

Pensiero, percezione e linguaggio in W.V. Quine

Giancarlo Zanet

Università di Palermo

giancarlo.zanet@unipa.it – gzanet@alice.it

Abstract: Notwithstanding his well known behaviorism, Quine connects language learning to the ability of understanding others by means of empathy, namely perceiving what an other is perceiving.

The paper discusses and resolves the *prima facie* oddity between this thesis and Quine's criticism of propositional attitudes. It analyzes the notion of empathy and the cognitive mechanism underlying it. It explains also the role of empathy and of mindreading abilities in language learning and understanding others. Comparing Quine's account of mindreading to the main options in the current debate on the topic, it assesses the validity of the Quinean inspired blend of rationality-based and hybrid view-based strategies to explain mindreading.

Keywords: empathy, perception, mindreading, simulation, theory of mind

1. Introduzione

La concezione quineana del linguaggio, legata ad una qualche forma di behaviorismo ormai superato, potrebbe certo apparire degna di un interesse storiografico e non teorico. Un'analisi più approfondita, tuttavia, può suggerire come l'aspetto storiografico dell'interpretazione dei testi del filosofo americano possa essere illuminato dal confronto con posizioni teoriche presenti nel dibattito attuale, così da restituire un'immagine del suo pensiero filosofico meno vincolata a consolidati stereotipi interpretativi. Nel mio contributo provo, infatti, a mettere in evidenza come nel modo di intendere i rapporti tra pensiero, percezione e linguaggio da parte di Quine non vi è solo una posizione ancora attuale, ma anche una che segna, in qualche misura, la direzione da investigare per il futuro, l'agenda per alcune questioni centrali della filosofia e delle scienze cognitive.

In particolare, focalizzando l'attenzione sui temi interconnessi dell'acquisizione del linguaggio e del mindreading, emerge il suo tentativo di offrire una visione unificata delle nostre modalità di comprensione del mondo e degli altri attraverso un esame della percezione e dei meccanismi della cognizione sociale ad essa connessi e da essa dipendenti. Affrontare lo snodo cruciale della percezione, secondo l'indirizzo quineano, mi pare costituire, da un lato, una delle vie più promettenti e già percorse del dibattito attuale e, dall'altro, ancora un *desideratum* ove, a partire da esso, si cerchi una visione teorica che integri gli aspetti della cognizione relativi alla nostra comprensione del mondo con quelli relativi alla nostra comprensione degli altri.

La linea argomentativa che propongo prende le mosse dalla questione della indispensabilità del linguaggio intenzionale discussa da Quine in *Word and Object*. Noto come l'idea che l'idioma mentalistico sia umanamente indispensabile e che esso si basi su un meccanismo di tipo proiettivo attraverso il quale «ci proiettiamo in quella che [...] immaginiamo sia stata la disposizione d'animo [state of mind] del parlante» (QUINE 1960: 268) sia la premessa per apprezzare i recenti sviluppi quineani sul tema dell'empatia. Nei suoi ultimi lavori egli insiste sull'idea che la padronanza, almeno tacita, dell'idioma 'x percepisce che p' deve essere «antica quanto il linguaggio» (QUINE 1992: 61; trad. mia) poiché l'apprendimento di esso fa leva su tale competenza. Se l'apprendimento del linguaggio è implementato dalla padronanza «virtuale se non letterale» (QUINE 1992: 62; trad. mia) dell'idioma mentalistico, non deve sorprendere che egli arrivi a sostenere che «la percezione del pensiero non espresso in parole di un'altra persona» sia «più antica, fino ad un certo punto del linguaggio» (QUINE 1995: 85).

In un senso molto forte, in ultima analisi, egli tende a legare l'apprendimento linguistico alla capacità di mindreading. Nel contesto di queste riflessioni, mi soffermo a esplicitare con precisione quali siano le abilità cognitive che Quine raccoglie sotto le nozioni di 'percezione che x percepisce che p' e/o 'empatia' e che ritiene indispensabili per il mindreading stesso. Le identifico in quattro abilità, ampiamente studiate e discusse nel panorama delle scienze cognitive: 1) imitazione; 2) riconoscimento delle espressioni del volto, dell'orientamento e dei gesti; 3) attenzione condivisa; 4) gioco di finzione e immaginazione.

Propongo, infine, un breve confronto con le posizioni dominanti nel dibattito sul mindreading, qualificando la posizione di Quine come una peculiare versione ibrida di teoria della teoria e teoria della simulazione nella quale la componente simulativa svolge un ruolo di maggior peso. A completare l'analisi relativa alla possibile collocazione della proposta quineana nel quadro del dibattito contemporaneo, suggerisco che essa offre un punto di vista utile a riconciliare le teorie ibride del mindreading con le teorie della razionalità, considerate invece incompatibili da alcuni dei più autorevoli rappresentanti di esso.

2. L'argomento dell'indispensabilità

Quine solleva molti dubbi sulle attitudini proposizionali e, più in generale, sull'intenzionalità. Nel Capitolo VI di *Word and Object* enfaticamente intitolato *Flight from intension*, nel cruciale paragrafo 45 dal titolo *The Double Standard*, egli riconosce con Chisolm e Brentano, che il vocabolario intenzionale non è riducibile, poiché «non v'è modo di uscire fuori dal vocabolario intenzionale spiegando i suoi membri in altri termini» (QUINE 1960: 269). Tale irriducibilità porta, come conseguenza, al rifiuto di «una scienza autonoma dell'intenzione» (QUINE 1960: 271).

Come lo stesso Quine indica in *Word and Object* (QUINE 1960, 268) e anche in scritti più recenti, se guardiamo all'idioma delle attitudini proposizionali dall'austero punto di vista della scienza, ci troviamo di fronte a molte difficoltà quando tentiamo di includerlo nella «nostra letterale e austera formulazione della teoria del mondo» (QUINE 1989: 351; trad. mia).

Purtuttavia, ciò non implica il bisogno di eliminare l'idioma intenzionale.¹ Nel medesimo paragrafo di *Word and Object* egli apre alla possibilità di una opzione differente nel momento in cui dichiara che non rinuncerebbe «all'uso quotidiano delle locuzioni intenzionali» e che non sosterebbe che esse siano «praticamente eliminabili» (QUINE 1960: 271).

Di fatto, Quine sostiene che l'idioma intenzionale, esemplificato dalla citazione o discorso indiretto, non è «umanamente eliminabile» (QUINE 1960: 268). Egli abbozza anche il meccanismo psicologico che sottostà ad esso e che noi comunemente utilizziamo:

ci proiettiamo in quella che, dalle sue osservazioni e da altre indicazioni, immaginiamo sia stata la disposizione d'animo [state of mind] del parlante, e allora diciamo quello che, nel nostro linguaggio, è per noi naturale e pertinente nella condizione così simulata. [...] Ci troviamo ad attribuire credenze, desideri, e sforzi persino a creature prive dell'uso della parola, tale è la nostra virtuosità drammatica. (QUINE 1960: 268-269)

Qui troviamo un primo abbozzo della struttura di quel fenomeno psicologico che Quine, più tardi, chiamerà empatia². L'empatia, nel senso attribuito a questo controverso termine dal filosofo americano, è l'abilità che un soggetto possiede di proiettare se stesso negli stati mentali di un altro soggetto target, laddove proiettare significa simulare, attraverso l'immaginazione, nella propria mente gli stati mentali del target.

3 L'empatia

Sebbene le riflessioni di Quine sulla questione possono essere fatte risalire a suoi lavori più antichi³, una spiegazione più dettagliata e lo stesso uso della nozione di empatia possono essere rinvenute nei suoi ultimi volumi: *Pursuit of Truth* (Quine 1992: capp. III e IV) e *From Stimulus to Science* (QUINE 1995: cap. VIII). Sviluppando, infatti, l'idea che l'idioma intenzionale non è «umanamente eliminabile», Quine arriva a sostenere che la padronanza di nozioni mentalistiche quali 'x percepisce che p' pare essere «antica quanto il linguaggio» (1992: 61; trad. mia) e che «la trasmissione del linguaggio è implementata da una continua

1 La tendenza di Quine è, da questo punto di vista, differente rispetto al programma eliminativista in filosofia della mente. Gli eliminativisti come Churchland (1989) sostengono che la folk-psychology debba essere abbandonata, in quanto impresa che ha fatto bancarotta, in favore di una psicologia scientifica. Quest'ultima dovrebbe anche arrivare a rimpiazzare la stessa psicologia del senso comune nell'uso e nel linguaggio quotidiano. Il principio di austerità ontologica professato da Quine potrebbe essere considerato un supporto a tale tesi. Tuttavia Quine non ha mai tratto simili conseguenze dalla sua posizione ontologica. Al contrario, egli ha sottolineato in modo crescente durante i decenni il ruolo di primo piano che l'idioma delle attitudini proposizionali svolge nella sua concezione della mente e del linguaggio.

2 Per una discussione del tema dell'empatia in Quine si veda Rainone (2005).

3 Vale la pena di notare che l'idea che l'abilità di proiettarsi al posto di qualcun altro debba giocare un ruolo nella traduzione non appare per la prima volta in *Pursuit of Truth*. Può essere, come abbiamo notato, rinvenuta chiaramente in *Word and Object* e le sue origini possono essere fatte risalire allo scritto del 1953 *The Problem of Meaning in Linguistic* dove si legge: «a mano a mano che gli enunciati sottoposti a traduzione si allontanano dalle semplici registrazioni di osservazioni comuni, l'evidenza di un possibile contrasto diminuisce; il lessicografo finisce per dipendere sempre più da una proiezione di se stesso, con la sua *Weltanschauung* indoeuropea, nei panni del suo informatore kalaba. E finisce anche per rivolgersi sempre più a quello che è l'estremo rifugio di tutti gli scienziati, l'appello alla semplicità interna del sistema che sta costruendo» (Quine 1953: 85).

padronanza, almeno tacita, dell'idioma 'x percepisce che p'». (QUINE 1992: 61; trad. mia). L'idioma mentalistico si ritrova già a livello di enunciati osservativi, determinando una precoce biforcazione del modo di parlare: fisicalistico e mentalistico. Tale biforcazione ci ricorda che l'uomo è «un animale biforcuto» (QUINE 1992: 62, trad. mia), secondo la famosa espressione di Quine.

Se l'apprendimento del linguaggio è implementato dalla padronanza «virtuale se non letterale» dell'idioma mentalistico (QUINE 1992: 61; trad. mia), allora non può sorprendere che Quine sostenga che «abbiamo tutti una misteriosa abilità di empatizzare la situazione percettiva dell'altro, per quanto possiamo ignorare i meccanismi fisiologici o ottici della sua percezione» (QUINE 1992: 42; trad. mia), fino a dichiarare, in *From Stimulus to Science*, che l'istinto empatico è, non solo coevo, ma più antico del linguaggio (QUINE 1995: 85).

A conferma Quine cita i risultati della psicologia evolutiva⁴: «un bambino di pochi giorni risponde ad una espressione facciale dell'adulto, fino ad imitarla flettendo, senza avere precedentemente imparato a farlo, i muscoli giusti» (QUINE 1995: 85).

L'empatia è, dunque, un fenomeno pervasivo e – come Quine sottolinea – essa «guida il linguista non appena egli va al di là degli enunciati osservativi attraverso le sue ipotesi analitiche, anche se in quel caso egli sta provando a proiettarsi nelle associazioni e nelle tendenze grammaticali del nativo piuttosto che nelle sue percezioni. E lo stesso per lo più deve essere vero del bambino che cresce» (QUINE 1992: 43; trad. mia).

Nell'ascrivere ad un target determinato, diciamo Tom, che 'Tom percepisce che x' ci basiamo sull'abilità di decifrare il suo stato mentale «attraverso l'osservazione empatica dell'espressione facciale del soggetto e di ciò che sta accadendo di fronte a lui» (QUINE 1992: 62; trad. mia).

Tale abilità gioca un ruolo fondamentale sia nel caso del linguista sul campo poiché egli «empatizza la percezione del nativo che un coniglio è apparso» (QUINE 1992: 62; trad. mia) sia nel caso del bambino che apprende il linguaggio dagli adulti. In quest'ultimo caso, l'empatia gioca un ruolo sia nel bambino che nell'adulto. Il bambino «non si limita ad udire l'enunciato, a vedere l'oggetto o evento di cui si parla e ad associare le due cose, ma osserva anche la direzione in cui il parlante guarda, i suoi gesti e l'espressione del suo viso; e percepisce, sia pure in modo non articolato, il fatto che il parlante percepisce a sua volta l'oggetto o evento» (QUINE 1995: 85). Il bambino ha bisogno di leggere, anche se in un modo probabilmente non interamente conscio e non articolato in una modalità tipo teorico, ciò che l'adulto ha in mente. Ciò è altresì vero dell'adulto che, per dare il suo assenso alle espressioni del fanciullo, deve notare il suo orientamento e le sue espressioni facciali poiché ciò a cui l'adulto è interessato non è «la mera verità dell'espressione» ma il fatto che «il bambino deve avere percepito la verità di essa» (QUINE 1995: 89).

Pare che, secondo Quine, ciò che l'adulto è chiamato a valutare non sia la mera corrispondenza tra il mondo e la parola, ma anche il fatto che tale corrispondenza sia epistemicamente affidabile, ovvero il fatto che l'adulto possa fare una assunzione psicologica plausibile sullo stato mentale del bambino.

Lo stesso meccanismo è in azione quando tentiamo di farci un'idea di ciò che Tom sta pensando. Quine tratta questo caso come un'estensione dei casi relativi alla percezione. Quando diremmo che 'Tom percepisce che il treno è in ritardo', abbiamo due modi per comprendere ciò che Tom sta pensando. Tom può dirci cosa pensa

4 Il riferimento di Quine, seppure egli non lo dichiara esplicitamente, sembrano essere gli esperimenti pionieristici sull'imitazione neonatale di Meltzoff e Moore (1977).

oppure possiamo osservare il comportamento di Tom: cammina impazientemente, guarda l'orologio, guarda lungo i binari, etc.

In quel caso, secondo Quine, entra in gioco il riconoscimento di una similarità: «insieme all'aver acquisito tali abitudini noi stessi, abbiamo anche imparato ad osservare manifestazioni simili da parte degli altri. Siamo pronti a vedere i nostri stessi modi replicati in un'altra persona» (QUINE 1992: 63; trad. mia).

Di conseguenza, allo stesso modo che nel caso del bambino, la nostra ascrizione è basata sul «proiettarsi [...] nella situazione di Tom e nei suoi schemi di comportamento, e scoprire che l'enunciato 'Il treno è in ritardo' è ciò che segue in modo naturale» (QUINE 1992: 63; trad. mia).

Via via che ci allontaniamo dagli enunciati osservativi, nota però significativamente Quine, «l'ascrizione di percezioni richiede in modo crescente l'uso di conoscenze di sfondo e di congetture da parte di colui che ascrive» (QUINE 1992, 64; trad. mia). Questo è proprio il caso dell'ascrizione di credenze.

Quando ascriviamo credenze la nostra evidenza è simile a quella di quando ascriviamo percezioni ma è «usualmente più debole» (QUINE 1992: 66; trad. mia). Per tale ragione, nell'ascrivere credenze, abbiamo bisogno di «riflettere sul comportamento del credente, sia verbale sia di altro tipo», di tenere in considerazione «ciò che conosciamo del suo passato», e, ancora, di «congetturare a quale contenuto noi al suo posto saremmo preparati a dare il nostro assenso, apertamente o non apertamente» (QUINE 1992: 66; trad. mia).

Generalizzando il caso dell'ascrizione di credenze, Quine è portato a sostenere che «l'empatia è la ragione per la quale ascriviamo un'attitudine proposizionale nei termini di una clausola di contenuto» che si suppone «rifletta lo stato mentale del soggetto piuttosto che lo stato di cose». Per questa ragione, in continuità con quanto sostenuto in *Word and Object*, egli può osservare che «la spiegazione in termini di citazione riflette l'empatia che investe gli idiomi delle attitudini proposizionali da 'percepisce che' in avanti» (QUINE 1992: 68-69; trad. mia).

La conclusione di questa linea argomentativa, da un punto di vista ontologico, è correlata alla difesa da parte quineana del monismo anomalo. Secondo tale dottrina, nella sua declinazione quineana, «non vi è alcuna sostanza mentale, ma vi sono modi irriducibilmente mentali di raggruppare stati fisici ed eventi» (QUINE 1992: 72; trad. mia). I predicati mentalistici, interagendo l'uno con l'altro, hanno generato delle «strategie secolari per predire e spiegare l'azione umana», che nel loro complesso chiamiamo psicologia del senso comune. Questa, dunque, non pare debba essere intesa tanto quale teoria quanto quale insieme di strategie la cui natura è eminentemente pratica. In questo senso, e coerentemente con l'argomento dell'indispensabilità che abbiamo visto sopra, egli può concludere che «esse fanno da complemento alla scienza naturale nel loro modo incommensurabile, e sono indispensabili sia per le scienze sociali sia per gli affari di ogni giorno» (QUINE 1992: 72-73; trad. mia).

4. Le strategie per la comprensione dell'altro

Volendo riassumere e schematizzare le principali caratteristiche della teoria della comprensione dell'altro che emerge dalla ricostruzione del pensiero quineano che ho sin qui proposto, è possibile scrivere quanto segue. Quine riconosce che la psicologia del senso comune è indispensabile per la nostra reciproca comprensione. Egli è incline a trattarla come una competenza «pratica» (QUINE 1992: 46). Il «metodo» che le è proprio è l'empatia (QUINE 1992: 46). Sotto l'etichetta 'empatia' egli

sussume varie abilità cognitive che precedono il linguaggio e ne rendono possibile l'apprendimento. Tali abilità possono essere esercitate consapevolmente ed esplicitamente (come nel caso del linguista sul campo) o inconsapevolmente e implicitamente (come nel caso dell'apprendimento del linguaggio da parte del bambino e di molti degli scambi quotidiani tra gli adulti). L'elenco di esse comprende: 1) imitazione; 2) riconoscimento delle espressioni del volto, dell'orientamento e dei gesti; 3) attenzione condivisa; 4) gioco di finzione e immaginazione. Ognuna di esse è operante nell'attribuzione di percezioni, la quale, a sua volta, rende possibile e supporta la comunicazione e l'apprendimento linguistico. Quine è, inoltre, incline a pensare che 'percepisce che' seguito da un enunciato osservativo è «l'idioma primordiale per l'ascrizione di un pensiero» (QUINE 1995: 90). Le due strategie fondamentali che abbiamo a disposizione per avere «la percezione del pensiero di un altro non espresso in parole» (QUINE 1995: 89), ovvero per il mindreading, sono a) il comportamento e b) il linguaggio. Se A prova a comprendere cosa B ha in mente osservando il suo comportamento, l'attività di A ha, nella prospettiva di Quine, la seguente struttura:

i.) A vede i suoi comportamenti replicati nei comportamenti di B, ovvero riconosce le similarità tra il suo comportamento (di A) e il comportamento di B. ii.) A ipotizza che la mente di B è «piuttosto simile» alla sua (di A) mente (QUINE 1992: 46; trad. mia); iii.) A si proietta nei panni di B; iv.) A simula la situazione e il comportamento di B; v.) A vede cosa ne «segue in modo naturale» (QUINE 1992: 63; trad. mia). La medesima struttura pare funzionare quando A prova ad ascrivere a B una credenza. La differenza cruciale è che nell'attribuzione di credenze l'evidenza sulla quale A basa la sua attribuzione è più debole. Le riflessioni di A, le sue congetture e la sua conoscenza del background e del passato di B divengono sempre più rilevanti. Inoltre, bisogna pur sottolineare che, nell'attribuzione di credenze, «il modo più facile per determinare» le credenze di B è «chiedere» a lui (QUINE 1992: 67; trad. mia) e ascoltare e comprendere gli «argomenti offerti a supporto di una credenza» (QUINE 1992: 67; trad. mia) da parte di B. E ciò ovviamente implica l'uso del linguaggio.

Per quanto ci è possibile vedere, siamo nuovamente di fronte a delle soluzioni che erano già presenti in *Word and Object*, seppure bisogna riconoscere che esse sono maturate in modo più esplicito in anni più recenti. Quine riconosce l'indispensabilità dell'idioma mentalistico e identifica nella proiezione, nella replica e nella simulazione, che in un solo termine egli chiama empatia, le strategie che usiamo nel mindreading.

La teoria quineana del mindreading che abbiamo schematizzato in questo paragrafo, va intesa quale risposta ad alcune delle questioni che abbiamo sollevato nel primo paragrafo. Essa offre una risposta alla questione circa il ruolo della psicologia del senso comune. Ciò che va sottolineato è il rilievo di quello che abbiamo chiamato l'argomento dell'indispensabilità: la psicologia del senso comune non può e non deve essere eliminata. Inoltre, pare che essa debba essere intesa prevalentemente come una forma di conoscenza pratica e non come una conoscenza di forma teorica.

5. Il dibattito sulla comprensione sociale

La posizione quineana, così come l'ho sin qui ricostruita, può trovare una collocazione interessante nell'ambito del dibattito contemporaneo sulla comprensione sociale che ha visto, tra le sue principali proposte, le teorie della teoria, le teorie della simulazione e le teorie della razionalità.

La tesi di base della teoria della mente sostiene che abbiamo «un ricco corpo di informazioni rappresentate mentalmente sulla mente» e che «queste informazioni giocano un ruolo centrale nel guidare i meccanismi mentali che generano le nostre attribuzioni, predizioni, spiegazioni» (STICH and NICHOLS 2003: 239). Da questo punto di vista, la comprensione dell'altro sarebbe essenzialmente un esercizio di ragionamento di tipo teorico.

Tale opzione di fondo si è andata articolando con un notevole grado di analisi e complessità⁵. Vi sono, infatti, almeno due versioni della teoria della mente: la cosiddetta 'child scientist theory' (GOPNIK and MELTZOFF 1997; GOPNIK, MELTZOFF and KUHL 1999; GOPNIK 2009) e la teoria modulare (FODOR 1987; LESLIE 1987, 1988, 1994; BARON-COHEN 1995). Le due versioni differiscono principalmente nel merito della loro risposta alla questione dello sviluppo in età evolutiva delle abilità necessarie alla comprensione sociale. Per i modularisti esse sono appunto innate e modulari, laddove per i teorici del bambino scienziato esse si evolvono dall'età infantile sino all'età adulta attraverso cambiamenti radicali nella loro teoria della mente dell'altro simili alle kuhniene rivoluzioni scientifiche.

In alternativa alle teorie della razionalità, come vedremo a breve, e alle teorie della teoria della mente elaborate all'interno della prospettiva funzionalista, sono state proposte, a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta da Heal (1986), Gordon (1986) e Goldman (1989), le cosiddette 'teorie della simulazione'.

Secondo la teoria della simulazione usiamo una routine di simulazione che consiste nel 'mettere te stesso nei panni dell'altro'. Non abbiamo bisogno di un qualche tipo di conoscenza teorica. Abbiamo solo bisogno di proiettare noi stessi sul target, intraprendere una sorta di 'gioco di finzione' e, usando i nostri meccanismi di formazione delle credenze, dei desideri, delle decisioni, vedere cosa risulta. Il risultato della simulazione conta come lo stato mentale che prediciamo sia quello del nostro target, o che usiamo per spiegare il suo comportamento.

Nonostante vi siano tali differenze tra teorie della mente e teorie della simulazione, è sempre più presente nel dibattito l'idea che una corretta spiegazione del mindreading debba passare attraverso forme ibride, che contemplino una miscela di elementi tratti dai due differenti approcci (BOTTERILL and CARRUTHERS 1999; STICH and NICHOLS 2003, NICHOLS and STICH 2003; GOLDMAN 2006). I teorici che sono d'accordo sulla necessità di versioni ibride, non sono tuttavia sempre in accordo su quale debba essere il punto del processo di comprensione nel quale l'ibridazione abbia luogo o su quali siano gli stati mentali che necessitano, per la loro attribuzione, di una tale procedura mista.

Stich and Nichols (STICH and NICHOLS 2003, NICHOLS and STICH 2003) sostengono che la previsione di un'inferenza attribuita ad un determinato target è un compito che è svolto attraverso una procedura di tipo simulativo, laddove l'attribuzione di desideri e l'attribuzione di credenze false sono compiti che non possono essere spiegati dalla simulazione poiché necessitano di generalizzazioni di tipo teorico.

Un simulazionista come Goldman sostiene che solo il genere di mindreading che egli definisce di 'alto livello' può vedere l'intervento di generalizzazioni teoriche seppure all'interno di un processo di tipo simulativo.

⁵ Per una presentazione approfondita delle varie alternative rimandiamo il lettore a Meini (2001) e a Goldman (2006).

Le cosiddette teorie della razionalità sostengono che la comprensione sociale è possibile solo sullo sfondo dell'assunzione che essa avviene in un contesto normativo. La tesi è espressa in modo limpido da Daniel Dennett in questi due passi:

Come hanno osservato molti filosofi, una caratteristica della psicologia del senso comune [...] è che le spiegazioni di azioni in termini di credenze e desideri, di norma, non solo descrivono l'origine delle azioni, ma cercano al medesimo tempo di difenderne la ragionevolezza nelle circostanze date. Si tratta di spiegazioni motivanti, che comportano un'allusione ineliminabile alla razionalità dell'agente. Soprattutto per questo motivo suggerisco che la psicologia del senso comune sarebbe meglio interpretabile come un calcolo razionalistico di interpretazione e previsione - un metodo interpretativo idealizzante, astratto, strumentale, che si è evoluto perché funziona, e che funziona perché noi ci siamo evoluti. (DENNETT 1987: 74-75)

In breve, ci trattiamo a vicenda come se fossimo agenti razionali, e questo mito - perché di certo non siamo tutti tali - funziona ottimamente perché siamo *abbastanza* razionali. Questa singola assunzione, in combinazione con le verità lampanti sui nostri bisogni, con le nostre capacità e con le circostanze caratteristiche, genera sia un'interpretazione intenzionale di noi come credenti e desideranti sia una grande quantità di previsioni esatte del comportamento. (DENNETT 1987: 77)

Secondo molti critici le teorie della razionalità non offrono una spiegazione plausibile del mindreading. Per offrire in modo sintetico un'idea del tenore delle critiche alle teorie della razionalità nel mindreading è sufficiente citare il giudizio espresso da Nichols e Stich, i quali ritengono che esse vadano incontro a numerose difficoltà che le rendono «implausibili in modo singolare» (NICHOLS and STICH 2003: 143).

Una delle critiche condivise da Nichols e Stich e da Goldman è che la razionalità che i teorici della razionalità immaginano di poter attribuire ai target non è riscontrabile nei soggetti reali che pensano e agiscono. Questi argomenti fanno agio sugli studi psicologici di Tversky e Kahneman (KAHNEMAN, SLOVICH and TVERSKY 1982) e sulle loro conseguenze per la nozione stessa di razionalità⁶

Secondo Goldman, in particolare, le teorie della razionalità non sono compatibili con le teorie della simulazione. Tuttavia, in modo abbastanza curioso e interessante per il lettore, sia teorici della simulazione come Goldman sia teorici della razionalità considerano Quine un loro predecessore.⁷ Goldman stesso sottolinea una serie di luoghi nell'opera di Quine dove il filosofo di Harvard assume un atteggiamento simulazionista, ma ritiene di poter affermare che le idee di Quine non abbiano esercitato alcuna influenza⁸ sulla posizione simulazionista da lui elaborata (GOLDMAN 2006: 18).

6 Le risultanze negative di tali ricerche e le loro conseguenze per le teorie della razionalità sono state discusse in Thagard and Nisbett (1983) e Stich (1983, 1985, 1990). La risposta di Dennett a queste obiezioni è che in questi esperimenti psicologici si provoca in modo deliberato una risposta irrazionale inducendo una «patologia» (DENNETT 1987: 52) in un sistema che, anche se non perfetto, è ancora «abbastanza» razionale (DENNETT 1987: 50).

7 Tale duplice aspetto della posizione di Quine è stato ben notato da Stich (1983; 1985) e da Dennett (1987).

8 Questa assunzione ci pare tuttavia problematica per il fatto che Goldman cita alcuni passi importanti di *Word and Object* sulla questione della proiezione proprio nel suo saggio pionieristico sulla simulazione *Interpretation Psychologized* del 1989 (GOLDMAN 1989).

Quando si guarda al campo dei teorici della razionalità, l'influenza diretta delle posizioni di Quine sui suoi allievi Davidson e Dennett è ben nota.

Entrambi assumono il *principio di carità* evocato da Quine come regola chiave per interpretare gli altri e attribuire loro attitudini proposizionali.

La domanda che si può porre è, innanzitutto, circa la posizione di Quine nel dibattito tra teorie della teoria e teorie della simulazione. Da quello che abbiamo mostrato, in generale, potremmo sostenere che la sua posizione sembra vicina ad una versione ibrida, una ibridazione tra teoria della teoria e teoria della simulazione nella quale quest'ultima gioca un ruolo prominente. Pare peraltro chiaro, anche dalla ricostruzione qui proposta, che Quine non offre un trattamento approfondito delle varie nozioni delle quali fa uso. I lettori che abbiano una certa dimestichezza con il dibattito contemporaneo sulla cognizione sociale potranno con facilità vedere che ognuna delle nozioni delle quali egli fa uso quando descrive le abilità cognitive necessarie al mindreading hanno tutte avuto un trattamento molto dettagliato nella letteratura neuroscientifica, psicologica e filosofica degli ultimi tre decenni.⁹

Ciò che di importante Quine lascia intravedere è un modo di comporre tutti questi elementi in un quadro unitario in modo da vedere le relazioni tra essi, e di capire come possano essere integrati in una forma di epistemologia naturalizzata¹⁰. Di fatto, l'interesse per questi temi è parte integrante del suo sforzo di offrire una risposta alla questione centrale dell'epistemologia naturalizzata: «come noi, abitanti fisici del mondo fisico, possiamo aver proiettato la nostra teoria scientifica di tale intero mondo dai nostri magri contatti con esso» (Quine 1995: 16). Egli è impegnato ad elaborare una spiegazione unificata della nostra comprensione del mondo e degli altri attraverso un esame della percezione¹¹. Per quanto è possibile dedurre, egli è incline a pensare che non vi sia una divisione netta tra la conoscenza del mondo esterno e la conoscenza delle altre menti, quale la tradizionale distinzione tra scienze naturali e sociali avrebbe suggerito. Questa ci pare possa essere la prima delle eredità rilevanti del filosofo americano per il dibattito contemporaneo sulla comprensione sociale.

6. Razionalità e simulazione: tra principio di carità ed empatia

Due ulteriori questioni tra loro connesse emergono ancora dal confronto con il dibattito sulla comprensione dell'altro. Ci si può chiedere se Quine sia un teorico della razionalità, in quanto teorico del principio di carità, e se tale principio, e dunque

9 Nella nostra ricostruzione abbiamo elencato quattro abilità che sono alla base dell'empatia in Quine: a) imitazione; b) riconoscimento delle espressioni facciali, dell'orientamento, dei gesti; c) attenzione condivisa; d) gioco di finzione/immaginazione. Eccellenti studi sull'imitazione sono inclusi in due volumi curati da Hurley e Chater (2005). Sull'attenzione condivisa contributi meritevoli di attenzione sono inclusi in Elia et al. (2005). Sulla finzione e immaginazione si veda Nichols e Stich (2003) e Currie e Ravenscroft (2002). Per una introduzione a questi temi e per intendere meglio le interconnessioni tra essi da un punto di vista neuroscientifico si veda Blackmore e Frith (2003). I vari aspetti delle routine di simulazione (replica, similarità del 'come-me', proiezione, simulazione) sono stati approfonditi dai teorici della simulazione che siamo andati citando in questo contributo. Essi giocano anche un ruolo cruciale in psicologia dello sviluppo: si vedano Tomasello (1999) e Meltzoff (2009).

10 In Zanet (2007) ho proposto una analisi del naturalismo epistemologico di Quine in chiave non riduzionistica.

11 In questo contributo ho provato a focalizzare il tema della percezione in Quine per quanto concerne il problema delle altre menti. In Zanet (2009) ho proposto un approfondimento della filosofia della percezione di Quine in relazione al problema della conoscenza del mondo esterno nel più ampio contesto della sua filosofia della mente.

una certa versione della teoria della razionalità sia davvero incompatibile, come sostenuto da Nichols e Stich (2003) e da Goldman (2006), con le versioni ibride di teoria e simulazione. Una riflessione su questo punto potrà forse mettere in luce la seconda delle eredità alle quali facevamo cenno all'inizio. Ovvero le indicazioni offerte tra le pieghe del discorso quineano per sviluppare una via che porti alla riconciliazione di simulazione e razionalità. Quine pare suggerire che vi siano delle differenze nelle ascrizioni dei vari tipi di stato mentale a seconda del grado di conoscenza di sfondo coinvolta. L'ascrizione di una percezione è più basilare in un duplice senso. Essa è la prima forma di comprensione che, quando siamo bambini, esercitiamo e ha, perciò, una profonda influenza sull'apprendimento linguistico. Essa è anche quella che richiede, nella maggior parte delle condizioni, un minore intervento delle conoscenze di sfondo e di informazioni sul target. Per ascrivere una percezione abbiamo bisogno di alcune abilità cognitive rilevanti e di esercitare l'empatia. L'ascrizione di credenze e pensieri richiede un grado differente di conoscenza di sfondo e di congetture. Più vogliamo avere successo nell'ascrivere credenze, maggiore è la necessità di tenere conto del comportamento del credente e della conoscenza di sfondo.

Tuttavia, ci si può chiedere cosa accade quando non abbiamo tale conoscenza o quando essa non è immediatamente disponibile.

Questo è proprio il caso del linguista nella giungla e, almeno in un certo senso, il caso dell'adulto che prova a comprendere un bambino. In tali casi proviamo a proiettare noi stessi a partire dalla nostra comune conoscenza pratica della psicologia umana. Quest'ultima considerazione ci conduce ad un punto cruciale. Un modo di rielaborare il dibattito tra teorie della razionalità e della simulazione all'interno della filosofia quineana è quello di riflettere sulla tensione che, almeno *prima facie*, esiste tra il principio di carità e l'empatia. Tale tensione viene alla luce quando guardiamo al dibattito tra Quine e Davidson sulla questione.

È ben noto che Davidson difende una versione del principio di carità. Egli sostiene che «una buona teoria dell'interpretazione» deve «ottimizzare» l'accordo, dal punto di vista dell'interprete, tra l'interprete e il soggetto dell'interpretazione. Poiché «non può essere corretta [una teoria] che fa sì che un uomo assenta a troppi enunciati falsi» (DAVIDSON 1984: 169). Di conseguenza, l'interprete davidsoniano deve assumere la verità su una ampia porzione delle credenze del soggetto interpretato. Questa assunzione pare essere una diretta conseguenza delle riflessioni da parte di Quine secondo le quali la «massima della traduzione» che sottostà alla nostra comprensione dei connettivi logici operanti nel linguaggio della giungla è ispirata dalla assunzione di senso comune che «l'insipienza del nostro interlocutore, oltre un certo limite, è meno probabile della cattiva traduzione – o, nel caso domestico, della divergenza linguistica» (QUINE 1960: 79).

Secondo Davidson, l'intera teoria dell'interpretazione «è costruita sulle norme della razionalità». Quando l'interprete applica la teoria ad «agenti reali» egli «assegna i suoi propri enunciati per catturare i contenuti dei pensieri e delle espressioni di un altro». Tale «processo necessariamente implica il dover decidere quali pattern di assegnazioni rendono l'altro intellegibile (non intelligente, ovviamente!), e questa è una questione che concerne l'uso dei propri standard di razionalità per calibrare i pensieri dell'altro» (DAVIDSON 2004: 129-130; trad. mia).

Ci si può tuttavia legittimamente chiedere quali sono le norme che seguiamo nell'ascrivere le attitudini. Davidson suggerisce che «il contenuto semantico delle attitudini e delle credenze determina la loro relazione reciproca e con il mondo in un

modo tale che rispetta standard almeno approssimativi di consistenza e correttezza» (DAVIDSON 2004: 114; trad. mia).

Secondo Davidson noi proiettiamo i nostri standard di razionalità sul target della nostra interpretazione. Questo sembra essere una conseguenza dell'approccio proprio dell'interpretazione radicale: se non abbiamo alcuna conoscenza pregressa della lingua, dei desideri, delle credenze, allora non possiamo fare altro che proiettare la nostra struttura di norme. Ma anche se concediamo che si possa avere un chiaro senso di quale genere di standard di razionalità vengono impiegati, rimane tuttavia una questione aperta: è corretto il quadro che stiamo elaborando rispetto alla questione della proiezione?

Quine esprime alcune perplessità rispetto al quadro davidsoniano quando scrive che ciò che vogliamo massimizzare «non è la verità o l'accordo con noi da parte del nativo, ma la plausibilità psicologica rispetto alla nostra intuitiva folk-psychology». E che «la folk-psychology coinvolta è davvero una questione di empatia». (QUINE 1990: 158; trad. mia). Dobbiamo essere pronti ad attribuire l'animismo, nell'esempio di Quine, alla gente della giungla anche se tale credenza non è vera o razionale secondo i nostri standard. Quine scrive:

Il traduttore dipenderà all'inizio e anche nel prosieguo del suo lavoro da congetture psicologiche riguardanti quello che è plausibile che il nativo creda. Questa politica ha già governato la sua traduzione degli enunciati osservativi. Continuerà ad operare al di là del livello osservativo, distogliendolo dal tradurre un'asserzione nativa in una palese falsità. Egli favorirà le traduzioni che ascrivono delle credenze al nativo che siano ragionevoli (*stand to reason*) o che siano consonanti con il modo di vita del nativo che egli ha osservato. (QUINE 1992: 46; trad. mia)

E ancora:

Il linguista farà affidamento anche sull'osservazione dei costumi locali. Lo fa anche il bambino, ma il linguista è un osservatore più esperto. Diversamente dal bambino, il linguista non accetterà come vero tutto ciò che il nativo dice. Egli di certo assumerà la sincerità, qualora non vi sia prova del contrario, ma continuerà a cercare di adattare, come uno psicologo amatoriale, le sue interpretazioni degli enunciati nativi alle credenze plausibili del nativo piuttosto che ai fatti della natura circostante. Solitamente il risultato sarà lo stesso, dal momento che le persone sono parecchio simili; ma la sua osservazione dei costumi sarà la sua guida incerta in caso di divergenze. (QUINE 1992: 80; trad. mia)

I passi sopra citati sono sufficientemente chiari rispetto alla politica che l'interprete dovrebbe seguire. Egli dovrebbe ascrivere al nativo credenze che sono «ragionevoli» (*stand to reason*) per il nativo, che sono «consonanti» con il modo di vivere del nativo. La sua interpretazione deve rispondere a ciò che è «plausibile» per il nativo credere in considerazione degli usi e dei costumi dello stesso. Provare ad adattare l'interpretazione della credenza del nativo al suo ambiente naturale, alla sua *nicchia ecologica* nell'espressione di Dennett, può produrre buoni risultati dal momento che supponiamo che le persone siano sufficientemente simili le une alle altre. Ma quando le divergenze emergono, l'interprete deve nuovamente lasciarsi guidare dall'osservazione del contesto di vita del nativo.

Sembra che Quine stia indicando una tensione tra il metodo della verità (o di altre nozioni a carattere normativo che possono giocare lo stesso ruolo come, per esempio, quella di accordo razionale) e il metodo della plausibilità psicologica. Il primo pare far appello a standard normativi predeterminati dall'interprete. Il secondo, pare non fare appello a standard normativi predeterminati: potremmo dire, in una prima approssimazione, che gli standard sono negoziati con il contributo della proiezione empatica. La conseguenza cruciale che mi sembra corretto trarre da ciò è che l'interprete quineano non nega che un qualche standard normativo possa giocare un ruolo nell'attribuzione di credenze. Egli ritiene che la questione legittima non sia solo *quali* sono gli standard che impieghiamo o dovremmo impiegare nell'interpretazione, ma che sia legittimo chiedersi gli standard *di chi* impieghiamo o dovremmo impiegare. Ciò appare connesso strettamente ad una questione più generale che potremmo formulare come segue: a cosa siamo interessati quando proviamo a comprendere gli altri, ovvero quando compiamo un esercizio di mindreading? Quanta logicità o illogicità, consistenza o inconsistenza, coerenza o incoerenza, siamo disposti ad attribuire all'interlocutore?

Nei casi della vita di ogni giorno, siamo spesso molto abili nel riconoscere un certo grado di coerenza anche in ragionamenti errati o falsi. Se ciò che conta è la comprensione, quello di cui abbiamo bisogno non è soltanto e nemmeno, forse, principalmente l'abilità di rivelare e imputare un errore al nostro interlocutore. Ciò di cui abbiamo bisogno è di essere capaci di seguire il 'suo' flusso di pensiero o la 'sua' catena di azioni. Come nell'esempio quineano della cultura animista, quello che conta non è il fatto che qualcosa ci possa apparire totalmente irrazionale, poiché essa potrebbe essere perfettamente conseguente dal punto di vista del nostro interlocutore. E, a ben vedere, non abbiamo troppo bisogno di riflettere su casi come quello del popolo della giungla, poiché un adulto che cerca di capire il comportamento di un bambino e le sue credenze si trova spesso dinnanzi allo stesso tipo di situazione. Se voglio avere una qualche *chance* di comprendere mio figlio o mia figlia quando giocano o mi chiedono qualcosa, devo seguire la catena di ragionamenti e di azioni di lui o di lei anche se, talvolta, sono guidate da standard molto differenti rispetto ai miei standard di adulto.

Da questo punto di vista, l'approccio quineano non consiglia di escludere l'uso di nozioni normative e l'appello alla razionalità. Ci indica che per una comprensione piena dell'altro è forse necessario uno sforzo sul piano cognitivo.

Ci chiede di spostare il centro delle nostre valutazioni da *me* a *te*, da *noi* a *loro*. Quanto siamo inclini a compiere tale spostamento di prospettiva negli affari quotidiani è di certo un buon oggetto per ulteriore ricerca in campo psicologico e per una ulteriore analisi filosofica.

Se tale sforzo cognitivo sia da perseguire in modo esplicito è una domanda che esula dal piano di indagine qui messo a tema. Possiamo tuttavia intravedere il significativo peso etico e sociale di tali riflessioni che ci chiedono, sul piano teorico, di indebolire l'ideale di una razionalità universale per favorire un terreno di incontro con l'altro.

Bibliografia

BARON- COHEN, Simon (1995), *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge Mass., MIT Press.

BLACKMORE, Sarah Jayne, FRITH, Uta (2003), «How does the brain deal with the social world?», in *NeuroReport*, n.14 (18), pp. 1-9.

CHURCHLAND, Paul M. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, New York, Press Syndicate of the University of Cambridge.

CURRIE, Gregory, RAVENSCROFT, Ian (2002), *Recreative Minds*, Oxford, Oxford University Press.

DAVIDSON, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press (trad.it., *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino 1994).

DAVIDSON, Donald (2004), *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press.

DENNETT, Daniel C. (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge, MA – London, MIT Press (trad. it., *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna, Il Mulino 1993).

ELIAN, Naomi, HOERL, Christoph, MCCORMACK, Teresa, ROESSELER Johannes (2005), [a cura di,] *Joint Attention: Communication and other minds*, Oxford, Oxford University Press.

FODOR, Jerry (1987), *Psychosemantics*, Cambridge, MA, MIT Press.

GALLESE, Vittorio (2001), «The “shared manifold” hypothesis: From mirror neurons to empathy», in *Journal of Consciousness Studies*, n. 8 (5–7), pp. 33–50.

GALLESE, Vittorio, KEYSERS, Christian, RIZZOLATTI, Giacomo (2004), «A unifying view of the basis of social cognition», in *Trends in Cognitive Sciences* n. 8, pp. 396–403.

GOLDMAN, Alvin I. (1989), «Interpretation Psychologized», in *Mind and Language*, vol. 4, n. 3, pp.161-85.

ID., (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*, Oxford, Oxford University Press.

ID., (2009), «Mirroring, mindreading and simulation», in PINEDA Jaime [a cura di,] *Mirror Neuron Systems: The Role of Mirroring Processes In Social Cognition*, New York, Humana Press.

GOPNIK, Allison, MELTZOFF, Andrew (1997), *Words, Thoughts and Theories*, Cambridge Mass., MIT Press.

GOPNIK, Allison, MELTZOFF, Andrew, and KUHL, Paul (1999), *The Scientist in the Crib*, New York, Harper Collins.

GORDON, Robert M. (1986), «Folk Psychology as Simulation», in *Mind and Language*, n. 1, pp. 158-71.

ID., (1995), «Simulation Without Introspection or Inference from Me to You», in DAVIES M. and Stone T. [a cura di,] *Mental Simulation*, M., London, Blackwell.

ID., (2005), «Intentional Agent Like Myself», in HURLEY S. and CHATER N. [a cura di,] *Perspectives on Imitation, Volume 2*, Cambridge, MA – London, MIT Press.

KAHENEMAN, Daniel, SLOVIC, Peter, and TVERSKY, Amos (1982), [a cura di,] *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press.

HEAL, Jane (2003), *Mind, Reason and Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.

HURLEY Susan, CHATER, Nick (2005), [a cura di,] *Perspective on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, voll. 1-2, Cambridge (Mass) - London, MIT Press.

LESLIE, Alan (1987), «Pretence and representation: The origins of “theory of mind.”» in *Psychological Review*, n. 94, pp. 412–426.

LESLIE, Alan (1988), «Some implications of pretence for mechanisms underlying the child’s theory of mind», in ASTINGTON Janet, HARRIS Paul, OLSON, David [a cura di,] *Developing Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

LESLIE, Alan (1994), «Pretending and believing: Issues in the theory of ToMM», *Cognition*, n. 50, pp. 211–238.

MELTZOFF, Andrew N. and MOORE, M. Keith (1977), «Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates», in *Science*, n. 198, pp. 75-78.

MELTZOFF, Andrew N. (2009), «Roots of Social Cognition: The Like-me Framework», in

CICCHETTI, Dancte, GUNNAR, Megan R. [a cura di,] *Minnesota Symposia on Child Psychology. Meeting The Challenge of Translational Research in Child Psychology*, New York, Wiley.

NICHOLS, Shaun, STICH, Stephen P. (2003), *Mindreading*, Oxford, Oxford University Press.

QUINE, Willard Van Orman (1960), *Word and Object*. Cambridge, MA, MIT Press (trad. it., *Parola e Oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970).

ID., (1989), «Mind, Brain and Behavior», in FØLLESDAL, Dagfinn, QUINE, Douglas B. [a cura di,] *Confession of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press, 2008.

ID., (1953), «The Problem of Meaning in Linguistics», in *From a Logical Point of View*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 1980 (trad. it., *Dal punto di vista logico*, Cortina, Milano 2004).

ID., (1990), «Reply to Gilbert Harman» in BARRETT, Robert B., GIBSON, Roger F. [a cura di,] *Perspectives on Quine*, Oxford, Blackwell.

ID., (1992), *Pursuit of Truth*, Cambridge (Mass) – London, Harvard University Press.

ID., (1995), *From Stimulus To Science*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press (trad. it., *Dallo stimolo alla scienza*, Il Saggiatore, Milano 2001).

TAGHARD, Paul, NISBETT, Richard E. (1983), «Rationality and Charity», in *Philosophy of Science*, 50, pp. 250-267.

RAINONE, Antonio (2005), *La riscoperta dell'empatia. Attribuzioni intenzionali e comprensione nella filosofia analitica*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

ID., (2010), *Quine*, Roma, Carocci.

STICH, Stephen P. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge, MA, The MIT Press.

ID., (1985), «Could Man Be An Irrational Animal?», in *Synthese*, n. 64, pp. 115-135.

ID., (1990), *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge Mass, The MIT Press.

STICH, Stephen P. and NICHOLS, Shaun (2003), «Folk-Psychology», in STICH, Stephen P., WARFIELD, Ted A. [a cura di,] *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.

TOMASELLO Michael (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press.

ZANET, Giancarlo (2007), *Le radici del naturalismo*, Macerata, Quodlibet.

ID., (2009), «Naturalizzazione, mente e conoscenza», in PETTOELLO Renato, Valore, Paolo [a cura di,] *W.V. Quine*, Milano, Franco Angeli, pp.151-186.