

# Le Tre Maschere del Convenzionalista<sup>1</sup>

Marta Rossi<sup>2</sup>, Jacopo Tagliabue<sup>3</sup>

La venerabile metafora del buon macellaio<sup>4</sup> ha resistito allo scorrere del tempo molto meglio di altre fantasiose immagini della metafisica platonica: buona parte dell'ontologia contemporanea riposa tuttora sulla distinzione tra venature dell'Essere – quei confini in spazio, tempo e mondi che effettivamente demarcano entità ontologicamente autonome – e semplici linee-guida, create dagli esseri umani per “ritagliare” nella realtà oggetti socialmente necessari o cognitivamente salienti<sup>5</sup>.

Se l'ontologia si configura dunque come teoria e pratica dei confini, “*de re*” per gli oggetti genuini, “*de dicto*” per quelli sociali<sup>6</sup>, si affiancano alla posizione moderatista/platonica (almeno) due interessanti proposte, rappresentate dai filosofi *esplosivi*<sup>7</sup> e da quelli *convenzionalisti*<sup>8</sup>. I primi considerano ogni confine come il limite di un oggetto in piena regola: il risultato è che ogni porzione di spazio-tempo risulta degna come ogni altra di essere inclusa nel catalogo degli enti. Ovviamente, questo approccio non è affatto nuovo: David Lewis, Ted Sider e Mark Heller – solo per citare qualche nome – possono essere facilmente ricondotti a questo tipo di visione. Poco considerata è l'altra alternativa, in cui tutti i confini si configurano invece come *de dicto* e dunque ogni oggetto altro non è che il risultato di un *fiat*.

Compito di *questo* lavoro sarà proprio quello di esplorare i diversi modi in cui si può declinare il convenzionalismo, cercando di distinguere punti di forza e di debolezza di ciascuna versione: nonostante, negli ultimi anni, questa teoria sia stata spesso considerata sinonimo di *stuff ontology*, le intuizioni che la rendono attraente sono in realtà compatibili con uno spettro più ampio di ontologie di base.

Nella *Sezione I* ripercorreremo brevemente la dialettica tra le posizioni, senza pretendere di dimostrare la superiorità del punto di vista convenzionalista rispetto alle altre teorie sul mercato: chi non ne fosse convinto, può tranquillamente leggere tutto ciò che segue in forma condizionale; in *II* esporremo la variante più famosa di convenzionalismo, la *stuff ontology*, evidenziandone pregi e (soprattutto) difetti. Saranno quindi le contraddizioni emerse nella discussione a portarci naturalmente a considerare, in *III* e *IV*, due nuove possibilità per sistematizzare le nostre intuizioni. Concluderemo infine con un bilancio della nostra esplorazione in questa eccitante parte di ontologia non ortodossa.

## I. Una serie di sfortunati eventi: dalla vaghezza all'esplosione

---

<sup>1</sup> Una versione aggiornata e corretta di questo lavoro apparirà nel secondo volume del 2009 di *Rivista di Estetica*. Per qualsiasi comunicazione con gli autori utilizzare l'indirizzo tagliabue.jacopo@gmail.com.

<sup>2</sup> Università Vita-Salute San Raffaele e iLabs.

<sup>3</sup> CRESA e iLabs.

<sup>4</sup> Platone, *Fedro*, 265e.

<sup>5</sup> Il recente proliferare dell'ontologia sociale come disciplina in qualche modo separata dall'ontologia classica può essere visto come un'ulteriore testimonianza indiretta di questo fatto.

<sup>6</sup> Tale terminologia si deve a Varzi 2005.

<sup>7</sup> La felice definizione è di Ernest Sosa in Sosa 1999. Tale lavoro è per molti versi significativo dell'atteggiamento filosofico verso il convenzionalismo: dopo aver flirtato con la teoria e le sue intuizioni per quasi tutto l'articolo, sul finale si assiste a una conversione dell'autore alla più ortodossa interpretazione esplosiva.

<sup>8</sup> Nella letteratura si definisce spesso il convenzionalismo semplicemente come una metafisica basata su convenzioni, distinguendone poi un'anima ultrarealista (ciò che noi definiamo esplosiva) e una basata sulla *stuff* – vedi, ad esempio Morena 2004. Crediamo tuttavia quest'uso sia fuorviante ed utilizzeremo “convenzionalismo” solo per opzioni ontologiche che assegnano alle convenzioni un ruolo metafisico di primo piano.

Lisa (*cantando*): *How many roads must a man walk down  
Before you can call him a man...*

Homer: Seven?

Lisa: No, dad, it's a rhetorical question.

Homer: Ok, eight.

La distinzione tra confini *de re* e confini *de dicto* non è una distinzione di importanza pragmatica o affettiva: in pochi si scaldano per un'entità *de re* come l'echidna<sup>9</sup> ma in molti si preoccupano per la sorte di un'entità *de dicto* come Lehman Brothers. Piuttosto, la distinzione è fondamentalmente metafisica ed interessa il rapporto tra convenzioni ed oggetti: gli oggetti *de dicto*, in quanto oggetti *fiat*, hanno condizioni di identità e persistenza generate da una stipulazione, esplicita o implicita; gli oggetti *de re*, al contrario, hanno i loro confini spazio-temporali e modali fissati dalla loro *natura*, indipendentemente dalla nostra abilità di individuarli.

Un esempio servirà a chiarire meglio il punto ed ad introdurre la discussione: asserendo

1) Lakers a Minneapolis = Lakers a Los Angeles

implicitamente assumiamo che l'identità diacronica dei Lakers<sup>10</sup> non sia influenzata dalla città che li ospita. La convenzione che regola l'invenzione dell'oggetto *fiat* "squadra NBA" garantisce che la continuità del *roster* e degli organi societari tra Minneapolis e Los Angeles siano sufficienti per la verità di (1). Asserendo

2) la Terra nel Precambriano = la Terra nel 2008 d.C.

implicitamente assumiamo che l'identità diacronica del nostro pianeta non sia influenzata dai cambiamenti nella temperatura media della sua atmosfera; tuttavia, questa identità non sembra essere il risultato di un particolare *fiat*, una qualche fantomatica convenzione all'alba dei tempi (fatta da chi e per chi, poi?): semplicemente, la Terra, *qua* pianeta, può sopravvivere a cambi di temperatura, sconvolgimenti topologici, ricambi mereologici ecc.; in altre parole, è la *sua natura* che garantisce la verità di (2).

Tuttavia è soprattutto nella cattiva sorte che si rivelano significative le differenze tra confini, come i casi dello Sfortunato John e della Fiorentina illustrano splendidamente. L'AC Fiorentina è una squadra di calcio italiana andata in bancarotta nel 2002. Una squadra di nome "Fiorentina 1926 Florentia Viola" fu fondata durante l'estate e vinse il campionato di C2 l'anno successivo; nel 2003, infine, il suo proprietario acquistò il marchio "AC Fiorentina". Eccoci dunque alla domanda per il teorico dei confini: quando è morta l'AC Fiorentina? In altre parole, quante squadre di calcio ha avuto Firenze tra il 2002 e il 2004, una, due o tre? Lo Sfortunato John ha perso la memoria in un incidente d'auto. Chiamiamo "Jim" l'uomo che è ora in cura in ospedale: Jim e John sono la stessa persona? Alcune intuizioni ci farebbero propendere per un "no": Jim non riconosce i figli di John e non ricorda nemmeno che John era uno stimato professore di filosofia; altre intuizioni ci fanno propendere per il "sì": Jim ha la stessa voce di John e il suo sguardo curioso. In fondo, siete andati all'ospedale a trovare un vecchio amico del college o uno sconosciuto *nato* da un incidente d'auto?

La morale comune alle due storie è che a volte possiamo conoscere tutti i fatti rilevanti ed essere ancora indecisi nel giudicare se  $x$  a  $t_1$  sia o meno identico a  $y$  a  $t_2$ . Ma l'indecisione ha natura profondamente diversa nei due casi. Nel primo caso, essa sembra essere un mero riflesso della vaghezza semantica dei nostri concetti: poiché l'uso non ha mai stabilito con precisione le

---

<sup>9</sup> Per la cronaca, l'echidna è un curioso mammifero oviparo australiano. Un po' di sociologia filosofica spicciola ci suggerisce la tesi secondo cui Aristotele non avrebbe mai pensato alla sua ordinata gerarchia realista degli enti se fosse nato in Australia. D'altro canto, abbiamo seri dubbi che la paraconsistenza potesse fiorire in Grecia.

<sup>10</sup> Per la cronaca, i Los Angeles Lakers sono una storica squadra di pallacanestro americana; spostatisi da Minneapolis a Los Angeles nel 1959, pochi sanno che in realtà la franchigia fu fondata a Detroit, dove rimase dal 1944 al 1947.

condizioni di persistenza di un'entità sociale come una società calcistica, si possono dare casi dubbi. In altre parole, non c'è una risposta giusta e una sbagliata al quesito sulle squadre di Firenze: a seconda di come tracciamo il confine richiesto avremo una risposta diversa<sup>11</sup>.

Nel secondo caso l'indecisione sembra invece frutto di genuina ignoranza metafisica: abbiamo diverse teorie dell'identità personale, ognuna delle quali ci fornisce una risposta precisa sul destino di John nell'incidente; poiché però non sappiamo quali tra queste teorie sia quella giusta, non riusciamo a dire una volta per tutte se Jim sia identico a John o meno. Il nostro compito, in questo caso, non è tracciare un confine *ex novo*, ma capire dove l'ha messo la Natura: in fondo, non possono essere le nostre convenzioni a tenere in vita un amico<sup>12</sup>.

Un'analisi di (1) e (2) secondo queste linee ha un *appeal* intuitivo difficilmente negabile: non stupisce dunque che la storia dell'ontologia abbia conosciuto un proliferare di teorie *moderate*, le quali, pur in disaccordo tra loro su quali particolari entità siano *de re/de dicto*<sup>13</sup>, concordano sull'esistenza di questa distinzione e sulla sua fondamentale importanza. Il fascino del moderatismo ontologico, purtroppo, finisce appena lasciato il senso comune. Da una parte, è difficile capire perché alcuni confini non siano abbastanza "seri" per contare come genuini: perché le pagine di *Material Beings* sono metafisicamente meno importanti del filosofo che le ha scritte<sup>14</sup>? Dall'altra, ci sono buoni motivi per pensare che le teorie moderate possano rimanere consistenti solo pagando prezzi altissimi: una naturale traduzione dell'*Argument From Vagueness* di Ted Sider<sup>15</sup> nel nostro *framework* pone al filosofo moderato la sfida di distinguere tra *de re/de dicto* senza compromettersi con la vaghezza ontologica o altre problematiche tesi.

Un'elegante via di uscita all'*impasse* è offerta dai filosofi esplosivi: se, infatti, tutti i confini fossero *de re*, cadrebbe il problema di tracciare la distinzione che tanti grattacapi dà ai moderati. L'idea di fondo è semplice e suggestiva: il mondo ha molte più tipologie di oggetti di quante non ne consideriamo quotidianamente. Ad essere precisi, il mondo è "sortalmente" pieno, poiché qualsiasi termine sortale individua potenzialmente un genuino pezzo di realtà: specificate condizioni di identità e persistenza a piacere e, se il mondo è *di fatto* compatibile con esse<sup>16</sup>, avrete trovato degli oggetti *de re* con quelle condizioni di persistenza ed identità<sup>17</sup>. In questa ottica le convenzioni non sono mai creazioni vere e proprie: esse si limitano a selezionare, fra gli infiniti tipi di oggetti a disposizione, quelli pragmaticamente utili e cognitivamente salienti per la nostra vita<sup>18</sup>. Persino i *fiat* non fanno altro che portare la nostra attenzione su un confine *de re* già esistente che prima non avevamo notato.

---

<sup>11</sup> Ovviamente, nonostante ogni confine sia del tutto arbitrario, ciò non significa che non sia possibile scegliere confini più "razionali" di altri sulla base di considerazioni pragmatiche o di salienza cognitiva.

<sup>12</sup> Il fatto che nessun ontologo sia rimasto coinvolto nell'*affaire* Plutone - un "pianeta" durante la nostra infanzia ma ora solo il primo "pianeta nano" per decisione della IAU - ci fa sospettare che il semplice buon senso basti ad indicare che anche le venature più "naturali" siano all'esigenza passibili di revisione senza alcuna preoccupazione platonica.

<sup>13</sup> Vedi ad esempio la differenza tra Crawford Elder e Peter VanInwagen: il primo riconosce praticamente tutti gli oggetti di senso comune, il secondo ammette composizione mereologica solo nel caso in cui le parti formino una "vita". Cfr. Elder 2004 e VanInwagen 1990.

<sup>14</sup> Vedi VanInwagen 1990.

<sup>15</sup> L'argomento originale è in Sider 2001: 120-139.

<sup>16</sup> Questa clausola serve ad evitare che la teoria implichi l'esistenza del flogisto, dei sette nani e altri enti possibili: infatti non c'è nulla che nel mondo soddisfi le condizioni per essere un'istanza di flogisto, nonostante tali condizioni siano teoricamente perfettamente in regola.

<sup>17</sup> Cfr. la definizione di *Massimalismo* in Eklund 2007: 13, «Per ogni tipo di oggetto tale che possono darsi oggetti di quel tipo dati i fatti empirici del mondo attuale, ci sono oggetti siffatti».

<sup>18</sup> Cfr. Sidelle 1992: 285 «Secondo l'immagine numero 1, il mondo è popolato di entità, dotate di condizioni di identità proprie, che stanno tra loro in numerose relazioni, tra cui identità, sopravvenienza, costituzione mereologica. Tutte queste sono date indipendentemente dalla mente. Tuttavia, esse sono dense. Ovvero, ogni volta che si ha un oggetto, in realtà se ne hanno un'infinità, che differiscono tra loro solo nelle loro condizioni di identità. (...) Per questo motivo, se dobbiamo selezionare per il riferimento una particolare entità rispetto a un'altra, che sta con la prima in qualche relazione simile all'identità, abbiamo la necessità di stipulare condizioni di identità».

Qua e là si intravedono proposte esplosive nel panorama contemporaneo: David Lewis, Ted Sider e Mark Heller possono considerarsi filosofi esplosivi *honoris causa*. Ernest Sosa è decisamente più esplicito<sup>19</sup>:

La Realtà è oggettivamente molto più ricca e bizzarra di quanto comunemente riconosciuto. Ogni tipo di strana entità nasce da un dato livello di particolari e proprietà. (...) Alla fine, esprimo decisamente una preferenza per l' "esplosione"

Aldilà del giudizio sulla plausibilità intuitiva di tale immagine, non è comunque chiaro se esistano argomenti *diretti* a favore di essa. In altre parole non sembra esistere - a parte il fallimento di ogni altra teoria - un argomento indipendente che dimostri la necessità di postulare che l'Essere abbia in sé tutte le venature possibili. Se questo è vero, la partita è ancora apertissima e aumenta l'interesse per la ricerca di soluzioni diverse.

Il resto di *questo* lavoro sarà dunque dedicato all'esplorazione della posizione *convenzionalista*: proveremo a capire in dettaglio cosa può succedere in un mondo che non conosce differenza metafisica tra John e la Fiorentina. Un mondo in cui, per quanto strano possa sembrare, gli amici e le squadre di calcio sono tenuti in vita dalle nostre convenzioni.

## II. *Stuff ontology*: convenzionalismo 1.0

Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati.  
L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*

Supponiamo dunque di voler seguire l'intuizione convenzionalista ed immaginare un mondo in cui ogni confine sia *de dicto*: le persone, gli animali, le piante, le statue, le case, le città, la Terra, i quasar e le nane bianche sono in realtà il risultato di una convenzione; in altre parole, il loro esistere *qua* individui distinti da ciò che li circonda dipende dalle nostre attività cognitive e dal nostro uso del linguaggio. Ma se il mondo non è fatto di persone, statue e quasar - e nemmeno di cellule, molecole ed atomi - di cosa è fatto *davvero*, indipendentemente da noi? Una seducente (ma, come vedremo, ingannevole) immagine paragona la nostra mente ad un abile pasticciere<sup>20</sup>:

La Realtà, considerata in se stessa, è come una pasta amorfa ed i nostri concetti sono simili a formine per i dolci, che dividono, ritagliandola, la realtà in oggetti.

Prima di qualsiasi convenzione e qualsiasi *fiat*, insomma, deve pur esserci qualcosa su cui le nostre convenzioni tracciano confini. Eccoci dunque alla genesi logica della *stuff*, la sostanza neutrale che *davvero* compone il mondo: sebbene l'idea di base sia antica quanto la materia prima di Aristotele<sup>21</sup>, la *stuff ontology* è stata di recente proposta con vigore da Alan Sidelle<sup>22</sup> e Michael Jubien<sup>23</sup>:

Penso che il convenzionalista dovrebbe dire, e dovrebbe essere contento di dire, che ciò che viene indicato è in primo luogo 'stuff', materia che appare, ovviamente, esattamente come il mondo appare, ma senza proprietà modali, condizioni di identità e tutto il resto. In uno slogan, si potrebbe dire che la *stuff* è preoggettuale.

Il mondo non ci viene dato naturalmente diviso in un elenco definito di cose discrete. Piuttosto, consiste di "stuff" sparsa più o meno equamente e più o meno densamente nello spazio-tempo.

---

<sup>19</sup> Sosa 1999: 143.

<sup>20</sup> Eklund 2007: 2.

<sup>21</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1029a.

<sup>22</sup> Sidelle 1989: 55, n. 11.

<sup>23</sup> Jubien 1993: 1.

La teoria è elegante, semplice e resa ancor più attraente dalle descrizioni accattivanti dei suoi sostenitori e dall'irresistibile metafora delle formine per i dolci: qualsiasi cosa *così-e-così* su cui fissiamo l'attenzione, qualsiasi cosa *così-e-così* cui il nostro linguaggio si riferisce, non è altro che una porzione di *stuff* che appare *così-e-così*. L'individualità degli oggetti materiali è il risultato di una convenzione e dunque, come tale, di nessun significato metafisico: esattamente come la Fiorentina, il nostro amico John avrebbe potuto avere un pacchetto di condizioni di identità e persistenza completamente diverso da quello attuale. Due immediate – e, presumibilmente, molto gradite – implicazioni della *stuff ontology* riguardano vaghezza ed epistemologia modale. Dire che John ha lo stesso status metafisico di una squadra di calcio non è diverso dal dire che *ogni* caso di vaghezza è, semplicemente, un caso di indecisione semantica. Poiché le nostre convenzioni e il nostro uso linguistico non specificano fino in fondo le condizioni di applicazione di nomi e predicati, si possono dare frequentemente casi dubbi: il dubbio in questione, ovviamente, altro non è che un confine non tracciato da tracciare, nel caso serva, secondo il nostro interesse. Per quanto riguarda l'epistemologia, la metafora del pasticciere finisce per soccorrere egregiamente tutti coloro ancora in cerca di una teoria plausibile sulla conoscenza modale. Se gli oggetti materiali sono il risultato di una nostra creazione, conoscere le loro proprietà modali non è logicamente differente dal conoscere le condizioni di persistenza di una s.p.a.<sup>24</sup>.

È stato più volte sottolineato in letteratura come la *stuff* svuoti effettivamente la filosofia di molti “rompicapi”, ma solo al prezzo di diventare essa stessa un mistero: è coerente l'idea di una sostanza che non ha proprietà modali né condizioni di identità ma che può essere a piacere plasmata in oggetti individuali con proprietà modali e condizioni di identità? Bahde e Carter, ad esempio, osservano che la mancanza di proprietà modali nella *stuff* deve essere o necessaria o contingente: in ogni caso, la *stuff* ha almeno una proprietà modale, ovvero quella di essere necessariamente (contingentemente) senza proprietà modali<sup>25</sup>. Ma i dilemmi non finiscono certo qui. Blackson, infatti, argomenta che la *stuff ontology* si compromette necessariamente con una delle seguenti tesi<sup>26</sup>:

B<sub>1</sub>) Porzioni di *stuff* sono oggetti cui è possibile riferirsi.

B<sub>2</sub>) Porzioni di *stuff* sono oggetti cui non è possibile riferirsi.

Entrambe le strade del bivio appaiono senza uscita. Se accettiamo (B<sub>2</sub>), dato che ciò che non è tra i possibili oggetti di riferimento non esiste, il mondo non può dunque essere fatto di *stuff*! Non solo: ogni enunciato che parla di *stuff* è dunque falso o senza valore di identità, persino gli enunciati usati per introdurre il concetto. Con (B<sub>1</sub>) le cose non migliorano: sostenere che ciò cui puntano in primo luogo i nostri atti ostensivi sia *stuff* e che un insieme di convezioni arrivi *poi* e «ritagli ciò che è in qualche senso una singola porzione di mondo»<sup>27</sup>, significa sostenere un'immagine del riferimento alquanto problematica. Il riferimento non può avvenire senza che un'altra convenzione, più primitiva, abbia già avuto luogo, ovvero quella che stabilisce i possibili oggetti tra i quali scegliere per assegnare un riferimento a “sedia”, “gatto” e “Jacopo”. In parole povere, «per iniziare a parlare, qualche convenzione deve già essere in atto»<sup>28</sup>.

Aldilà della presenza (o assenza) di risposte convincenti ai dilemmi presentati, a un livello più generale non è difficile accorgersi delle contraddizioni della *stuff ontology* ricapitolando

---

<sup>24</sup> Per il problema dell'epistemologia modale e del rapporto con il convenzionalismo si veda l'eccellente volume Rea 2002.

<sup>25</sup> Vedi Bahde e Carter 1998: 319-320. Come nota Graham Priest, una contraddizione simile è al cuore della nozione aristotelica di materia prima: se tale materia non ha forma (i.e. può essere qualsiasi cosa ma non è, in se stessa, nessuna) allora è impossibile dire che tipo di oggetto è. Ma così facendo, dicendo che è proprio quella cosa di cui non si può esprimere l'essenza, l'abbiamo appena descritta. Vedi Priest 2002: 20-21.

<sup>26</sup> Blackson 1992: 74.

<sup>27</sup> Sidelle 1989: 54, nota 10.

<sup>28</sup> Blackson 1992: 77.

mentalmente le esigenze e le intuizioni che ci hanno condotto ad esplorare il convenzionalismo come teoria degli oggetti materiali. Parte della bellezza teoretica di un mondo *de dicto* risiede nel non dover tracciare linee, in qualche modo sempre arbitrarie, tra impegno ontologico genuino e “modi di dire”. In altre parole, per il convenzionalista svanisce il problema di dover giustificare il differente statuto ontologico della quantificazione in (3) e (4):

3) Ci sono squadre di calcio.

4) Ci sono persone.

Come abbiamo visto, infatti, sia (3) sia (4) sono semplicemente quantificazioni “socialmente utili”: il dominio in cui pescano altro non è che il risultato – in qualche senso – di una lunga serie di convenzioni. Il convenzionalismo predicato dalla *stuff ontology* declinerebbe questa intuizione parafrasando (3) e (4) con qualcosa nello spirito di (3') e (4'):

3') Ci sono porzioni di *stuff* ritagliate a-forma-di-squadre-di-calcio.

4') Ci sono porzioni di *stuff* ritagliate a-forma-di-persona.

(3') e (4'), a differenza delle loro controparti di senso comune, si suppone rivelino la *vera* struttura metafisica nascosta del mondo; per questo la quantificazione in (3') e (4') è metafisicamente seria e ontologicamente vincolante: la realtà indipendentemente dalla mente cos'altro può essere se non *stuff*? Se questo è vero, allora dopo tutto *esiste* un tipo di oggetto *de re*, ovvero le famigerate porzioni di *stuff*: nata per eliminare la distinzione *de re/de dicto*, la teoria finisce per tradire le sue origini e reintrodurre l'idea di una realtà divisa tra oggetti di serie A e oggetti di serie B. Il problema di distinguere tra impegno ontologico genuino e “modi di dire” non è dunque affatto eliminato, ma solo spostato: mentre una teoria moderata “ortodossa” finirebbe col dividere (3) da (4), la *stuff ontology* preferisce separare (4) da (4'). Il meccanismo alla base è del tutto identico: una categoria *de re* è chiamata ad essere la materia prima con cui forgiare la schiera di oggetti *de dicto*.

Ovviamente, oltre ai difetti, la *stuff ontology* condivide con l'approccio moderato anche qualche pregio; in particolare, questa versione di convenzionalismo non solleva alcun dubbio circa il possibile sconfinamento nel tanto temuto idealismo: come molti commentatori hanno fatto notare<sup>29</sup>, la stessa metafora del pasticciere non avrebbe alcun senso se non ci fosse della materia *pre-esistente ed indipendente dalla nostra mente* da cui ricavare i dolci/oggetti con le formine/concetti. Rimane comunque fondamentale sottolineare di nuovo che l'eventuale fallimento della *stuff ontology* nel fornire base adeguate alle intuizioni convenzionaliste non mina alla base il progetto. Resta infatti da vedere se non si possano ottenere risultati teoretici migliori arrivando ad una ontologia ancora più estrema, cosa che proveremo a fare nelle due sezioni seguenti.

### III. Misticismo: convenzionalismo 2.0

Il mondo è l'impressione lasciata dal racconto di una storia.  
Antico Proverbio Indiano

Come abbiamo argomentato, la *stuff ontology* finisce per tradire l'idea alla sua base: se l'intenzione di svuotare il mondo di proprietà modali e condizioni di identità è lodevole, non è certo sostituendo gli oggetti ordinari con della materia neutrale che potremo convincere i critici. Crediamo, tuttavia, che la chiave per superare questo problema sia già stata accennata, ancorché di sfuggita, in letteratura: quando Blackson sottolinea che «per iniziare a parlare, qualche convenzione deve già

<sup>29</sup> Vedi ad esempio Varzi 2005: 413.

essere in atto», non fa altro che evidenziare un prerequisito essenziale per il nostro linguaggio<sup>30</sup>, ovvero un dominio di possibili oggetti per il riferimento. È nell'*arbitrarietà assoluta* di questo dominio che sta il cuore del convenzionalismo nella sua variante mistica, ed è proprio qui che la differenza con i filosofi esplosivi è più evidente: mentre per David Lewis e Theodore Sider il dominio è uno solo, densamente popolato, in cui le nostre convenzioni evidenziano di volta in volta oggetti cognitivamente salienti, per un convenzionalista qualsiasi dominio è uno tra i tanti possibili ed egualmente giustificati. Non c'è, semplicemente, nessun fatto ontologico ulteriore che possa stabilire l'adeguatezza di un dominio di oggetti alla struttura della Realtà: la struttura della Realtà è quel dominio di oggetti.

Torniamo per un momento ai nostri enunciati (4) e (4'):

4) Ci sono persone.

4') Ci sono porzioni di *stuff* ritagliate a-forma-di-persona.

Il misticismo riconosce che (4) e (4') sono enunciati sullo *stesso* piano metafisico. Così come (4) presuppone un dominio di oggetti, con condizioni di identità e persistenza, (4') presuppone a sua volta un dominio di oggetti, con condizioni di identità e persistenza, sebbene meno usuali. Per essere precisi, ciascuno presuppone diversi domini di oggetti, poiché parlare di condizioni di persistenza significa parlare di cambiamenti cui si può (o meno) sopravvivere, quindi di proprietà modali. Nel momento in cui usiamo il nostro linguaggio, inclusa la sua parte *stuffy*, significa che siamo già all'*interno* di una serie di domini di possibili oggetti di riferimento: descrivere il mondo a porzioni di *stuff* così-e-così non è metafisicamente differente (anche se pragmaticamente meno comodo) dal descriverlo parlando di sedie, tavoli e persone o quark, atomi e molecole. Questa visione ha due conseguenze interessanti dal punto di vista del dibattito ontologico, almeno per come la dialettica tra le parti di solito procede: da una parte, il filosofo mistico non è tenuto a fornire alcuna parafrasi del discorso ordinario, poiché *non* sta sostituendo una serie di oggetti di senso comune con oggetti filosoficamente più "rispettabili"; dall'altra, è perfettamente a suo agio nel quantificare su tutti gli oggetti materiali su cui quantificano i suoi oppositori. La differenza tra le posizioni è nella natura del dominio su cui tale quantificazione avviene: il convenzionalista mistico è ben attento a non scordare mai che il suo dominio è *de dicto*, una semplice convenzione senza nessun significato metafisico.

Un modo diverso per apprezzare questa strategia ed illuminare le sue implicazioni è considerare un tipo di enunciati che, per definizione, si regge su un dominio *fiat* di possibili oggetti. Consideriamo:

5) I babbani sono più numerosi dei maghi

Senza entrare nel complicato dibattito del concetto di verità nelle opere di finzione, è evidente che l'enunciato abbia senso e valore di verità solo in quanto J.K. Rowling ha creato un dominio *fiat* di oggetti, proprietà, relazioni che viene sottinteso ogni volta un parlante utilizza (5). È all'*interno* dell'universo di Harry Potter che (5) ed enunciati simili possono venire usati in modo appropriato e senza nessuna qualificazione: qualsiasi impegno ontologico contratto con essi è anch'esso una semplice finzione. Cambiando contesto, ovviamente, qualsiasi enunciato parli di "babbani" diventa improvvisamente falso (o quantomeno senza valore di verità): possiamo uscire in qualsiasi momento dalla conversazione sul nostro romanzo preferito e ritrovarci in un dominio di oggetti, proprietà, relazioni completamente diverso, quello del "mondo reale", in cui la distinzione babbani/maghi perde di senso. Un sostenitore della *stuff ontology*, a questo punto, ci farebbe notare che persino questo dominio così quotidiano e familiare è in realtà ingannevole quanto l'universo della Rowling: quello che dobbiamo fare è dunque rompere il velo di Maya ed adottare un dominio

---

<sup>30</sup> Forse un prerequisito essenziale di *ogni* linguaggio. Vedi però Cortens e Hawthorne 1995 per una proposta di linguaggio ontologicamente neutrale.

di porzioni di *stuff*. Ora che conosciamo il trucco, possiamo evitare di cadere in tale seducente proposta: la verità è che persino il dominio dello *stuff* ontologo è un dominio *de dicto*, da cui possiamo a piacimento uscire per entrare nello dominio della *sbirz* ontologia o di chissà quale altra “materia” vogliamo usare oggi per parlare del mondo. In altre parole, non c’è *mai* modo di uscire da una rete di convenzioni se non cadendo in un’altra: possiamo uscire da Hogwarts per andare a Mordor, passando per Narnia; ma quand’anche poi raggiungessimo il “mondo vero” non dobbiamo illuderci di aver raggiunto qualcosa di più stabile e meno effimero.

Siamo ben consapevoli che il convenzionalismo mistico non potrà che preoccupare una schiera di agguerriti filosofi moderati ed esplosivi (e convenzionalisti 1.0!), ma prima di considerare semplicemente “assurda” la teoria, occorre soffermarsi a valutarne attentamente pregi e difetti. Al pari della *stuff ontology*, il misticismo può vantarsi di poter risolvere (dissolvere?) molti rompicapi dell’ontologia contemporanea: i paradossi della coincidenza, il problema della sopravvenienza modale<sup>31</sup>, l’epistemologia della modalità<sup>32</sup> sono solo alcuni dei possibili campi di applicazione per una rivoluzione copernicana del panorama filosofico contemporaneo. Non solo: come abbiamo visto, il convenzionalismo mistico non sembra affatto soffrire di problemi di coerenza interna, avendo eliminato qualsiasi riferimento a *stuff* e altre materie sospette e delegato alle convenzioni linguistiche e pre-linguistiche il compito di creazione ontologica. È qui, d’altra parte, che i pregi rischiano di diventare difetti: affermando l’impossibilità di principio delle nostre parole di “uscire” completamente dal linguaggio e toccare il mondo, il misticista rinuncia per sempre ad una descrizione impersonale ed oggettiva della realtà. Qualsiasi sua affermazione sarà contaminata alla fonte dal suo personale punto di vista, il pacchetto di convenzioni che lui (e la società in cui è immerso) ha implicitamente utilizzato per dividere la realtà in parti discrete e poterne parlare. In un certo senso, sentiamo che il modo migliore per essere convenzionalisti 2.0 sia tacere, e da qui l’etichetta “mistico” che abbiamo voluto utilizzare: non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?

#### **IV: Idealismo: convenzionalismo 3.0**

Al lettore scettico potrebbe sembrare ridondante una sezione su convenzionalismo e idealismo: cosa è, il convenzionalismo mistico, se non una forma di idealismo sotto falso nome? Se la verità di ciò che diciamo non è mai “assoluta”, ma sempre verità all’interno di una rete di convenzioni, allora dobbiamo rifiutare persino una nozione minimale di verità come corrispondenza, spesso considerata equivalente al realismo metafisico. Questa linea di pensiero tradisce però una grave confusione: sebbene per il convenzionalismo mistico gli oggetti non siano dati se non in una rete di convenzioni, l’*oggettività* delle loro caratteristiche non è per ciò stesso in discussione. In altre parole, nonostante spetti a noi decidere gli oggetti del discorso, non esiste ulteriore arbitrio una volta che il consenso sul dominio sia stato raggiunto; le nostre attività cognitive specificano le condizioni che devono essere soddisfatte perché qualcosa conti come un *F*, ma è il mondo a stabilire se, di fatto, c’è qualcosa che soddisfa tali condizioni. Una bella analogia semantica è quella di Sosa<sup>33</sup>, che costruisce asserzioni di esistenza sul modello di enunciati indicali come:

6) Il duomo di Milano dista 2 chilometri.

(6) è ovviamente vero solo *relativamente* alla mia posizione attuale, ma non *in virtù* della mia posizione attuale: il duomo sarebbe stato a 2 chilometri da qui anche se io fossi stato dall’altra parte del globo. Una volta fissato il riferimento, la mia persona non ha alcun ruolo nel determinare la verità di (6). Con il convenzionalismo mistico, possiamo fare una mossa analoga relativamente allo

---

<sup>31</sup> Luca Morena suggerisce, usando termini diversi, che sia una filosofia esplosiva sia una filosofia convenzionalista forniscano risposte più convincenti dei moderati a questo problema. Vedi Morena 2004: 131.

<sup>32</sup> Si veda Rea 2002 (cfr. nota 21).

<sup>33</sup> Vedi Sosa 1999: 137.

“spazio ontologico”: enunciati che sono veri/falsi al suo interno potrebbero benissimo essere falsi/veri in altri spazi. Ma ciò *non* implica che la loro verità/falsità dipenda dal mio spazio ontologico, quanto piuttosto il fatto che essi abbiano una componente “indicale” nascosta. Per quanto possiamo vedere, non c’è nessun senso in cui il convenzionalismo mistico implichi il rifiuto dell’intuizione corrispondentista di base come essa è espressa nei classici sull’argomento:

Infatti il dire che l'essere non è, o che il non-essere è, è falso; il dire che l'essere è, e che il non-essere non è, è vero.<sup>34</sup>

Nella concordanza o non-concordanza del senso dell’immagine con la realtà consiste la verità o falsità dell’immagine.<sup>35</sup>

Il fatto che il convenzionalismo mistico non sia idealismo non significa, ovviamente, che non si possano spingere ancora più in là le nostre intuizioni e sviluppare una versione idealista della teoria. In questa lettura il mondo finisce per esaurirsi completamente nelle nostre convenzioni, negando qualsiasi oggettività persino alle caratteristiche degli oggetti che creiamo. Mentre il misticista sarebbe insomma soggetto a una specie di “problema della misura”, per cui il mondo che il suo linguaggio tocca è già inevitabilmente “perturbato” dalla sua stessa opera di osservazione, l’idealista si può liberare anche di questa imperfezione ed abbracciare la più assoluta e pura libertà creatrice: il suo mondo è il suo linguaggio, nulla di più e nulla di meno.

Ovviamente, anche per il convenzionalista idealista la vita non è semplice: aldilà di ovvie questioni di plausibilità, l’idealista deve comunque superare problemi di coerenza di non facile soluzione. Da una parte sembra infatti che la sua libertà creatrice arrivi solo a scapito di quella degli altri, costretti a diventare anch’essi parte di tale attività: l’idealista e il solipsista sembrano qui figure perfettamente coincidenti. Un problema più grave è che l’idealismo, così come classicamente concepito, non nega, in effetti, l’esistenza di tutti gli oggetti *de re*: una mente (di solito, quella di chi scrive o quella di Dio) deve esistere per portare in essere gli altri enti (che saranno dunque prodotti *de dicto* della prima mente). Se questo è vero, l’idealista finisce, come il sostenitore della *stuff ontology*, per tradire le stesse intuizioni alla base del convenzionalismo, ovvero l’arbitrarietà assoluta e totale dei confini.

La mossa più semplice per l’idealista potrebbe essere quella di concepire l’esistenza della *mente* in analogia a quella di un palcoscenico: la mente sarebbe una specie di supporto sopra cui tutta la finzione è ambientata. Ma questa risposta non porta lontano: se il “supporto” è un supporto neutrale, l’idealismo sembra coincidere con la *stuff ontology*; se il “supporto” è quella realtà che mai possiamo osservare dall’esterno poiché ne siamo parte, allora l’idealismo collassa nel misticismo. Resuscitare l’idealismo è un miracolo su cui il convenzionalista deve ancora lavorare.

## V. Chi ha paura del convenzionalismo?

Nonostante le sue grandi potenzialità in sede di metafisica sistematica, ed il suo indubitabile fascino, il convenzionalismo rimane una posizione nettamente minoritaria all’interno del panorama filosofico contemporaneo. Pur concedendo alle alternative diversi pregi, non possiamo che stupirci di quante poche persone provino anche solo a prendere in considerazione una qualche variante di convenzionalismo. Non solo: è rarissimo che il convenzionalismo venga addirittura nominato tra i possibili concorrenti ogni qual volta si presenta una nuova soluzione a un problema metafisico. Ogni tipo di convenzionalismo presentato ha ovviamente pregi e difetti, ma non è affatto detto che i difetti che abbiamo esposto siano insormontabili, o che il convenzionalismo si possa declinare soltanto in queste tre differenti ontologie. Aldilà di ovvie considerazioni di senso comune (su cui, peraltro, nutriamo forti dubbi metodologici), il rifiuto di questa prospettiva sembra essere

---

<sup>34</sup> Aristotele, *Metafisica*, 1011b.

<sup>35</sup> Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 2.222.

esclusivamente basato su considerazioni di carattere etico. Se Dio non c'è tutto è permesso: se dopo Dio togliamo anche il resto, dove andremo a finire?

Il moderato e l'esplosivo partono indubbiamente in vantaggio in campo etico, poiché possono accomodare nel loro mondo sia teorie morali "assolutiste" sia teorie morali "relativiste"; d'altra parte, la possibilità di ancorare l'oggettività dei giudizi morali ad oggetti *de re* appare preclusa per definizione al filosofo convenzionalista. Sia il convenzionalismo 1.0 sia il convenzionalismo 2.0 rifiutano di assegnare a differenti porzioni di realtà differente valore: eliminando la distinzione tra soggetti ed oggetti, agenti ed eventi, le basi ontologiche fondamentali nei nostri giudizi morali intuitivi vengono a mancare. Leggermente diverso potrebbe essere il discorso per un idealista, il quale potrebbe reintrodurre "kantianamente" i concetti di moralmente giusto/sbagliato ricorrendo all'accordo/disaccordo con "leggi formali" della mente che crea il mondo.

Quanto questa situazione sia problematica è però difficile da stabilire con oggettività: le moderne società occidentali ci hanno abituato ad un relativismo quantomeno pragmatico, reso necessario dalla crescente eterogeneità del tessuto sociale e fondato su rispetto e tolleranza reciproca. Abbracciare *oggi* il convenzionalismo non richiederebbe alcun cambiamento in questa pratica liberale e civile: il convenzionalista, in fondo, altro non è che un aristotelico, che adopera i giusti mezzi per raggiungere il giusto fine. Dove l'aristotelico e il convenzionalista si separano è nella determinazione di questo fine: per Aristotele, etica e metafisica ad un certo punto convergono (ecco dunque spuntare il *vero* Bene oggettivo, connaturato alla nostra natura metafisica), per noi questo non può accadere. I fini sono individualmente dati, non soggetti a revisione razionale (se non in vista di considerazioni sociali, pragmatiche, convenzionali) e non ulteriormente giustificabili.

La vita, insomma, mai si può sottrarre al dialogo e all'accordo reciproco<sup>36</sup>: di questi tempi, ci sembra che una filosofia profondamente democratica e intimamente scettica come il convenzionalismo possa solo giovare al nostro mondo pieno, a ogni livello, di "guerre di confine"<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. Varzi 2005a: 417: «il convenzionalismo è per sua natura aperto a ogni possibilità e sta a noi mettere i cartelli, così come sta a noi avere la prontezza di toglierli nel momento in cui le cose prendono una brutta piega. Soprattutto, visto che anche per il senso comune le possibilità sono tante, sta a noi riconoscere i limiti del nostro provincialismo senza camuffarlo di finto realismo».

<sup>37</sup> Desideriamo ringraziare Mirella Verza, perché senza di lei non saremmo mai riusciti (letteralmente) a trovare alcun articolo, e gli iLabs di Milano, per il sostegno (non solo) morale durante la stesura di questo articolo. Vogliamo inoltre ringraziare Francesco Berto, Andrea Bottani, Matteo Colombo, Michele Di Francesco, Andrea Tito Nespola, Achille Varzi, Mauro Viganò per i preziosi commenti a versioni precedenti di questo lavoro e di queste idee. Qualsiasi errore rimasto è dunque esclusivamente responsabilità di Jacopo.

## Bibliografia

BAHDE J. e CARTER W.

– 1998, *Magical Antirealism*, “American Philosophical Quarterly”, 35: 305-325

BLACKSON A.T.

– 1992, *The Stuff of Conventionalism*, “Philosophical Studies”, 68: 65-81

DERRIDA J.,

– 1967, *De la Grammatologie*, Parigi, Editions de Minuit; *Della Grammatologia*, tr. it. di Aa. Vv., Milano, Jaca Book, 1969

EKLUND M.,

– 2007, *The Picture of Reality as an Amorphous Lump*, in John Hawthorne, Theodore Sider, Dean Zimmerman (a c. di), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Blackwell

ELDER C.,

– 2004, *Real Natures and Familiar Objects*, Cambridge, M.I.T. Press

FOUCAULT M.,

– 1966, *Les Mots et les Choses*, Parigi, Gallimard; *Le Parole e le Cose*, tr. it. di E. Panaitescu, Milano, Rizzoli, 1967

GOODMAN N.,

– 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis - Cambridge, Hackett

HAWTHORNE, J.O. e CORTENS, A.

– 1995, *Towards Ontological Nihilism*, “Philosophical Studies”, 79: 143-165

HELLER, M.

– 1990, *The Ontology of Physical Objects: Four Dimensional Hunks of Matter*, Cambridge, Cambridge University Press

JUBIEN, M.

– 1993, *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*, Cambridge, Cambridge University Press

LEWIS, D.

– 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell

MORENA, L.

– 2004, *Oggetti Convenzionali*, “Rivista di Estetica”, XLIV, 26: 119-132

PRIEST, G.

– 2002, *Beyond the Limits of Thought* (Second Edition), Oxford, Oxford University Press

PUTNAM, H.

– 1988, *Representation and Reality*, Cambridge, M.I.T. Press; *Rappresentazione e Realtà*, tr. it. di Niccolò Guicciardini, Milano, Garzanti, 1993

REA, M.

– 2002, *World without Design*, Oxford, Oxford University Press

SIDELLE, A.

– 1989, *Necessity, Essence, Individuation*, Ithaca, Cornell University Press

– 1992, *Identity and the Identity-Like*, “Philosophical Topics”, 20: 269-192

SIDER, T.

– 2001, *Four dimensionalism*, Oxford, Oxford University Press

SMITH, B.

– 2001, *Fiat Objects*, “Topoi”, 20: 131-148; *Oggetti fiat*, tr. it. di L. Morena, “Rivista di estetica”, XLII: 58-86, 2002

SOSA, E.

– 1999, *Existential Relativity*, “Midwest Studies in Philosophy”, XXIII: 132-143

VAN INWAGEN, P.

– 1990, *Material Beings*, Ithaca, Cornell University Press

VARZI, A.

– 2005a, *Teoria e Pratica dei Confini*, “Sistemi Intelligenti”, XVII, 3: 399-418

– 2005b, *Change, Temporal Parts, and the Argument from Vagueness*, “Dialectica”, 59: 485-498