



FILOSOFIA SCIENZA E SOCIETÀ: UN DIALOGO APERTO

Numero Terzo – Novembre 2007

Roberto Miraglia

Ontologia Sociale: intenzionalità e fenomeni socio-politici

<http://www.humana-mente.it>

Premessa

“Ontologia sociale” è l'espressione con la quale si fa riferimento ad un filone piuttosto recente di ricerche sui fattori costitutivi dei fenomeni della sfera socio-politica nate sulla scia del libro *The Construction of Social Reality* di John Searle¹. La collocazione più generale di queste riflessioni è proprio quella ontologica: esiste uno spazio nel mondo per fenomeni come la presidenza della repubblica, il denaro, il matrimonio, ecc.? Oltre a questa collocazione, tornano in gioco diversi scenari peraltro tipici della filosofia searliana. Le ricerche di ontologia sociale sono infatti un modo per prendere in considerazione il ruolo che svolgono l'intenzionalità, gli atti linguistici e il linguaggio in generale nella sfera socio-politica. In conseguenza di questo trapianto di tematiche di filosofia della mente e del linguaggio vengono però anche riprese e reimpostate questioni tradizionali della filosofia delle scienze sociali e della filosofia politica: da quella del rapporto con le scienze naturali e del metodo – per quanto riguarda le scienze sociali - fino a quella della natura delle istituzioni e dei fondamenti dell'obbligo politico.

In quanto segue cercheremo di identificare e discutere sia pure in modo sommario i cardini dell'operazione tentata da Searle cercando nello stesso tempo di saggiarne altrettanto sommariamente gli esiti negli scenari delineati.

I cardini dell'ontologia sociale

Il punto di partenza da cui muovere è l'immensità dell'ontologia invisibile che noi supponiamo di fatto persino nelle più semplici delle nostre pratiche sociali. Per scegliere un esempio di Searle prendiamo la sequenza di eventi che va dall'ordinazione di cibo in un ristorante fino al pagamento del conto. Per descrivere questa sequenza noi facciamo riferimento a entità come il “ristorante”, o il “menù”, a ruoli sociali come “cameriere”, “proprietario”, a documenti come

¹ Searle J.R., *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press; Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1995 (edizione italiana: *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996).

“conto” e “denaro”, o a processi come il “pagamento” che hanno in comune il fatto di non essere in loro stessi oggetto della percezione sensibile. Il “cameriere” è in realtà un esemplare di *homo sapiens* che si comporta in un certo modo, e, parimenti, il proprietario è un altro *homo sapiens* che si comporta in un altro modo; il denaro, il menù e il conto sono tutti fogli di carta con delle macchie di inchiostro. L'ordinazione è una semplice emissione sonora e il pagamento è semplicemente il passaggio di mano di questi oggetti fisici da un mammifero ad un altro.

C'è modo di rendere conto dell'eccedenza rispetto alla realtà fisica che fa da biglietto da visita dei fenomeni socio-politici? Per Searle, il fattore più generale da chiamare in causa a questo scopo è l'intenzionalità collettiva. Esattamente come l'intenzionalità individuale, l'*intenzionalità collettiva* è quella caratteristica degli stati soggettivi di riguardare qualcosa, di avere di mira un oggetto (volere significa sempre volere qualcosa, percepire significa sempre percepire qualcosa, ecc.). Ciò che la rende collettiva è però il fatto che lo stato intenzionale risulta in qualche senso “comune” a più soggetti che sono consapevoli di dividerlo. Espressione linguistica di questo tipo di intenzionalità è ogni impiego (appropriato) della prima persona plurale - “noi crediamo che”, “noi vogliamo che”, “noi facciamo questo o quello” “noi ci combattiamo” - oppure ogni espressione di stati intenzionali distinti nei diversi individui ma sullo sfondo di un coordinamento (cooperativo o conflittuale) che discenda da uno stato intenzionale collettivo: ad esempio “io verso l'olio goccia a goccia e tu mescoli in quanto noi stiamo facendo la maionese”, oppure “io ti colpisco con un gancio e tu ti scansi perché noi ci stiamo picchiando”. L'importanza dell'intenzionalità collettiva per la spiegazione dei fatti sociali è evidente. Ma in Searle questo fenomeno circoscrive *interamente* la nozione stessa di fatto sociale:

«Per convenzione [...] userò l'espressione “Fatto sociale” per riferirmi a ogni fatto che chiami in causa (*involving*) l'intenzionalità collettiva».²

Il secondo elemento fondamentale da considerare è che le “entità” protagoniste dell'esempio dell'ordinazione al ristorante chiamano in causa

² Searle J.R., *La costruzione della realtà sociale*, p. 36

funzioni. Un certo oggetto fisico è da noi detto “ristorante” perché oltre a *fungere* da riparo e luogo di riposo protetto, *funge* anche da luogo di produzione di cibo e di vendita. Un pezzo di carta viene chiamato “denaro” se *funge* da mezzo di scambio universale. Una persona è un cameriere quando *funge* da latore dell'ordinazione in cucina e da trasportatore del cibo al tavolo, il quale tavolo – peraltro – è tale solo perché *funge* da piano di appoggio mentre in se è solo un pezzo di legno .

Ora, la fisica moderna e la teoria dell'evoluzione mostrano che nella realtà non esistono funzioni neppure a livello biologico. Una funzione implica infatti sempre la correlazione di un oggetto, di un processo o di un evento ad un fine. Ma di fini nell'universo ci impediscono di parlare per il mondo fisico Galileo e i suoi eredi e, per il mondo vivente, Darwin e i suoi eredi. E' scorretto ad esempio dire che il cuore ha la funzione di pompare il sangue. Il cuore pompa il sangue per un processo puramente causale. Siamo noi che gli attribuiamo questa funzione perché colleghiamo la sua azione al fine della sopravvivenza, che è un *nostro* fine, non certo un fine del nostro cuore, il quale prosegue o interrompe la sua azione sulla base di meri fattori causali. Parimenti un giravite ha la funzione di avvitare o svitare perché *noi* gli assegniamo questa funzione: in se stesso il giravite è un pezzo di metallo, sia pure di una forma particolare. Insomma l'attribuzione di una funzione ad un oggetto è sempre una vera e propria *imposizione (imposition)* di funzioni da parte nostra in base ai nostri scopi, imposizione con la quale si ripropone dunque quel salto ontologico che fa affacciare le invisibili entità socio-politiche sulla scena del mondo. A collegare un oggetto ad un fine, ad assegnare quindi una funzione, è poi sempre uno stato intenzionale: qualcosa è un giravite perché *noi* lo pensiamo (usiamo, ecc.) come *mezzo* per il fine - che noi ci rappresentiamo e, di norma, desideriamo - di avvitare qualcosa. Evidentemente se questo stato intenzionale è collettivo, ad esempio se tutti e non solo io usiamo un certo oggetto per avvitare, la funzione è un fatto sociale, in caso contrario resta confinata nel mondo di un individuo.

Tutte le funzioni fanno riferimento all'intenzionalità che collega un certo oggetto o processo o evento ad un fine. Tuttavia il decorso causale con cui il

cuore pompa il sangue è del tutto autonomo e indipendente dall'intenzionalità, che si limita a riferire tale decorso ad un (nostro) fine. Lo stesso vale quando diciamo che le piogge hanno la funzione di irrigare i campi, o che il mare ha la funzione di rendere mite il clima delle regioni costiere. Diverso è il caso del martello e del giravite. Sebbene infatti l'avvitare o il martellare siano nelle rispettive potenzialità causali degli oggetti prescelti come cacciavite e martello, perché la funzione si realizzi ci vuole un soggetto agente (intenzionale) che compia effettivamente l'azione. La funzione implica ancora il riferimento ad un fine, ma in più incorpora il riferimento ad un attore potenziale. Parliamo quindi con Searle di una funzione causale non agentiva nel caso del cuore (*nonagentive function*), e, invece, di una funzione agentiva (*agentive function*) nel caso del martello.

Le funzioni - agentive o meno - che abbiamo fin qui esemplificato chiamano in causa le capacità causali degli oggetti, ed implicano quindi vincoli di natura fisica più o meno determinati. Così a fungere da Martello può forse essere una pietra, ma non un peperone; a fungere da giravite può essere forse un coltello o una pietra sottile levigata dalla corrente di un ruscello, ma non un tegame o un tronco. Viceversa, secondo Searle, vi sono funzioni agentive del tutto prive di vincoli di questo tipo. Prendiamo ad esempio il denaro a circolazione legale. Possiamo parlare di funzione perché il denaro funge da mezzo di scambio universale ed è questo il fine a cui correliamo i fogli di carta che utilizziamo allo scopo. Possiamo parlare di una funzione agentiva perché evidentemente vi è un rimando imprescindibile a potenziali attori economici. Ma perché si possa disporre di 10 euro è del tutto indifferente avere in mano un sottile foglio di carta (la banconota) o cinque dischetti di metallo (monete da 2 euro) o un piccolo parallelepipedo di plastica (la tessera bancomat). Se tutti fossero d'accordo si potrebbero usare pietre, tovaglie, bigodini, o qualunque altra cosa. E' sufficiente che le persone con cui si effettua la transazione riconoscano all'oggetto che si ha in mano – non importa quale – lo *status* di corrispettivo di merci che hanno un valore di 10 euro. Dunque in questi casi, a differenza di quanto accade con il cuore o con il cacciavite, l'esercizio della funzione agentiva dipende *per intero* dall'intenzionalità: perché qualcosa sia denaro basta che noi tutti (intenzionalità

collettiva) lo usiamo, pensiamo, trattiamo, accettiamo, ecc., come denaro. Qui lo stato intenzionale crea per intero il suo oggetto (il denaro) utilizzando quello fisico (oggi e di fatto il pezzo di carta) come un supporto indifferente. L'assegnazione di una funzione mediante intenzionalità collettiva investe l'oggetto di proprietà (sociali) imprevedibili sulla base delle proprietà fisiche. Si può quindi parlare di un vero e proprio status proiettato sull'oggetto e chiamare funzioni come quelle descritte funzioni (agentive) di status.

Uno status come quello di "denaro", "re d'Italia", "cameriere", "conto", ecc. non va inteso però come una sorta di nuova proprietà statica che si aggiunge a proprietà come il colore, la solidità, ecc. Proprio perché la funzione di status è comunque agentiva, lo status va inteso come un sistema di poteri o doveri. Come è ovvio, visto che le società sono fatte di persone, le funzioni di status vanno intese sempre, anche se assegnate ad oggetti, come possibilità permanenti di atti o come preclusione di alcuni di essi. Così un certo uomo vale come cameriere perché *può* prendere l'ordinazione, *deve* portare il cibo, *può* ritirare i soldi del pagamento, *deve* portare il resto, ecc. Parimenti il re d'Italia era il re d'Italia perché gli si riconosceva il *potere* di nominare il presidente del consiglio e di comandare l'esercito, ma anche il *dovere* di difendere la nazione. Un oggetto funge da banconota se chi lo possiede *può* imporlo a chiunque come corrispettivo di certe merci e se chi ha le merci e intende venderle *deve* accettarlo come corrispettivo.

Su questa base è facile mostrare le ragioni del venerando principio *ubi societas ibi jus*, sia pure estendendo la nozione di *jus* fino ad includere anche le norme sociali. Oggetti e processi sociali (e politici) come "denaro", "re d'Italia", "ordinazione" o "conto" al "ristorante" non solo richiedono, ma – stando a quanto Searle ci ha detto finora - richiedono *necessariamente* regole³. Poiché infatti gli oggetti fisici corrispondenti non hanno poteri causali sufficienti ad assolvere le

³ Naturalmente questi momenti normativi non devono essere necessariamente espliciti o addirittura in forma giuridica. Ad esempio, qualcosa vale come ordinazione al ristorante solo dopo che il cameriere ha riassunto l'ordine, noi gli abbiamo dato il nostro assenso e lui è giunto in cucina per trasmetterlo. Da quel momento in poi se vogliamo cambiare qualcosa nell'ordine dobbiamo chiedere se è ancora possibile farlo, mentre fino a quel momento potevamo farlo a piacimento. Ma nessuna norma giuridica fissa questo confine della pratica sociale "ordinazione al ristorante".

funzioni di status loro assegnate, i confini delle funzioni stesse (gli effettivi poteri e obblighi) sono *interamente* circoscritti da norme. Il “re d'Italia” non sarebbe stato il nome di alcun fenomeno politico se non si fosse stabilito (o accettato) che l'ordine di chi assolveva questa funzione di status era vincolante per l'esercito, che nessun altro poteva nominare il presidente del consiglio, e così via. Parimenti, senza la regola che stabilisce l'obbligo di accettarlo in cambio delle merci di ciò che chiamiamo “denaro” non resterebbe nulla nelle nostre pratiche sociali.

Da ciò segue anche che nel parlare di regola nel caso delle funzioni di status si sta adottando un'accezione particolare del termine. Nel senso usuale una regola disciplina un'attività preesistente già definita. Il codice della navigazione ad esempio regola la navigazione, che però è un'attività che preesiste al codice e potrebbe essere svolta anche indipendentemente da esso. Ma nel caso del “re d'Italia” o di un “cameriere” o del “denaro” le regole determinano il fenomeno di cui si parla, non si limitano a regolarlo. La loro rimozione distruggerebbe infatti lo status stesso. Perciò le norme del codice della navigazione sono regole regolative (*regulative rules*) della navigazione, mentre quelle relative ad una funzione di status sono regole costitutive (*constitutive rules*) della funzione stessa^{4 5}.

⁴ Paradigmatico è il caso degli scacchi. Senza quelle determinate regole che chiamiamo “regole degli scacchi” non avremmo affatto il gioco degli scacchi. Solo queste regole assegnano infatti a pezzi di legno o di altro materiale le funzioni di status “re”, “regina”, “pedone”, con i poteri, obblighi e divieti che ne caratterizzano il ruolo.

⁵ Nel suo *The Constitution of Society* Giddens presenta quattro esempi di regole: 1) “La regola che definisce lo scacco matto a scacchi è...”; 2) “La formula $a_n = n^2 + (n-1)$ ”; 3) “Di regola R si alza alle sei del mattino ogni giorno”; 4) “È una regola che tutti i lavoratori devono timbrare il cartellino alle otto del mattino” (cfr. Giddens A., *The Constitution of Society*, California U. P. Berkeley e Los Angeles, 1986, p. 20). A questo punto Giddens obietta esplicitamente a Searle:

«Direi che 1) e 4) esprimono due aspetti delle regole piuttosto che due diversi tipi di regole. 1) è certamente parte di ciò che il gioco degli scacchi è, ma per coloro che giocano a scacchi ha proprietà sanzionatorie o “regolative”. Ma 4) ha anche proprietà costitutive. Forse non interviene nella definizione di che cosa sia il lavoro, ma entra in quella di un concetto come “burocrazia industriale”. Ciò su cui 1) e 4) dirigono la nostra attenzione sono due aspetti delle regole: il loro ruolo nella costruzione del significato, e la loro stretta connessione con le sanzioni». (Giddens A., *The Constitution of Society*, cit, p. 20.)

In riferimento a *La costruzione della realtà sociale* queste non sono obiezioni pertinenti. Nulla nella teoria di Searle impedisce infatti che una regola regolativa di un certo fenomeno sia anche costitutiva di un *altro* fenomeno. Ad esempio il codice della navigazione regola la

La presenza della regola costitutiva nelle funzioni di status, in Searle definisce un tipo complesso di fatto sociale: il fatto (sociale) istituzionale. fatto sociale *simpliciter* è ogni fatto che chiami in causa l'intenzionalità collettiva, mentre fatto sociale istituzionale è ogni fatto sociale che preveda in più una regola costitutiva,. Così ad esempio mentre la cooperazione di un gruppo di predatori nella caccia è un fatto sociale non istituzionale (a meno che non si generino dei ruoli sotto forma di vere e proprie funzioni di status), il denaro, il re d'Italia, l'ordinazione al ristorante e le elezioni sono tutti fatti istituzionali.

Un'obiezione ricorrente.

Prima di qualunque considerazione generale è bene tentare di superare una obiezione di fondo che viene spontaneo formulare e che viene in effetti formulata spesso. Come abbiamo visto Searle distingue le funzioni di status dalle altre funzioni in base all'assenza di vincoli per le proprietà causali dell'oggetto che le assolve: tutto può fungere da denaro, mentre non tutto può fungere da giravite. Tuttavia il denaro può essere di carta o di metallo, di plastica o di altro materiale, ma in ogni caso deve essere, ad esempio, trasportabile facilmente, leggero, difficilmente falsificabile, ecc. Il cameriere può farlo chiunque, ma deve essere una persona e non un mazzo di carte da gioco, ecc.⁶ Qualche proprietà causale è richiesta in ogni caso e dunque – ecco l'obiezione - fra i vincoli sulle proprietà fisiche posti da una funzione agentiva non di status e da una funzione agentiva di status vi è una differenza di grado e non di genere, una differenza quindi che preclude la possibilità di una distinzione precisa.

navigazione ma *costituisce* il ruolo di "comandante". Quanto poi al fatto che le regole costitutive sono anche regolative della realtà che costituiscono, questa circostanza è la semplice conseguenza del fatto che la funzione di status consiste in poteri e obblighi relativi, in ultima analisi, al comportamento delle persone. Se le regole costitutive non sono seguite nella prassi sociale l'oggetto sociale corrispondente cessa di esistere. Ad esempio le regole costitutive del denaro sono regole regolative degli scambi economici se e fintanto che il denaro viene utilizzato effettivamente in tali scambi. Se nessuno accetta più – poniamo - i dollari, le banconote relative ritornano ad essere pezzi di carta verde.

⁶ Questa critica si ritrova in Azzoni G., "Il cavallo di Caligola", in AA.VV. *Ontologia Sociale, potere politico e regole costitutive*, a cura di Di Lucia P., Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 45-54.

L'obiezione è corretta se si considera questo modo di tracciare la distinzione. Ma la teoria di Searle può essere salvata, per quanto riguarda questo specifico punto, semplicemente riformulandola in termini a cui fa talvolta ricorso lo stesso Searle nel corso delle sue argomentazioni. In tutte le funzioni agentive - di status o meno - vi è un riferimento ad un fine e ad un soggetto agente potenziale. Ma nel caso delle funzioni non di status le proprietà fisiche dell'oggetto sono per il resto *sufficienti* ad assolvere la funzione, mentre nel caso delle funzioni di status tali proprietà sono *necessarie* ma non (per il resto) sufficienti. In questo modo la distinzione ritorna ad essere una distinzione di genere, e, anzi, fa ora emergere il tipo di rapporto che l'impianto di Searle delinea fra le realtà fisico-biologica e funzioni sociali. Data l'insufficienza delle proprietà causali, lo status risulta dotato di tutta l'eccedenza ontologica che mostra *prima facie* e, per la sua spiegazione, apre uno spazio alla creatività e alla libertà umane. Ma nello stesso tempo la loro necessità rende imprescindibile l'esame delle proprietà fisiche, biologiche e, nel caso degli uomini, cognitive che caratterizzano gli attori della scena sociale e l'ambiente in cui interagiscono.

Esistono davvero gli oggetti sociali?

Searle, come è noto ribadisce quasi ovunque in *The Construction of Social Reality* che l'intenzionalità va intesa come un fatto biologico a pieno titolo. La questione della natura degli oggetti sociali e politici, che dipendono da essa, può essere quindi svincolata dalla questione del rapporto fra "materia" e "spirito"⁷. In altre parole, anche chi assume una posizione materialista può, secondo Searle, ammettere l'intenzionalità e quindi tutta l'ontologia invisibile del mondo socio-politico. Viceversa chi ammette l'intenzionalità e il mondo socio-politico, con tutti i suoi ristoranti, elezioni, dei presidenti del consiglio, ecc., non è affatto costretto a fuoriuscire da un quadro materialista e naturalista. Per contro, chi vuole adottare

⁷ A questo riguardo si veda "Intentionalistic Explanations in the Social Sciences" in *Philosophy of the Social Sciences*, 21/3, 1991, pp. 332-344.

una posizione dualistica o di monismo spiritualista non può esibire l'esistenza di fenomeni come i ristoranti o il denaro come prove delle sue affermazioni.

Ma affermando che l'intenzionalità è un fatto biologico e negando implicazioni dualistiche al suo pensiero, Searle colloca i "fatti sociali" entro una concezione comunque deflazionistica dell'ontologia. E', infatti, corretto sicuramente parlare di *funzioni sociali* assegnate ad oggetti fisici o biologici, ma non di nuovi tipi di oggetti che siano enti in un senso ontologicamente autonomo dai soggetti che li pensano. Nello stesso tempo si deve riconoscere che queste funzioni, proprio in quanto prodotto dell'intenzionalità, trovano un posto effettivo nel decorso degli eventi del mondo e ne spiegano le direzioni. Per questi oggetti vale l'*esse est percipi*. Ma proprio per questo possono determinare, come ogni altro oggetto le azioni di *percipientes* che si regolano (bene o male) sui loro *percepta*. Su questo del resto Searle è esplicito:

«Dio non potrebbe vedere un cacciavite, perché intrinsecamente parlando non ci sono cose del genere. Piuttosto Dio vedrebbe noi trattare certi oggetti come cacciavite, auto, vasche da bagno, ecc. Ma dal nostro punto di vista, il punto di vista di esseri che non sono dei, ma che sono nel mondo che ci include come agenti attivi, abbiamo bisogno di distinguere quelle asserzioni vere [...] le quali attribuiscono caratteristiche al mondo che esistono del tutto indipendentemente da ogni nostra attitudine o atteggiamento, e quelle asserzioni che attribuiscono caratteristiche che esistono soltanto relativamente ai nostri interessi, attitudini, atteggiamenti, scopi, ecc.»⁸.

Il mondo sociale istituzionale per Searle è davvero solo un costrutto di creature capaci di intenzionalità, ma un costrutto effettivo e *descrivibile* in modo vero o falso.

Oggetto e metodo

Nell'impianto di Searle gli oggetti sociali "incorporano" in loro stessi intenzionalità e quindi la loro stessa esistenza costituisce la miglior prova della

⁸ Searle J.R., *La costruzione della realtà sociale*, cit. p. 19.

adeguatezza di un approccio “comprendente” nelle scienze sociali, di un approccio, cioè, che spiega i fenomeni sociali con gli stati intenzionali degli attori. Naturalmente, anche in questo caso, data l'assoluta naturalità dell'intenzionalità, da ciò non segue un dualismo fra natura e cultura o fra materia e spirito⁹, né quindi una chiusura di principio a contributi che le scienze naturali possono dare alle scienze sociali.

Tuttavia, se queste motivazioni sono chiare, la via prescelta per soddisfarle ripropone ad un nuovo livello un vecchio problema. Si può sostenere finché si vuole che l'intenzionalità è un prodotto naturale esattamente come la bile. Resta il fatto che la bile si può vedere mentre se apriamo un cervello troviamo molte cose, ma non certo quelle entità così sfuggenti che chiamiamo “percezione del duomo di Milano” o “desiderio di vincere le prossime elezioni”. Nel suo “argomento della stanza cinese”¹⁰ Searle mostra che il computer in se stesso non ha stati intenzionali e che non li ha neppure una macchina materiale che riproduca l'architettura generale e, con i suoi movimenti, il funzionamento del cervello. Per comprendere ci vogliono stati intenzionali e null'altro. Ma allora perché l'argomento non si potrebbe estendere al cervello stesso? Così – potrebbe sostenere qualcuno – se apriamo una scatola cranica possiamo curiosare quanto vogliamo, ma non incontriamo mai la “percezione del duomo di Milano” in se stessa. Il cervello, per quanto possiamo constatare in prima persona, non vede, non pensa, non capisce e si limita ad essere una massa gelatinosa in cui accadono cose meravigliose¹¹. Perciò se la riduzione o l'eliminazione del mentale a favore del cerebrale è impossibile, o comunque se non viene ottenuta effettivamente, resta sempre aperta la porta verso forme di dualismo compatibili con l'idea che il cervello sia semplicemente una condizione necessaria, ma non sufficiente, del possesso di stati intenzionali. Searle insiste sul fatto che l'intenzionalità è un prodotto delle capacità causali del cervello. Ma finché questo processo causale resta oscuro, resta anche oscuro il senso in cui devono

⁹ Cfr. “Intentionalistic Explanations in the Social Sciences”, *cit.*, *passim*.

¹⁰ Cfr. Searle, John, “Minds, Brains and Programs”, *Behavioral and Brain Sciences* **3** (3), 1980: 417-457

¹¹ Su questo punto vedi anche Peruzzi A., *Il significato inesistente. Lezioni sulla semantica*, Firenze University Press, 2004, pp.375-406.

essere chiamati “biologici” questi stati intenzionali, la cui immaterialità e aspatialità li rende così eterogenei rispetto al mondo degli eventi fisici.

In ultima analisi, dunque, il mondo sociale e politico resta sospeso - come l'intenzionalità da cui dipende - fra il dualismo, a cui rischia involontariamente di fornire un appiglio e il monismo naturalistico, che non riesce a giustificare fino in fondo con il rimando ai “poteri causali del cervello”. In questa situazione potrebbe allora incunarsi l'eliminativista o il riduzionista e piegare a suo favore le stesse peculiarità dell'impianto di Searle. L'intenzionalità spiegherebbe il mondo sociale come si presenta *prima facie*. Ma i “fenomeni sociali” non possono essere davvero solo apparenza? Non è che i camerieri in realtà sono e rimangono solo esemplari della specie biologica *homo sapiens* riconoscibili da un comportamento, o da processi cerebrali diversi da quelli di quegli esemplari che *sembrano* a noi essere “capi dell'esercito”? Parimenti la banconota non è davvero solo un pezzo di carta che provoca determinati processi fisiologici in alcuni esseri umani?

Naturalmente in questo caso cadrebbe l'idea che le istanze della sociologia “comprendente” si fondino nell'oggetto sociale stesso. Il sociologo o il politologo non avrebbero un oggetto proprio se non quello di rintracciare regolarità esperibili quando interagiscono mammiferi della specie *homo sapiens* attendendo però lo scienziato naturale per la spiegazione finale: il *black box* del comportamentista si è riempirebbe nondi “rappresentazioni”, ma delle meravigliose scoperte di mezzo secolo di neuroscienze, psicologia cognitiva e intelligenza artificiale, ecc. Si può non essere d'accordo, ma questo disaccordo richiede che si esca dall'ambito dell'ontologia sociale e si retroceda a quello fondante della filosofia della mente, in particolare a tutta l'intricata problematica del rapporto mente-corpo.

Se questa considerazione è corretta ne segue allora che la teoria di Searle implica un aumento della posta in gioco, ma non dell'onere probatorio che va messo in conto al riduzionista o all'eliminativista. Ad essi basterebbe infatti mostrare ancora un volta sempre la stessa cosa, ossia che gli stati intenzionali sono in realtà qualcosa d'altro o non esistono. *Proprio in base a quanto dice Searle*, con l'intenzionalità cadrebbe, infatti, immediatamente anche tutto l'apparato delle funzioni di status, regole costitutive, ecc. Il nodo cruciale è insomma sempre

lo stesso: “pensieri”, “desideri”, ecc., esistono e hanno *realmente* la capacità di motivare l'attore sociale ad agire? Se lo motivano, come fanno a far muovere quel pezzo di materia che è il corpo dell'attore e a determinarne quindi gli eventi fisiologici e il comportamento? Gli “stati intenzionali” non sono entità così flebili da rendere evanescente l'intero mondo socio-politico che si edifica su di esse? Su questo e altri punti analoghi l'ontologia sociale di Searle non ha da aggiungere nessun argomento dato che si muove già entro un paradigma antropologico intenzionalistico del quale semplicemente esplicita le conseguenze nell'ambito della filosofia della politica e delle scienze sociali.

Completezza e adeguatezza

Nonostante inevitabili semplificazioni, gli elementi di fondo dell'operazione di teorica di Searle sono stati tutti almeno sommariamente descritti: intenzionalità collettiva, imposizione di funzioni, status e regole costitutive. Sono pochissimi concetti e sorge quindi spontaneo chiedersi se possiamo davvero orientarci nella vastità del mondo e degli eventi socio-politici con una strumentazione così esigua

A questo riguardo va subito sgombrato il campo da un equivoco che investe in realtà non solo la teoria di Searle ma qualunque riflessione filosofica sulla società e la politica che abbia aspirazioni teorico-generaliste. Una obiezione potrebbe essere infatti che la realtà sociale e politica concreta è terribilmente più complessa di come viene qui presentata e che per dominare questa complessità sono necessari ulteriori strumenti. Non abbiamo forse bisogno di concetti come “sovranià”, “poteri”, “conflitto”, “gruppi sociali”, ecc.? La risposta è ovviamente positiva ma l'obiezione non è affatto pertinente. Il problema dell'ontologia sociale è quello delle *ragioni di fondo* che ci fanno dire che ogni società ha delle norme, che ogni società presuppone delle asimmetrie, che qualche forma di normatività è intrinseca alla società e alla politica come tali, ecc. Corrispondentemente, sul piano ontologico e semantico il problema principale è quello di *recedere* da concetti tipici della filosofia e della teoria politica come “ruolo sociale”, “norma

sociale”, “gruppo”, “stato”, “sovranià”, ecc. verso quei concetti da cui risultano formati, e dalle entità corrispondenti a queste parole fino ai fattori che le generano. Non è in questione invece il problema di *procedere* da questi concetti verso la realtà per comprendere singoli fenomeni socio-politici di portata più o meno epocale e generale. Sarà naturalmente un ulteriore problema stabilire se tutte queste formazioni “concrete” sono riducibili *in ultima analisi* ai fattori elencati da Searle. Ma misconoscere l’importanza di un tentativo di riduzione concettuale significherebbe misconoscere l’importanza della messa a punto di un apparato teoretico come tale. Peraltro il problema della effettiva riducibilità è affrontato, si pure in abbozzo, dallo stesso Searle che in *The Construction of Social Reality* si dedica anche a esaminare i tipi fondamentali di complicazione possibile delle funzioni di status proponendo addirittura i lineamenti di una logica dei fatti istituzionali che è suscettibile di ampi sviluppi¹². Per essa, come per tutte le logiche, ha senso porsi problemi di completezza – in senso tecnico - ma questo stesso problema si può porre solo dove vi sia la chiara messa a fuoco di un apparato teoretico stabile e circoscritto.

Altra questione è se poi l’elaborazione di questi concetti elementari è soddisfacente o meno. Qui non è difficile vedere che le nubi si addensano proprio intorno alle nozioni di fatto sociale in generale e di fatto sociale istituzionale. Congiuntamente dovrebbero infatti catturare l’intera estensione del termine concettuale “sociale”, e peraltro anche buona parte del termine “politico”, dato che secondo Searle, il potere politico consta *interamente* di funzioni di status accettate dall’intenzionalità collettiva. Ma queste due espressioni “fatto sociale” e “fatto sociale istituzionale” sono davvero chiare e, se lo sono, sono davvero materialmente adeguate, ossia in grado di catturare il senso dell’espressione “sociale” in tutta la sua complessità e il senso del termine “politica” almeno in una sua componente ovunque presente e inaggirabile?

In realtà, quasi tutti i problemi nascono dalla situazione relativamente oscura in cui si trova il concetto chiave di intenzionalità collettiva. Sia un fatto sociale, sia un fatto sociale istituzionale sia quindi un fatto politico sono tali solo

¹² Cfr. *La costruzione della realtà sociale*, cit. p. 56-74.

se chiamano in causa l'intenzionalità collettiva. Ma cos'è l'intenzionalità collettiva? Proprio su questo punto Searle risulta spesso ellittico. In parte cerca di caratterizzarla in termini di condivisione:

«Ogni volta che due o più soggetti condividono un'opinione, un desiderio, un'intenzione o un altro stato intenzionale, e ogni volta che sono consapevoli di tale condivisione, essi realizzano una forma di intenzionalità collettiva»¹³.

Ma è difficile capire cosa voglia dire "condividere" uno stato intenzionale se non avere due stati intenzionali uguali ma individualmente distinti a cui si aggiunge la consapevolezza degli stati degli altri. Una ulteriore caratterizzazione avviene in termini di originarietà/derivatezza o anche di tutto/parte:

«L'elemento cruciale di un'intenzione collettiva è un senso del fare (volere, credere, ecc.) qualcosa insieme, e l'intenzionalità individuale che ogni persona possiede è derivata dall'intenzionalità collettiva che essi condividono»¹⁴.

Ma ancora una volta che cosa è questa intenzione collettiva "condivisa" dalla quale quella individuale è derivata, e in cosa consiste questa derivazione?

In realtà buona parte dei problemi nasce dal fatto che si devono qui conciliare due istanze contrapposte. Da un lato si deve assolutamente negare che esistano "soggetti collettivi", "gruppi sociali", "spiriti del mondo", ecc., intesi come entità capaci di stati intenzionali. Gli stati intenzionali, inclusa l'intenzionalità collettiva, sono solo stati di "sostanze" individuali. Dall'altro lato, l'intenzionalità collettiva, secondo Searle, è irriducibile ad una "mera somma" di stati intenzionali individuali a cui si aggiunga la consapevolezza degli stati intenzionali degli altri. Non a caso, del resto, nel penultimo dei passi citati si parla di "consapevolezza della condivisione e non di consapevolezza dello stato intenzionale altrui. Non basta cioè che io voglia ad esempio le elezioni

¹³ Searle J.R., "Ontologia sociale e potere politico" in AA.VV. *Ontologia Sociale, potere politico e regole costitutive*, cit., p. 30

¹⁴ Searle J.R., *La costruzione della realtà sociale*, p. 34

anticipate e che le voglia anche qualcun altro nel mondo perché si possa dire “noi vogliamo”. Ma non basta neppure che io e questa persona siamo entrambi consapevoli della volontà dell’altro, dato che da questo non segue che io senta il mio volere come parte di un nostro volere condiviso. Ma perché questa condivisione abbia luogo non basta neppure che io sappia che lui sa che io voglio, dato che ciò aggiunge consapevolezza ma non condivisione, e così via all’infinito. Qualcosa di più deve intervenire. Ma cosa? Su questi punti Searle è particolarmente evasivo e si limita alla fine ad indicare una direzione di ricerca. Il saldarsi delle intenzioni individuali, dato che non può essere analizzato in termini di stati intenzionali individuali presuppone

«la capacità biologica di riconoscere le altre persone come significativamente simili a noi... [e] ...un senso pre-intenzionale dell’“altro” quale agente attuale o potenziale in attività cooperative, come lo siamo noi stessi»¹⁵.

Quest’ultimo senso pre-intenzionale si attualizza poi in identità di gruppo più o meno ampie che rendono finalmente possibile la collettività di un’intenzione.

«La squadra di football ha un senso di “noi contro di loro” e ha questo senso sullo sfondo di un senso del più ampio “noi squadre che disputano la partita”»¹⁶.

La questione è ricca di implicazioni per quanto riguarda lo statuto delle scienze sociali e della politologia. Come abbiamo visto il ricorso all’intenzionalità può giustificare le istanze di una sociologia “comprendente”. Ma in più l’irriducibilità dell’intenzione collettiva a quelle individuali può rendere ragione delle istanze di autonomia delle scienze sociali dalla psicologia dell’intenzionalità, anche se, ancora una volta, riconoscendo la necessità del suo contributo. Gli stati intenzionali individuali, la consapevolezza degli stati altrui e la nostra capacità biologica di riconoscere dei potenziali cooperatori (o oppositori) sono condizione necessaria perché si formino delle intenzioni collettive e come tali

¹⁵ Searle J.R., “Collective Intentions and Actions”, in Cohen P., Morgan J., Pollack M. E. (a cura di), *Intentions in communication*, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 413.

¹⁶ Searle J.R., *Ivi*, p. 414.

contribuiscono alla spiegazione dei fatti sociali. Quando però l'intenzione collettiva ha preso forma, gli stati intenzionali individuali assumono un nuovo statuto, quello appunto di sue parti e il lavoro del sociologo o del politologo subentra a quello degli altri scienziati.

Ancora una volta queste sono possibili motivazioni a favore (o a sfavore) dell'approccio di Searle. Ma sul piano delle ragioni anche in questo caso resta ancora molto da fare, dato che per tutto quanto riguarda l'intenzionalità collettiva le riflessioni di Searle vanno poco più in là di quanto risulta da questa sia pur sommaria esposizione. Perciò la nostra aspirazione alla chiarezza circa il concetto di "fatto sociale" deve fermarsi proprio di fronte alle questioni cruciali della natura e della portata dell'esperienza dell'altro e dei meccanismi di formazione di identità di gruppo, che Searle stesso pone alla base dell'intenzionalità collettiva. Per di più, se da un lato Searle sembra poter offrire ragioni a favore dell'autonomia delle scienze sociali, il richiamo a fattori non-intenzionali come collante ultimo dei fenomeni collettivi, pone a sua volta il problema di stabilire quale peso effettivo abbiano allora proprio quegli stati intenzionali che nell'orizzonte dei fenomeni politici e sociali dovevano fare la parte di fattori ultimi.

Se la chiarezza non illumina il concetto di intenzionalità collettiva, alcune ombre si proiettano anche sulla adeguatezza materiale dei concetti di "sociale" e di "politico" per come sono definiti da Searle. Ad esempio noi considereremmo comportamento sociale anche quello in cui solo alcuni degli attori regolano il loro comportamento su quello di qualche altro. Invece, Searle richiede che gli stati intenzionali di *tutti* gli attori coinvolti nel fatto stesso siano reciprocamente correlati. Non vi è alcuna forma di integrazione delle intenzioni fra me e colui il quale giunge di soppiatto alle mie spalle per colpirmi e sottrarmi il portafogli, ma mentre per noi questo sarebbe un comportamento sociale (dell'aggressore) per Searle non avremmo un fatto sociale. Inoltre Searle non parla di *comportamento* sociale ma di *fatti* sociali - espressione peraltro tipicamente durkheimiana - e nell'accezione corrente questa espressione include chiaramente fatti che non chiamano in causa l'intenzionalità collettiva

nel senso di Searle. Ad esempio non è per uno stato intenzionale collettivo che le persone migrano da certi paesi verso certi altri. Né si può dire che cooperino o configgano nel farlo se non a gruppi (ad esempio tutti quelli che stanno su una stessa barca). Parimenti nella massa di cittadini che parte ogni venerdì verso il mare non vi è nessun “noi evadiamo dalla città”, come non vi è necessariamente un “noi” nel campione scelto per dei sondaggi, come non vi è alcuna intenzione collettiva che leghi la totalità degli evasori fiscali fra loro. Eppure è difficile negare che tutti questi fenomeni di massa siano “sociali”. Si può forse dire che fatti come quelli indicati sono fatti sociali nel senso di “fatti socialmente rilevanti”, ma a certe condizioni è un “fatto socialmente rilevante” anche un'eclissi di sole o un'alluvione.

Se poi i fatti sociali godono almeno di un doppio regime (fatti sociali semplici e fatti sociali istituzionali) che rende la nozione searliana di “sociale” piuttosto ampia, il nesso fra politica e fatti istituzionali rischia di essere ancora più restrittivo. Restano infatti esclusi non solo, come prima, tutti i fatti che non implicano una integrazione di stati intenzionali - come ad esempio la disaffezione diffusa verso il voto - ma anche tutti i fatti non istituzionali. E' difficile però sostenere che non sono politici fatti come una occupazione militare (non riconosciuta o accettata dalla popolazione del paese occupato), le rivolte, le rivoluzioni, il crollo dei regimi per implosione, ecc. Qui Searle avrebbe forse la via di uscita di dire che in qualche modo la politica tende a situazioni istituzionali stabili, proprio perché le funzioni di status, che richiedono accettazione collettiva e regole costitutive, sono indispensabili per l'esistenza di una società. Condizioni ad esempio insurrezionali non possono che essere, quindi, di natura intrinsecamente transitoria. Ma questa circostanza non toglie nulla alla necessità di ampliare le definizioni.

Questi nodi sono altrettante direzioni nella quali si possono sviluppare, e in molti casi si stanno sviluppando, le ricerche di ontologia sociale, verso le quali del resto sono attratti diversi studiosi. Eventuali lacune nulla tolgono del resto al fatto che per la prima volta gli strumenti della filosofia della mente e del linguaggio degli ultimi 150 anni irrompono nell'ambito della filosofia politica e della filosofia delle scienze sociali nella forma di una filosofia di ampio respiro che ha

l'aspirazione di offrire una comprensione sistematica, anche se elementare, dei modi in cui avvengono i nostri commerci con gli altri uomini.

Bibliografia online essenziale

Molto utile per stare al passo con gli sviluppi delle ricerche di Searle sono i paper via via depositati nelle pagine riservate a Searle stesso nel sito dell'Università di Berkeley. L'indirizzo della home page è: <http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/>, mentre la pagina che contiene gli articoli si trova all'indirizzo:

<http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/articles.html>.

All'indirizzo http://socrates.berkeley.edu/~jsearle/searle_bib_5-20-03.pdf è reperibile anche una bibliografia aggiornata delle opere di Searle a cura dell'autore stesso, con l'indicazione delle principali monografie critiche.

Nel panorama italiano si segnala l'introduzione all'ontologia sociale di Maurizio ferraris all'indirizzo: <http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/biblioteca/lr/public/ferraris-1.0.pdf>. Attivo nel campo delle ricerche di ontologia sociale in Italia è il gruppo di studiosi che fa riferimento al "Laboratorio di Ontologia, sempre sotto la direzione di Maurizio Ferraris, il cui sito è visibile all'indirizzo: <http://www.labont.it>.