di Goffman porta tutt'al più perplessità, imbarazzo; la compromissione della 'faccia' nel nostro senso porta vergogna, derisione, ostracismo, disonore, perdita di prestigio e di fiducia.<sup>26</sup>

Il ribaltamento della funzione tranquillizzante della faccia in una funzione opposta generatrice di stress, rende senz'altro necessario procedere a un approfondimento della specifica condizione emotiva interna alla confutazione, e cioè della particolare condizione di stress vissuta da colui che si ritrova sottoposto all'esame dialettico mirante alla confutazione.

Considerato che lo stress prodotto dal rischio di perdere la faccia va collocato all'interno dell'asimmetria abilitata dallo Sfondo in una maniera che abbiamo considerato funzionale all'esito confutatorio, è pensabile allora che anche lo stress non sia un semplice effetto collaterale ma una condizione psicologica funzionale alla

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 15.

<sup>25</sup> Castelfranchi 2005, pp. 13-18.

<sup>26</sup> Ivi, p. 18.



revisione doxastica conclusiva (la perdita della faccia non è evitata ma fomentata, seguendo la lezione del Socrate-torpedine).

Per questa ragione ritengo opportuno ampliare la mia riflessione sul *coping*, servendomi di alcune ricerche che si soffermano sulla relazione fra *coping* ed emozione nelle situazioni di stress.

A questo scopo risultano particolarmente feconde le ricerche empiriche condotte da Folkman e Lazarus,<sup>27</sup> secondo cui per la comprensione delle modalità di *coping* è essenziale tenere conto della condizione di stress nella quale non solo esse si attivano ma acquistano anche un ruolo di mediazione (mediazione che si prospetta cruciale in considerazione del fatto che lo stress nella confutazione non è evitato ma fomentato).

Innanzitutto, è importante tenere conto del fatto che - notano i due ricercatori - "il modo in cui le persone affrontano le sollecitazioni (*demands*) di un evento stressante determina il loro particolare modo di farne emotivamente esperienza".<sup>28</sup>

Tuttavia non c'è accordo sul modo in cui "i processi di *coping* effettivamente influenzano (*affect*) le reazioni emotive".<sup>29</sup>

Storicamente il *coping* è stato considerato innanzi tutto come una reazione all'emozione. All'interno del modello animale di stress, per esempio, il *coping* viene definito come l'insieme dei comportamenti appresi che contribuiscono alla sopravvivenza nelle situazioni in cui ci si trova in pericolo di vita [...]. Questi comportamenti hanno inizio dalla paura, che causa la reazione comportamentale di *avoidance* o fuga, e dalla rabbia, che è causa di conflitto o attacco. All'interno del modello della psicologia dell'io (*ego-psychology*), il *coping* coinvolge processi cognitivi come la denegazione, la repressione, l'inibizione e l'intellettualizzazione, così come comportamenti di *problem solving*, cui si ricorre per ridurre o gestire l'ansia e gli altri stati emotivi di stress [...].<sup>30</sup>

Folkman e Lazarus criticano inoltre il fatto che "la maggior parte delle ricerche sulla relazione fra emozione e *coping* si sia concentrata sui modi in cui l'emozione - nella forma dell'ansia - interferisce con il funzionamento cognitivo e quindi con il *coping*".

Sono stati messi in risalto due meccanismi di interferenza, uno motivazionale, in cui l'attenzione è re-direzionata dal compito in cui si è impegnati ad una emergenza più pressante [...], e un altro cognitivo,

---

<sup>27</sup> D'Urso, Trentin 2009, p. 97, sottolineano, a proposito di Lazarus, l'originalità del suo concetto di *coping*, "vale a dire l'insieme di modalità con cui si affrontano le richieste dell'ambiente".

<sup>28</sup> Folkman, Lazarus 1988, p. 466.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

in cui i pensieri ansiogeni, che sono irrilevanti per la *performance*, contrastano il funzionamento cognitivo [...].<sup>31</sup>

Secondo gli autori, però, "la comprensione della relazione fra emozione e *coping* che consegue da questi due modelli teorici è incompleta, per due importanti ragioni".<sup>32</sup>

Innanzitutto, a loro parere risulterebbe "sottostimata la complessità dell'emozione e dei processi di *coping*". Si tende infatti a considerare l'emozione come una forma di eccitazione (*arousal*) unidimensionale, malgrado "le emozioni si basino (*depend on*) sulle valutazioni cognitive delle significatività della relazione persona-ambiente per il benessere individuale e per le opzioni di *coping* disponibili".<sup>33</sup> In altre parole, ogni situazione stressante presenta numerose e diversificate implicazioni per il nostro benessere e ciò comporta un'inevitabile conflittualità nel momento della selezione delle strategie da adottare.

In secondo luogo, i suddetti modelli teorici "enfaticano uno schema causale unidirezionale in cui l'emozione influenza il *coping* sia motivandolo sia ostacolando. Secondo Folkman e Lazarus invece, "la relazione fra emozione e *coping* è bidirezionale, poiché si influenzano reciprocamente".<sup>34</sup> Ecco come viene descritto il processo bidirezionale:

Il flusso comportamentale comincia con una transazione che è valutata come dannosa, benefica, spaventosa o stimolante. Il processo di valutazione (*appraisal process*) genera l'emozione. La valutazione e le emozioni che l'accompagnano influenzano i processi di *coping*, che a loro volta modificano la relazione persona-ambiente. La modificata relazione persona-ambiente è rivalutata e la rivalutazione conduce a un cambiamento nella qualità e nella intensità dell'emozione. Visto così, il *coping* è un mediatore della reazione emotiva.<sup>35</sup>

Propongo qui di seguito, sotto forma di tabella, lo schema esplicativo messo a punto da D'Urso e Trentin a partire dai lavori di Folkman e Lazarus.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 466-467.

<sup>36</sup> Cfr. D'Urso, Trentin 2009, pp. 98-99, scheda 5, che riporta la traduzione dell'analisi fattoriale del *coping* di Folkman, Lazarus 1988, p. 468.

SCALE DI COPING ( <i>coping scales</i> )	ESEMPI
1. accettare il confronto ( <i>confrontive coping</i> )	- mantengo le mie posizioni e combatto per ciò che voglio; - cerco di ottenere che l'altro cambi idea; - ecc.
2. presa di distanza ( <i>distancing</i> )	- vado avanti come se niente fosse successo; - mi rifiuto di pensarci troppo; - ecc.
3. auto-controllo ( <i>self-control</i> )	- cerco di tener per me i miei sentimenti; - non lascio capire agli altri come sono andate male le cose; - ecc.
4. ricerca del sostegno sociale ( <i>seeking social support</i> )	- ne parlo a qualcuno che può fare qualcosa di concreto; - accetto la simpatia e la comprensione degli altri; - ecc.
5. accettare la responsabilità ( <i>accepting responsibility</i> )	- critico me stesso; - mi rendo conto che il problema me lo sono procurato da solo; - ecc.
6. fuga-evitamento <sup>37</sup> ( <i>escape-avoidance</i> )	- cerco di migliorare il mio stato, mangiando, bevendo, fumando, prendendo droghe o medicinali; - desidero che la cosa passi o finisca in qualche modo; - ecc.
7. pianificare la soluzione ( <i>planful problem-solving</i> )	- io so che cosa andrebbe fatto e così raddoppio i miei sforzi per far funzionare le cose; - faccio un piano di azione e lo seguo; - ecc.
8. rivalutazioni positive ( <i>positive reappraisal</i> )	- trovo una nuova fiducia; - cambio o maturo come persona in modo positivo; - ecc.

Ma, in che modo si sviluppa allora la funzione mediatrice del *coping* nella specifica situazione confutatoria, e cioè all'interno di una distribuzione cognitiva asimmetrica?

<sup>37</sup> Nel contesto della confutazione, la modalità di *coping* 6 risulta prevalente nel comportamento emotivo di chi risponde; la modalità di *coping* 7 in quello di chi interroga; la modalità di *coping* 8 nella reazione resiliente.

Tenuto conto della duplicità di *coping* contrapposti asimmetricamente all'interno della stessa struttura, ritengo che anche la loro funzione mediatrice risulti duplicata e che si sviluppi in direzioni contrapposte fra i due interlocutori, svolgendo nel complesso la funzione di raccordare *in itinere* le loro reciproche valutazioni emotive.<sup>38</sup>

A mo' di esempio, proporrò adesso una scena (tratta dal I libro della *Repubblica*) in cui Platone evidenzia con particolare attenzione gli stati d'animo dei personaggi che discutono, e lo fa con una finalità a mio parere non retorica ma squisitamente psicologica, e cioè con l'intento di esplicitare la loro contrapposta emotività (il loro *coping*).

La scena che presento è, in particolare, quella in cui Trasimaco prende la parola furibondo contro Socrate. Ho trascritto in corsivo i passaggi di carattere psicologico, per evidenziarli nel testo:

Per tutto il tempo della nostra discussione, Trasimaco a più riprese aveva tentato di intervenire per fare le sue critiche, ma quelli che gli sedevano accanto glielo avevano impedito perché *desiderosi di stare ad ascoltare* fino in fondo le nostre parole. Non appena però a questa mia conclusione *ci concedemmo un po' di respiro, non poté più restarsene quieto*, ma, *raccoltosi nella persona come un animale selvaggio, si avventò su di noi quasi volesse sbranarci*.

Io e Polemarco *ne fummo spaventati* a non dirsi, e quegli *si mise a urlare* in mezzo a tutti: - Che ciance son queste, Socrate, che andate facendo da un pezzo? e in quali sciocchezze vi state perdendo con questa sequela di complimenti reciproci? Se invece vuoi sapere veramente che cosa è il giusto, non limitarti a interrogare e non menare vanto della tua capacità di confutare chi ti dia una risposta (sai bene che è più facile interrogare che rispondere), ma sii tu stesso a rispondere e dà la tua definizione di che cosa è il giusto. [...]

A sentirlo parlare così *rimasi sbigottito* e nell'osservarlo *mi sentivo preso da un senso di paura*. Anzi sono convinto che se non avessi guardato io lui prima che lui guardasse me, avrei perso la parola. Però, quando per effetto del nostro discorso *aveva incominciato a infuriarsi, lo avevo guardato io per primo e così mi trovai in grado di rispondergli e, quasi tremando*, dissi: - Trasimaco, *non essere troppo duro con noi*. Se nella disamina dei problemi commettiamo qualche errore, io e questo qui, devi sapere che lo commettiamo senza volere.<sup>39</sup>

Con ironia Socrate prega Trasimaco di "aver pietà" di loro, poveri incompetenti, e di non strapazzarli, risposta che ancor di più fa innervosire Trasimaco.

---

<sup>38</sup> Aristotele, in *Top.* VIII, 11 afferma che "il buon compimento dell'opera comune" non è in potere di uno solo dei due interlocutori, cogliendo il senso più profondo della dialettica come *ricerca a due*. La mia spiegazione naturalizzata di questa indissolubilità - nei termini di una contrapposta ma integrata azione emotiva di *coping* - richiama fortemente anche la concezione platonica della filosofia come erotica ricerca a due della verità.

<sup>39</sup> *Resp.* 336b-e; trad. it. p. 29.

Sullo sfondo emotivamente connotato dalla rabbia di Trasimaco e dall'ironia di Socrate, la discussione assume toni sempre più accessi, man mano che i due interlocutori esplicitano la loro contrapposta azione di *coping*, sia con strategiche osservazioni metodologiche sia con vere e proprie critiche, talvolta anche offensive.

Riporto qui di seguito alcuni dei passaggi a mio parere più significativi:

- Per Eracle, eccola qui la famosa ironia di Socrate! Eh, lo sapevo io, anzi lo dicevo prima a questi qui che tu non solo non avresti voluto rispondere, ma avresti fatto dell'ironia e tentato ogni via piuttosto di rispondere alle domande che ti fossero state rivolte.<sup>40</sup>

- Già! disse egli, perché Socrate faccia il suo solito gioco di non rispondere lui direttamente, ma di attaccarsi alla risposta che venga data da un altro, e di confutarla.<sup>41</sup>

E si vedeva chiaramente che Trasimaco ardeva dalla voglia di parlare per fare bella figura, convinto di avere una splendida risposta. Ma faceva finta di insistere perché fossi io a rispondere.<sup>42</sup>

- Sei proprio rivoltante, Socrate!, disse, e interpreti nel modo che meglio ti permette di travisare il discorso.<sup>43</sup>

Anche la discussione che segue è una perfetta testimonianza di che cosa doveva essere la pratica dialettica ai tempi di Socrate, confermata dal libro VIII dei *Topici*.

Leggendo questo passo torna in effetti in mente la discussione sulle aggiunte dell'*Eutidemo*, ma qui - proprio come nei *Topici* è detto - non siamo di fronte a discorsi eristici, quanto piuttosto di fronte ad argomentazioni che si sviluppano *nascostamente*, approfittando - pur nel rispetto della correttezza formale - della condizione emotiva dell'interlocutore, senza far ricorso dunque a vere e proprie fallacie.

Anche le aggiunte, in questo contesto 'ortodosso', diventano oggetto di indagine comune: quando Trasimaco dichiara di considerare l'espressione "utile del più forte" un'aggiunta "forse da niente" alla definizione di giustizia di cui si sta discutendo, Socrate si dichiara subito pronto ad esaminare tale aggiunta in modo da verificarne la 'tenuta'.

La discussione si sviluppa carica di tensione, sino al punto in cui Trasimaco accusa Socrate di essere, quando discute, un sicofante:

---

<sup>40</sup> *Resp.* 337a; trad. it. p. 29 (cors. mio).

<sup>41</sup> *Resp.* 337e; trad. it. p. 31.

<sup>42</sup> *Resp.* 338a; trad. it. p. 33.

<sup>43</sup> *Resp.* 338d; trad. it. p. 33.

- Via Trasimaco, feci io, ti sembra il mio un comportamento da sicofante?

- Senza dubbio, rispose.

- Credi che ti abbia rivolto quelle domande con l'insidioso proposito di tenderti tranelli nel corso della discussione?

- Ne sono convinto, rispose. E non te ne verrà vantaggio alcuno: non potrai tendermeli senza che io me ne accorga e, quando me ne sia accorto, non potrai vincermi a forza discutendo.

- Non mi ci proverei neppure, benedetto uomo, dissi. Ma perché non ci capiti ancora una cosa del genere, definisci in che senso intendi tu l'uomo di governo e il più forte [...]

- Intendo, rispose, chi è uomo di governo nel senso più stretto della parola. Contrasta pure questa mia opinione con tranelli e atti da sicofante, se lo puoi, non ti chiedo alcun riguardo. Ma non c'è pericolo che tu vi riesca.

- Credi, replicai, che sarei tanto pazzo da mettermi a sbarbare un leone e a fare il sicofante con Trasimaco?

- Sì, rispose, ti sei messo a farlo proprio adesso, ma anche in ciò sei un buono a nulla.<sup>44</sup>

Spero di essere riuscita a mostrare come, al di là della costruzione logica degli argomenti, gli aspetti emotivi abbiano un peso non irrilevante per la comprensione dell'intero processo confutatorio. Solo alla luce di questo sfondo emotivo è possibile, infatti, comprendere in che senso colui che interroga approfitti della condizione psicologica del suo interlocutore.

Così come ho parlato prima di 'perseveranza doxastica funzionale alla confutazione', parlerei qui di '*mood* funzionale alla confutazione' (e più avanti di '*mood* funzionale alla revisione').

Il *mood* funzionale alla confutazione è, come vedremo nel prossimo paragrafo, provocato nei due interlocutori in conseguenza della diversa abilitazione asimmetrica da parte dello Sfondo. Dunque:

- in colui che interroga il *mood* prevalente è *l'euforia* generata dal sentirsi privi di responsabilità doxastica: la sua libera navigazione nella Rete avviene, infatti, non attraverso il suo stesso corpo doxastico ma - grazie allo Sfondo - mediante la sua immedesimazione nel corpo doxastico dell'interlocutore, realizzata allo scopo di portarne alla luce l'inconsistenza;

- in colui che risponde il *mood* prevalente è *lo stress* che la perseveranza doxastica funzionale ha caricato di ansia, essendo ormai la difesa del *pathos* blindato ormai una difesa d'ufficio, la quale coinvolge l'intera persona (e sarà proprio questa espansione all'intera persona che provocherà la vergogna come esperienza globale per il confutato).

---

<sup>44</sup> Resp. 341a-c; trad. it. p. 41.

Il prendere in esame la sottesa struttura di  *coping*  della confutazione costituisce a mio parere un importante passo avanti nella naturalizzazione della dialettica, perché ci aiuta a considerare coloro che discutono come due persone nel senso più concreto del termine, due persone che ridono di euforia, sudano per lo stress, balbettano o gridano; in breve, due esseri umani i cui processi di ragionamento si sviluppano anche alla luce dei loro stati d'animo.

Lo stesso Aristotele notava che:

Infatti le cose non sembrano le stesse a chi vuol bene e a chi odia, né a chi è adirato o a chi si trova in stato di calma, bensì appaiono del tutto differenti o in gran parte differenti.<sup>45</sup>

Non resterebbe, allora, che accettare l'ipotesi che la dimensione valutativa nel suo complesso ( *appraisal e mood* ) costituisca davvero il Santo Graal della cognizione, e che - come ho ipotizzato nella parte seconda -, la confutazione possa offrire un accesso a questo Santo Graal proprio attraverso la sua capacità di muoversi nello spazio che mette in relazione cause e ragioni, uno spazio che potrebbe coincidere, o almeno sovrapporsi, a quello in cui si formano le credenze.<sup>46</sup>

Alcuni chiarimenti preliminari, prima di passare alle due descrizioni particolari delle modalità di  *coping*  di chi interroga e di chi risponde:

1) ricordiamoci dell'idea che il corpo subentra: chi discute, come lo sciatore è intenzionato a vincere (le regole del saper sciare sono ormai sullo Sfondo). Allo stesso modo, chi discute vede subentrare asimmetricamente il suo corpo e desidera difendersi/attaccare;

2) ricordiamoci anche della necessità di un approccio di tipo psico-sociale (come nota Castelfranchi): infatti, quando discutiamo, siamo con un altro e di fronte ad altri (da qui la necessità di 'salvare la faccia', acquistare prestigio, essere riconosciuti come soggetti competenti);

---

<sup>45</sup> *Rhet.* 1377b 30-32; trad. it. p. 67. Cfr. anche *Rhet.* 1378a 17-26 (trad. it. p. 68): "Le passioni (*pathe*) sono le cause per cui gli uomini mutano e differiscono nei loro giudizi e alle quali conseguono dolore e piacere: ad esempio l'ira, la pietà il terrore e le altre siffatte e quelle contrarie a queste. Riguardo a ogni passione bisogna poi distinguere tre elementi; intendo dire, ad esempio, a proposito dell'ira. in quale disposizione d'animo si sia adirati, contro chi si sia soliti adirarsi e intorno a quali argomenti. Se infatti noi possediamo solo uno o due di questi elementi e non tutti, ci sarà impossibile suscitare la collera; e parimenti anche per le altre passioni".

<sup>46</sup> Ricordo che Platone distingue fra anima appetitiva e anima irascibile e che Aristotele distingue fra *orexis* e *epithymia* (nell'*Etica Nicomachea* si vede, poi, in che modo la ragione sia collegata al desiderio).

3) ricordiamoci, infine, della condizione di 'vulnerabilità' splendidamente descritta da Martha Nussbaum: la *Tyche* ci espone all'errore, temibile rischio dal quale nasce in noi il *desiderio di controllo*.

Mi metterò innanzi tutto nei panni di chi interroga.

Descriverò, quindi, il *coping* di difesa di chi risponde.

### § 3. *L'attacco e la difesa*

Come anticipato, descriverò in questo paragrafo la diversa e contrapposta azione di *coping* di chi interroga e di chi risponde, tentando non solo di mettere in evidenza la dimensione sociale delle emozioni dialettiche, ma anche di rendere conto delle spinte motivazionali asimmetricamente abilitate dallo Sfondo nei due interlocutori.

A questo scopo, in particolare esaminerò:

- da una parte, le strategie di colui che interroga l'altro 'nascostamente' (come dice Aristotele), sotto una spinta motivazionale che lo induce a sviluppare argute e impreviste catene inferenziali capaci di aggirare la blindatura doxastica di chi risponde, grazie alla libera navigazione nella Rete;

- dall'altra, le strategie di colui che risponde difendendo strenuamente il proprio *pathos* blindato, e che si ritrova, suo malgrado, grazie agli spostamenti del cursore aletico nella Rete, ad accettare alla cieca le proposizioni che il suo interlocutore 'nascostamente' gli propone.

Chiamerò questa doppia descrizione, nel suo complesso, 'descrizione delle emozioni elenctiche', sulla base della constatazione (banale ma essenziale per la mia indagine) che lo stato d'animo nel quale ci troviamo influisce di volta in volta sui nostri processi cognitivi.

#### § 3.1. *La modalità di coping di chi interroga: l'inganno lecito*

La principale modalità di *coping* di chi interroga è *l'inganno lecito*, che nell'antefatto ho presentato come una sorta di ossimoro pragmatico. Questa chiave di lettura, del tutto tradizionale (si pensi al libro VIII dei *Topici*), è quella che anche Robinson utilizza in *Plato's Earlier Dialectic*, quando ad esempio osserva che Socrate -



pur di convincere gli altri a sottoporsi all'esame elenctico - sembrava "pronto a utilizzare qualsiasi inganno (*any kind of deception*)".<sup>47</sup>

Proverò a mostrare adesso come la libera navigazione nella Rete, che il cursore aletico rende possibile una volta sganciatosi dal *pathos* blindato, costituisca appunto lo spazio razionale per l'attuazione degli inganni leciti.

Più precisamente, proverò a chiarire quale sia la natura degli inganni leciti messi in atto da colui che mira alla confutazione del suo interlocutore, distinguendoli dalle fallacie eristiche, e cioè dagli inganni illeciti, messi in atto invece da chi non mira all'effettiva confutazione del suo interlocutore ma solo all'apparenza di essa.<sup>48</sup>

È, forse, opportuno puntualizzare che le fallacie 'classiche' - per intenderci, quelle che Aristotele ha raccolto nelle *Confutazioni sofistiche*, insieme alle altre che nel tempo si sono aggiunte a questo *corpus* originario, senza però alterare di fatto la concezione aristotelica di fallacia<sup>49</sup> - non sono identificabili con gli inganni leciti del dialettico.<sup>50</sup>

A differenza delle strategie dialettiche, le fallacie eristiche rappresentano, infatti, degli illeciti logici veri e propri subdolamente messi in atto, al di là della possibile riconsiderazione pragmatica che di esse si potrebbe tentare sulla base dell'idea che - come ha chiarito Grice - ogni nostro atto comunicativo, anche non corretto formalmente, può comunque sotto certe condizioni implicare un certo significato: se uso un argomento *ad hominem*, ad esempio, indirettamente comunico la mia disistima per quella persona, o la mia volontà di non ascoltare le sue critiche, ecc.<sup>51</sup>

Nel contesto della pragmatica, infatti, le fallacie - pur sempre presenti da un punto di vista formale - vengono riconosciute come tali (inficiando di conseguenza i discorsi in cui compaiono) in relazione a degli standard di correttezza che non sono quelli della logica in senso stretto, ma quelli dei registri discorsivi di volta in volta prescelti per effettuare la comunicazione.

---

<sup>47</sup> Robinson 1953, p. 9.

<sup>48</sup> Ricordo che l'analisi di Dorion ha messo in luce che dal punto di vista dialettico il falso e il paradosso (due dei modi considerati sofistici da Aristotele) possono essere considerati leciti (Aristotele non fornisce antidoto - nota Dorion - nei loro confronti). Cfr. Dorion 1990.

<sup>49</sup> Cfr. Hamblin 1970. Per l'elenco delle *nuove* fallacie, cfr. anche Copi 1961; Coliva, La Lumera 2006.

<sup>50</sup> Nel suo recente commento al libro VIII dei *Topici*, Smith richiama l'attenzione sul fatto che le argomentazioni dialettiche non hanno carattere ingannevole. Come vedremo fra breve, infatti, a prescindere dalla loro strutturazione 'oscura' realizzata con l'obiettivo di catturare l'assenso di chi risponde, in ogni caso "la conclusione deve *effettivamente* seguire dalle premesse accettate dall'interlocutore" ("*a dialectical argument aims at drawing a conclusion which actually does follow from premisses an interlocutor accepts*"). Cfr. Smith (ed.) 1997, p. 104 (cors. mio).

<sup>51</sup> Grazie alla nozione di "implicatura conversazionale" Grice rende conto della significatività dei comportamenti comunicativi che trasgrediscono le regole. Cfr. Grice 1989; trad. it. pp. 55-76.

Le classiche fallacie eristiche, dunque, per quanto diversamente interpretabili nel contesto della Pragma-Dialettica o della New Dialectics (sulla scia di Grice) come espressioni comunicative, in base alla tesi che anche l'utilizzo di fallacie può in alcuni contesti risultare comunicativo,<sup>52</sup> nulla hanno a che vedere con gli inganni leciti di colui che interroga allo scopo di confutare *davvero* il suo interlocutore, inganni che sono appunto leciti perché la loro natura non è logica ma psicologica.

La razionalità dialogica che - come ho tentato di mostrare nei capitoli precedenti - si realizza sotto forma di distribuzione cognitiva asimmetrica, riesce a mantenere di fatto (grazie allo sganciamento del cursore aletico dal *pathos* blindato) un controllo formale delle argomentazioni, impedendo loro di svilupparsi secondo un registro di tipo retorico o di cedere alle contestualizzazioni distorsive.

Colui che interroga è, dei due interlocutori, quello cui meglio si adatta la definizione di 'dialettico', fornita da Aristotele, come "colui che è capace di fare proposizioni e obiezioni":<sup>53</sup> non essendo, infatti, emotivamente coinvolto con il suo proprio corpo doxastico da difendere, egli si sente euforicamente libero di navigare nella Rete, muovendo il cursore *aletico* lungo percorsi inferenziali non contaminati dal timore di perdere la faccia, timore che, invece, contraddistingue l'approccio di chi risponde, spingendolo ad arroccarsi irrazionalmente sul suo *pathos* blindato.

Ma è proprio la reazione irrazionale dell'altro (concretizzatasi nella blindatura del *pathos*) che fa da stimolo per chi interroga, spingendolo asimmetricamente verso l'individuazione di percorsi inconsueti dentro il corpo doxastico del suo interlocutore.

In breve: il *coping* d'attacco è un discorso organizzato in funzione dell'altro (*pros heteron*, come diceva Aristotele), grazie alla strumentale immedesimazione nel corpo doxastico dell'interlocutore, seppur da un punto di vista libero (quello della Rete), non vincolato cioè dalla difesa a oltranza del *pathos* blindato.

Il *coping* d'attacco come discorso *pros heteron* svolge la particolare funzione di spingere chi risponde ad accettare alla cieca le proposizioni propostegli, essendo esse proposizioni accettabili ma scorporate, avulse cioè dal suo corpo doxastico.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, chi risponde non è infatti in grado di vedere l'impianto complessivo dell'argomentazione che il suo interlocutore sta

---

<sup>52</sup> Cfr. Walton, 1998; 1999a; 1999b; Van Eemeren, Grootendorst, 1987; 2004.

<sup>53</sup> *Top.* 164 b 3; trad. it. p. 306. Malgrado le obiezioni spettino a chi risponde, sappiamo che in effetti lo sfondo confutatorio abilita una sorta di test a risposta chiusa bivalente sì/no. Vedremo più avanti quanto, per chi risponde, sia in realtà limitato lo spazio per le obiezioni.

sviluppando con lo scopo di confutarlo: egli viene sollecitato, dunque, a concedere il suo assenso alla cieca, sotto l'impulso delle richieste di assenso del suo interlocutore.

Tenendo conto della struttura dialogica della confutazione che si sviluppa attraverso domande 'oscuere' e risposte 'cieche', potrei più precisamente definire il *coping* d'attacco come *il proporre a un altro domande scorporate con lo scopo di confutarlo*.

Può essere utile - al fine di mettere in luce la componente abduttiva del *coping* d'attacco, inteso come deduzione *pros heteron* attraverso domande -, far riferimento al modello di *anamnesi* alla Sherlock Holmes proposto da Hintikka e Hintikka, grazie al quale mi sembra si riesca a rendere conto della componente 'creativa', e dunque imprevedibile, del 'chiedere nascostamente' di colui che interroga con lo scopo di confutare.

Ciò può servire anche a spiegare perché l'emotività di chi interroga per confutare corrisponda allo stato eccitatorio (*arousal*) che lo spinge a individuare imprevedibili percorsi inferenziali fra le credenze contenute nel corpo doxastico dell'altro il quale ha dichiarato di credere che *p* (imprevedibili 'termini medi', come avrebbe potuto dire Aristotele).

Nel loro esame del processo deduttivo sviluppato con maestria da Sherlock Holmes nel *Mastino dei Baskerville*, Hintikka e Hintikka mettono in luce la componente abduttiva della deduzione analizzando in particolare la funzione che l'interrogazione svolge nella raccolta delle informazioni:

Il valore del famoso commento di Sherlock Holmes sullo 'straordinario episodio del cane nella notte' può essere fatto emergere da due domande: Il cane dell'allenatore che era nella scuderia ha abbaiato quando il cavallo è stato portato fuori da chiunque l'abbia rubato? La risposta è negativa ('Ma il cane non ha abbaiato!', 'Questo è lo straordinario episodio del cane nella notte'). Chi è l'unica persona a cui un cane addestrato verosimilmente non abbaierà? Il suo padrone, naturalmente. Da qui la 'deduzione' di Holmes sul ruolo che ha avuto l'allenatore nel furto.<sup>54</sup>

Alla luce, dunque, del significativo ruolo svolto dall'interrogazione all'interno del processo deduttivo, la conclusione che gli autori traggono coinvolge anche la dialettica. Secondo Hintikka e Hintikka, infatti, "sia che i filosofi preferiscano usare quale loro paradigma il metodo di interrogazione socratica o il processo di investigazione scientifica", in ogni caso, "entrambi questi metodi esibiscono le stesse caratteristiche

---

<sup>54</sup> Hintikka, Hintikka 1983, trad. it. p. 191.

strutturali che stiamo cercando di scoprire nella 'scienza della deduzione' di Sherlock Holmes".<sup>55</sup>

Se dunque colui che interroga propone ad un altro delle domande sulla base delle quali egli ha già abduttivamente organizzato un processo deduttivo che gli ha consentito di vedere *ciò che non si vede* (ha visto, ad esempio, che il cane *non* ha abbaiato), nel momento in cui poi propone al suo interlocutore quello stesso processo attraverso domande già *inventate* e pronte all'uso,<sup>56</sup> può facilmente *attivare* in lui le risposte che vuole, coinvolgendolo in un processo inferenziale di cui l'altro non è consapevole, trattandosi di un processo deduttivo già sviluppato anticipatamente, navigando liberamente nella Rete grazie al fatto che non è il suo corpo doxastico personale ad essere esposto ma quello dell'altro, arroccato invece sul suo *pathos* blindato.

Chi interroga può, in altri termini, manovrare l'assenso di chi risponde grazie al fatto che egli è anticipatamente consapevole della struttura deduttiva che le risposte a quelle domande - abduttivamente scovate navigando nella Rete - gli hanno consentito di vedere.

E poiché chi interroga può immedesimarsi (come abbiamo visto nel capitolo precedente) nel corpo doxastico dell'altro, la deduzione anticipata - in quanto *coping* d'attacco *pros heteron* attraverso domande - si configura allora come un processo dialogico di trasferimento di proposizioni dalla Rete nel corpo doxastico dell'altro, lasciando però sempre alla confutazione (e quindi allo sfalsamento che richiede una revisione) il passaggio doxastico vero e proprio (insomma, non si tratta di un meccanismo che, deterministicamente, produce anche la revisione).

Il compito cognitivo di chi interroga si conferma, dunque, quello di *operare trasferimenti di proposizioni* dalla Rete al corpo doxastico di chi risponde.<sup>57</sup>

Tornando a questo punto di nuovo ad Aristotele, spero che, alla luce del percorso interpretativo di naturalizzazione della dialettica sin qui sviluppato, possa cominciare ad emergere più nettamente lo sfondo psicologico della pratica confutatoria descritta nel libro VIII dei *Topici*.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Questa direi che proprio la funzione dei *topoi*, veri e propri produttori *ready-made* di domande per costruire abduttivamente (scovando medi inaspettati) processi deduttivi a partire dai quali porre poi le domande all'altro.

<sup>57</sup> Cfr. *Top.* 161a 29-34; trad. it. p. 297: "E colui che ben opera questi trasferimenti (*ton kalòs metabibazonta*), deve farlo dialetticamente (*dialektikòs*) e non operare trasferimenti in modo eristico (*me eristikòs metabibazein*)". Come ho già detto nell'antefatto, sembrerebbe che la capacità di *metabibazein* costituisca l'azione specifica del dialettico. Ricordo che *metabibazein* significa 'mutare', 'fare cambiare' 'operare trasferimenti', in questo caso 'trasferimenti di proposizioni' dalla Rete al corpo doxastico. Mostro nell'ultimo paragrafo (§ 5) come questo processo vada parimenti inteso come una detacitazione *ad hoc* di credenze già presenti in qualche modo nel corpo doxastico di chi risponde.

Come anche Robin Smith mette in luce nel suo commento al libro VIII dei *Topici*, è proprio l'essere *pros heteron* del discorso ciò che caratterizza il ragionamento dialettico. Secondo Aristotele, infatti:

Prima di tutto, chi si accinge a formulare interrogazioni deve reperire il luogo notevole (*topos*) da cui bisogna muovere per attaccare; in secondo luogo formulare le interrogazioni ed ordinarle (*taxai*) una per una, dentro di sé; ultimo, e terzo, a questo punto comunicare le interrogazioni *dicendole all'altro* (*pros heteron*).<sup>58</sup>

Nell'antefatto mi ero posta il problema se il soliloquio di chi interroga precedesse il dialogo: comprendo adesso, invece, che quello di chi interroga non è un soliloquio di tipo monologico ma, piuttosto, il segmento cognitivo corrispondente al *coping* asimmetrico contro il *pathos* blindato di una delle due parti della struttura cognitiva che la confutazione è, in quanto cognizione distribuita asimmetrica. L'*arousal* di chi interroga corrisponde al desiderio sfrenato di criticare la pretesa di sapere dell'altro: *pros heteron* deve essere, dunque, il ragionamento di chi interroga, perché ciò che conta è che l'altro sia coinvolto attraverso i suoi atti di assenso, venendo così inesorabilmente confutato.

L'essere *pros heteron* del ragionamento che si sviluppa come *coping* dialettico d'attacco, spinge chi interroga a scegliere il più opportuno ordine di presentazione delle sue proposizioni: poiché lo scopo è che l'altro le accetti, è necessario rendergli 'oscura' la strategia inferenziale intrapresa, e presentargli quindi 'scorporate' le proposizioni da accettare.<sup>59</sup>

Chi interroga, spinto dalla sua eccitazione critica, comincia a giocare con il suo interlocutore come il gatto gioca con il topo.

Si comprende allora come gli inganni leciti messi in atto da chi interroga siano il prodotto diretto del *coping* asimmetrico d'attacco abilitato dallo Sfondo: per questa ragione, chi interroga propone all'assenso di chi risponde proposizioni scorporate l'una dall'altra, appartenenti a linee inferenziali parallele.

Non mi soffermerò qui, di nuovo, sulle strategie confutatorie di chi interroga - elencate da Aristotele nel libro VIII dei *Topici* - tutte accomunate dallo scopo pratico di

---

<sup>58</sup> *Top.* 155 b 1-7; trad. it. p. 277 (cors. mio).

<sup>59</sup> Cfr. Robinson 1953, in particolare, la nozione di "*last step*" (vedi *supra*, cap. 8, § 2).

confondere le acque e fare in modo che chi risponde non riesca a comprendere l'impianto inferenziale centrale che conduce alla confutazione.<sup>60</sup>

Si vede, dunque, come gli inganni leciti non siano fallacie, quanto piuttosto strategie psicologiche per aggirare la difesa blindata, come avevo anticipato nell'antefatto, visto che "le proposizioni assunte per nascondere le conclusioni sono in funzione del combattimento" e la dialettica non può farne a meno, essendo quelle dialettiche argomentazioni "in funzione dell'altro (*pros heteron*)".<sup>61</sup>

Chi interroga allo scopo di confutare appare ora più chiaramente come un allegro visitatore del luna park che la Rete diventa per chi la navighi liberamente, sempre in bilico, però, rispetto all'obiettivo della confutazione, fra il pericolo di essere scoperto nelle proprie scorribande, e il rischio di allontanarsi troppo dall'oggetto in discussione: in entrambi i casi non c'è confutazione, nel primo caso perché intercettata, nel secondo caso perché senza efficacia doxastica.

### § 3.2. *La modalità di coping di chi risponde: 'salvare la faccia'*

La modalità di *coping* di chi risponde richiede una trattazione più paziente in ragione della sua complessità, poiché alla fase di contrapposizione asimmetrica (alla fine della quale esce di scena colui che interroga) segue per chi risponde un ulteriore processo di sfalsamento e revisione.

Mentre la modalità principale di *coping* di chi interroga è l'inganno lecito, la modalità principale di *coping* di chi risponde è 'salvare la faccia' a tutti i costi, in bilico fra la tentazione di rifiutare il proprio assenso a qualunque proposizione e l'impossibilità di reagire in questo modo una volta accettato all'inizio il confronto (pena, l'apparire paurosi, insicuri o semplicemente maleducati).

Che il *coping* sia l'espressione di una valutazione emotiva di natura sociale, come abbiamo visto prima con Goffman, lo si evince anche da questo: chi risponde non può comportarsi da asociale, rifiutandosi di accettare ciò rispetto a cui non riesce a porre obiezioni.

Ricordo che nel capitolo ottavo del libro VIII dei *Topici* avevamo trovato la regola per eccellenza della buona educazione di colui che risponde nell'osservazione aristotelica che "il porre impedimento al discorso senza rivolgere una obiezione, o reale

---

<sup>60</sup> Vedi *supra*, cap. 4, § 1.

<sup>61</sup> *Top.* 155 b 27; trad. it. p. 278.

o che sembra tale, è manifestare cattivo carattere", nonché "distruttivo dell'argomentazione".<sup>62</sup>

Appare più chiara, adesso, la struttura psicologica del sillogismo nel contesto della razionalità dialogica: in assenza di obiezioni, poste certe cose, certe altre necessariamente ne risultano, e non solo logicamente ma anche dal punto di vista doxastico. In altre parole, se non ho nulla da obiettare, non posso che accettare, compiendo un atto di *homologhia*.

In effetti, però, la condizione emotiva prevalente nel *coping* di chi risponde è una condizione di inconsapevole difesa a oltranza, nonché di subalternità in relazione al rischio di perdere la faccia.

Lo stress è presente in chi risponde in maniera quasi invalidante, poiché la cognizione distribuita asimmetrica ha radicalizzato nel *pathos* blindato la tendenza distorsiva irrazionale che ci spinge in generale a non mettere in questione le nostre opinioni.

La forte pressione che chi risponde avverte, accentua sempre più la blindatura del *pathos*, man mano che le domande si succedono. Egli non sa ancora di essere stato agganciato ad un cursore aletico: ciò che sente è solo il desiderio viscerale di difendere la consistenza del suo corpo doxastico, e soprattutto di evitare di contribuire alla sua stessa confutazione con atti di assenso ingenui e sconsiderati.

Frijda e Mesquita, grandi rivalutatori del ruolo dell'emozione nei processi cognitivi (come abbiamo visto nel capitolo 5), sembrano descrivere proprio questa condizione di smarrimento quando notano (citando anche Elster) che in certe situazioni di stress:

Le passioni ci fanno saltare alle conclusioni e ciò accade perché siamo ansiosi di vedere un particolare effetto, speriamo di vederlo e afferriamo l'occasione, siamo ben troppo disposti a soppesare l'evidenza in un modo che sia favorevole ai nostri obiettivi, siamo poco inclini a esplorare fili dei pensieri che conducono altrove.<sup>63</sup>

L'ulteriore rafforzamento della blindatura rende, in effetti, ancora più netto lo stato di chiusura contro il quale la confutazione si sviluppa grazie all'asimmetria fra chi crede e chi mette in dubbio.

---

<sup>62</sup> Cfr. *Top.* VIII 8, dedicato alle risposte dell'interlocutore malevolo e alle regole di educazione della *homologhia*.

<sup>63</sup> Cfr. Frijda, Mesquita 2000, p. 67. Interessante il richiamo a James e alla sua teoria dello "*shift in emotional focus*" per spiegare la convinzione nella conversione religiosa.

Questa condizione di difesa ad oltranza delle proprie credenze, da parte di chi risponde, può essere interpretata anche nei termini di una pigrizia doxastica che la blindatura pre-confutatoria porta all'estremo, trovando la sua linfa vitale nella tendenza all'accettazione passiva che Price<sup>64</sup> ha descritto come 'non dissentire': chi risponde crede ormai *per default* che la propria credenza sia vera, perché così egli ha dichiarato.

Stimolata, inoltre, dalla pretesa di sincerità che si richiede a chi risponde, la blindatura si sviluppa sin dall'inizio dell'interrogazione come una forma di 'prudenza preventiva':<sup>65</sup> per quanto l'interrogato dichiari sinceramente di voler partecipare alla ricerca della verità (e dunque si dica disponibile a mettere alla prova la verità di *p*), in realtà in lui scattano suo malgrado i *bias* della credenza che lo spingono a considerare il costo da pagare - nel caso in cui *p* dovesse rivelarsi pubblicamente falsa (comportando la vergogna e la perdita della faccia) - decisamente superiore al costo da pagare nel caso in cui *p* - pur essendo falsa - non venga scoperta come tale (egli potrà poi, a confutazione avvenuta, rivedere il suo sistema di credenze alla larga da occhi indiscreti).<sup>66</sup>

È, dunque, l'esigenza della giustificazione che conduce chi risponde alla blindatura più robusta di tutte, giustificazione che in questo caso corrisponde alla irrazionalità più grande di tutte (ma la più sentita): difendere a spada tratta la propria credenza in quanto tale, se non si vuole perdere la propria credibilità.

Un estremo tentativo di autosalvataggio ha luogo nel momento in cui chi risponde si rende conto, già prima di *the last step* che la sua credenza non è in effetti sostenibile, e che il suo corpo doxastico è ormai inconsistente. E poiché nulla potrà ormai farlo sentire giustificato, egli si ritrova a preferire il male minore, rappresentato a questo punto dal suo stesso dichiarare di aver cambiato opinione e dal suo riconoscere che si trattava di un errore, piuttosto che arrivare alla confutazione, in cui la sconfitta sarà tanto più umiliante perché prodotta sulla base dei suoi atti di *homologia*.

In breve: è più umiliante mostrare di non saper ragionare piuttosto che riconoscere di aver sostenuto per errore una credenza falsa.

Come avevo ipotizzato, il *coping* dialettico si sviluppa come competizione sociale nella forma della manifestazione di superiorità nella competenza razionale: per questa ragione, è meglio che l'errore risulti dalla tesi sostenuta all'inizio piuttosto che dal ragionamento appena sviluppato, dal quale emergono evidenti gli errori che chi risponde

---

<sup>64</sup> Vedi *supra*, cap. 9, § 1.

<sup>65</sup> Il diventare disinclini al dubbio di cui parla Price mostra una chiara affinità con la descrizione della blindatura come reazione doxastica che ci induce in assetto di difesa, a prescindere dalla considerazione della verità.

<sup>66</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 4.



ha commesso col suo assentire. Meglio, insomma, una credenza del passato, cui autonomamente si preferisce rinunciare, che una evidente condizione di incoerenza svelataci da un altro. Come già anticipato, l'incapacità di essere coerente, ormai resa pubblica, è quanto di più squalificante: per questa ragione, la vergogna è l'emozione prevalente in chi si ritrova confutato senza neppur aver potuto o saputo giocare l'ultima carta, consistente nell'anticipare egli stesso il cambiamento di opinione.

Come spiega anche Aristotele:

È proprio di colui che risponde il far sì che non appaia, a causa di se stesso, che risulti come conclusione l'impossibile o il contrario dell'opinione, ma a causa invece della tesi sostenuta; è *infatti diverso errore, forse, l'essere asserito, per prima cosa, ciò che non deve esserlo, e il non custodire a regola d'arte ciò che è asserito.*<sup>67</sup>

L'errore di ragionamento commesso davanti a tutti, che Aristotele definisce "il non custodire a regola d'arte ciò che è asserito" (ovvero, il non aver saputo proteggere la coerenza del proprio corpo doxastico), è motivo di vergogna cocente per chi risponde, che si sente irrimediabilmente sminuito nella sua globalità di essere umano - come vedremo nel paragrafo successivo - proprio in relazione alla sua pretesa di razionalità.

La condizione di sfalsamento doxastico, descritta alla fine del capitolo precedente, riceve adesso, con la vergogna, un doveroso completamento.

#### § 4. *La vergogna*

In questo paragrafo proverò ad allargare la mia descrizione delle emozioni elentiche alla sfera della *neediness*, e cioè all'insieme dei bisogni che riconosciamo come l'espressione più propria del nostro modo di intendere la vita.

Prendere in esame la confutazione dal punto di vista della *neediness* significherà analizzarla dal punto di vista della condizione di fragilità che contraddistingue gli esseri umani in relazione a ciò che essi ritengono *importante* per loro: non solo, dunque, i bisogni relativi alla sopravvivenza, gestiti più specificamente come azione di *coping*, ma anche i bisogni da soddisfare in vista del raggiungimento di quella che è considerata una vita degna di essere vissuta.

---

<sup>67</sup> *Top.* 159a 21-24; trad. it. pp. 288-289 (cors. mio).

Come chiarisce Martha Nussbaum in *La fragilità del bene*, i bisogni umani vanno ben oltre quelli indicati dagli stoici:<sup>68</sup> la *neediness* coinvolge la libertà, la salute, l'affettività, la possibilità di sviluppare la propria creatività (quelli che oggi sono chiamati 'diritti umani'), ma anche altri bisogni 'minori' - più personali - , che dipendono dalla nostra cultura, dal nostro stile di vita e dal nostro carattere (ad esempio, per me avere la possibilità di leggere, andare al cinema, ascoltare musica, prendere l'aperitivo con i miei amici, andare a spasso con il mio cane, ecc.).

E sono bisogni così importanti per noi che - come abbiamo avuto modo di constatare nella parte seconda - sotto la spinta potente della nostra *neediness* siamo immediatamente pronti a cedere alle contestualizzazioni distorsive, che ci allontanano dalla dimensione doxastica che mira alla verità.

Impigliati nella nostra razionalità monologica, di volta in volta cediamo al bisogno più pressante del momento (soffrire di meno, avere meno ansia, godere di più, essere più tranquilli, ecc.) e procediamo per aggiustamenti verso l'agognato equilibrio.

Transitando nella dimensione dialogica, attraverso il serrato confronto con un'altra persona ci ritroviamo, invece, a far parte di un sistema cognitivo *più grande di noi*, la confutazione, che - come ben sappiamo - è caratterizzata dal suo essere un processo cognitivo distribuito asimmetrico del quale ognuno dei due interlocutori rappresenta solo un segmento.

Ciò premesso, non ripeterò qui ancora una volta la descrizione delle diverse fasi doxastiche di questo processo (dalla blindatura allo sfalsamento) e neppure la descrizione delle fasi motivazionali di valutazione e di conseguente *coping*, appena esaminate.

Mi soffermerò piuttosto - a completamento della descrizione di ciò che accade a colui che si ritrova pubblicamente confutato - sull'emozione della vergogna emersa prepotentemente come condizione emotiva prevalente della confutazione.

Sappiamo già che la condizione di sfalsamento doxastico, vissuta da chi viene confutato, trova il suo fondamento nel fatto che egli *non si sente più giustificato* nel mantenere la blindatura del *pathos* per cui si è tanto impegnato. La vergogna lo ricopre in quanto - non essendo riuscito a difendere adeguatamente la sua credenza e la coerenza del suo corpo doxastico -, egli si è pubblicamente mostrato incompetente. Perciò si sente umiliato di fronte al suo interlocutore, così come di fronte a se stesso, a causa dell'esito fallimentare della sua *performance* razionale.

---

<sup>68</sup> Vedi *supra*, cap. 6, § 3.

Questa condizione va adesso esaminata con maggiore attenzione: il mio obiettivo sarà, in particolare, quello di dimostrare che la vergogna svolge un ruolo essenziale nella confutazione, favorendo - attraverso la percezione dolorosa del sé che ha perso la sua autostima a causa dell'incompetenza dimostrata pubblicamente - la reazione di recupero e di revisione successiva allo sfalsamento; la vergogna stimolerebbe, insomma, il bisogno di impegnarsi per recuperare la faccia, di fronte agli altri ma, soprattutto, di fronte a se stessi. Addirittura, come vedremo, la vergogna - in quanto manifestazione di subalternità e di pubblica umiliazione - servirebbe ad evitare l'insorgere del disprezzo nell'altro e la dirompente distruttività di questa emozione sociale tipica delle situazioni di ostilità.

Il non sentirsi più giustificati nel credere che *p*, senza vergogna potrebbe restare un'esperienza superficiale; con l'insorgere della vergogna diventa, invece, un'esperienza che richiede un cambiamento nella direzione di una ricostruzione dell'immagine del sé, tenuto conto del fatto che - come spiega Castelfranchi, "lo scopo della *buona immagine* è funzionale a ricevere adozione".<sup>69</sup> La vergogna dilata il fallimento, facendoci percepire la confutazione non semplicemente come un'esperienza che prova la nostra particolare incapacità nell'esecuzione di una certa *performance* (la difesa di una certa credenza), ma anche come la testimonianza del nostro globale fallimento di soggetti razionali competenti e riconosciuti come tali socialmente.

Inizierò con un'analisi di alcuni testi platonici (seguirò in particolare la selezione approntata da Robinson nel suo *Plato's Earlier Dialectic*). Passerò poi ad un'analisi più generale dell'emozione della vergogna servendomi di alcuni studi contemporanei sia di carattere psicologico, sia di carattere filosofico.

\*

Partiamo da Platone (e dunque da Socrate): nella sua ricostruzione dell'*elenchos*,<sup>70</sup> Robinson sottolinea innanzi tutto la forza invasiva del metodo socratico, capace di destabilizzare emotivamente i suoi interlocutori, costringendoli a dubitare delle proprie certezze nella maniera più drastica.

---

<sup>69</sup> Castelfranchi 2005, p. 108. In particolare, secondo Castelfranchi, "la vergogna è una specifica emozione consistente nel timore o dispiacere che sia compromesso un nostro scopo della buona immagine o dell'autostima" (ivi, p. 162). Più precisamente, proviamo vergogna se una qualche proprietà o azione o evento provocano o possono provocare in noi stessi o in altri "l'assunzione" di una nostra mancanza di capacità di realizzazione "rispetto a un qualche scopo". Ad esempio, "se faccio una gaffe penseranno che sono stupido o ignaro delle convenienze sociali"(ivi, p. 165).

<sup>70</sup> Riprenderò ampiamente l'*elenchos* socratico nell'ultimo paragrafo, esaminando gli studi di Gregory Vlastos.

Dal *Menone* Robinson trae uno dei passi più celebri in proposito, quello che descrive Socrate come una torpedine di mare (a parlare è Menone):

MENONE Socrate, anche prima di incontrarmi con te, sapevo per sentito dire che tu *non fai altro che mettere in dubbio* te e gli altri; ora poi, come mi sembra, mi affascini, mi dai beveraggi, m'incanti, tanto da non avere alcuna via di uscita. E, se mi è lecito scherzare, mi somigli davvero, nella figura e nel resto, alla piatta torpedine di mare: perché anche questa, se qualcuno le si avvicini e la tocchi, subito *lo fa intorpidire*. Ora *mi sembra che tu abbia avuto su di me lo stesso effetto, poiché sono veramente intorpidito nell'anima e nella bocca, e non so più cosa risponderti*. E sì che ho fatto tante orazioni sulla virtù e dinanzi a un gran pubblico, e molto bene, come mi pareva. E ora, invece, *non so neppure dire che cosa essa sia*. Mi sembra, poi, che tu abbia fatto benissimo a non volerti mai mettere in mare, a non voler viaggiare mai fuori di qui, ché se da straniero, in straniera città, ti comportassi in questo modo subito ti arresterebbero come un ammaliatore.<sup>71</sup>

Eppure, nota Robinson, l'intorpidimento diventa poco dopo una condizione benefica perché preludio di un miglioramento, come vediamo nella scena in cui Socrate commenta gli effetti benefici dell'*elenchos* appena realizzato sul giovane schiavo.

SOCRATE Ti rendi conto, Menone, di quanto cammino egli abbia fatto sulla via della reminiscenza? Dapprima non sapeva quale fosse il lato di un quadrato la cui superficie sia di otto piedi; neppure ora lo sa, ma prima credeva di saperlo e rispondeva con quella sicurezza propria di chi sa, né ombra di dubbio lo sfiorava; ora è dubbioso, e, non sapendo, neppure crede di sapere.

MENONE È vero!

SOCRATE Non si trova, dunque, adesso in una condizione migliore rispetto a ciò che ignorava?

MENONE Sembra anche a me!

SOCRATE *Facendolo dubitare, intorpidendolo, come fa la torpedine, lo abbiamo forse danneggiato?*

MENONE Non mi pare.

SOCRATE *Anzi, l'abbiamo non poco aiutato*, sembra, a trovare la via della verità. E ora, proprio perché non sa, ricercherà con piacere; prima, invece, con tutta facilità avrebbe spesso, e di fronte a molti, sostenuto che per raddoppiare un quadrato si deve raddoppiare il lato.

MENONE È probabile.

SOCRATE *Credi allora che si sarebbe messo a cercare e ad apprendere quel che pensava di sapere, se prima non cadeva in dubbio, e se, rendendosi conto di non sapere, non fosse stato punto dal desiderio di sapere?*

MENONE Non mi sembra, Socrate.

SOCRATE Gli ha, dunque, giovato il suo intorpidimento?

MENONE Mi pare.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> *Men.* 80 a-b; trad. it. p. 276 (cors. mio).

<sup>72</sup> *Men.* 84 a-c; trad. it. p. 282 (cors. mio). Ho inserito gli a capo nel testo, per evidenziarne la dialogicità.

L'*elenchos* come metodo che spinge al dubbio è, dunque, costruito sulla sua capacità di influenzare emotivamente i soggetti coinvolti.

Il suo obiettivo sembra essere proprio lo sradicamento doxastico, da ottenere a tutti i costi, anche al prezzo di una dolorosa esperienza (l'intorpidimento provocato dalla scarica della torpedine), perché, come chiarisce Robinson, solo "il riconoscimento di non sapere fa immediatamente nascere il desiderio di sapere e quindi *fornisce* la motivazione prima mancante", ovvero - nei termini della mia naturalizzazione della confutazione - *fornisce* il desiderio di andare oltre il *pathos* blindato.<sup>73</sup>

Il 'rifornimento' di motivazione è ulteriormente garantito dall'emozione di vergogna che scende sul confutato, come si vede dal passo che segue, tratto dal *Sofista*, il quale - nota Robinson - pur essendo un dialogo della maturità testimonia l'interesse di Platone per l'*elenchos* da intendere - secondo una analogia medica - come la necessaria purificazione preliminare all'assunzione di cibo/insegnamento (a parlare è lo Straniero).<sup>74</sup>

STRANIERO Nell'ambito della tecnica d'insegnamento tramite i discorsi, vi è un percorso che pare più aspro, un altro invece più accessibile.

TEETETO Che nome diamo all'uno e all'altro?

STRANIERO L'uno risale agli antichi usi dei padri, che lo praticavano soprattutto con i figli, e molti lo praticano tuttora, quando a loro avviso si comportano male, ora rimproverandoli duramente, ora riprendendoli più benevolmente: questo insieme di usi lo si chiamerebbe del tutto correttamente 'tecnica dell'ammonimento'.

TEETETO È così.

STRANIERO L'altro invece è proprio di coloro i quali sono giunti a ritenere, esaminati fra sé i pro e i contro, che ogni mancanza di istruzione è involontaria e che chi crede di essere sapiente non intende apprendere nulla di ciò in cui si giudica competente, per cui la specie di educazione che si serve della tecnica dell'ammonimento produce piccoli risultati con grande sforzo.

TEETETO E pensano bene.

STRANIERO Costoro procedono quindi a eliminare questa opinione in un altro modo.

TEETETO In quale?

STRANIERO Interrogano su ciò su cui uno crede di dire qualcosa senza in realtà dire nulla, poi passano facilmente al vaglio le opinioni erranti di costoro e, appunto riconducendole all'unità attraverso il

---

<sup>73</sup> Robinson 1953, p. 11 (cors. mio). Subito dopo leggiamo: "La filosofia comincia con la meraviglia, e l'asserzione che qui si fa è che l'*elenchos* rifornisce la meraviglia. Sebbene il passo non contenga parole come 'curiosità', possiamo affermare senza timore di forzature interpretative che Platone, nello scrivere il *Menone*, ritenesse la curiosità essenziale per l'acquisizione della conoscenza, e identificasse nell'*elenchos* la strada per far nascere la curiosità. L'*elenchos* è, perciò, un metodo di insegnamento, capace di instillare la conoscenza intellettuale in altre persone. In effetti, però, esso non accresce la conoscenza, ma prepara soltanto le fondamenta per essa" (ivi, pp. 11-12).

<sup>74</sup> Rinvio al cap. 7, § 1, dove ho già proposto questo passo platonico, per introdurre l'ipotesi che la vergogna sia l'emozione specifica della confutazione.

discorso, le pongono a confronto fra loro e, così facendo, dimostrano che esse sono in contraddizione nello stesso tempo, sugli stessi argomenti, sotto lo stesso rispetto e dallo stesso punto di vista. Rendendosi conto di ciò, quelli si rimproverano duramente, ma con gli altri diventano più trattabili e proprio in questo modo si liberano dalle opinioni grandiose e poco flessibili che hanno su se stessi, una liberazione che è fra tutte la più gradevole da ascoltare e la più solida per chi la sperimenta. Coloro i quali li purificano, caro mio, la pensano infatti come i medici dei corpi, che non credono che la somministrazione di cibo possa giovare al corpo prima che sia stato sottratto quanto in esso costituisce un ostacolo, e hanno la stessa idea riguardo all'anima, cioè che essa non tragga alcun beneficio dalla somministrazione di insegnamenti prima che uno, tramite la confutazione, *induca il confutato a provare vergogna*, così eliminando le opinioni che a quegli insegnamenti fanno ostacolo, lo faccia apparire purificato e lo spinga a giudicare di conoscere soltanto ciò che realmente conosce e niente più.

TEETETO Questa è davvero la condizione migliore e più saggia.

STRANIERO Per tutte queste ragioni, Teeteto, dobbiamo dire che *la confutazione è senz'altro la più grande e appropriata forma di purificazione* e concluderne che chi invece non ne subisse l'azione, si trattasse pure del Gran Re, risulterebbe impuro in ciò che vi è di più importante, e rimarrebbe ignorante e sgraziato proprio là dove, a chi intenda diventare davvero felice, converrebbe essere più puro e più bello.<sup>75</sup>

E - aggiunge Robinson - proprio in quanto trattamento deputato alla preliminare rimozione di ogni pretesa di sapere, *l'elenchos* deve condurre gli uomini alla vergogna, come spiega Socrate nell'*Apologia*, quando racconta che il dio gli impose la responsabilità di dimostrare ai suoi concittadini che nessuno può dirsi 'sapiente', conducendoli attraverso le confutazioni a vergognarsi per il loro modo falso di vivere.<sup>76</sup>

Riporto qui, sempre seguendo Robinson, i passaggi in cui il termine 'vergogna' ricorre esplicitamente:

[...] *non ti vergogni* tu a darti pensiero delle ricchezze per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi per quanto è possibile ottima, non ti dai affatto né pensiero né cura?<sup>77</sup>

E ancora:

[...] lo interrogherò, lo studierò, lo confuterò; e se mi paia ch'egli non posseda virtù ma solo dica di possederla, *io lo svergognerò* dimostrandogli che le cose di maggior pregio egli tiene a vile e tiene in pregio le cose vili.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> *Soph.* 229e -230e; trad. it. pp. 267-271.

<sup>76</sup> Cfr. Robinson 1953, p. 13.

<sup>77</sup> *Apol.* 29d-e; trad. it. p. 54 (cors. mio).

<sup>78</sup> *Apol.* 29d-e; trad. it. p. 54 (cors. mio).

Per quanto Robinson non espliciti del tutto questa relazione, io credo che il fondamentale ruolo della vergogna di *scardinatrice di blindature* sia da prendere strettamente in considerazione insieme all'altro aspetto dell'*elenchos* che Robinson mette in evidenza nel paragrafo della sua analisi intitolato programmaticamente "Carattere personale dell'*elenchos*".<sup>79</sup> La vergogna può, infatti, sgorgare solo in chi risponde in maniera convinta e sincera alle domande del suo esaminatore.

Come spiega Robinson:

In primo luogo egli [chi risponde] *deve credere (he must believe)* la sua asserzione primaria<sup>80</sup>, altrimenti la confutazione di quella asserzione non lo convincerà del fatto che egli riteneva di sapere quando non invece non sapeva. In secondo luogo, *chi risponde deve essere del tutto convinto della validità logica dell'argomentazione*; se egli pensa che il contrario della sua tesi non segue realmente dalle premesse addotte, di nuovo egli non si convincerà della sua ignoranza. Infine, *egli deve genuinamente accettare le premesse*; [...] cosa che è implicata in *Gorgia* 471d<sup>81</sup> e in molti altri passi. L'arte dell'*elenchos* consiste nel trovare premesse credute da chi risponde e ciò nonostante implicanti il contrario della sua tesi.<sup>82</sup>

Anzi, chiarisce Robinson, sempre facendo riferimento al *Gorgia*<sup>83</sup> "l'intera essenza dell'*elenchos* poggia sul rendere visibile a chi risponde il legame fra la sua attuale credenza e la contraddittoria della sua presente tesi", anche se - come abbiamo visto nel paragrafo precedente - questa evidenza deve apparire in tutta la sua forza solo dopo "*the last step*", in modo da non ostacolare gli atti di *homologhia* grazie ai quali chi interroga assume le premesse che gli servono per la confutazione.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> Robinson 1953, pp. 15-17.

<sup>80</sup> Robinson chiama così quella che io, invece, ho chiamato 'credenza iniziale', e cioè la credenza dichiarata vera all'inizio, che è appunto da confutare.

<sup>81</sup> *Gorg.* 471d; trad. it. p. 181: "Assolutamente nulla ti concedo di quello che sostieni" dichiara Socrate, rimproverando Polo per la sua incompetenza dialettica, rifiutando dunque di considerarsi confutato.

<sup>82</sup> Robinson 1953, p. 15 (cors. mio). Robinson continua specificando che "Polo fallisce nel confutare Socrate perché non riesce a trovare premesse che Socrate accetti. Ciò che l'uomo ordinario crederebbe implica il contrario della tesi di Socrate, ma Socrate non crede ciò che l'uomo ordinario crede. Quando la confutazione è una riduzione all'assurdo, la conclusione deve sembrare assurda proprio a chi risponde. Anche qui Polo fallisce, perché egli riduce la tesi di Socrate a un risultato che sembra assurdo a Polo e alla maggioranza delle persone, ma non a Socrate. Socrate e Ctesippo falliscono allo stesso modo nel confutare Eutidemo e Dionisodoro (*Euthyd.* 294, 298)".

<sup>83</sup> Robinson fa sempre riferimento al lungo passo del *Gorgia* (474b-479e; trad. it. p. 187) in cui Socrate confuta Polo, che aveva rifiutato di ammettere che chi commette ingiustizia sia più infelice di chi la patisce, sottolineando che non gli interessa ciò che pensano tutti, ma solo quel che pensa Polo. Cfr. in particolare *Gorg.* 475d-476a: "[...] a me, invece, basti tu solo, che tu solo sia d'accordo e ti presenti come testimonia, e facendo votare te solo accantonano tutti gli altri". specularmente, Socrate aveva rifiutato la confutazione 'retorica' di Polo esclamando: "Eppure io solo non sono d'accordo" (472b; trad. it. p. 182).

<sup>84</sup> Robinson 1953, p. 16. Secondo Robinson questo legame deve essere chiaro a colui che interroga *prima* che inizi il processo confutatorio. In questi stessi termini ho descritto, nel paragrafo precedente, il *coping* di chi interroga, il quale è spinto a predisporre gli inganni leciti dal suo asimmetrico rapporto con il

Non è, però, con la semplice individuazione della contraddizione che la confutazione provoca quella che Robinson chiama "*the real conversion*": il metodo socratico dell'interrogare ha, infatti, come obiettivo soltanto il disvelamento dell'ignoranza inconsapevole, poiché, come chiarisce Robinson:

Lo scopo dell'*elenchos* non è far passare (*switch*) un uomo da un'opinione che si rivela falsa ad un'opinione che si rivela vera. Non è soddisfatto da un qualunque cambiamento da un insieme di opinioni ad un altro, anche se il nuovo insieme è vero e consistente, mentre il vecchio era falso e inconsistente. Lo scopo dell'*elenchos* è risvegliare gli uomini dal loro sonno dogmatico (*dogmatic slumbers*) verso una genuina curiosità intellettuale.<sup>85</sup>

Vorrei, a questo punto, mettere in evidenza come, all'interno della mia prospettiva, quello che viene normalmente ritenuto un limite dell'*elenchos*, e cioè - come spiega Robinson - il fatto che "esso ti dice *che* sei in errore, ma non ti dice *perché* lo sei",<sup>86</sup> debba invece essere considerato una risorsa psicologica della confutazione come cognizione distribuita asimmetrica.

L'esser messi di fronte all'inconsistenza del proprio corpo doxastico, essendo inconsapevoli di quale sia il punto preciso in cui l'inconsistenza si produce, è il *coup-de-tête* psicologico che la confutazione cerca di realizzare, proprio allo scopo di produrre in chi risponde quel fatidico momento di nudità epistemica che causerà la vergogna.

E si tratta, in effetti, di un disvelamento psicologicamente connotato dal rimprovero e dalla vergogna, come si legge in *Sofista* 230b 4-c 4: il rendersi conto dell'inconsistenza spinge, infatti, il confutato a rimproverarsi e - al tempo stesso - a liberarsi dalle pretese "opinioni grandiose e poco flessibili" che egli nutriva su di sé.<sup>87</sup>

Ho già detto, in apertura del capitolo, che nella confutazione il *coping* monologico cede il passo al *coping* sociale di tipo dialettico. Questo passaggio al *coping* sociale, e cioè ad una situazione in cui la nostra valutazione di rilevanza dipende ormai dal riconoscimento del nostro valore da parte degli altri, apre la strada alla vergogna come azione apotropaica nei confronti del rischio del disprezzo: la vergogna servirebbe allo scopo di anticipare e bloccare il giudizio *distruttivo* di disprezzo che gli altri - di fronte

---

*pathos* blindato dell'altro: ed è proprio il vedere in anticipo il legame fra la credenza iniziale e la sua contraddittoria che gli consente di allestire gli inganni leciti.

<sup>85</sup> Ivi, p. 17.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Cfr. *Soph.* 230b4-c4; trad. it. p. 269.



alla nostra incompetenza razionale - sono pronti a manifestare nei nostri confronti. Mostrandoci carichi di vergogna suscitiamo, invece, compassione e protezione.

La distribuzione cognitiva che caratterizza la confutazione mostra adesso di svolgere un'ulteriore funzione: la presenza dell'altro, che asimmetricamente dà libero sfogo alla sua intenzionalità critica abilitata dallo Sfondo, si costituisce durante la confutazione - per chi risponde - come un'alterità da interiorizzare. La vergogna che sentiamo, nel momento dello sfalsamento, è un'emozione che travolge la nostra persona nella sua interezza. Più precisamente, la vergogna che nasce in noi a causa dell'incompetenza mostrata di fronte all'altro, diventa vergogna di fronte al nostro stesso io.

Seguirò adesso l'analisi che Bernard Williams ha dedicato all'emozione della vergogna<sup>88</sup> e, collocandomi all'interno della sua prospettiva attenta alle ricerche contemporanee anche di tipo psicologico, prenderò in esame alcuni studi recenti di carattere empirico, che confermano l'idea tradizionale (riscontrabile, come mostra Williams, anche nella tragedie classiche) che la vergogna sia un'emozione sociale fortemente correlata alla perdita dell'autostima e, dunque, al timore del disprezzo.

Vorrei, innanzi tutto, proporre la descrizione che Williams fa del suo personale modo di sentire vergogna, in cui io stessa mi ritrovo:

Nella mia esperienza della vergogna, l'altro vede tutto di me e attraverso di me, anche se l'occasione della vergogna riguarda la mia esterioresità, per esempio il mio aspetto; e l'espressione della vergogna, tanto in generale che nella sua forma particolare, che è l'imbarazzo, non è solo il desiderio di nascondersi, o di nascondere la mia faccia, ma anche il desiderio di scomparire, di non essere lì. Non è nemmeno il desiderio, come alcuni dicono, di sprofondare nel terreno, quanto piuttosto il desiderio che lo spazio occupato da me diventi immediatamente vuoto. Con la colpa ciò non accade; quando mi sento in colpa, sono dominato dal pensiero che, anche se scomparissi, essa mi seguirebbe.<sup>89</sup>

Williams sviluppa la sua indagine sulla nozione di vergogna nell'antichità greca in contrapposizione alla concezione morale kantiana, all'interno della quale la vergogna è riduttivamente considerata una superficiale espressione di morale eteronoma (assimilabile alla preoccupazione ipocrita del 'cosa diranno gli altri'). Scrive Williams:

Nello schema delle opposizioni kantiane, la vergogna è sempre dal lato sbagliato: il che risulta chiaro dal fatto che viene associata con la nozione di perdere o salvare la faccia. 'Faccia' sta per apparenza

---

<sup>88</sup> Williams 1993.

<sup>89</sup> Ivi, pp.105-106.

contro realtà ed esterno contro interno, così i valori associati a essa sono superficiali; perdo la faccia o la salvo solo agli occhi degli altri, così i valori sono eteronomi; è semplicemente la mia faccia da perdere o da salvare, così essi sono egoistici. Queste concezioni di ciò che la vergogna deve essere e di come devono funzionare le relazioni etiche che sono significativamente regolate dalla vergogna sono tutte scorrette.<sup>90</sup>

Rivolgendosi ai Greci, in particolar modo a Omero e Sofocle, Williams intende piuttosto ricostruire quella che egli chiama "esperienza basilare della vergogna", consistente:

nell'essere visto, in modo improprio, dalla persona sbagliata nella condizione sbagliata. Essa è direttamente connessa con la nudità, in particolare in contesti sessuali. La parola *aidoia*, un derivato di *aidòs*, 'vergogna', è un termine greco abituale per i genitali, e termini simili si trovano in altre lingue. La reazione consiste nel coprirsi o nascondersi, e le persone naturalmente agiscono per evitare situazioni del genere.<sup>91</sup>

La sfera sessuale starebbe, dunque, alla base della vergogna: a conferma di ciò, Williams elenca una serie di situazioni omeriche in cui compare la vergogna: ad esempio, Odisseo si vergogna di camminare nudo con le compagne di Nausicaa, Nausicaa si vergogna di dire al padre che vuole sposare Odisseo, Penelope si vergogna di comparire di fronte ai pretendenti.<sup>92</sup>

La vergogna appare, invece, al di fuori della sfera sessuale quando Odisseo si vergogna del fatto che i Feaci lo vedano mentre piange.<sup>93</sup>

Ma è nel momento in cui la vergogna viene percepita "come una forma di paura" (e in quanto tale utilizzata, ad esempio, come esortazione a combattere sul campo di battaglia), che emerge la *nemesis*, e cioè "una reazione - scrive Williams - che può, secondo il contesto variare dallo *shock*, al disprezzo, all'astio fino alla giusta rabbia e indignazione".<sup>94</sup>

Sulla base del legame fra vergogna e nemesis (per cui chi compie qualcosa di vergognoso è per ciò stesso meritevole di indignazione) Williams - contro Kant - dimostra, dunque, che non è corretto intendere la vergogna come un sentimento legato soltanto all'apparenza, in quanto la paura di fare qualcosa di vergognoso rivela già un

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 95.

<sup>91</sup> Ivi, p. 96.

<sup>92</sup> Cfr. *ibidem* (per i riferimenti omerici, cfr. ivi, p. 119, nota 9).

<sup>93</sup> Nota Williams che in Isocrate si legge che i giovani si vergognavano ad attraversare da soli l'*agorà* (ivi, p. 96; cfr. anche p. 119, nota 9).

<sup>94</sup> Ivi, p. 97.

sentimento interiorizzato, che si esprime nella dolorosa percezione del timore della punizione incombente (la nemesi, appunto).<sup>95</sup>

E poiché inoltre - nota Williams -, "le persone hanno allo stesso tempo un senso del proprio onore e rispetto per l'onore degli altri",<sup>96</sup> si comprende anche come la vergogna sia un'emozione socializzante.<sup>97</sup> In conclusione, la riflessione antikantiana di Williams si compendia nell'individuazione di quelli che lo studioso definisce due errori diversi: "Il primo è un errore stupido, mentre l'altro è più interessante".<sup>98</sup>

L'errore stupido consiste nel supporre che le reazioni di vergogna dipendano semplicemente dall'essere scoperti, che il sentimento che si nasconde dietro ogni decisione o pensiero determinato dalla vergogna sia letteralmente e immediatamente determinato dalla paura di essere visti.<sup>99</sup>

Per la mia ricerca sulla confutazione è di grande rilievo che la ragione secondo la quale si tratterebbe di un errore (persino stupido) sia stata individuata da Williams nel fatto di non tener conto della progressione dallo sguardo estraneo in quanto tale allo "sguardo immaginario di un osservatore immaginario", che altro non è che lo sguardo estraneo interiorizzato.<sup>100</sup> Con lo sguardo immaginario passiamo infatti - spiega Williams - dalla vergogna della nudità (che non ha più senso con lo sguardo immaginario) alla vergogna intesa come "vergogna sociale più generalizzata". In sintesi, dice Williams: "Trascurare l'importanza dell'altro immaginario è quello che ho definito l'errore stupido".<sup>101</sup>

Se applico alla confutazione la nozione di 'sguardo immaginario' elaborata da Williams in relazione alla vergogna, mi accorgo che posso considerare lo sguardo di chi interroga come uno sguardo in progressione dall'esterno verso l'interno, che da estraneo al momento iniziale della blindatura del *pathos*, gradualmente - grazie agli atti di

---

<sup>95</sup> Anche in recenti studi empirici emerge la portata universalizzante della vergogna, a differenza ad esempio dal semplice imbarazzo. Secondo Babcock, Sabini 1990, pur essendo sia la vergogna che l'imbarazzo effetti della violazione di *standard*, "la differenza sta nell'esatta natura dello *standard* violato. In breve, mentre l'imbarazzo è la reazione ad un'inconsistenza fra il comportamento di qualcuno e la concezione che si ha di lui (*standard* individualizzato), invece la vergogna è la reazione a un'inconsistenza fra il comportamento di qualcuno e un ideale, ovvero uno *standard* universale di ciò che un individuo rispettabile deve essere in quanto tale" (ivi, p. 153).

<sup>96</sup> Williams 1993; trad. it. pp. 97-98. "Le strutture di *aidòs* e *nemesis* sono essenzialmente intersoggettive e non servono solo a dividere ma anche a unire le persone".

<sup>97</sup> Ivi, p. 119, nota 13.

<sup>98</sup> Ivi, p. 98.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 98-99.

<sup>100</sup> Ivi, p. 99: "Anche se la vergogna e le sue motivazioni implicano sempre in un modo o nell'altro l'idea di uno sguardo estraneo, è importante che in molti casi si tratti dello sguardo immaginario di un osservatore immaginario".

<sup>101</sup> *Ibidem*.

assenso che richiedono e presuppongono lo sforzo di immaginare quale possa essere la strategia dell'altro -, diviene per chi risponde (nel momento conclusivo della confutazione) sguardo estraneo interiorizzato.

Che la vergogna - che come un'ondata di calore ricopre il confutato messo di fronte all'inconsistenza del proprio corpo doxastico - sia un sentimento interiorizzato e un'emozione socializzante, mi pare a questo punto di poterlo dedurre anche dalla natura di ciò che Williams identifica come "secondo errore".

Il secondo e più interessante errore riguarda l'identità e gli atteggiamenti dell'altro il cui sguardo è in questione. La vergogna non dipende solo dall'essere visto, ma dall'essere visto da qualcuno che ha una certa opinione.<sup>102</sup>

Secondo Williams, non è necessario che lo sguardo di cui vergognarsi sia uno sguardo critico o quello di qualcuno che non disprezziamo. Piuttosto, è la *condivisione* di quali debbano essere le reazioni di fronte a un certo comportamento (e cioè la cultura che si condivide) ad accendere in noi la paura della vergogna.<sup>103</sup> In particolare:

Un agente sarà motivato dalla vergogna che potrebbe provare di fronte a persone che si arrabberebbero per una condotta che, a loro volta, esse eviterebbero per le stesse ragioni.<sup>104</sup>

Applicando alla confutazione questa 'regola' culturale della vergogna, emerge la centralità del ruolo di chi interroga (l'altro interiorizzato), che navigando liberamente nella Rete si costituisce per chi risponde come quel 'qualcuno che si arrabberebbe' di fronte al mancato rispetto del *condiviso* principio di coerenza.

Non mi soffermerò qui sulle ulteriori conseguenze etiche che stanno a cuore a Williams, ma mi limiterò a ritagliare dalla sua analisi della nozione antica di vergogna, in particolare, il carattere dell'intersoggettività, che va ben oltre una mera contrapposizione esteriore-interiore, in quanto "l'altro interiorizzato" - come lo chiama

---

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Ivi, p. 101: "alcuni comportamenti sono ammirati, altri accettati, altri disprezzati, e sono queste opinioni che vengono interiorizzate, non il mero fatto che si prospettano reazioni ostili".

<sup>104</sup> Ivi, p. 100. Cfr. *Rhet.* 138a a 21-25: "Poiché dunque la vergogna è un'immaginazione riguardante la disistima e in vista della disistima stessa e non delle sue conseguenze, e poiché nessuno si preoccupa della stima se non per causa di coloro che ci stimano, ne consegue necessariamente che *ci si vergogna delle persone di cui si tien conto*. E si tiene conto di coloro che ci ammirano e di quelli che ammiriamo, di quelli dai quali vogliamo essere ammirati, di quelli verso cui siamo rivali in onore e di quelli la cui opinione non disprezziamo" (trad. it. pp. 84-85, cors. mio).

Williams - "è senza dubbio astratto, generalizzato e idealizzato, ma egli è potenzialmente qualcuno piuttosto che nessuno, ed è qualcuno diverso da me".<sup>105</sup>

Alla luce della considerazione che nell'esperienza della vergogna "l'intero essere di una persona sembra diminuito o indebolito"<sup>106</sup> e che, dunque, rispetto ad una devastazione così generale non resta che reagire per sopravvivere, Williams dichiara di condividere la tesi di Gabriele Taylor che in *Pride, Shame and Guilt* presenta la vergogna come "emozione dell'autodifesa":<sup>107</sup> evitando la vergogna, evitiamo al tempo stesso il disprezzo e il rischio di perdere il rispetto degli altri.<sup>108</sup>

Più precisamente, secondo Taylor, la capacità di autodifesa insita nella vergogna svolgerebbe, in circostanze favorevoli, un doppio ruolo, perché sarebbe non solo preventiva - grazie alla sua capacità di farci evitare situazioni che potrebbero mettere a repentaglio il nostro senso di identità -, ma anche ricostruttiva, dal momento che stimolerebbe costantemente in noi l'impegno a ripristinare l'equilibrio del nostro sé e dunque del nostro senso di autostima.<sup>109</sup>

In conclusione, nel fatto che - come scrive Williams -, "in maniera più positiva, la vergogna può trovare espressione nei tentativi di ricostruire o migliorare se stessi",<sup>110</sup> mi sembra che emerga la stessa tensione verso la ricostruzione che abbiamo incontrato nei passi platonici, laddove l'obiettivo di Socrate era provocare il dubbio catartico, sì doloroso ma propedeutico alla revisione delle false credenze.<sup>111</sup>

---

<sup>105</sup> Williams 1993; trad. it. p. 101.

<sup>106</sup> Ivi, p. 105.

<sup>107</sup> *Ibidem*. Il rinvio è a Taylor 1985, p. 81: "La vergogna è l'emozione dell'autodifesa (*self-protection*): può far sì che la persona coinvolta non si metta in una certa posizione, o che essa diventi consapevole (*aware*) del fatto che non dovrebbe trovarsi nella posizione in cui si trova".

<sup>108</sup> Williams 1993; trad. it. p. 106: "Ciò che provoca vergogna [...] è qualcosa che tipicamente provoca negli altri disprezzo, derisione o li fa stare alla larga. Può trattarsi ugualmente di un atto o di un'omissione, ma non deve esserlo necessariamente: può essere qualche debolezza o difetto. Esso farà diminuire l'autostima dell'agente e lo sminuirà ai suoi stessi occhi. La sua reazione [...] è il desiderio di nascondersi o scomparire, e questo è un aspetto che collega, a un livello minimo, la vergogna come imbarazzo alla vergogna intesa come qualcosa che sminuisce a livello personale e sociale".

<sup>109</sup> Cfr. Taylor, 1985, pp. 139-140. Con 'circostanze favorevoli' faccio riferimento alle osservazioni di Taylor in merito al costante rischio che la vergogna possa corrispondere ad una situazione per la quale non abbiamo strumenti di cambiamento. In questo caso la ricostruzione è da avviare più a monte, nel senso di una necessaria riconsiderazione di quanto ci appare dato come inamovibile (cfr. p. 141).

<sup>110</sup> Williams 1993; trad. it. p. 106.

<sup>111</sup> Nello studio in chiave analitica di Fossum e Mason, la famiglia come luogo della vergogna è, invece, un emblema di a-dialetticità, e cioè un contesto sociale in cui i ruoli cristallizzati non consentono alcuno scambio e, dunque, alcuna catarsi: "Il ciclo [del senso di vergogna] tende a divenire stereotipato e ritualizzato". Cfr. Fossum, Mason 1991; trad. it. p. 31. Cfr. anche l'approccio psicodinamico alla vergogna in Novelli 1986 (in particolare, pp. 19-30), in cui la vergogna è messa in relazione alle forme di idealizzazione incarnate dal Super-Io giudice e censore.

## § 5. *Dallo sfalsamento alla revisione: la resilienza doxastica*

La mia analisi naturalizzata della confutazione, realizzata con gli strumenti del paradigma dell'errore, rientra nell'ambito delle ricerche sulla razionalità limitata, all'interno del quale - come ha scritto Stephen Stich (in occasione della sua revisione della teoria di Goodman) il problema cruciale non è tanto spiegare in che modo le persone giustificano le loro inferenze, ma come accada che persone normali considerino giustificate credenze incredibilmente errate.<sup>112</sup>

È stato, infatti, dal punto di vista della razionalità limitata, così spiritosamente presentato da Stich, che mi sono chiesta se il processo cognitivo confutatorio potesse svelarci qualcosa sul modo in cui possiamo tentare di essere razionali o, quanto meno, adoperarci per migliorare le nostre prestazioni.

Abbiamo così scoperto che le distorsioni cognitive sistematiche tipiche della razionalità monologica possono essere controllate nel contesto della razionalità dialogica: distribuendo, infatti, su due persone un unico processo di giustificazione doxastica, e sviluppandolo con il contributo di entrambe, ognuna dal suo punto di vista (asimmetrico rispetto alla blindatura del *pathos*), il processo di giustificazione riesce ad evitare le virate contestualizzanti e perviene, infine, all'esperienza sostenibile della contraddizione, a partire dalla quale non ci si sente più giustificati nel credere ciò che si era persino blindato in maniera preventiva.

L'esperienza di sfalsamento cognitivo, che ho descritto nel capitolo precedente come un sovrapporsi di *confidence* doxastiche che mal si coniugano con la puntualità dei relativi assenti, è - in quanto esperienza sostenibile di contraddittorietà - il punto di partenza dell'ultimo segmento del processo cognitivo che sto prendendo in esame.

Si tratta della fase che, come abbiamo visto prima con Robinson, non è direttamente implicata nell'*elenchos*: l'esperienza della contraddizione, infatti, non consegna al confutato bell'e pronta l'indicazione di quale sia l'inghippo presente nel suo corpo doxastico. Socrate era temuto proprio perché innescava l'esperienza del dubbio e la consapevolezza di non sapere, senza però fornire un sapere alternativo *ready-made*.

L'esperienza sostenibile della contraddizione - subita nei termini che ho descritto nei capitoli precedenti - si configura più precisamente come un momento di stallo stressante, a partire dal quale la vergogna, sentita come emozione prevalente, ci spinge a rimboccarci le maniche per cercare di ripristinare la sensazione del sentirsi giustificati in ciò che crediamo, condizione che per noi corrisponde alla normalità.

---

<sup>112</sup> Cfr. Stich 1991. Vedi *supra*, cap. 5, §§ 3 e 5.

In quest'ultimo paragrafo, dunque, ciò che dovrò esaminare è in che modo, spinti dal bisogno/desiderio di ripristinare il sentimento di autostima che la confutazione ha incrinato, si sviluppi in noi l'intenzione di intraprendere la *scansione* del nostro corpo doxastico, alla ricerca dei nodi problematici da rimuovere o modificare.

Quest'ultimo segmento, conseguente al processo confutatorio vero e proprio, viene in effetti affrontato in solitudine da colui che risponde, e prescinde dunque dalla presenza fisica di chi interroga, che è stato ormai interiorizzato come alterità idealizzata cui rendere conto dell'inconsistenza del proprio corpo doxastico.

Sappiamo già che il processo cognitivo di revisione, che ha origine dallo sfalsamento, è reso possibile dagli atti di *homologia* grazie ai quali il corpo doxastico di chi risponde è stato integrato di nuove credenze (esplicitate o detacitate), le quali ne hanno portato alla luce l'inconsistenza complessiva.

La revisione, che il confutato deve affrontare, consisterà dunque nel processo cognitivo di passaggio dall'inconsistenza, rinvenuta grazie alla confutazione, ad una nuova consistenza che possa farlo sentire giustificato.

Egli non può più nascondere a se stesso l'inconsistenza del suo corpo doxastico che la confutazione gli ha mostrato: il non sentirsi più giustificato nel credere che *p* prescinde inesorabilmente dalla sua volontà.

Ma, mentre nella dimensione monologica egli avrebbe potuto cedere alle distorsioni sensibili al contesto, evitando di fissare la contraddizione, alla fine del processo confutatorio non può farlo: la vergogna gli ricorda nel corpo quanto ha visto, e la valutazione di rilevanza che muove la sua nuova azione di *coping* lo spinge ormai verso la revisione.

Non è più tempo di fuggire. Egli non può che affrontare la contraddizione, se vuole sentirsi ancora razionale. Che cosa farà, allora, il confutato?

Proverò ad affrontare questo fondamentale quesito, alla luce del quale dovrò anche trarre le conclusioni del mio lavoro.

Innanzitutto, esaminerò - attraverso alcuni recenti studi empirici di Johnson-Laird, Legrenzi e Girotto - quali siano i processi cognitivi che si attivano in noi quando dobbiamo affrontare la revisione delle premesse a partire dalle quali abbiamo sviluppato correttamente un ragionamento che, però, è pervenuto a una conclusione contraddittoria rispetto a qualcosa di certo: in breve, in che modo procediamo cognitivamente per passare dall'inconsistenza a una nuova consistenza.

In secondo luogo, presenterò l'interpretazione dell'*elenchos* socratico elaborata da Gregory Vlastos - incentrata sulla sincerità di chi risponde e, dunque, particolarmente adatta alla mia lettura della confutazione come esperienza di vergogna -, allo scopo di mostrare come la ricerca della coerenza doxastica sia la funzione essenziale della nostra razionalità, costantemente in movimento nel tentativo di rimuovere ogni forma di incoerenza.

Infine, leggerò l'*elenchos* socratico alla luce della teoria coerentista della verità di Donald Davidson, e chiarirò perché il processo di giustificazione dialogica delle credenze, che si sviluppa nella confutazione, possa essere considerato una forma di razionalità resiliente.

La conclusione che proporrò si baserà sull'affinità fra la razionalità come Rete e la dimensione di ricerca inesauribile espressa da Socrate, che come diceva Vlastos, era sempre pronto a ricominciare se necessario.<sup>113</sup>

\*

Indicando la situazione indagata da Johnson-Laird, Legrenzi e Girotto<sup>114</sup> come 'passaggio dall'inconsistenza alla consistenza', proverò ad ampliare<sup>115</sup> il raggio di indagine di queste ricerche psicologiche sulla revisione di premesse, applicandone i risultati alla confutazione e, in particolare, al segmento dello sfalsamento.

Ritengo di poter procedere in questa direzione, sulla base del fatto che la spiegazione psicologica dei processi deduttivi confutatori da me adottata poggia sul medesimo presupposto teorico, costituito dalla teoria dei modelli mentali di Philip Johnson-Laird,<sup>116</sup> teoria grazie alla quale è possibile rendere conto - ricostruendo la procedura effettiva del ragionamento coinvolto - della difficoltà che incontriamo nei processi razionali di dimostrazione attraverso la falsificazione di istanze negative.

---

<sup>113</sup> Cfr. Vlastos 1983; trad. it. pp. 25-26. Vedi *infra*, § 5.

<sup>114</sup> Johnson-Laird, Legrenzi, Girotto, Legrenzi 2000; Johnson-Laird, Legrenzi, Girotto 2004; Johnson-Laird, Girotto, Legrenzi 2004. Cfr. Cherubini 2005, pp. 190-193, che giudica queste ricerche "promettenti" per tre ragioni: "1) sono le prime proposte che cercano di stabilire formalmente dei criteri psicologici che guidino la selezione delle informazioni da revisionare alla luce della falsificazione di un'aspettativa; 2) illustrano in maniera molto efficace l'importante ruolo della deduzione nei processi di controllo e revisione delle conoscenze; 3) si richiamano a una teoria di primaria importanza nello studio della deduzione umana (la teoria dei modelli mentali), consentendo di stabilire un primo collegamento tra due ambiti di studio considerati, fino a pochi anni fa, separati" (ivi, p. 193).

<sup>115</sup> In effetti, queste ricerche si sono sviluppate con un obiettivo strettamente 'epistemologico', in quanto hanno indagato sui processi che si attivano quando "l'ambiente ci costringe a riconoscere che una nostra previsione era sbagliata", per cui siamo costretti a identificare "quale delle premesse che hanno supportato la previsione era probabilmente fallace", allo scopo di eliminarla o almeno indebolirla, per tentare di ripristinare "la coerenza tra il nostro sistema di conoscenze e l'ambiente" (ivi, p. 190).

<sup>116</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4 e cap. 7, § 2.



È alla luce di questo presupposto teorico, consolidato dagli esperimenti sull'asimmetria confutatoria di Deanna Kuhn, che ho infatti elaborato la mia teoria secondo la quale la confutazione può essere intesa come una forma di cognizione distribuita asimmetrica, che ci aiuta a tenere sotto controllo le tendenze distorsive della razionalità monologica, facendoci evitare le deviazioni distorsive e mettendoci di fronte all'inconsistenza del nostro corpo doxastico.

Considererò, dunque, l'esperienza della confutazione come il fatto ambientale certo e concreto che costringe chi risponde ad affrontare l'inconsistenza con una revisione delle sue credenze, visto che l'errore non risiede nel processo inferenziale messo in atto.

In *Illusions in Reasoning About Consistency*, emerge soprattutto il forte livello di irrazionalità che caratterizza la nostra reazione cognitiva di fronte all'inconsistenza,<sup>117</sup> nei confronti della quale reagiamo rappresentandoci di volta in volta, man mano che i possibili insiemi di asserzioni fra cui scegliere aumentano, solo ciò che risulta vero rispetto alle asserzioni esplicitate, e non ciò che risulta falso. Questa procedura evita un sovraccarico della memoria, ma produce illusioni di consistenza e di inconsistenza",<sup>118</sup> che "sono così convincenti da non essere neppure notate nella vita quotidiana".<sup>119</sup>

La pervasività di queste illusioni, concludono gli autori, "modifica la nostra immagine della razionalità umana".<sup>120</sup> Più precisamente:

Se gli esseri umani fossero intrinsecamente razionali, essi farebbero solo sporadici errori, simili agli *slips* di lingua. Se le illusioni dipendessero dal fatto che essi fanno uso di regole di inferenza non valide, sarebbero intrinsecamente irrazionali. Ma le illusioni non implicano niente di ciò. *Le persone comprendono la spiegazione dei loro errori. Essi mancano della capacità di rappresentarsi (model) insieme verità e falsità. Le rappresentazioni (models) della sola verità sono un utile compromesso. Ma il compromesso conduce a errori sistematici nel ragionamento.*<sup>121</sup>

E se la confutazione servisse allora - grazie all'ampliamento cognitivo reso possibile dalla distribuzione - a potenziare la nostra capacità di rappresentarci insieme il vero e il falso, per evitare di cadere nell'illusione di verità?

---

<sup>117</sup> Che all'interno della tradizione di ricerca basata sulla teoria dei modelli mentali di Johnson-Laird si sia sviluppata negli ultimi anni un'indagine sui processi cognitivi che mettiamo in atto di fronte alla consapevolezza dell'inconsistenza, mi sembra una conferma della validità della mia selezione dei presupposti teorici per la costituzione del paradigma dell'errore, da utilizzare per la confutazione.

<sup>118</sup> Johnson-Laird, Legrenzi, Girotto, Legrenzi, 2000, p. 531.

<sup>119</sup> Ivi, p. 532.

<sup>120</sup> Ivi, p. 531.

<sup>121</sup> Ivi, p. 532 (cors. mio).

"Le persone comprendono la spiegazione dei loro errori", dicono gli autori della ricerca, ma "mancano della capacità di rappresentarsi insieme verità e falsità" a causa del fatto che (come sappiamo già dagli studi sul sillogismo di Johnson-Laird), ragionano deduttivamente per modelli mentali. E potendo gestire solo pochi modelli alla volta, cedono al compromesso illusorio di rappresentarsi *solo* la verità, trascurando i dati riguardanti la falsità (e torna in mente la ricerca sul compito di selezione di Wason).<sup>122</sup>

Nel successivo *Reasoning from Inconsistency to Consistency*, Johnson-Laird, Legrenzi, Girotto, Legrenzi prendono in esame il 'ragionamento verso la coerenza' (*reasoning to consistency*) nel suo complesso - dall'individuazione dell'inconsistenza, alla revisione delle credenze e alla spiegazione dell'inconsistenza - proponendo un semplice compito che, in sintesi, è il seguente: supponi di credere che 'se Paolo è andato a prendere l'auto, allora tornerà entro cinque minuti' e che 'Paolo è andato a prendere l'auto'. Da queste due credenze, concludi correttamente che 'Paolo tornerà entro cinque minuti'. Quando, però, passano cinque minuti, passano dieci minuti, e non c'è ancora traccia di Paolo, allora ti rendi conto che qualcosa non va.<sup>123</sup> Che cosa fai?

1. Come scopri l'incoerenza? Cioè, come scopri che il fatto che Paolo non sia ritornato è in conflitto con le tue credenze?

2. Quali proposizioni ritratti o metti in dubbio? Dubiti che Paolo sia andato a prendere l'auto, dell'assunzione condizionale che sarebbe tornato entro cinque minuti, o di entrambe?

3. Come generi spiegazioni della situazione? Come diagnostichi che cosa può essere successo a Paolo o all'auto? Questa abilità di passare in rassegna possibili cause sta al cuore del risolvere l'incoerenza. Devi spiegare sensatamente - se puoi - perché Paolo non sia ritornato entro cinque minuti. Puoi non avere una risposta definitiva, ma solo un'idea su ciò che è probabile o possibile. Puoi anche non avere completamente nessuna idea.<sup>124</sup>

La ricerca giunge alla conclusione che il ragionamento che sviluppiamo dall'inconsistenza alla consistenza è così strutturato: cominciamo con l'inferire che un certo insieme di proposizioni è inconsistente quando non riusciamo a costruire un unico scenario che tenga conto di tutte le proposizioni di questo insieme;<sup>125</sup> di fronte a un fatto

---

<sup>122</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 4. In *How We Detect Logical Inconsistency*, Johnson-Laird, Legrenzi, Girotto (2004, p. 44) ribadiscono la sistematicità delle illusioni di consistenza e di inconsistenza e concludono che la revisione delle credenze è un processo psicologico ancora misterioso.

<sup>123</sup> Johnson-Laird, Girotto, Legrenzi 2004, p. 640.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 641-642.

<sup>125</sup> Ivi, p. 656: "Principio della consistenza nella modellizzazione" (*modeling consistency*): "Le persone giudicano la consistenza sulla base dei modelli mentali delle proposizioni rilevanti. Se esse trovano un modello che soddisfa tutte le proposizioni, esse giudicano l'insieme consistente; altrimenti lo giudicano inconsistente".

incontrovertibile, ritraiamo qualunque proposizione sia in qualche modo inconsistente con esso, e individuiamo come inadeguate le proposizioni rappresentabili con modelli mentali *in conflitto con il fatto*, oppure *carenti nel rappresentare esplicitamente il fatto*;<sup>126</sup> tendiamo, infine, ad usare la nostra conoscenza causale per creare *spiegazioni*<sup>127</sup> di ciò che conduce all'inconsistenza.<sup>128</sup> Nel complesso, comunque, il ragionamento con cui affrontiamo l'inconsistenza non garantisce un esito positivo: come abbiamo visto anche nell'articolo precedente, è sempre possibile la produzione di scenari illusori o persino di nessuno scenario.<sup>129</sup>

Volendo utilizzare i risultati di questa ricerca per sviluppare una riflessione sul processo razionale che abbiamo visto realizzarsi nella confutazione, mi sembra di poter scorgere nella fase del domandare-rispondere della confutazione la prima fase del suddetto ragionamento, ovvero quella corrispondente alla scoperta/ricerca dell'incoerenza.

In effetti, nella confutazione non c'è un fatto recalcitrante che fa sorgere il dubbio sulla validità delle proprie credenze: l'incoerenza si produce come esito di una interrogazione, che va appunto alla ricerca dell'incoerenza come suo obiettivo specifico. A questo scopo, chi interroga manovra liberamente il cursore aletico nella Rete, arricchendo così, attraverso l'assenso di chi risponde, il corpo doxastico del suo interlocutore contenente il *pathos* blindato.

---

<sup>126</sup> *Ibidem*. "Principio delle non-corrispondenze" (*mismatches*): "Quando un'inconsistenza ha luogo fra fatti e un insieme di proposizioni plausibili prese collettivamente, gli individui tendono a ritrattare le proposizioni i cui modelli mentali confliggono con i fatti o che non riescono a rappresentare i fatti".

<sup>127</sup> A proposito della produzione di *spiegazioni* per affrontare l'inconsistenza, cfr. anche Walsh, Johnson-Laird 2009, secondo cui non è sempre vero che gli individui affrontano l'inconsistenza utilizzando la minor quantità possibile di informazioni, apportando solo cambiamenti minimali alle informazioni in loro possesso. Piuttosto, "il punto cruciale è che gli individui non si limitano a rivedere proposizioni allo scopo di eliminare le inconsistenze, ma cercano piuttosto di spiegare l'origine dell'inconsistenza" (ivi, p. 630).

<sup>128</sup> Johnson-Laird, Girotto, Legrenzi 2004, p. 656. "Principio della conoscenza causale" (*causal knowledge*): "Modelli differenti di possibilità ordinate temporalmente stanno alla base della conoscenza di cause e delle condizioni abilitanti (*enabling conditions*). Queste possibilità possono essere usate per costruire catene causali. La catena ottimale consiste in una causa e nel suo effetto. Nella risoluzione di un'inconsistenza, una tale catena assume la precedenza sui modelli delle proposizioni e spiega il fatto inconsistente".

<sup>129</sup> *Ibidem*. "La conclusione è chiara. I risultati sperimentali supportano la *model theory* del ragionamento verso la consistenza. I ragionatori cercano le inconsistenze nei loro modelli mentali dei fatti e nelle loro credenze. Essi ritrattano qualsiasi cosa non combaci con il fatto. Insieme ai chiari contrasti e alle proposizioni dubbiose, essi ritrattano qualunque proposizione abbia anche soltanto un modello mentale confliggente con il fatto o che sia in qualche modo inadeguato nella rappresentazione del fatto. Essi usano soltanto la loro conoscenza disponibile - nella forma di modelli causali - per cercare di creare uno scenario che abbia senso con i fatti in questione. Il loro ragionamento può risolvere l'inconsistenza. Può produrre un modello erroneo della situazione. Può non produrre alcun modello".

Alla luce di questa teoria, lo sfalsamento corrisponderebbe alla condizione psicologica vissuta da chi non riesce a rappresentare in un unico scenario tutte le proposizioni del suo corpo doxastico.

In particolare, il fatto incontrovertibile (che secondo la *model theory* è l'elemento che scatena il dubbio e stimola la revisione) nella confutazione corrisponderebbe, appunto, alla contraddizione risultante da una deduzione compiuta da un altro a nostra insaputa, a partire da premesse cui noi stessi però abbiamo dato l'assenso, e che appartengono adesso al nostro stesso corpo doxastico.

Vedremo meglio più avanti che i livelli di incoerenza possibili possono essere più o meno gravi: dalla contraddizione secca (la contraddittoria del *pathos* blindato) a forme di incoerenza più o meno gravi, derivanti dall'aver dedotto la contraddittoria di credenze implicate più o meno direttamente dal *pathos* blindato (come vedremo nell'*elenchos* socratico descritto da Vlastos).

Lasciando però adesso sullo sfondo gli studi sul *reasonig to consistency* elaborati dalla *model theory*, dai quali come abbiamo visto sono emersi ulteriori fenomeni distorsivi sistematici, specificamente connessi all'inconsistenza, la questione che vorrei esplicitare in relazione alla mia ricerca naturalizzatrice è la seguente: sulla base del percorso sin qui elaborato, possiamo affermare che la condizione di sfalsamento costituisca per il confutato (in vista della revisione doxastica che si è resa necessaria) una specifica risorsa cognitiva, capace di metterlo al riparo da nuove distorsioni, a differenza di quanto sembra accadere nell'ambito della razionalità monologica (mi riferisco alle illusioni di consistenza di cui parla la *model theory*)?

Sappiamo già che la consapevolezza di inconsistenza prodotta dalla confutazione in chi risponde è caratterizzata nel contesto della razionalità dialogica dal sentimento della vergogna, e che questo effetto del *coping* sociale subentrato al *coping* monologico (che ci 'tirerebbe' invece verso i classici *bias*) dà luogo a una spinta motivazionale in direzione di un recupero della propria autostima, attraverso la coraggiosa ricostruzione della propria immagine.

Ciò che ipotizzo è che - come proverò a mostrare in queste ultime pagine del mio lavoro - la consapevolezza di inconsistenza post-*elenchos* rappresenti uno straordinario strumento di controllo delle distorsioni tipiche della nostra razionalità monologica, persino nella fase successiva allo sfalsamento, ovvero persino nel momento in cui il confutato si ritrova *di nuovo solo*.

Non affronterò qui l'esame dei processi di revisione delle credenze, che esulano dalla mia ricerca, ma mi limiterò invece a mostrare come lo sfalsamento post-*elenchos* contenga una potenzialità cognitiva che costituisce, forse, il cuore dell'intero processo elentico.

A questo scopo, dopo aver presentato l'analisi dell'*elenchos* socratico elaborata da Gregory Vlastos, esplicitandone le connessioni con la teoria coerentista della verità di Donald Davidson, chiuderò il mio lavoro con una riflessione sulla razionalità come resilienza doxastica, da intendere come giustificazione dialogica delle credenze.

\*

Assumendo i primi dialoghi platonici come "le più affidabili delle nostre fonti"<sup>130</sup> su Socrate, Gregory Vlastos elabora la sua analisi del metodo socratico incentrandola su una rilettura dell'*elenchos*, e seguendo in ciò la lezione di Richard Robinson. Come lo stesso Vlastos, infatti, dichiara:

La tesi che l'*elenchos* sia un metodo di indagine filosofica - e non un semplice artificio per mettere in luce confusioni nei suoi interlocutori, secondo l'interpretazione che ne dà Richard Robinson nel suo libro *Plato's Earlier Dialectic* - era assolutamente giusta.<sup>131</sup>

La rilettura che Vlastos elabora dell'*elenchos* come metodo si differenzia però da quella di Robinson per la particolare attenzione che egli rivolge alla raccomandazione socratica 'Di' solo ciò che credi'. Anche "Richard Robinson era stato ben consapevole della presenza di questa regola nell'argomentazione socratica",<sup>132</sup> ma è Vlastos che - facendo di essa il fondamento stesso dell'*elenchos* - mette in connessione la confutazione con la struttura psicologica della credenza e, grazie alla regola della *homologia* sincera, esplicita pienamente la portata psicologica dell'*elenchos*.

Nel momento in cui il *dire quel si pensa davvero* viene riconosciuto come la regola costitutiva dell'*elenchos*, sorge - come chiarisce lo stesso Vlastos - il cosiddetto:

puzzle dell'*elenchos*, vale a dire, come può accadere che Socrate pensi di potere conseguire la verità per mezzo di un metodo argomentativo che per sua natura potrebbe solo saggiare la coerenza.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Vlastos 1991; trad. it. p. 5.

<sup>131</sup> Ivi, p. 18, dove leggiamo anche: "L'apprezzamento dell'*elenchos* come fondamentale e distintiva caratteristica del metodo di indagine di Socrate è qualcosa per cui Robinson si è battuto completamente da solo per mezzo secolo".

<sup>132</sup> È lo stesso Vlastos a sottolinearlo (ivi, p. 18), citando Robinson 1953, pp. 15-17.

<sup>133</sup> Vlastos 1991; trad. it. p. 19.

Il puzzle è ancora più intricato se pensiamo al fatto che, secondo Vlastos l'*elenchos* socratico non deduce necessariamente la contraddittoria dalla credenza in discussione (quella che Robinson chiama "tesi primaria"), ma si accontenta anche di soluzioni più deboli (come vedremo fra breve) in virtù della forza aggiuntiva che gli deriva dall'assunzione esplicita della sincerità della *homologhia*.

Nel suo famoso articolo del 1983, *The Socratic Elenchus*, Vlastos comincia con il riepilogare le caratteristiche essenziali dell'*elenchos*, a suo dire spesso trascurate o fraintese:

- innanzi tutto, non è l'interlocutore a dedurre la contraddittoria ma "è Socrate che la deduce": anzi, "l'interlocutore deve essere condotto di fronte a essa scalcando e protestando",<sup>134</sup>

- in secondo luogo, a differenza di quanto avveniva nelle confutazioni di Zenone, "Socrate non discute mai sulle premesse non asserite, ma solo su quelle categoricamente espresse dal suo interlocutore, che non è autorizzato a rispondere 'in contrasto con la sua reale opinione'",<sup>135</sup>

- infine, è errata la tesi che Socrate deduca la conseguenza che contraddice la tesi primaria da questa stessa tesi, come ha sostenuto Robinson, perché - se così fosse - ogni *elenchos* socratico sarebbe di questo tipo: "quando il rispondente asserisce  $p$ , Socrate deve ottenere *non-p* direttamente da  $p$  oppure deve trarre da  $p$  ulteriori premesse che implicano *non-p*, in ogni caso deducendo la negazione di  $p$  da  $p$  'senza l'aiuto di premesse esterne'".<sup>136</sup> Ciò non è corretto, perché "le premesse da cui Socrate deduce *non-p* generalmente non includono  $p$  e, anche quando la includono, ne esistono molte altre, nell'insieme di premesse espresse dall'interlocutore, non deducibili da  $p$ ".<sup>137</sup>

Secondo Vlastos, invece:

Ciò che Socrate effettivamente fa in ogni *elenchos* è dimostrare che  $p$  è colpevole di essere membro di un incoerente insieme di premesse, e questo non significa dimostrare che  $p$  sia falsa, ma solo che o  $p$  è falsa, oppure alcune o tutte le premesse precedentemente ammesse sono false.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Vlastos 1983; trad. it. p. 8.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> *Ibidem*. Malgrado le critiche (il riferimento è a Robinson 1953, p. 28), in nota ancora una volta Vlastos definisce "ammirevole" *Plato's Earlier Dialectic*.

<sup>137</sup> Vlastos 1983; trad. it. p. 8.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 9.

"Diventa allora problematico", spiega Vlastos:

capire come Socrate possa affermare [...] di avere dimostrato che il *refutantum* è falso, quando tutto ciò che egli ha stabilito è la sua incoerenza (*inconsistency*) con delle premesse la cui verità non è mai stata comprovata (*whose truth he has not undertaken to establish*) nel corso della medesima argomentazione, ma che sono state inserite semplicemente come proposizioni su cui Socrate e il suo interlocutore si sono trovati d'accordo. Questo è il problema dell'*elenchos* socratico [...].<sup>139</sup>

Contro Robinson, che con la sua interpretazione avrebbe, a suo parere, 'esorcizzato' il problema dell'*elenchos*, Vlastos costruisce il suo modello interpretativo (invero pienamente robinsoniano nella sua sensibilità verso la dialettica come pratica discorsiva preplatonica) proponendo, innanzi tutto quella che egli definisce "una definizione più ragionevole dell'*elenchos*":

L'*elenchos* socratico è la ricerca della verità morale per mezzo di un'argomentazione che, procedendo per domande e risposte tra loro antagoniste, prevede che una tesi venga discussa solo se asserita come personale convinzione del rispondente (*only if asserted as the answerer's own belief*), tesi che può considerarsi confutata solo se la sua negazione viene dedotta dalle stesse convinzioni del rispondente (*from his own beliefs*).<sup>140</sup>

In breve, per Vlastos "l'*elenchos* è principalmente *ricerca*", e non un procedimento eristico fine a se stesso.<sup>141</sup> E, "di cosa Socrate è in cerca?". Secondo Vlastos, "della verità morale".

Per questa ragione, la sincerità delle asserzioni di chi risponde assurge a condizione imprescindibile per lo sviluppo dell'*elenchos* (a Lachete, ad esempio, Socrate non chiede 'sei d'accordo?', nota Vlastos, ma 'capisci cosa intendo dire?').<sup>142</sup>

È davvero toccante il modo in cui Vlastos mette in risalto come Socrate avesse a cuore il perseguimento della felicità come motivo per cui è importante conoscere.

---

<sup>139</sup> *Ibidem* (cors. dell'autore).

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> "Il procedimento che pone a confronto delle proposizioni antagoniste, suggerito (ma non implicato) dalla stessa parola greca (che può essere usata per indicare la 'confutazione', ma può anche significare 'esame', o, più genericamente, 'censura' o 'rimprovero') non è fine a se stesso. Se lo fosse, la dialettica di Socrate, così come viene descritta nei Dialoghi giovanili, costituirebbe una forma di eristica, cosa che non, è, proprio perché il suo fine coincide sempre con quel positivo superamento delle posizioni avversarie in direzione della verità" (*ibidem*).

<sup>142</sup> "Quando Socrate parla con te, gli interessa la tua reale opinione. Se citi la risposta di qualche uomo saggio, come per esempio fa Polemarco nella *Repubblica* I, egli la discuterà come se fosse la tua risposta, aspettandosi però che tu la difenda come se fosse realmente tale" (ivi, p. 12).

Questo passo, che Vlastos cita insieme ad altri dal *Gorgia*, delinea in maniera esemplare l'idea socratico-vlastosiana della felicità umana:

Le cose di cui stiamo discutendo non sono certo di poco conto; al contrario, si tratta di ciò la cui conoscenza è la cosa più bella e la cui ignoranza è la cosa più brutta, perché è in gioco la possibilità di sapere *chi è felice e chi no*.<sup>143</sup>

Dunque, mentre nelle dispute eristiche, in cui "il fine principale consiste nell'avere la meglio sull'avversario, ognuno è libero di dire qualunque cosa possa tornargli vantaggioso nella discussione", invece nell'*elenchos* socratico "il cui fine principale è la ricerca della verità [...], si deve sempre dire ciò che si pensa, anche a costo di ritrattare le proprie opinioni iniziali".<sup>144</sup> Proprio nel momento in cui "si dichiara ufficialmente di dire ciò che veramente si pensa, allora la nostra opinione si assume l'onere di rappresentare la nostra vita". E, aggiunge Vlastos a questo punto, mostrando come per lui una questione 'antica' come l'*elenchos* socratico sia viva e palpitante:

Benché gli uomini considerino le proprie convinzioni meno compromettenti della loro vita concreta, *Socrate pretende che i suoi interlocutori esprimano delle opinioni coerenti con il loro modo di vivere, come garanzia che ciò che dicono sia ciò che realmente intendono*.<sup>145</sup>

Si comprende bene, mi sembra, come una tale esigenza di partecipazione sia responsabilizzante per chi risponde, il quale - impegnandosi in prima persona con la sua dichiarazione doxastica, rischia sempre di perdere la faccia. Socrate, secondo Vlastos, parla infatti solo con chi vuole davvero correre questo rischio: così il suo *elenchos* è al tempo stesso filosofico e terapeutico, in quanto la ricerca della verità coinvolge la valutazione della sincerità del rispondente rispetto al suo stile di vita.

Ciò premesso, ecco, lo schema di quello che Vlastos chiama '*elenchos* socratico standard':

1) L'interlocutore asserisce una tesi *p*, che Socrate considera falsa e che sceglie come oggetto della confutazione.

---

<sup>143</sup> *Ibidem*. Il passo platonico (*Gorg.* 472c-d) è qui riportato nella traduzione italiana fornita nel volume di Vlastos.

<sup>144</sup> Ivi, pp. 13-14.

<sup>145</sup> Ivi, p. 14 (cors. mio). Nel testo originale (p. 36) in particolare leggiamo: "*Socrates wants them to tie their opinions to their life as a pledge that what they say is what they mean*".



2) Socrate si assicura l'accordo dell'interlocutore su ulteriori premesse, per esempio  $q$  e  $r$  (ognuna delle quali rappresenta una serie di proposizioni). Il consenso è *ad hoc*: Socrate argomenta da  $\{q,r\}$ , e non allo scopo di dimostrarle.

3) Socrate allora dimostra, con l'assenso dell'interlocutore, che  $q \& r$  implicano  $non-p$ .

4) Socrate infine afferma di avere dimostrato che  $non-p$  è vera e  $p$  è falsa.<sup>146</sup>

Avendo chiarificato adesso la struttura dell'*elenchos*, possiamo comprendere meglio il senso del puzzle che lo riguarda.

Vlastos stesso dichiara che l'*elenchos* nella sua forma standard, "dal punto di vista logico" non fa altro che "dimostrare l'incoerenza dell'insieme delle premesse  $\{p,q,r\}$ ". Dunque, osserva Vlastos:

Come è possibile che Socrate affermi di avere dimostrato che una tesi è falsa, quando, dal punto di vista logico, tutto ciò che ha dimostrato è che la tesi del suo interlocutore è incoerente con l'insieme di premesse cui ha dato l'assenso, e per fondare le quali non è stata addotta alcuna ragione nel corso dell'argomentazione? Socrate ignorava forse che la logica non garantiva la sua affermazione?<sup>147</sup>

A questo punto Vlastos propone un semplice esempio: supponiamo, dice, che un testimone offra di sua iniziativa una testimonianza  $p$  e che poi - istigato dal procuratore dell'accusa - ammetta  $q$  e  $r$ , e che quando poi il procuratore dell'accusa gli mostra che  $q$  e  $r$  implicano  $non-p$ , il testimone concordi su questo. Ebbene, il testimone "è forse stato costretto a testimoniare che  $p$  è falso? No, perché "messo di fronte all'incoerenza della sua testimonianza, sta ancora a lui decidere quale delle affermazioni contrastanti intende ritrattare".<sup>148</sup>

Diventa possibile riproporre dunque il puzzle in questi termini:

Ogniqualevolta Socrate provava ai suoi interlocutori che le premesse che avevano concesso implicavano la negazione della loro tesi iniziale, perché questi non avrebbero dovuto *attaccarsi strenuamente* alla loro tesi, sottraendosi a una o a molte delle premesse concesse?<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Vlastos 1983; trad. it. p. 16. Vlastos considera l'alternativa a questo *elenchos* (l'*elenchos* indiretto di cui parla Robinson) scarsamente rilevante, e per questo questo definisce l'*elenchos* diretto "standard" (cfr. *ivi*, p. 42, nota 35). In particolare, secondo Robinson, "confutare una tesi indirettamente è dedurre una falsità da quella tesi; in altre parole, mostrare che la tesi implica una conseguenza che è così ripugnante che tu preferisci abbandonare la tesi che assumerla con tutto ciò che ne consegue" (Robinson 1953, p. 23).

<sup>147</sup> Vlastos 1983; trad. it. pp. 24-25.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>149</sup> *Ibidem* (cors. mio)

È affrontando questa questione che Vlastos allarga la sua riflessione alla razionalità in generale, utilizzando *un'idea di razionalità come coerenza* che però, essendo socraticamente fondata sulla sincerità delle credenze, non è una coerenza solo formale ma anche *concretamente psicologica*.

A proposito del rischio che Socrate correva che i suoi *elenchoi* non riuscissero a costringere i suoi interlocutori a rivedere le proprie opinioni, e che anzi essi rimanessero aggrappati ad esse ritrattando le premesse concesse *in itinere*, scrive Vlastos :

Socrate era consapevole di questa onnipresente possibilità. Perché allora non se ne è mai preoccupato? Perché, suppongo, egli credeva che se anche fosse stata fatta quella scelta inopportuna, avrebbe avuto la capacità di trasformare quella ritrattazione in un ulteriore *elenchos*. Credo che sia stata questa la sua visione delle cose. Se tu lo hai provocato negando *q* al posto di *p*, egli confida nella sua capacità di *ricominciare tutto un'altra volta* e così trovare altre premesse all'interno del tuo sistema di convinzioni morali per dimostrarti che non ti sei affatto liberato del problema - ovvero che se mantieni *p*, questa tesi continuerà a costituire un problema per te, creando dei conflitti con delle nuove premesse come ha già fatto con *q* e *r*.<sup>150</sup>

"Ricominciare tutto un'altra volta" è un'operazione cognitiva sempre possibile se ammettiamo un'idea di razionalità come Rete in cui navigare liberamente, coinvolgendo attraverso lo spostamento del cursore aletico il corpo doxastico di qualcun altro che, con le nostre richieste di assenso, viene *agganciato* e *costretto* - a dispetto della blindatura del *pathos* - ad arricchire il suo corpo doxastico con le nuove proposizioni cui egli stesso ha assentito.

Facendo riferimento all'episodio del *Gorgia* in cui Callicle afferma che Polo dovrebbe ritrattare ciò che ha concesso quando era imbarazzato, Vlastos descrive la reazione di Socrate in modo molto divertente:

E con questo cosa accade? Non è certamente questione di vita o di morte. Socrate non versa una lacrima sulla perdita di *q*. Egli formula un nuovo insieme di premesse sulla scorta delle concessioni di Callicle e, con sufficiente certezza, questo nuovo insieme di premesse contiene quelle di cui ha bisogno per dedurre ancora una volta *non-p*.<sup>151</sup>

Anche di fronte a un super-Callicle, Socrate avrebbe trovato una strada, perché secondo Vlastos, "nessun possibile antagonista in carne e ossa avrebbe mai potuto

---

<sup>150</sup> Ivi, pp. 25-26 (cors. mio)

<sup>151</sup> Ivi, p. 26.

parlare senza portarsi dietro, nel suo personale sistema di convinzioni, un bagaglio di premesse da cui poteva poi trovarsi 'costretto' a 'testimoniare' contro  $p$  [...]"<sup>152</sup>

La nozione di credenza utilizzata da Vlastos risente delle discussioni contemporanee: Vlastos, infatti, distingue fra 'credere in senso manifesto' e 'credere in senso oscuro, e ciò gli consente a mio parere di interpretare l'atto maieutico come una forma di *detacitazione doxastica*.

In particolare, secondo Vlastos:

Socrate usa il termine 'credere' nel suo significato più superficiale, per cui a noi tutti possono essere attribuite delle 'convinzioni' relative a innumerevoli cose che in realtà non ci sono mai passate per la mente, ma che sono non di meno implicate da ciò che crediamo nel comune senso della parola. Le prime saranno, quindi, delle 'convinzioni manifeste', le seconde delle 'convinzioni oscure'.<sup>153</sup>

La detacitazione delle credenze 'oscure' (*covert*, come dice Vlastos) da quelle manifeste (*overt*) è proprio l'operazione che l'*elenchos* consentirebbe di fare, per mostrare a chi insiste di credere che  $p$  che in realtà egli crede *non-p*, e cioè che la convinzione ordinaria (l'*endoxon*) che egli dichiara apertamente di avere, in realtà, 'nascostamente' implica *non-p*.<sup>154</sup>

Ed ecco che la prospettiva *psicologica* emerge sempre di più nell'interpretazione dell'*elenchos* di Vlastos, laddove egli fa riferimento a un credere oscuramente che può essere 'detacitato', richiamando l'attenzione sulle implicazioni di altre credenze manifeste:

Socrate non è disposto a prendere in parola Polo & Co. quando insistono nel dire che  $p$  è ciò che credono. Socrate gli ribatte che, accanto alla loro (aperta) convinzione di  $p$ , essi custodiscono altre (aperte) convinzioni che implicano *non-p*. In questo senso loro credono (oscuramente) *non-p*.<sup>155</sup>

Una volta scatenato nel confutato quello che Vlastos chiama "interminabile dissenso interiore", traendo spunto dal monito socratico rivolto a Callicle ("allora Callicle non sarà d'accordo con te, Callicle, ma sarai in disaccordo con te stesso per tutto il resto della tua vita"<sup>156</sup>), chi ha visto l'incoerenza del proprio corpo doxastico non potrà mai più sentirsi giustificato nel credere  $p$ :

---

<sup>152</sup> *Ibidem*.

<sup>153</sup> Ivi, p. 29. Sulle credenze tacite, vedi *supra*, cap. 9, § 1.

<sup>154</sup> Cfr. ivi, p. 27.

<sup>155</sup> Ivi, p. 29.

<sup>156</sup> Vlastos (ivi, p. 28) cita in particolare *Gorg.* 482b.

Allorché si dimostra ai suoi interlocutori l'incoerenza delle loro tesi con la concatenazione di premesse cui hanno dato il loro assenso, essi non riusciranno *mai* a salvare le loro affermazioni iniziali ritrattando una o molte delle premesse concesse; se tenteranno di salvarla a questo modo dalla confutazione, non potranno che fallire, nel momento in cui, a prescindere da quale premessa essi ritratteranno, ne esisteranno *sempre* altre, all'interno del loro sistema di convinzioni, che implicano la tesi socratica.<sup>157</sup>

L'"interminabile dissenso interiore" di cui parla Vlastos corrisponde allo sfalsamento doxastico da me descritto come una condizione di disagio e vergogna che richiede una revisione, alla luce del principio vlastosiano (A), che chiamerò 'di razionalità elenctica', secondo il quale:

(A)

Chiunque custodisce una falsa convinzione nutrirà sempre, al tempo stesso, delle convinzioni vere che implicano la negazione di questa convinzione falsa.<sup>158</sup>

Secondo Vlastos, 'custodire una falsa credenza' non dà luogo quindi, semplicemente, ad una condizione di incoerenza formale: *chiunque appartenga al genere umano*, per tutto il tempo in cui presterà fede a una falsa credenza nutrirà delle convinzioni che implicano la negazione di *p*, e dunque sarà sempre possibile trovare fra le sue credenze delle premesse dalle quali ripartire per giungere alla sua effettiva confutazione.

Chiunque presti fede a una tesi falsa custodirà 'sempre', per 'tutta la vita', delle convinzioni che implicano la sua negazione, restando così in un irresoluto conflitto con se stesso; se non ci liberiamo delle

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 29. In proposito, nella nota 63 Vlastos ribatte con molta ironia alle critiche di Kraut (1983, p. 65) che non accetta l'idea che Socrate possa avere la possibilità di ricominciare sempre da nuove premesse la sua argomentazione, qualora l'interlocutore ritratti: "Certamente. Sia Socrate che il suo interlocutore sono creature finite e prima o poi ognuno di loro terminerà le sue riserve di energia. Ciò che Socrate afferma è che le sue risorse saranno sempre pari a quelle del suo interlocutore. Si tratta di qualcosa di impossibile?" (ivi, p. 45). Kraut, che non coglie a mio parere la chiave psicologica della lettura vlastosiana dell'*elenchos*, critica a Vlastos soprattutto il peso che egli assegna alla coerenza personale dell'interlocutore: "*My conclusion, then, is that consistency is not quite so important for Socrates as professor Vlastos thinks it is*" (ivi, p. 70). Insomma, per Kraut non sarebbe corretto da un punto di vista testuale sostenere che vi sia un rapporto fra la coerenza del piano doxastico e quella del piano formale dell'argomentazione.

<sup>158</sup> Vlastos 1983; trad. it. p. 28. È, secondo Vlastos, una sorta di principio, che Socrate non avrebbe esplicitato solo perché si sarebbe configurato come "una affermazione meta-elenctica" (ivi, p. 29). Più precisamente, secondo Vlastos "la metadialettica *dovrebbe* essere esclusa dall'analisi della struttura logica di ogni argomentazione elenctica" (ivi, p. 45, nota 65).

premesse da cui Socrate ha dedotto la negazione di *p* in qualsivoglia *elenchos*, ci saranno 'sempre' altre convinzioni da cui potrà essere ottenuto lo stesso risultato.<sup>159</sup>

La prova induttiva del principio (A) consiste per Socrate, più precisamente, nell'evidenza che:

Ogni volta che discute con uomini che difendono una tesi che egli considera falsa, cercando tra le loro stesse convinzioni le premesse da cui sia possibile derivare la negazione di questa tesi, le premesse necessarie saranno sempre a sua disposizione - esse saranno sempre dove dovrebbero essere, se (A) è vera.<sup>160</sup>

In effetti, chiarisce Vlastos, Socrate non può dimostrare induttivamente il fatto che le convinzioni da cui deduce la negazione delle tesi dei suoi interlocutori siano *vere*.

A questo proposito, non gli resta dunque che ripiegare sul valore pragmatico di queste convinzioni: esse articolano intuizioni che si dimostrano praticamente fruibili nella sua propria esperienza; esse gli dicono chi è felice e chi no; egli segue ciò che queste intuizioni gli suggeriscono e così è felice.<sup>161</sup>

Mi sembra di trovare in questo passaggio un punto di contatto fra una teoria coerentista della verità non solo formale, in quanto basata sulla condizione psicologica dell'assenso (teoria che Vlastos - come chiarirò più avanti - ha tratto da Davidson), e una teoria pragmatista della verità, in cui la volontà di essere felici è parte integrante del desiderio di conoscere (e anche questo punto di contatto rafforza la mia idea che l'*elenchos* sia un processo cognitivo finalizzato alla resilienza doxastica).

Affiancando al principio (A) un altro principio anch'esso induttivamente certo - (B) - Vlastos compie infine il passaggio che gli sta più a cuore, quello verso l'etica:

(B)

L'insieme delle convinzioni morali elenticamente vagliato, custodito da Socrate, si è dimostrato coerente.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Ivi, p. 29.

<sup>160</sup> *Ibidem*.

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> Ivi, p. 31.

La soluzione del problema dell'*elenchos* è, dunque, la seguente: *la coerenza è in rapporto con la verità*, da non considerare però dogmaticamente, ma sempre e solo come 'non ancora confutata'.

Fino a prova contraria, ma comunque "dopo anni di infaticabile ricerca",<sup>163</sup> secondo Vlastos è possibile affermare che il corpo doxastico di Socrate sia "interamente costituito da convinzioni vere, da cui discende che *q* e *r* sono vere: dimostrare che *non-p* segue da premesse vere, equivale a dimostrare che *non-p* è vera".<sup>164</sup>

Lasciando sullo sfondo l'interesse etico di Socrate (e di Vlastos), credo di poter sviluppare in senso naturalizzato questa lettura dell'*elenchos*, sulla base della risposta conclusiva al problema dell'*elenchos* (sintetizzabile ormai chiaramente nella questione: perché mai se sono coerente dovrei essere anche nel vero?). Secondo Vlastos la teoria dell'anamnesi - secondo la quale ogni apprendimento è ricordo -, "è comprensibile anche, tra le altre cose, come risposta a un problema dell'*elenchos*":

Un giorno, Platone si è convinto di qualcosa che il suo maestro avrebbe creduto fantastico, ovvero che l'anima di ogni persona sia esistita già molto prima della nascita, avendo avuto molti natali e avendo acquisito, in modo misterioso, una conoscenza prenatale *su ogni cosa*, che ora alberga in ogni anima e i cui frammenti possono essere recuperati con l'"anamnesi". Non è forse per Platone un modo di rispondere alla domanda che non ha mai fatto pronunciare a Socrate, che chiede come sia possibile che ognuno dei suoi interlocutori possedesse quelle convinzioni vere che gli erano necessarie per confutare tutte le loro false tesi?<sup>165</sup>

Questa conclusione mi consente, allora, alla fine del mio lavoro, di comprendere più chiaramente che posto occupi *la percezione che gli esseri umani hanno di se stessi come soggetti razionali* all'interno della confutazione intesa come cognizione distribuita asimmetrica.

Direi che la condizione di sfalsamento carico di vergogna, prodotta dalla confutazione in chi risponde, possa essere considerata una prova *empirica* del fatto che noi esseri umani tendiamo per natura a sentirci razionali, perché tendiamo spontaneamente a dare valore di verità alle credenze coerenti fra loro, presenti nel nostro corpo doxastico. Nel momento in cui questa coerenza viene messa in questione, allora *non ci sentiamo semplicemente in errore, ma nel falso*, ritenendo vere la maggior

---

<sup>163</sup> Ivi, p. 30.

<sup>164</sup> Ivi, p. 31. Ricordo che in *Il disconoscimento della conoscenza di Socrate* (Vlastos 1994; trad. it. pp. 81-100), Vlastos distingue fra "scienza<sub>c</sub>" (certa) e "scienza<sub>e</sub>" (elenctica). In proposito, vedi *supra*, cap. 8, § 3.

<sup>165</sup> Vlastos 1983; trad. it. p. 32.

parte delle nostre credenze, anche se non in modo dogmatico (nel migliore dei casi, solo in quanto non ancora confutate).

La dimensione naturale della credenza, catturata dall'invito alla sincerità su cui si fonda l'*elenchos* socratico, si conferma come quello spazio di indagine razionale in cui cerchiamo di ripristinare sempre (tutte le volte che si rende necessario) la sensazione di essere giustificati nel credere ciò che crediamo.

"Facciamo del nostro meglio", dice Davidson;<sup>166</sup> "di' ciò che pensi veramente" diceva Socrate (come Vlastos ha messo in luce): questi due motti esprimono bene la nostra fatica di essere razionali, all'interno di una "comunità di comprensione" o di "accordi fra parlanti",<sup>167</sup> - come li chiama Davidson - , da cui far dipendere i concetti di verità e oggettività.

Questi 'accordi' non sono niente di più che aspettative condivise (*shared expectations*): l'ascoltatore si aspetta che il parlante proceda come in precedenza; il parlante si aspetta che l'ascoltatore proceda come in precedenza. La frustrazione di queste aspettative significa che qualcuno non ha proceduto come in precedenza, cioè come l'altro si aspettava. Data una divergenza di questo genere *non si può dire chi stia sbagliando*; questo dipenderà dai successivi sviluppi o da ulteriori osservatori. Ma le aspettative congiunte (*joint expectations*), e la possibilità della loro frustrazione, danno sostanza all'idea della *differenza tra essere nel giusto e essere in errore*, e al concetto di verità oggettiva.<sup>168</sup>

Alla luce di una concezione coerentista della verità fondata sul 'principio di carità', si comprenderebbe, dunque, perché la condizione di sfalsamento carica di vergogna agisca *non solo sulla motivazione*, spingendo il confutato a reagire in vista dell'immediata ricostruzione del suo sé, ma anche *sulla razionalità che spontaneamente riconosce a se stesso*, incrinata la quale egli non potrà più considerarsi un soggetto capace di comunicare con gli altri membri della sua comunità di parlanti.

---

<sup>166</sup> Davidson 1994, p. 232 ("*We do the best we can*"). E aggiunge: "È sempre possibile, ovviamente, migliorare la comprensione che abbiamo di un altro, ampliando la quantità di informazioni disponibili (*the data base*), aggiungendo un'altra dose di simpatia e immaginazione, o imparando qualcosa in più su ciò che il soggetto conosce. Questo è il processo dell'interpretazione radicale. Non c'è un'ulteriore corte d'appello, uno standard oggettivo impersonale in base al quale misurare i nostri migliori giudizi del razionale e del vero" (*ibidem*).

<sup>167</sup> Ivi, p. 233: "[...] ci deve certamente essere un modo per distinguere tra usi corretti e non corretti di una frase, casi in cui è vera e casi in cui è falsa. Ciò che è richiesto, credo, non è che la gente parli in modo simile, sebbene ciò serva. Ciò che è richiesto, la base da cui i concetti di verità e oggettività dipendono per l'applicazione, è una comunità di comprensione (*a community of understanding*), di accordi tra i parlanti (*agreements among speakers*) su come ciascuno sia da comprendere". Ricordo qui il problema di validità sollevato da Barsalou e Sewell in relazione alla variazione sistematica della struttura graduata delle categorie, tenuto conto del variare del punto di vista (vedi *supra*, cap. 5, § 6).

<sup>168</sup> Ivi, p. 233 (cors. mio).

Sarebbe, allora, grazie al sentimento di vergogna provato, e all'incrinatura dell'immagine che egli ha spontaneamente di sé come soggetto razionale, incrinata *ad hoc* dal processo confutatorio dialogico che ha condotto allo sfalsamento di chi risponde, che il confutato - ritrovandosi di nuovo solo - più difficilmente cederà alla tentazione di risolvere l'inconsistenza per mezzo delle contestualizzazioni di carattere distorsivo, utilizzate normalmente nei processi razionali monologici allo scopo di continuare a credere ciò che si vuole credere.

Il confutato, infatti, è già 'in crisi' *in un modo che non prevede compromessi*: per tornare a comunicare con gli altri non gli resta che ripristinare *effettivamente* la coerenza dell'intero suo sistema di credenze. Per questa ragione, la revisione doxastica si presenta a lui come una necessaria e vitale esperienza di *rinascita*, che gli consentirà - di fronte alla vergogna della confutazione - di percepire se stesso di nuovo come un essere umano razionale all'interno della sua comunità.

Considero una conferma alla mia naturalizzazione della confutazione il fatto che lo stesso Davidson abbia ritrovato nell'interpretazione che Vlastos fornisce dell'*elenchos* socratico una profonda affinità con la sua idea coerentista della verità, come si evince dal suo breve scritto, intitolato *Platos' Philosopher*, pubblicato sulla "London Review of Books" nel 1985.

Ciò che colpisce innanzi tutto nell'articolo di Davidson è che proprio grazie all'accostamento con l'*elenchos* socratico diventi chiaro come sia necessario leggere la sua teoria della verità come coerenza *dal punto di vista della struttura psicologica della credenza*, e come ciò emerga proprio dal fatto che la sincerità è il requisito ineliminabile per il corretto funzionamento dell'*elenchos*, anche se, come spiega lo stesso Davidson, l'*elenchos* in fondo sembra limitarsi a individuare le inconsistenze:

Da un punto di vista logico, l'*elenchos* è semplicemente un metodo per dimostrare che un insieme di proposizioni è inconsistente. In pratica, il metodo elentico è usato da Socrate, o da un qualche altro interrogante, per mostrare che un interlocutore ha detto cose che non possono essere tutte vere (poiché esse sono inconsistenti). Se fosse tutto qui, la funzione dell'*elenchos* non sarebbe niente di più che quella di rivelare inconsistenze [...].<sup>169</sup>

Ciò che contraddistingue i dialoghi socratici, nota Davidson, è il fatto che "Socrate sia solito insistere che l'interlocutore si impegni seriamente sulle proposizioni che devono essere esaminate". Anzi, uno dei meriti dell'articolo di Vlastos sull'*elenchos*

---

<sup>169</sup> Davidson 1985b, p. 15.



socratico risiede, secondo Davidson, proprio nel suo aver colto "questo carattere cruciale del metodo di Socrate, mettendone in luce l'importanza": Socrate era così interessato a che coloro che egli interrogava esprimessero la loro reale opinione, proprio perché "era interessato alla confutazione".<sup>170</sup>

Dopo aver descritto il procedimento elenctico nei termini vlastosiani a noi già noti,<sup>171</sup> Davidson affronta dunque il problema dell'*elenchos*.<sup>172</sup>

Assunto che l'*elenchos* si limiti a individuare inconsistenze, osserva Davidson, dovrà essere considerato allora "una strategia che condurrà a conclusioni vere solo se si avrà cura di cominciare con una credenza falsa, attingendo poi a credenze aggiuntive che siano però vere, per confutare la dichiarazione iniziale".<sup>173</sup> Ma, com'è possibile che Socrate "sappia - già prima di usare il metodo - che cosa è vero e che cosa è falso?".<sup>174</sup>

Come sappiamo, Vlastos risolve il problema della presupposizione socratica della verità facendo riferimento a un corpo di verità morali raccolto da Socrate nel corso della sua esistenza, proprio grazie all'attività elenctica da lui svolta. Secondo Vlastos, Socrate semplicemente *assume* che l'*elenchos* conduca alla verità; sarà Platone, invece, come si vede dai dialoghi successivi, a porsi effettivamente il problema dell'*elenchos*, e cioè a chiedersi come esso possa effettivamente condurre alla verità visto che si limita a cercare le contraddizioni. Come scrive Davidson, riportando la tesi di Vlastos:

Ciò che è chiaro è che Socrate ha fiducia nel fatto che il metodo elenctico conduca alle verità morali: la negazione, in generale, di credenze sostenute dall'interlocutore all'inizio della discussione. Se *p* è la tesi originaria, Socrate ripetutamente ricapitola il risultato di un'argomentazione elenctica dicendo che la negazione di *p* 'è diventata per noi evidente', o che l'interlocutore ora 'vede' o 'sa' che *non-p*.<sup>175</sup>

Secondo Vlastos, Platone comprese, dunque, che ciò che doveva essere assunto, perché l'*elenchos* fosse tale da produrre verità, era che, come scrive Davidson:

---

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*: "Il tipico *elenchos* comincia con Socrate che pone una domanda, alla quale l'interlocutore dà una risposta. Socrate tira fuori, quindi, dall'interlocutore ulteriori opinioni (spesso proponendogli le stesse e chiedendo all'interlocutore di concordare), e procede nella dimostrazione che queste ulteriori opinioni implicano la falsità della risposta originaria. A meno che la persona interrogata non accetti queste ulteriori proposizioni che confutano la sua risposta originaria, essa non avrà alcuna ragione di rinunciare alla sua proposta iniziale; nessuna tesi *particolare* sarà stata confutata".

<sup>172</sup> "Tutto ciò che Socrate ha mostrato è che le credenze del suo interlocutore sono inconsistenti, cosicché almeno una di quelle credenze deve essere falsa. Ma non c'è nulla nel metodo elenctico che indichi quale o quali credenze debbano essere abbandonate" (*ibidem*).

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

*nelle questioni morali, ognuno ha credenze vere che implicano le negazioni delle false credenze.*

Da questa presupposizione segue che tutte le credenze in un insieme consistente di credenze sono vere, e così un metodo come quello dell'*elenchos*, che estirpa le inconsistenze, alla fine non lascerà altro che verità.<sup>176</sup>

In effetti, nota Davidson, è solo tenendo conto di questa assunzione che si comprende perché Socrate non avesse bisogno di sapere in anticipo quali credenze fossero vere, né doveva preoccuparsi nel caso in cui qualcosa di falso sfuggisse al vaglio elenctico, perché "sarebbe stata trovata inconsistente con ulteriori credenze".<sup>177</sup>

La teoria platonica della reminiscenza che, come sappiamo, Vlastos considera una risposta a un problema dell'*elenchos*, appare dunque a Davidson addirittura una implicazione essenziale, capace di trasformare l'*elenchos* da mero sistema intercettatore di inconsistenze a metodo filosofico che conduce alla verità.

Come spiega Vlastos, l'*elenchos* collaborerebbe alla verità semplicemente assicurando coerenza ad un insieme di credenze, se si potesse assumere che in ciascuno di noi vi siano sempre credenze vere che sono inconsistenti con quelle false. [...] Ritengo che vi sia una buona ragione per credere che l'assunto sia vero - abbastanza vero, comunque, per assicurarci che quando le nostre credenze sono consistenti, esse saranno anche, quasi sempre, vere.<sup>178</sup>

Colpisce che Davidson metta in relazione la discussione sincera (*frank discussion*) e la verità, facendo riferimento proprio al contesto dialettico e alla presunzione di verità che gli atti di *homologia* sincera "portano con sé" oltre la confutazione:

La dialettica impone il *costante fardello* dell'interpretazione sull'interrogante e sull'interrogato, e il processo della reciproca interpretazione può andare avanti solo perché gli accordi autentici (*true agreements*) che sopravvivono all'*elenchos* portano con sé una presunzione di verità.<sup>179</sup>

Nei termini della mia analisi naturalizzata della dialettica, direi che "il costante fardello dell'interpretazione" di cui parla Davidson altro non è che il nostro continuo sforzarci di essere razionali durante l'interrogazione.

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 16 (cors. dell'autore)

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> Ivi, p. 17. Questo passo è citato dallo stesso Vlastos (1991, trad. it. p. 20, nota 62), che con ironia, pur contento del sostegno ricevuto da Davidson, nella pagina precedente puntualizza che - consapevole di non poter considerare Socrate un davidsoniano *ante litteram* -, ha cercato di risolvere il problema dell'*elenchos* puntando sulla concezione socratica della verità morale.

<sup>179</sup> Davidson 1985b, p. 17 (cors. mio). A questo proposito, cfr. anche gli scritti di Foucault sulla *parresia* (Foucault 1985).

"Ci importa davvero che le nostre credenze siano vere?" chiedeva Stephen Stich nella *Frammentazione della ragione*,<sup>180</sup> criticando la concezione della razionalità di Davidson, di Dennett, ma anche di Goodman, alla luce delle evidenti distorsioni cognitive sistematiche emerse nelle ricerche sperimentali sul ragionamento di soggetti normali (il cosiddetto 'problema di Nisbett').<sup>181</sup>

Risponderei adesso a Stich che questa domanda è mal posta: a noi importa moltissimo che le nostre credenze siano vere, solo che, per noi, *esse sono vere se le consideriamo razionali*.

Come ho mostrato nella parte seconda grazie al paradigma dell'errore, siamo pronti a considerare razionali anche le credenze più strane, ma ciò non significa né che non abbiamo un'idea della razionalità (la presupponiamo sempre), né soprattutto che non disponiamo di strumenti cognitivi che possano aiutarci in quel difficile compito pienamente umano che è la ricerca della verità.

Come spiega con grande efficacia Davidson, la nostra razionalità è infatti il frutto del nostro sistema cognitivo, sempre impegnato a restare coerente:

Il punto è che le persone sono in grado di tener separate tra loro, e talvolta tengono effettivamente separate fra loro, credenze strettamente legate ma opposte. Entro questi limiti, non possiamo non accettare l'idea che tra le parti della mente possano esserci delle frontiere; io postulo, appunto, che da qualche parte, quando ci sono credenze (ovviamente) contrastanti, ci siano delle frontiere che le tengono separate - frontiere che l'introspezione non è in grado di farci scoprire, perché non sono altro che aiuti concettuali (*conceptual aids*) a una descrizione coerente di autentiche irrazionalità.<sup>182</sup>

Il paradigma dell'errore ci ha mostrato come la continua e pressante tensione verso la razionalità finisca poi, spesso, per ribaltarsi nel suo opposto, proprio perché *ci spinge a cercare sempre, ovunque e nei modi più strani* le giustificazioni di ciò che crediamo, dal momento che solo se ci sentiamo giustificati possiamo sentirci razionali.

Come diceva Goodman:

Il processo di giustificazione è un procedimento delicato, che consiste nel produrre aggiustamenti reciproci fra regole e inferenze accettate; e la sola giustificazione necessaria per le une e le altre sta nell'accordo raggiunto.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Stich 1991, cap. 5.

<sup>181</sup> Vedi *supra*, cap. 5, § 3.

<sup>182</sup> Davidson 1985*b*; trad. it. p. 105. Cfr. Cook 1987.

<sup>183</sup> Goodman 1954; trad. it. p. 75.

Le credenze sulla base delle quali percepiamo noi stessi e il mondo, la sua importanza per noi, la sua bellezza e la sua terribile indifferenza, risentono dunque degli effetti cognitivi prodotti dalla nostra diffusa irrazionalità, con la conseguenza che ci ritroviamo a vivere con una conoscenza di noi stessi del tutto inadeguata.

Ma, come gli antichi ben sapevano, la confutazione - mostrandoci le nostre contraddizioni - ci aiuta a conoscerci, suscitando in noi il bisogno di sentirci, in quanto soggetti razionali, sempre di nuovo giustificati, transitando dalla condizione di sfalsamento a quella di revisione

Nel momento in cui, per rimuovere il sentimento di vergogna che la confutazione ha prodotto in noi, accettiamo di servirci delle nuove credenze che abbiamo incorporato durante l'esame elentico, percepiamo improvviso un sentimento di orgoglio, perché ci sentiamo sempre e malgrado tutto razionali: ciò rende la nostra revisione doxastica una forma di *resilienza*, poiché il nostro cambiamento è vissuto come un'esperienza di crescita.

La nostra identità è resiliente perché naturalmente fiduciosa che la rete di credenze sulla base della quale viviamo sia sempre, se non perfettamente, almeno sufficientemente coerente, tale da consentirci di *contenere* la nostra vulnerabilità con le decisioni più appropriate, in modo da affrontare le sventure, pronti - se necessario - a *cambiare* e non, semplicemente, a sopravvivere infranti.

## Bibliografia

### ARISTOTELE

- *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1964; rist. 1982 [*An. pr.*; *An. post.*].
- *De Anima*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956; rist. 1979 [*De anima*].
- *De Arte Poetica Liber*, ed. R. Kassel, Clarendon Press, Oxford 1965; rist. 1980 [*Poet.*].
- *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford 1894; rist. 1979 [*Eth. Nic.*].
- *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957; rist. 1980 [*Metaph.*].
- *Rhetorica*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1959; rist. 1982 [*Rhet.*].
- *Topica et Sophistici Elenchi*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1958; rist. 1974 [*Top.*; *Soph. el.*].

### Traduzioni utilizzate per le citazioni:

- *Analitici primi*, trad. di G. Colli, in *Opere*, vol. 1, *Organon*, Laterza, Roma-Bari 1984 (I ed. 1973).
- *Analitici secondi*, trad. di G. Colli, in *Opere*, vol. 1, *Organon*, Laterza, Roma-Bari 1984 (I ed. 1973).
- *Dell'anima*, trad. di R. Laurenti, in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1973.
- *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.
- *Le confutazioni sofistiche*, a cura di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007.
- *Metafisica*, a cura di G. Reale, Loffredo, Napoli 1978 (I ed. 1968).
- *Poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008.
- *Retorica*, trad. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1984 (I ed. 1973).
- *Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.

### Altre traduzioni consultate:

- *Le confutazioni sofistiche*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1995.
- *Les réfutations sophistiques*, intr., trad. et commentaire par L.-A. Dorion, Vrin, Paris 1995.
- *Topici*, trad. di G. Colli, in *Opere*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 1973.
- *Topici*, a cura di M. Zanatta, in *Organon*, vol. II, UTET, Torino 1996.
- *Topics. Books I and VIII*, ed. R. Smith, Clarendon Press, Oxford 1997.

### PLATONE

- *Alcibiades I*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901; rist. 1979 [*Alc. I*].
- *Apologia Socratis*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900; rist. 1985 [*Apol.*].
- *Euthydemus*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903; rist. 1983 [*Euthyd.*].
- *Euthyphro*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1900; rist. 1985 [*Euthyphr.*].
- *Gorgias*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903; rist. 1983 [*Gorg.*].
- *Hippias maior*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903; rist. 1983 [*Hipp. ma.*].

- *Meno*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903; rist. 1983 [*Meno*].
- *Protagoras*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. III, Clarendon Press, Oxford 1903; rist. 1983 [*Protag.*].
- *Respublica*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. IV, Clarendon Press, Oxford 1902; rist. 1984 [*Resp.*].
- *Sophista*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901; rist. 1979 [*Soph.*].
- *Theaetetus*, in *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1901; rist. 1979 [*Theaet.*].

**Traduzioni utilizzate per le citazioni:**

- *Alcibiade primo*, trad. di P. Pucci, in *Opere complete*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1977.
- *Apologia*, trad. M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1980.
- *Eutidemo*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari-Roma 1980.
- *Eutifrone*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1980.
- *Gorgia*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari-Roma 1980.
- *Ippia maggiore*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari-Roma 1980.
- *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2001 (I ed. 1997).
- *Menone*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari-Roma 1980.
- *Protagora*, trad. di F. Adorno, in *Opere complete*, vol. 5, Laterza, Bari-Roma 1980.
- *Sofista*, trad. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.
- *Teeteto*, trad. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1999.

**SOFISTI**

- *I Sofisti*, a cura di M. Bonazzi, prefazione di F. Trabattoni, BUR, Milano 2007.

\*

**Allport, G. W.**

1954 *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing, Cambridge (Mass.); trad. it. *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Torino 1973.

**Anolli, L.**

2003 *La vergogna*, Il Mulino, Bologna (II ed.).

**Armstrong, S. L., Gleitman, L. R., Gleitman, H.**

1983 *What Some Concepts Might Not Be*, "Cognition", 13, pp. 263-308.

**Arnold, M. B.**

1960 *Emotion and Personality*, Columbia University Press, New York.

**Aubenque, P.**

1961 *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in "Aristote et les problèmes de méthode", Communications présentées au *Symposium Aristotelicum* tenu à Louvain (24/8-1/9 1960), Louvain-Paris, pp. 3-19.

1970 *La dialectique chez Aristote*, in "L'attualità della problematica aristotelica", Atti del Convegno Franco-Italiano su Aristotele, Padova 6-8 aprile 1967, Antenore, Padova.

**Audi, R.**

1972 *The Concept of Believing*, "The Personalist", 53, pp. 43-62.

1998 *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London.

**Babcock, M. K., Sabini, J.**

1990 *On Differentiating Embarrassment from Shame*, "European Journal of Social Psychology", 20, pp. 151-169.

**Bacone, F.**

1620 *Novum Organum*; trad. it. *La grande instaurazione*, in *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1975.

**Baier, A.**

1990 *What Emotions Are About*, "Philosophical Perspectives", 4, pp. 1-29.

**Baron, J.**

1995 *Myside Bias in Thinking About Abortion*, "Thinking and Reasoning", 7, pp. 221-235.

**Barsalou, L. W.**

1983 *Ad Hoc Categories*, "Memory and Cognition", 11, 3, pp. 211-227.

1991 *Deriving Categories to Achieve Goals*, in G. H. Bower (ed.), *The Psychology of Learning and Motivation*, Academy Press, San Diego, vol. 27, pp. 1-64.

2003 *Situated Simulation in the Human Conceptual System*, "Language and Cognitive Processes", 18, pp. 513-562.

**Barsalou, L. W., Sewell, D. R.**

1984 *Constructing Representations of Categories from Different Points of View*, Emory Cognition Project Report No. 2, Emory University, Atlanta (GA).

**Battacchi, M. W.**

2002 *Vergogna e senso di colpa in psicologia e nella letteratura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

**Bauer, M. I., Johnson-Laird, P.**

1993 *How Diagrams Can Improve Reasoning*, in "Psychological Science", 4, pp. 372-378.

**Benson, H. H.**

1990 *The Priority of Definition and the Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 8, pp. 29-65.

**Benzi, M.**

1998 *Probabilità, senso comune, razionalità*, in Castellani, Montecucco (a cura di) 1998.

2002 *Il problema logico delle fallacie*, in Mucciarelli, Celani (a cura di) 2002.

**Bermúdez, J.**

2000 *Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs*, "Analysis", 60, 4, pp. 309-319.

**Berti, E.**

1962 *La filosofia del primo Aristotele*, CEDAM, Padova.

1970 *La dialettica in Aristotele*, in "L'attualità della problematica aristotelica", Atti del Convegno Franco-Italiano su Aristotele, Padova 6-8 aprile 1967, Antenore, Padova.

1987 *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo.

1989 *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

1992 *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.

2004 *Nuovi studi aristotelici. Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia.

**Blackburn, S.**

1998 *Ruling Passions*, Clarendon Press, Oxford.

**Bolton, R.**

1990 *The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic*, in Devereux, Pellegrin (a cura di), 1990, pp. 185-236.

**Bonitz, H.**

1870 *Index Aristotelicus, Aristotelis Opera*, vol. V, Berlin.

**Borghi, A. M.**

2002 *Violazioni logiche nei processi di categorizzazione e nelle generalizzazioni induttive basate su categorie*, in Mucciarelli, Celani (a cura di ) 2002.

**Bottani, A., Penco, C.** (a cura di)

1991 *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano.

**Braithwaite, R. B.**

1932-1933 *The Nature of Believing*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 33, pp. 129-146; rist. in Griffiths (ed.) 1967.

**Bratman, M. E.**

1992 *Practical Reasoning and Acceptance in a Context*, "Mind", 101, pp. 1-15.

**Burnyeat, M. F.**

1992 *Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft*, in Nussbaum, Rorty (eds.) 1992.

**Calogero, G.**

1962 *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano (II ed. 1969).

**Cambiano, G.**

2005 *Storia della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari.

**Cambiano, G., Repici, L.** (a cura di)

1993 *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano.

**Cannon, W. B.**

1929 *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage* (II ed.), Appleton, New York.

**Cantù, P., Testa, I.**

2006 *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Bruno Mondadori, Milano.

**Caramella, S.**

1957 "Errore", in *Enciclopedia Filosofica*, Centro Studi Filosofici di Gallarate, Gallarate.

**Caramelli, N., Borghi, A. M.**

1997 *L'organizzazione concettuale infantile: la struttura gerarchica delle categorie tra percezione e conoscenza*, "Ricerche di Psicologia", 21, pp. 7-31.

**Carofiglio, G.**

2009 *L'incapacità di provare vergogna*, "La Repubblica", 28 luglio.



**Cassin, B.**

1995 *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris; trad. it parziale *L'effetto sofisticato. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002.

**Castelfranchi, C.**

2005 *Che figura. Emozioni e immagine sociale*, Il Mulino, Bologna (I ed. 1998).

**Castellani, F., Montecucco, L.** (a cura di)

1998 *Normatività logica e ragionamento di senso comune*, Il Mulino, Bologna.

**Catellani, P.**

1999 *L' "expertise"*, in Girotto, Legrenzi (a cura di) 1999.

**Cattani, A.**

2001 *Botta e risposta. L'arte della replica*, Il Mulino, Bologna.

**Caujolle-Zaslowsky, F.**

1990 *Étude préparatoire à une interprétation du sens aristotélicien d'epagoghe*, in Devereux, Pellegrin (a cura di) 1990, pp. 365-387.

**Cavazza, N.**

2005 *Psicologia degli atteggiamenti e delle opinioni*, Il Mulino, Bologna.

**Cavell, S.**

1958 *Must We Mean What We Say?*, in C. Lyas (ed.), *Philosophy and Linguistics*, Macmillan, London 1971.

**Charlton, W.**

1988 *Weakness of Will*, Blackwell, Oxford.

**Chase, W. G., Simon, H. A.**

1973 *Perception in Chess*, "Cognitive Psychology", 4, pp. 55-81.

**Cherubini, P.**

2005 *Psicologia del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

**Chi, M. T. H., Feltovich, P., Glaser, R.**

1981 *Categorization and Representation of Physics Problems by Experts and Novices*, "Cognitive Science", 5, pp. 121-152.

**Chisolm, R. M.**

1966 *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ); trad. it. *Teoria della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1968.

**Chomsky, N.**

1980 *Language and Nature*, "Behavioral and Brain Sciences", 3, pp. 1-61.

1988 *Language and Problems of Knowledge. The Managua Lectures*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *Linguaggio e problemi della conoscenza*, Il Mulino, Bologna 1991 (n.ed. 1998).

1995 *Language and Nature*, "Mind", 104, pp. 1-62.

**Clark, A., Chalmers, D. J.**

1998 *The Extended Mind*, "Analysis", 58, pp. 10-23.

**Clark, H. H., Carlson, T. B.**

1982 *Speech Acts and Hearers' Beliefs*, in N. V. Smith (ed.), *Mutual Knowledge*, pp. 1-59, Academic Press, New York.

**Coliva, A., Lalumera, E.**

2006 *Pensare. Leggi ed errori del ragionamento*, Carocci, Roma.

**Conway, M. A.**

1990 *Autobiographical Memory*, Open University Press, Milton Keynes (UK).

**Cook, J. T.**

1987 *Deciding to Believe Without Self-Deception*, "Journal of Philosophy", 84, pp. 143-159.

**Copi, I. M.**

1961 *Introduction to Logic*, Macmillan, New York; trad. it. *Introduzione alla logica*, Il Mulino, Bologna 1964.

**Cyrulnik, B., Malaguti, E.** (a cura di)

2005 *Costruire la resilienza. La riorganizzazione positiva della vita e la creazione di legami significativi*, Erickson, Trento.

**D'Agostini, F.**

2009 *Paradossi*, Carocci, Milano.

**Damasio, A. R.**

1994 *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Putnam Publishing, New York; trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.

**Darwin, C.**

1872 *The Expression of Emotions in Man and Animals*; trad. it. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Newton Compton, Milano 2006.

**Davidson, D.**

1970 *How Is Weakness of the Will Possible?*, in Id., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York; trad. it. *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in Id., *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.

1973 *Radical Interpretation*, in Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. *Interpretazione radicale*, in Id., *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.

1974 *Belief and the Basis of Meaning*, in Id., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. *La credenza e la base del significato*, in Id., *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.

1982 *Rational Animals*, in E. LePore, B. P. McLaughlin (eds.), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1985.

1985a *Deception and Division*, in Elster (ed.) 1985; trad. it. *Inganno e divisione*, in Elster (ed.) 1991.

1985b *Plato's Philosopher*, "London Review of Books", August 1, pp. 15-17.

1986 *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, in Bottani, Penco (a cura di) 1991.

1994 "Davidson, Donald", in Guttenplan (ed.) 1994, pp. 231-235.

**Decleva Caizzi, F.** (a cura di)

1996 *Platone, Eutidemo*, Bruno Mondadori, Milano.

**Deigh, J.**

1994 *Cognitivism in the Theory of Emotions*, in "Ethics", 104, pp. 824-854.

**Dennett, D.**

1978 *How to Change Your Mind*, in Id., *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books-The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *Come cambiare idea*, in Id., *Brainstorms*, Adelphi, Milano 1991.

1987 *The Intentional Stance*, Bradford Books-The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.

**De Sousa, R. B**

1971 *How to Give a Piece of Your Mind: Or, the Logic of Belief and Assent*, "Review of Metaphysics", 25, pp. 52-79.

**Devereux, D., Pellegrin, P.** (a cura di)

1990 *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, Éditions du CNRS, Paris.

**Deweese-Boyd, I.**

2008 "Self-Deception", E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/self-deception/>.

**Di Francesco, M.**

2007 *Soggettività e trasparenza. Clark, Marconi e la mente estesa*, "Rivista di estetica", 34, pp. 233-250.

**Di Nocera, F.**

2004 *Che cos'è l'ergonomia cognitiva*, Carocci, Roma.

**Di Serio, L., Montecucco, L.**

1998 *Norme logiche e modelli mentali*, in Castellani, Montecucco (a cura di) 1998.

**Dodds, E. R.**

1951 *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley; trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, BUR, Milano 2009.

**Dorion, L.-A.**

1990 *Dialectique et éristique dans les "Refutations Sophistiques", chapitres 12 et 15*, "Revue de Philosophie ancienne", 8, pp. 41-74.

2002 *Aristote et l'invention de la dialectique*, in M. Canto-Sperber, P. Pellegrin, P. (a cura di), *Le Style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Les Belles Lettres, Paris.

2004 *Socrate*, PUF, Paris.

**Douglas, M.**

1986 *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse (N.Y.); trad. it. *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna 1990.

**D'Urso, V.** (a cura di)

1990 *Imbarazzo, vergogna e altri affanni*, Raffaello Cortina, Milano.

**D'Urso, V., Trentin, R.**

2009 *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma-Bari.

**Elster, J.**

1979 *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Ulisse e le Sirene. Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità*, Il Mulino, Bologna 1983.

1983 *Sour Grapes. Studies in Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1989.

1985 *Sadder but Wiser? Rationality and the Emotions*, "Social Science Information", 24, pp. 375-404; trad. it. *Più tristi ma più saggi: razionalità ed emozioni*, Anabasi, Milano 1994.

1999 *Alchemies of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Elster, J. (ed.)**

1985 *The Multiple Self*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *L'io multiplo*, Feltrinelli, Milano 1991.

**Engel, P.**

1996 *Philosophie et psychologie*, Gallimard, Paris; trad. it. *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000.

1998 *Believing, Holding True, and Accepting*, "Philosophical Explorations", 2, pp. 141-151.

1999 *Dispositional Belief, Assent, and Acceptance*, "Dialectica", 53, 3/4, pp. 211-226.

2005 *Tacit Belief*, in W. Østreng (ed.), *Synergies. Interdisciplinary Communications 2003/2004*, Centre for Advanced Study, Oslo, January, pp. 98-101.

**Evans, J. D. G.**

1977 *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Everson, S. (ed.)**

1991 *Psychology* (Companions to Ancient Thought, 2), Cambridge University Press, Cambridge.

**Eysenk, M.**

2000 *Anxiety, Cognitive Biases, and Beliefs*, in Frijda, Manstead, Bem (eds.) 2000.

**Fait, P.**

1998 *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*, "Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici", 15, pp. 15-48.

**Fait, P. (a cura di)**

2007 *Aristotele, Le confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma-Bari.

**Farr, R. M., Moscovici, S. (a cura di)**

1984 *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna 1989.

**Festinger, L.**

1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, Palo Alto (Ca.); trad. it. *Teoria della dissonanza cognitiva*, Franco Angeli, Milano 1992.

**Fingarette, H.**

1969 *Self-Deception*, Routledge and Kegan Paul, London.

**Fiske, S. T., Taylor, S. E.**

2008 *Social Cognition. From Brains to Culture*, McGraw Hill; trad. it. *Cognizione sociale. Dal cervello alla cultura*, Apogeo, Milano 2009.

**Fodor, J.**

1983 *The Modularity of Mind*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *La mente modulare*, Il Mulino, Bologna 1988.

**Fogelin, R. J., Duggan, T.**

1987 *Fallacies, "Argumentation"*, 1, pp. 255-262.

**Folkman, S., Lazarus, R. S.**

1988 *Coping as a Mediator of Emotion*, "Journal of Personality and Social Psychology", 48, pp. 466-475.

**Fossum, M. A., Mason, M. J.**

1986 *Facing Shame*, W. W. Norton & Company, New York-London; trad. it. *Il sentimento della vergogna*, Astrolabio, Roma 1987.

**Foucault, M.**

1985 *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.); trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1998.

**Freud, S.**

1901 *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*; trad. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, *Opere*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino 1970.

1915 *Triebe und Triebschicksale*; trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

**Frijda, N. H.**

1986 *The Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Emozioni*, Il Mulino, Bologna 1990.

**Frijda, N., Manstead, A. S. R., Bem, S. (eds.)**

2000 *Emotions and Beliefs, How Feelings Influence Thoughts*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Frijda, N. Mesquita, B.**

2000 *Beliefs Through Emotions*, in Frijda, Manstead, Bem (eds.) 2000.

**Frixione, M.**

2007 *Come ragioniamo*, Laterza, Bari-Roma.

**Fronterotta, F. (a cura di)**

2007 Platone, *Sofista*, BUR, Milano.

**Gadamer, H.-G.**

1960 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen; trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

1968 *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* [1928, 1931], in *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968; trad. it. *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in Id., *Studi platonici*, vol. 1, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg; trad. it. *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, in Id., *Studi platonici*, vol. 2, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

**Gettier, E.**

1963 *Is Justified True Belief Knowledge?*, in Griffiths (ed.) 1967; trad. it. in Bottani, Penco (a cura di) 1991.

**Gilovich, T., Griffin, D.**

2002 *Introduction. Heuristics and Biases: Then and Now*, in Gilovich, Griffin, Kahneman (eds.) 2002.

**Gilovich, T., Griffin, D., Kahneman, D.** (eds.)

2002 *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Giroto, V.**

1984 *Il ragionamento*, Il Mulino, Bologna.

1999 *La deduzione*, in Giroto, Legrenzi (a cura di), 1999.

**Giroto, V., Legrenzi, P.**

1999 *Psicologia del pensiero*, Il Mulino, Bologna.

**Gobbo, E.**

1997 *La concezione "diretta" dell'elenchos negli Analitici primi e nelle Confutazioni sofistiche*, "Elenchos", 18, pp. 311-357.

**Goffman, E.**

1967 *Interaction Ritual*, Doubleday, Garden City (N.Y.); trad. it. *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna 1988.

**Goodman, N.**

1954 *Fact, Fiction, and Forecast*, IV edition, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983; trad. it. *Fatti, ipotesi e previsioni*, Laterza, Roma-Bari 1985.

**Greenspan, P.**

1998 *Emotions and Reason. An Inquiry into Emotional Justification*, Routledge, London.

**Grice, H. P.**

1989 *Logic and Conversation*, in Id., *Studies in the Way of Words*, Harvard University press, Cambridge (Mass.), pp. 1-144; trad. it. in *Logica e conversazione*, Il Mulino, Bologna 1993.

**Griffiths, A. P.** (ed.)

1967 *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford.

**Guttenplan, S.** (ed.)

1994 *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford.

**Hamblin, C. L.**

1970 *Fallacies*, Methuen, London.

**Hamlyn, D. W.**

1976 *Aristotelian Epagoge*, "Phronesis", 21, pp. 167-184; trad. it. *L'epagoghè aristotelica*, in Cambiano, Repici (a cura di), 1993.

**Harré, R.** (ed.)

1986 *The Social Construction of Emotions*, Blackwell, Oxford; trad. it. *La costruzione sociale delle emozioni*, Giuffrè, Milano 1992.

**Haugeland, J.** (ed.)

1981 *Mind Design. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, The MIT Press, Cambridge, (Mass.); trad. it. *Progettare la mente. Filosofia, psicologia, intelligenza artificiale*, Il Mulino, Bologna 1989.

**Hegel, G. W. F.**

1807 *Die Phänomenologie des Geistes*; trad.it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973 (III rist. 1979).

**Hintikka, J.**

1987 *The Fallacy of Fallacies*, "Argumentation" 1, pp. 211-38.

2004 *A Fallacious Fallacy?*, "Synthèse", 140, pp. 25-35.

**Hintikka, J., Hintikka, M. B.**

1983 *Sherlock Holmes e la logica moderna: verso una teorizzazione della ricerca di informazione attraverso domande*, in U. Eco, T.A. Sebeok (a cura di), *Il segno dei tre: Dupin, Holmes, Peirce*, Bompiani, Milano.

**Hogarth, R. M., Einhorn, H. J.**

1992 *Order Effects in Belief Updating. The Belief-Adjustment Model*, "Cognitive Psychology", 24, pp. 1-55.

**Holyoak, K. J., Spellman, B. A.**

1993 *Thinking*, "Annual Review of Psychology", 44, pp. 265-315.

**Hume, D.**

1739 *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby Bigge, Clarendon Press, Oxford 1978; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978.

**Iacona, A.**

2005 *L'argomentazione*, Einaudi, Torino.

**Ioppolo, A. M. (a cura di)**

1999 *Platone, Teeteto*, Laterza, Roma-Bari (III ed. 2006).

**James, W.**

1884 *What Is an Emotion?*, "Mind", 9, pp.188-204.

1890 *Principles of Psychology*, Holt, New York; trad. it. parziale. *Antologia di scritti psicologici*, Il Mulino Bologna 1981.

1896 *The Will to Believe*; trad. it. *La volontà di credere*, Principato, Messina 1946.

**Johnson-Laird, P. N.**

1977 *Procedural Semantics*, "Cognition", 5, pp. 189-214.

1983 *Mental Models. Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Modelli mentali*, Il Mulino, Bologna 1988.

1988 *The Computer and the Mind*, William Collins Sons & Co., London; trad. it. *La mente e il computer*, Il Mulino, Bologna 1990.

**Johnson-Laird, P. N., Byrne, R.**

1991 *Deduction*, L. Erlbaum, Hove and London.

**Johnson-Laird, P. N., Girotto, V., Legrenzi, P.**

2004 *Reasoning from Inconsistency to Consistency*, "Psychological Review", 111, pp. 640-661.

**Johnson-Laird, P. N., Legrenzi, P., Girotto, V.**

2004 *How We Detect Logical Inconsistencies*, "Current Directions in Psychological Science", 13, pp. 41-45.

**Johnson-Laird, P. N., Legrenzi, P., Girotto, V., Legrenzi, M. S.**

2000 *Illusions in Reasoning About Consistency*, "Science", 288, pp. 531-532.

**Kahneman, D.**

2002 *Maps of Bounded Rationality: a Perspective on Intuitive Judgement and Choice*, Nobel Lecture; trad. it. *Mappe di razionalità limitata: indagine sui giudizi e le scelte intuitivi*, in Motterlini, Piattelli Palmarini (a cura di) 2005.

2003 *Experiences of Collaborative Research*, "American Psychologist" 58, pp. 723-730; trad. it. *Esperienze di ricerca in collaborazione*, in Kahneman 2007.

2007 *Economia della felicità*, ed. Il Sole 24 Ore, Milano.

**Kahneman, D., Frederick, S.**

2002 *Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgement*, in Gilovich, Griffin, Kahneman (eds.) 2002, pp. 49-81.

**Kahneman, D., Tversky, A.**

1979 *Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk*, "Econometrica", 47, 262-290.

**Kerferd, G. B.**

1981 *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *I sofisti*, Il Mulino, Bologna 1988.

**Kirsh, D., Maglio, P.**

1994 *On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action*, "Cognitive Science", 18, pp. 513-549.

**Kornblith, H. (ed.)**

1985 *Naturalizing Epistemology*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) (II ed. 1997).

**Kraut, R.**

1983 *Comments on Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus"*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1, pp. 59-70.

**Kuhn, D.**

1989 *Children and Adults as Intuitive Scientists*, "Psychological Review", 98, pp. 674-689.

1991 *The Skills of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Kuhn, D., Weinstock, M., Flaton, R.**

1994 *How Well Do Jurors Reason? Competence Dimensions of Individual Variation in a Juror Reasoning Task*, "Psychological Science", 5, pp. 289-296.

**Landau, B.**

1982 *Will the Real Grandmother Please Stand Up? The Psychological Reality of Dual Meaning Representations*, "Journal of Psycholinguistic Research", 11, pp. 47-62.

**Larkin, J. H., McDermott, J., Simon, D. P., Simon, H. A.**

1980 *Models of Competence in Solving Physics Problems*, "Cognitive Science", 4, pp. 317-345.

**Lazarus, R. S., Smith, A. C.**

1988 *Knowledge and Appraisal in the Cognition-Emotion Relationship*, "Cognition and Emotion", 2, pp. 281-300.



**LeDoux, J.**

1998 *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon and Schuster, New York; trad. it. *Il cervello emotivo. Alle radici delle emozioni*, Baldini e Castoldi, Milano 1998.

**Lennox, J. G.**

2001 *Aristotelian Problems*, in Id., *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Leszl, W.**

1969 *Aristotele: un filosofo analista?*, "Giornale di metafisica", 24, pp. 279-311.

**Levi, A.**

1971 *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di G. Reale, Liviana editrice, Padova.

**Lo Piparo, F.**

2003 *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

**Lycan, W.**

1986 *Tacit Belief*, in R. J. Bogdan (ed.), *Belief. Form, Content, and Function*, Clarendon Press, Oxford.

**Macchi, L.**

1999 *Formazione dei concetti e processi di categorizzazione*, in Girotto, Legrenzi (a cura di), 1999.

**Malt, B. C.**

1990 *Features and Beliefs in the Mental Representation of Categories*, "Journal of Memory and Language", 29, pp. 289-315.

1994 *Water Is Not H<sub>2</sub>O*, "Cognitive Psychology", 27, pp. 41-70.

1995 *Category Coherence in Cross-Cultural Perspective*, "Cognitive Psychology", 29, pp. 85-148.

**Malt, B. C., Sloman, S. A., Gennari, S. P.**

2003 *Universality and Language Specificity in Object Naming*, "Journal of Memory and Language", 49, pp. 20-42.

**Marconi, D.**

2001 *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.

2005 *Contro la mente estesa*, "Sistemi intelligenti", 17, pp. 389-398.

2007 *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.

**Marrasffa, M.**

2003 *Filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari.

**Mazzara, B. M.**

1997 *Stereotipi e pregiudizi*, Il Mulino, Bologna.

**McDowell, J. (ed.)**

1973 *Plato, Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford.

**McKenna, F. P.**

1993 *It Won't Happen to Me: Unrealistic Optimism or Illusion of Control?*, "British Journal of Psychology", 84, pp. 39-50.

**Mele, A. R.**

2000 *Self-Deception and Emotion*, "Consciousness and Emotion", 1, pp. 115-139.

2001 *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton (N.J.).

**Morgan, J. J., Morton, J. T.**

1943 *Distorted Reasoning as an Index of Public Opinion*, "School and Society", 57, pp. 333-335.

1944 *The Distorsion of Syllogistic Reasoning Produced by Personal Convictions*, "Journal of Social Psychology", 20, pp. 39-59.

**Mosconi, G.**

1990 *Il rapporto con la logica e il problema dell'errore nella psicologia del pensiero* (I ed. 1973), in Id., *Discorso e pensiero*, Il Mulino, Bologna.

**Motterlini, M., Piattelli Palmarini, M.** (a cura di)

2005 *Critica della ragione economica. Tre saggi: Kahneman, McFadden, Smith*, Il Saggiatore, Milano.

**Movia, G.** (a cura di)

2005 *Aristotele, L'anima*, Bompiani, Milano.

**Mucciarelli, G., Celani, G.** (a cura di)

2002 *Quando il pensiero sbaglia. La fallacia tra psicologia e scienza*, UTET, Torino.

**Nelkin, D.**

2002 *Self-Deception, Motivation, and the Desire to Believe*, "Pacific Philosophical Quarterly", 83, pp. 384-406.

**Nicholson, A.**

2007 *Cognitive Bias, Intentionality and Self-Deception*, "Teorema", 26, 3, pp. 45-58.

**Nicolaci, G.**

1989 *La lettera rubata del "Perì Hermeneias"*, in G. Nicolaci (a cura di), *La controversia ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

1999 *Metafisica e metafora. Interpretazioni aristoteliche*, L'Epos, Palermo.

2002 *'Verbum in corde'. Riflessioni su "Metaph. IV, 3"*, in F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Vita e pensiero, Milano.

**Nisbett, R. E., Krantz, D. H., Jepson, C., Kunda, Z.**

2002 *The Use of Statistical Heuristics in Everyday Inductive Reasoning*, in Gilovich, Griffin, Kahneman (eds.) 2002.

**Nisbett, R., Ross, L.**

1980 *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ); trad. it. *L'inferenza umana. Strategie e lacune del giudizio sociale*, Il Mulino, Bologna 1987.

**Nisbett, R., Wilson, T. D.**

1977 *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, "Psychological Review", 84, pp. 231-259.

**Norman, D. A.**

1993 *Things That Make Us Smart*, Addison Wesley, New York; trad. it. *Le cose che ci fanno intelligenti*, Feltrinelli, Milano 1995.

**Novelli, M. E.**

1986 *Psicologia della vergogna*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.

**Nussbaum, M.**

1986 *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (II ed. 2001) ; trad. it. della II ed. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 2004.

1994 *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton (NJ); trad. it. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e pensiero, Milano 1998.

2001 *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.

**Nussbaum, M. (ed.)**

1978 *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

**Nussbaum, M., Putnam, H.**

1992 *Changing Aristotle's Mind*, in Nussbaum, Rorty (eds.) 1992.

**Nussbaum, M., Rorty, A. (eds.)**

1992 *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford.

**Oakhill, J., Garnham, A.**

1993 *On Theories of Belief Bias in Syllogistic Reasoning*, "Cognition", 46, pp. 87-92.

**Oatley, K.**

1999 "Emotions", in R.A. Wilson, F.C. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), pp. 273-275.

2004 *Emotions. A Brief History*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Breve storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2007.

**Oatley, K., Johnson-Laird, P. N.**

1987 *Towards a Cognitive Theory of Emotions*, "Cognition and Emotion", 1, pp. 29-50.

**Osherson, D. N., Smith, E. E., Wilkie, O., Lopez, A., Shafir, E.**

1990 *Category Based Induction*, "Psychological Review", 97, pp. 185-200.

**Owen, G. E. L.**

1961 *"Tithenai ta phainomena"*, in S. Mansion (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode*, "Proceedings of the Second Symposium Aristotelicum", Louvain; rist. in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 1: Science*, Duckworth, London 1975; trad. it. in Cambiano, Repici (a cura di) 1993.

1968 *Dialectic and Eristic in the Treatment of the Forms*, in Owen (ed.) 1968.

**Owen, G. E. L. (ed.)**

1968 *Aristotle on Dialectic. The Topics*, "Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum", Clarendon Press, Oxford.

**Pears, D.**

1984 *Motivated Irrationality*, Oxford University Press, Oxford.

**Piattelli Palmarini, M.**

1993 *L'illusione di sapere. Che cosa si nasconde sotto i nostri errori*, Mondadori, Milano.

2008 *Le scienze cognitive classiche. Un panorama*, Einaudi, Torino.

**Polansky, R. M.**

1985 *Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 3, pp. 247-259.

**Popper, K. R.**

1969 *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London; trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

**Price, H. H.**

1934-1935 *Some Considerations About Belief*, "Proceedings of Aristotelian Society", Suppl. vol. XXV, pp. 229-52; rist. in Griffiths (ed.) 1967.

**Putnam, H.**

1973 *Meaning, Reference and Stereotypes*, "The Journal of Philosophy", 70, pp. 699-711; trad. it. *Significato, riferimento e stereotipi*, in Bottani, Penco (a cura di) 1991.

**Quine, W. V.**

1969 *Naturalized Epistemology*, in Id. *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York-London; trad. it. *L'epistemologia naturalizzata*, in Id. *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.

**Quine, W. V., Ullian, J. S.**

1970 *The Web of Belief*, Random House, New York.

**Reason, J.**

1988 *Human Error*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *L'errore umano*, Il Mulino, Bologna 1990.

**Rigamonti, G.**

2005 *Corso di logica*, Bollati Boringhieri, Torino.

**Rips, L.**

1983 *Cognitive Processes in Propositional Reasoning*, in "Psychological Review", 90, pp. 38-71.

**Rizzo, A.**

1999 *Il pensiero nella vita quotidiana*, in Girotto, Legrenzi (a cura di ), 1999.

**Robinson, R.**

1942 *Plato's Consciousness of Fallacy*, "Mind", 51, pp. 97-114.

1953 *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon, Oxford (II ed.).

1971 *Begging the Question*, "Analysis", 31, pp. 113-117.

**Rorty, A.**

1972 *Belief and Self-Deception*, "Inquiry", 1972, 15, pp. 392-405.

1980 *Self-Deception, Akrasia and Irrationality*, "Social Science Information", 19, pp. 905-922; nuova versione in Elster (ed.) 1985 [tit. nella trad. it.: *Autoinganno, akrasia e irrazionalità*].

1985 *Varieties of Rationality, Varieties of Emotion*, "Social Science Information", 24, pp. 343-353.

**Rosch, E.**

1973 *Natural Categories*, "Cognitive Psychology", 4 , pp. 328-350.

1975 *Cognitive Representation of Semantic Categories*, "Journal of Experimental Psychology", 104, pp. 192-233.

**Rosch, E., Mervis, C. B.**

1975 *Family Resemblances. Studies in the Internal Structure of Categories*, "Cognitive Psychology", 7, pp. 573-605.

**Rosch, E., Mervis, C. B., Gray, W. D., Boyes-Braem, P.**

1976 *Basic Objects in Natural Categories*, "Cognitive Psychology", 8, pp. 382-439.

**Ross, L., Lepper, M. R., Hubbard, M.**

1975 *Perseverance in Self-Perception and Social Perception. Biased Attributional Processes in the Debriefing Paradigm*, "Journal of Personality and Social Psychology", 32, pp. 880-892.

**Rositto, C.**

2000 *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.

2006 "Dialettica: La dialettica aristotelica", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, vol. III, pp. 2801a-2805b.

**Rumiati, R., Bonini, N.**

2001 *Psicologia della decisione*, Il Mulino, Bologna.

**Ryle, G.**

1968 *Dialectic in the Academy*, in Owen (ed.) 1968.

1979a *Thought and Soliloquy*, in Id., *On Thinking*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Pensiero e soliloquio*, in *Pensare pensieri*, Armando, Roma 1990.

1979b *Thinking and Saying*, in Id., *On Thinking*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Pensare e dire*, in *Pensare pensieri*, Armando, Roma 1990.

**Sainati, V.**

1968 *Storia dell'Organon aristotelico*, vol. I, Le Monnier, Firenze.

**Schachter, S., Singer, J. E.**

1962 *Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State*, "Psychological Review", 69, pp. 379-399.

**Schiaparelli, A.**

2002 *Galeno e le fallacie linguistiche. Il De captionibus in dictione*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.

**Schofield, M.**

1968 *Aristotle on the Imagination*; in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979.

**Searle, J.**

1979 *Literal Meaning*, in Id., *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

1980 *The Background of Meaning*, in J.R. Searle, F. Kiefer, M. Bierwitsch (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Reidel, Dordrecht.

1983 *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Dell'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985.

1995 *The Construction of Social Reality*, Simon & Schusters; trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

1998 *Mind, Language, and Society. Philosophy in the Real World*, Basic Books, New York; trad. it. *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

**Sloman, S. A.**

1993 *Feature-Based Induction*, "Cognitive Psychology", 25, pp. 231-280.

1996 *The Empirical Case for Two Systems of Reasoning*, "Psychological Bulletin", 119, pp. 3-22.

2002 *Two Systems of Reasoning*, in Gilovich, Griffin, Kahneman (eds.) 2002.

**Slovic, P., Finucane, M., Peters, M., MacGregor, D. G.**

2002 *The Affect Heuristic*, in Gilovich, Griffin, Kahneman (eds.), 2002.

**Smith, R. (ed.)**

1997 *Aristotle, Topics. Books I and VIII*, Clarendon Press, Oxford.

**Smith, E. E., Sloman, S. A.**

1994 *Similarity- Versus Rule-Based Categorization*, "Memory and Cognition", 22, pp. 377-386.

**Solmsen, F.**

1929 *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin.

**Stich, S.**

1978 *Beliefs and Subdoxastic States*, in "Philosophy of Science", 45, pp. 499-518.

1983 *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*, Il Mulino, Bologna 1994.

1991 *The Fragmentation of Reason. Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, The MIT Press, Cambridge (Mass.); trad. it. *La frammentazione della ragione*, Il Mulino, Bologna 1996.

**Stich, S., Nisbett, R.**

1980 *Justification and the Psychology of Human Reasoning*, in "Philosophy of Science", 47, pp. 188-202.

**Szabó Gendler, T.**

2008 *Alief and Belief*, "The Journal of Philosophy", 105, pp. 634-663.

**Tabarroni, A.**

2002 *Fantastiche argomentazioni: lo studio logico delle fallacie da Aristotele a Whately*, in Mucciarelli, Celani (a cura di), 2002.

**Talbott, W. J.**

1997 *Does Self-Deception Involve Intentional Biasing?*, "Behavioral and Brain Sciences", 20, p. 127.

**Taylor, G.**

1985 *Pride, Shame, and Guilt*, Clarendon Press, Oxford.

**Thionville, E.**

1855 *De la théorie de lieux communs dans les 'Topiques' d'Aristote*, A. Durand, Paris (rist. 1965).

**Todaro, G.**

1990 *Il topos della persistenza*, in G. Nicolaci (a cura di), *Filosofie per intersezione. Saggi su Aristotele, Leibniz, Peirce, Bloch, Heidegger, Ricoeur*, L'Epos, Palermo.

**Toulmin, S.**

1958 *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975.

**Trabattoni, F.**

2007 *Prefazione*, in *I sofisti*, a cura di M. Bonazzi, BUR, Milano.

2009 *Platone*, Carocci, Roma.

**Tversky, A.**

1977 *Features of Similarity*, "Psychological Review", 84, pp. 327-352.

**Tversky, A., Kahneman, D.**

1974 *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, "Science", 185, pp. 1124-1131; trad. it. *Il giudizio in condizioni di incertezza: euristiche e bias*, in Kahneman 2007.

1981 *The Framing of Decisions and the Psychology of Choice*, "Science", 211, pp. 453-458; trad. it. *Il framing delle decisioni e l'economia delle scelte*, in Kahneman 2007.

1983 *Extensional Versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgement*, "Psychological Review", 90, pp. 293-315.

**Urbani Ulivi, L.**

2006 "Errore", in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano.

**Vallée-Tourangeau, F., Anthony, S. H., Austin, N. G.**

1998 *Strategies for Generating Multiple Instances of Common and Ad Hoc Categories*, "Memory", 6, 5, pp. 552-92.

**Van Eemeren, F. H., Grootendorst, R.**

1987 *Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective*, "Argumentation", 1, pp. 283-301.

2004 *A Systematic Theory of Argumentation. The Pragma-Dialectical Approach*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Una teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Mimesis, Milano 2008.

**Vassallo, N.**

2003 *Teoria della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari.

**Vickers, J.**

2009 "The Problem of Induction", E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition)* URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/induction-problem/>.

**Vlastos, G.**

1983 *The Socratic Elenchus*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1, pp. 27-58; rist. in Vlastos 1994 [tit. nella trad. it.: *L'elenchos socratico*].

1985 *Socrates Disavowal of Knowledge*; in Vlastos 1994 [tit. nella trad. it.: *Il disconoscimento della conoscenza di Socrate*].

1991 *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

1994 *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Studi socratici*, Vita e pensiero, Milano 2003.

**Walsh C. R., Johnson-Laird, P. N.**

2009 *Changing Your Mind*, "Memory and Cognition", 37, pp. 624-631.

**Walton, D. N.**

- 1998 *Ad Hominem Arguments*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London.  
1999a *The New Dialectic. A Method for Evaluating an Argument Used for Some Purpose in a Given Case*, "Protosociology", 13, pp. 79-91.  
1999b *One-Sided Arguments. A Dialectical Analysis of Bias*, State University of New York Press, New York.

**Wason, P., Johnson-Laird, P.N.**

- 1970 *A Conflict Between Selecting and Evaluation Information in an Inferential Task*, "British Journal of Psychology", 61, pp. 509-515.  
1972 *Psychology of Reasoning: Structure and Content*, Cambridge (Mass.) and London; trad. it. *Psicologia del ragionamento*, Martello-Giunti, Milano 1978.

**Weil, E.**

- 1951 *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, "Revue de métaphysique et de morale", 56, pp. 283-315.

**Weinstein, N. D.**

- 1980 *Unrealistic Optimism for Future Life Events*, "Journal of Personality and Social Psychology", 39, pp. 806-820.

**Wilks, Y., Bien, J.**

- 1983 *Beliefs, Points of View, and Multiple Environments*, "Cognitive Science", 7, pp. 95-119.

**Williams, B. A. O.**

- 1973 *Deciding to Believe*, in Id., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Decidere di credere*, in Id., *Problemi dell'io*, Il Saggiatore, Milano 1990.  
1993 *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles; trad. it. *Vergogna e necessità*, Il Mulino, Bologna 2007.

**Wilpert, P.**

- 1956-1957 *Aristoteles und die Dialektik*, "Kant Studien", 48, pp. 247-257.

**Wittgenstein, L.**

- 1969 *Über Gewissheit. On Certainty*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Einaudi, Torino 1978.

**Woodworth, R. S., Sells, S. B.**

- 1935 *An Atmosphere Effect in Formal Syllogistic Reasoning*, "Journal of Experimental Psychology", 1935, 18, pp. 451-460.

**Yates, F. A.**

- 1966 *The Art of Memory*, Routledge and Kegan Paul, London; trad.it. *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972.

**Zadro, A.** (a cura di)

- 1974 *Aristotele, I Topici*, Loffredo, Napoli.

**Zanatta, M.** (a cura di)

- 1995 *Aristotele, Le confutazioni sofistiche*, Rizzoli, Milano.