

Focus bibliografico su **Proprietà, esistenza e non-esistenza**

Michele Paolini Paoletti – 14 marzo 2012

1. FONTI

D. M. ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism. Volume 2: A Theory of Universals*, Cambridge University Press, Cambridge 1978. 182 pp. ISBN: 0521219507

David Malet Armstrong (1926-) è uno dei più influenti metafisici analitici del XX secolo. Chiunque voglia indagare l'esistenza e la natura degli universali, i rapporti tra mente e corpo, la nozione di possibilità e la cosiddetta «truthmaker theory» non può evitare di confrontarsi con le sue opere. In particolare, la teoria degli universali di Armstrong e le critiche rivolte dallo stesso filosofo nei confronti delle teorie degli universali nominaliste e di ispirazione platonica sono state ampiamente discusse negli ultimi 30 anni. Il capolavoro di Armstrong è, probabilmente, *Universals and Scientific Realism*, pubblicato in due volumi nel 1978. Il primo volume, *Nominalism and Realism*, è una chiara e dettagliata esposizione del problema degli universali, delle varie teorie degli universali e dei loro pregi e difetti. Il secondo volume, *A Theory of Universals*, che ho esaminato attentamente negli ultimi mesi, è certamente la parte più originale dell'opera, poiché costituisce in qualche modo la *summa* del pensiero di Armstrong a questo proposito. Mi sono interessato a *Universals and Scientific Realism* non solo per avere una panoramica quanto più vasta possibile sulle teorie degli universali, ma anche e soprattutto per delineare una teoria degli oggetti e delle proprietà che mi consentisse di discutere e difendere la tesi per la quale l'esistenza è una proprietà di primo livello (una proprietà degli oggetti). In particolare, occorre chiarire le nozioni di «oggetto» e «proprietà» e la natura delle loro relazioni. In questo senso, la lettura di Armstrong mi ha offerto rilevanti spunti di indagine.

Non potendo esporre e discutere l'intero contenuto del volume, mi soffermerò su alcune tesi particolarmente significative, almeno nella prospettiva del mio lavoro di ricerca:

(1) non vi è, secondo Armstrong, una proprietà corrispondente ad ogni «predicate-type», cioè ad ogni tipo di occorrenza di un predicato: vi sono «predicate-types» che non si riferiscono ad alcuna proprietà, che si riferiscono ad una proprietà o a più di una proprietà, così come vi sono proprietà che non sono espresse da alcun «predicate-type», che sono espresse da uno o da più «predicate-types» (da qui in avanti, utilizzerò «predicato» come sinonimo di «predicate-type» e il termine «proprietà» per designare tutti gli universali, cioè sia le proprietà monadiche che le relazioni);

(2) per ogni proprietà, esiste almeno un particolare (o più di un particolare, nel caso delle relazioni) che istanzia (o che istanziano) quella proprietà (*principio di istanziazione*);

(3) ogni proprietà è scientificamente rilevante, cioè attribuisce poteri causali al suo portatore (o ai suoi portatori), spiega la somiglianza tra il suo portatore (o i suoi portatori) ed altri portatori della stessa proprietà e può essere scoperta *a posteriori*;

(4) per questi motivi, non ci sono proprietà negative o disgiuntive;

(5) ci sono, tuttavia, proprietà congiuntive.

Posso soltanto menzionare l'indagine svolta da Armstrong sulla natura delle relazioni (pp. 75-94), sulla somiglianza tra particolari e tra universali (pp. 95-132), sulle proprietà di ordine superiore al primo e sulle leggi di natura (pp. 133-166).

La tesi (1) costituisce una premessa alla teoria degli universali di Armstrong ma, al contempo, sembra essere valida soltanto se si dimostra preventivamente la validità delle tesi (2) e (3). Secondo Armstrong, vi sono anzitutto alcuni predicati che «si dicono di» qualcosa (di un soggetto) senza che il particolare denotato da quel soggetto abbia realmente (istanzi) alcuna proprietà denotata da quel predicato. Mi limiterò al caso paradigmatico dei predicati che non denotano alcuna proprietà. Il predicato «accelerare alla velocità della luce», ad esempio, non denota alcuna proprietà, poiché non vi sono particolari (passati, presenti e futuri) che accelerano alla velocità della luce, benché sia logicamente possibile (e impossibile secondo le leggi di natura di questo universo) che esistano tali particolari: «una proprietà meramente possibile non è una proprietà» (p. 10). Allo stesso modo, ci sono predicati «triviali», come quello di «essere identico a se stesso», che possono essere attribuiti ad ogni soggetto. Ciò non implica, tuttavia, che il particolare denotato da quel soggetto abbia realmente la proprietà di «essere identico a se stesso». In effetti, questa (supposta) proprietà può essere scoperta *a priori* come istanziata da ogni particolare, mentre ogni proprietà autentica può essere scoperta soltanto *a posteriori* come istanziata da un particolare. Inoltre, la (supposta) proprietà di «essere identico a se stesso» non attribuisce poteri causali ad alcun particolare. Da ultimo, potrei aggiungere, proprio per il fatto di essere istanziata *a priori* da ogni oggetto, la proprietà di «essere identico a se stesso» non è informativa. Le critiche di Armstrong alla corrispondenza 1:1 tra

predicati e proprietà, tuttavia, sembrano assumere che:

(a1) solo particolari esistenti possono istanziare proprietà;

(a2) solo alcune proprietà sono *autentiche* proprietà.

Per chiarire la natura apparentemente paradossale di (a2), occorre distinguere due significati del termine «proprietà». Intuitivamente, riteniamo che P sia una proprietà₁ se e solo se P caratterizza in qualche modo un oggetto. Le proprietà₁, così, sono modi in cui gli oggetti sono: il mio computer è nero (cioè istanzia la proprietà₁ di «essere nero»), io sono un essere umano (cioè istanzia la proprietà₁ di «essere umano»), etc. Nondimeno, vi è un secondo significato del termine «proprietà», espresso dalla tesi (3): P è una proprietà₂ se e solo se P è scientificamente rilevante. La rilevanza scientifica di una proprietà₂ è data appunto dal fatto che quella proprietà attribuisce certi poteri causali ai particolari che la istanziano, nonché dal fatto che essa spiega certe loro somiglianze oggettive. In questo modo, Armstrong anticipa la distinzione tra proprietà «sparse» ed «abundant», che sarà successivamente formulata da David Lewis nel suo *On the Plurality of Worlds* (1986, pp. 50-69): in breve, una proprietà è «sparse» se è scientificamente rilevante, mentre una proprietà è «abundant» se è espressa da un predicato. Il programma di ricerca di Armstrong, tuttavia, non si limita alla constatazione del fatto che possiamo parlare di proprietà in due modi diversi. Al contrario, Armstrong intende mostrare *quali* proprietà esistono. In questo senso, le tesi di Armstrong sono essenzialmente riduzioniste: se la scienza riuscirà a mostrare che, ad esempio, la proprietà di «essere umano» può essere ridotta a proprietà più semplici, saranno queste ultime proprietà ad esistere realmente, assieme alle loro eventuali congiunzioni (o meglio: alle proprietà congiuntive costituite da esse), come afferma la tesi (5). La proprietà₁ di «essere umano», così, non sarà anche una proprietà₂, cioè il predicato di «essere umano» non si riferirà ad alcuna proprietà₂ di «essere umano» ma, semmai, ad altre proprietà₂ o a loro congiunzioni. L'eventuale proprietà₂ di «essere umano» sarà così superflua, dal momento che la somiglianza ed i poteri causali spiegati da questa proprietà₂ potranno essere spiegati a partire da altre proprietà₂.

Si può, in effetti, contestare (a2) in vari modi. Si può accettare soltanto l'esistenza di proprietà₁, poiché una proprietà è, semplicemente, un modo in cui un oggetto è. Se è vero che io sono un essere umano, è legittimo inferire che io istanzia la proprietà di «essere umano» e che vi è, appunto, una simile proprietà. E questo è tutto. Nondimeno, le proprietà₂ di Armstrong (cioè, per Armstrong, le proprietà *tout court*) svolgono funzioni ulteriori che non possiamo certo ignorare: esse non spiegano, semplicemente, la verità di certe proposizioni, ma spiegano anche la somiglianza e i poteri causali dei particolari che le istanziano. Non condividendo le tesi (2) e (3) di Armstrong, preferisco tuttavia adottare una linea di critica che tenga conto di queste funzioni delle proprietà. Darò un breve esempio di questa critica nell'analisi delle tesi (4) e (5).

Per quanto riguarda l'assunzione (a1), Armstrong ritiene che essa possa derivare semplicemente dalla tesi (2), per la quale P è una proprietà se e solo se esiste (o è esistito, o esisterà) un particolare che la istanzia. Si può obiettare che la proprietà di «accelerare alla velocità della luce» può essere attribuita a qualche oggetto fittizio (ad esempio, ad un'astronave di *Star Trek*). La replica di Armstrong, tuttavia, risulterebbe a questo punto ben chiara: «accelerare alla velocità della luce» è soltanto un predicato (e si riferisce, nei nostri termini, ad una proprietà₁) ma, poiché non esistono particolari che accelerano alla velocità della luce, questa proprietà₁ non spiega alcun tipo di similarità tra particolari, né attribuisce loro alcun potere causale. Solo particolari esistenti sono somiglianti tra loro e solo essi hanno poteri causali. Non si tratta, dunque, di una proprietà₂, cioè di un'autentica proprietà. Vi sono, tuttavia, certi particolari che, pur non esistendo, sembrano dotati di poteri causali, così come sembrano essere somiglianti tra loro. Ad esempio, se Giovanni (un particolare esistente) ha paura di un fantasma (un particolare non esistente), il fantasma (cioè quel particolare non esistente) causa paura in Giovanni. Non solo: esso causa paura in Giovanni proprio per il fatto di «essere un fantasma», cioè perché istanzia una proprietà che, tuttavia, non è istanziata da particolari esistenti. La proprietà di «essere un fantasma», allora, possiede poteri causali. Si può replicare che Giovanni non ha paura del fantasma in quanto fantasma, ma perché quel particolare istanzia altre proprietà (ad esempio, la proprietà di «voler fare del male») che sono realmente istanziate da particolari esistenti. Questa replica, tuttavia, sembra riconoscere che anche particolari non esistenti possono istanziare proprietà (reali). Ciò non sembra contraddire la tesi (2), ma richiede un'indagine sulla natura dei particolari non esistenti e, soprattutto, sul modo in cui essi istanziano certe proprietà. Giovanni, tuttavia, può avere paura del fantasma non già, semplicemente, perché il fantasma istanzia la proprietà di «voler fare del male» (può trattarsi di un fantasma buono, dopo tutto!), ma perché, ad esempio, si tratta di un fenomeno insolito, del quale non si possono prevedere le conseguenze. Il fantasma, allora, istanzia la proprietà di «essere un fantasma», ma non istanzia la proprietà di «voler fare del male». Esso, semmai, istanzia la proprietà di «non essere prevedibile nelle proprie azioni». Quest'ultima proprietà può essere istanziata anche da particolari esistenti, senza violare la tesi (2), benché si tratti di una proprietà negativa, in netta violazione della tesi (4). La proprietà di «essere un fantasma», però, pur non essendo istanziata da particolari esistenti, sembra essere dotata di poteri causali: per il

fatto che x è un fantasma e che tutti i fantasmi non sono prevedibili nelle proprie azioni, x non è prevedibile nelle proprie azioni e, poiché tutto ciò che non è prevedibile nelle proprie azioni provoca paura, x provoca paura in Giovanni. Il fantasma, dunque, proprio per il fatto di essere un fantasma e per il fatto che tutti i fantasmi non sono prevedibili nelle proprie azioni, provoca paura in Giovanni. Si può ribattere, da ultimo, che qui il potere causale non è attribuito alla proprietà di «essere un fantasma» ma, semmai, alla proprietà di «non essere prevedibile nelle proprie azioni». Si consideri, tuttavia, una proprietà semplice, cioè una proprietà che non può essere ridotta alla congiunzione di altre proprietà. Ammettendo, e non concedendo, che la proprietà di «essere un atomo di idrogeno» possa costituire un simile esempio, ci chiediamo: questa proprietà può causare il fatto che due atomi di idrogeno si uniscono ad un atomo di ossigeno per costituire una molecola di acqua? Il fatto potrà essere causato non già, semplicemente, dalla proprietà di «essere un atomo di idrogeno» e dalla proprietà di «essere un atomo di ossigeno», ma da altre proprietà implicate da esse («avere un certo numero atomico», etc.). Tutto ciò che istanzia la proprietà di «essere un atomo di idrogeno», così, istanzia la proprietà di «avere un certo numero atomico», etc., e tutto ciò che istanzia la proprietà di «essere un atomo di ossigeno» istanzia la proprietà di «avere un certo numero atomico», etc., e, *proprio a causa* di tutte queste proprietà (nonché in virtù di alcune relazioni nomiche tra esse) si costituisce la molecola di acqua. Si può ritenere, in questo caso, che la proprietà di «essere un atomo di idrogeno» non abbia poteri causali? Presumibilmente no, anche se il fatto della costituzione della molecola d'acqua è causato più direttamente da altre proprietà implicate da essa. Allo stesso modo, se la proprietà di «essere un fantasma» implica la proprietà di «non essere prevedibile nelle proprie azioni» e quest'ultima proprietà causa paura in Giovanni, si può ritenere che la proprietà di «essere un fantasma» sia causalmente inefficace? Ritengo di no. Si possono sviluppare ulteriori repliche a questo ragionamento, ma non penso che esse riescano a dimostrare l'inefficacia causale della proprietà di «essere un fantasma».

Allo stesso modo, vi sono somiglianze (almeno tra particolari fittizi) fondate su proprietà non istanziate. Ne *Il signore degli anelli*, ad esempio, Frodo Baggins somiglia, in quanto hobbit (cioè per il fatto di istanziare la proprietà di «essere un hobbit»), a Bilbo Baggins. Quando questi particolari non esistenti escono dal loro contesto fittizio (in questo caso, dal contesto fittizio de *Il signore degli anelli*), essi rimangono tuttavia somiglianti tra loro. Si può affermare, infatti, ed affermare veridicamente, che il personaggio letterario Frodo Baggins somiglia più, in quanto hobbit, al personaggio letterario Bilbo Baggins, piuttosto che al personaggio letterario Gandalf (che è uno stregone e non è un hobbit). Si può replicare a questa osservazione in due modi: i particolari non esistenti non sono particolari; i particolari non esistenti, in realtà, esistono, almeno in quanto personaggi letterari, ad esempio. La prima linea di replica deve rendere conto del fatto che due particolari non esistenti possono comunque essere distinti tra loro (Frodo Baggins e Gandalf), sia all'interno del loro contesto fittizio, sia quando escono da questo contesto. La seconda linea di replica, invece, deve comunque dimostrare che una proprietà che costituisce e contribuisce all'identificazione di un personaggio letterario *esistente in quanto* personaggio letterario (la proprietà di «essere un hobbit», nel nostro caso) non fonda alcuna somiglianza oggettiva. La proprietà di «essere un hobbit» sembra fondare questa somiglianza tra personaggi letterari *esistenti*.

In definitiva, la tesi (2) sembra essere in contrasto con alcuni dati riguardanti i particolari non esistenti. Pur condividendo la tesi più generale per cui una proprietà deve essere istanziata da un particolare (o da un'altra proprietà), credo che sia più accettabile una versione estesa di (2):

(2ext) P è una proprietà se e solo se P è istanziata da un particolare (esistente o non esistente) o da un'altra proprietà (nel caso di proprietà di ordine superiore al primo).

Si può dimostrare, poi, che le proprietà *non* istanziate da particolari esistenti derivano per astrazione da proprietà istanziate da particolari esistenti. Ciò non implica, tuttavia, che le prime non siano proprietà.

Per quanto riguarda le tesi (4) e (5), ho analizzato soprattutto il caso delle proprietà negative, dal momento che il riconoscimento della presenza di queste proprietà è utile per fondare le tesi sugli oggetti fittizi che intendo difendere. Armstrong ritiene che i predicati negativi (ad esempio, il predicato di «non essere un uomo») denotino proprietà negative (la proprietà di «non essere un uomo»). In questo caso, Armstrong ritiene non solo che tali proprietà non abbiano poteri causali, né fondino somiglianze oggettive tra gli oggetti, ma anche che possiamo fare a meno di proprietà negative (e fatti negativi) per rendere ragione della verità di proposizioni negative. Si tratta di un ulteriore argomento contro le proprietà negative che Armstrong utilizza nell'esposizione della propria «truthmaker theory»: non ci sono fatti negativi né, pertanto, proprietà negative che rendono vere proposizioni negative. Non posso esporre qui questo argomento, né chiarire perché esso non funzioni: a mio avviso, comunque, ci sono fatti negativi e proprietà negative, come ho cercato di argomentare in un paper sviluppando un'intuizione di Russell (*Falsmakers. Something negative about facts*).

In *A Theory of Universals* (pp. 23-29), comunque, Armstrong spiega che:

(4n1) le proprietà negative non fondano alcuna somiglianza oggettiva tra particolari esistenti;

(4n2) se ammettessimo proprietà negative, tutti i particolari dovrebbero avere lo stesso numero di proprietà;

(4n3) le proprietà negative non hanno efficacia causale;

(4n4) se ammettessimo proprietà negative e proprietà congiuntive, dovremmo ammettere, seguendo le leggi della logica (nello specifico, una legge di De Morgan), anche l'esistenza di proprietà disgiuntive.

Le critiche (4n1) e (4n3) risultano evidentemente da un'applicazione della tesi (3) al caso delle proprietà negative. Contro (4n1), penso che due particolari possano somigliarsi proprio nell'istanziamento di una proprietà negativa: io somiglio oggettivamente al mio cane, ad esempio, per il fatto che entrambi istanziamo la proprietà di «non essere un pesce», cioè non istanziamo la proprietà di «essere un pesce». Perché dobbiamo presupporre che ogni somiglianza oggettiva, reale, sia fondata su proprietà positive? Mi sembra che qui Armstrong presupponga ciò che dovrebbe dimostrare, cioè che ogni somiglianza oggettiva si fonda su proprietà positive. Contro (4n3), le proprietà negative hanno spesso efficacia causale: chiaramente, seguendo l'esempio di Armstrong, un essere umano non muore soltanto perché non ha ossigeno, ma per alcuni fatti positivi causati dalla mancanza di ossigeno. Nondimeno, questi fatti positivi sono sufficienti per spiegare il fatto che quell'essere umano muore? Non credo, perché essi sono causati, appunto, dalla mancanza di ossigeno. Vi sono, certamente, alcuni fatti negativi irrilevanti ai fini di certe spiegazioni causali, come in «il fatto che egli non abbia assunto veleno ha causato la sua sopravvivenza». Ciò accade, però, anche nel caso di fatti positivi. Inoltre, vi sono alcuni predicati utilizzati nelle scienze (ad esempio, il predicato di «essere inerte») che sembrano essere ambigui, dal momento che essi paiono denotare proprietà negative. Non comprendo, poi, perché sia necessario che diversi particolari debbano avere numeri diversi di proprietà (4n2). Da ultimo, contro (4n4), se non si ammettono proprietà congiuntive, la critica di Armstrong non vale.

Per quanto riguarda le proprietà disgiuntive (pp. 19-23), ammetto che alcune obiezioni di Armstrong possono sembrare convincenti. Nondimeno, si è suggerito spesso che alcune proprietà disgiuntive sono essenziali per spiegare certi fatti. Il fatto che Giovanni è angosciato, ad esempio, può essere spiegato a partire dal fatto che Giovanni istanzia una proprietà disgiuntiva indefinita (nel numero dei disgiunti) inerente le proprie possibilità esistenziali. Armstrong può replicare che proprietà riguardanti le possibilità esistenziali non sono autentiche proprietà, così come la proprietà di «essere angosciato» non è un'autentica proprietà. Intuitivamente, però, mi sembra che l'argomento suggerito possa essere difeso con una discreta possibilità di successo.

Da ultimo, occorre esaminare la tesi (5). Armstrong ritiene che l'istanziamento di certe proprietà complesse, logicamente equivalenti a congiunzioni di proprietà più semplici, possa spiegare l'esistenza di proprietà congiuntive (pp. 30-36). Se, ad esempio, tutto ciò che è uomo è animale e razionale, sembra esservi una proprietà di «essere animale e razionale» logicamente equivalente alla proprietà di «essere uomo». Da un lato, le proprietà congiuntive non sono proprietà «oltre» i loro congiunti (p. 31): non c'è bisogno di postulare una proprietà congiuntiva addizionale rispetto ai propri congiunti. Dall'altro, però, pare che esse siano autentiche proprietà. Si tratta di proprietà complesse. Qui credo che Armstrong non distingua in modo chiaro tra due situazioni: una situazione nella quale, a partire da *qualsiasi* proprietà, si possono ottenere proprietà congiuntive; un'altra situazione, nella quale *certe* proprietà *devono* essere ridotto alla congiunzione di altre proprietà. Armstrong sembra negare, correttamente, che il primo caso si dia: se Giovanni è un uomo ed è un architetto, egli non istanzia la proprietà di «essere umano e architetto». Non ci sono, in questa situazione, 3 proprietà, ma soltanto 2. Nondimeno, nel secondo caso, Giovanni è umano se e solo se Giovanni è un animale ed è razionale. Ci sono, in questo caso, 3 proprietà (la proprietà di «essere umano» o quella di «essere umano e razionale», *più* le proprietà di «essere animale» e «essere razionale») o 2 proprietà (cioè le proprietà di «essere animale» e di «essere razionale»)? Se, come Armstrong ritiene, esistono proprietà complesse, ecco che allora vi sono 3 proprietà, benché ciò paia contraddire il suo progetto riduzionista. Vi è, tuttavia, la proprietà semplice di «essere umano» o quella congiuntiva e complessa di «essere animale e razionale»? Secondo Armstrong, la proprietà apparentemente semplice di «essere umano» è, in realtà, una proprietà congiuntiva. Vi è, pertanto, la proprietà congiuntiva di «essere animale e razionale». Di più: ogni proprietà apparentemente semplice può essere ridotta alla congiunzione di proprietà più semplici, e così all'infinito. Seguendo l'impostazione di Armstrong, tuttavia, e accettando l'esistenza di proprietà congiuntive, mi sembra che le uniche proprietà causalmente efficaci siano, a questo punto, proprio quelle congiuntive! Difatti, Giovanni ha una certa efficacia causale proprio perché è «animale e razionale» (o proprio perché è una congiunzione infinita delle proprietà cui queste ultime proprietà possono essere ridotte). Le proprietà di «essere animale» e di «essere razionale», allora, attribuite a Giovanni, non aggiungono nulla per se stesse alla proprietà di «essere animale e razionale». Certamente, esse possono fondare una somiglianza parziale tra Giovanni e, ad esempio, il suo cane (nel fatto di essere entrambi animali). Qui, pertanto, i due *desiderata* di Armstrong ottengono risposte diverse: per spiegare l'efficacia causale, basta ammettere complesse proprietà congiuntive; per spiegare la somiglianza, invece, occorre aggiungere proprietà più semplici, che compongono tali proprietà congiuntive. Ecco che, allora, vi sono proprietà (le proprietà che compongono proprietà congiuntive) che spiegano la somiglianza, ma che sono inutili ai fini della spiegazione dell'efficacia causale. Seguendo (3),

tuttavia, ogni proprietà spiega l'efficacia causale *e* la somiglianza oggettiva. Ammettendo l'esistenza di proprietà congiuntive, tuttavia, vi sono proprietà (i congiunti) che sono proprietà e che, al contempo, *non* sono proprietà.

2. LETTERATURA CRITICA

A. VOLTOLINI, *How Ficta Follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht 2006. xxiv+278 pp. ISBN: 9781402051463

Il libro di Alberto Voltolini sugli oggetti fittizi (i *ficta*) costituisce una delle più recenti e dettagliate esposizioni della tematica. Voltolini persegue due obiettivi: in primo luogo, esaminare le dottrine dei *ficta* più discusse negli ultimi anni (in modo particolare, le dottrine neo-meinonghiane e la dottrina artifattualista di Amie Thomasson); in secondo luogo, proporre un'interpretazione «sincretista» dei *ficta*, capace di valorizzare gli aspetti positivi delle dottrine «committal» e di risolvere i loro problemi. L'autore, in effetti, pur rilevando la bontà di alcune intuizioni delle teorie «non-committal» (cioè delle teorie che non si impegnano a riconoscere l'esistenza di oggetti fittizi), prende posizione in favore di una visione «committal» dei *ficta*. I *ficta*, cioè, esistono. Il resoconto «sincretista» di Voltolini, quindi, costituisce una sintesi tra le tesi neo-meinonghiane, quelle di Amie Thomasson e la distinzione, operata da Gareth Evans, tra usi «conniving» e usi «non-conniving» degli enunciati riguardanti oggetti fittizi.

Il libro è diviso in tre parti. Nella prima parte («the metaphysical side»), Voltolini si interroga sulla natura degli oggetti fittizi: egli, cioè, cerca di stabilire *cosa siano* i *ficta*. Nella seconda parte («the semantic side»), si propone un'interpretazione dei vari tipi di enunciati finzionali. La terza parte («the ontological side»), da ultimo, contiene un argomento in favore dell'esistenza degli oggetti fittizi. Nel libro, dunque, sembra offrirsi una distinzione tra «metafisica» ed «ontologia» per la quale la metafisica indaga la natura degli enti, mentre l'ontologia cerca di capire *quali* enti esistono. La metafisica presuppone l'ontologia, dal momento che possiamo delineare la natura di un ente solo se quell'ente esiste. La parziale ispirazione meinonghiana di questa presupposizione è data dal fatto che, per Meinong, deve esservi una sorta di «teoria degli oggetti» che precede ogni successiva trattazione metafisica. Nondimeno, la «ontologia» di Voltolini è diversa dalla «teoria degli oggetti» di Meinong, dal momento che la prima si limita semplicemente ad indicare ciò che esiste e perché esiste ciò che esiste, mentre la seconda si occupa dei caratteri delle tipologie di «oggetti», indipendentemente dall'esistenza o dalla non-esistenza di quegli oggetti. Ad ogni modo, gli interrogativi di fondo sono essenzialmente cinque:

- (1) esistono oggetti fittizi?
- (2) Cosa sono gli oggetti fittizi?
- (3) Quali sono le condizioni di esistenza degli oggetti fittizi, se essi esistono?
- (4) Quali sono le condizioni di identità degli oggetti fittizi, se essi esistono?
- (5) Come dobbiamo interpretare gli enunciati finzionali?

In linea generale, un oggetto fittizio (Voltolini utilizza l'espressione «entità fittizia», probabilmente per non impegnarsi preventivamente con un lessico di stampo meinonghiano) è un oggetto implicato in una narrazione: oggetti fittizi sono Sherlock Holmes, Ulisse, etc. In senso stretto, sembrano essere oggetti fittizi tutti gli oggetti implicati *esclusivamente* in una narrazione. In senso lato, tuttavia, possono essere considerati oggetti fittizi anche alcuni oggetti reali che sono implicati *pure* in una narrazione. Uno dei problemi connessi alle teorie degli oggetti fittizi, in effetti, risiede proprio in questa distinzione tra oggetti fittizi «puri» e oggetti reali «migranti» (cioè oggetti reali che sono implicati anche in una narrazione): sono questi ultimi oggetti fittizi *tout court*, distinti dagli oggetti reali cui paiono corrispondere? In altri termini: la Londra delle storie di Sherlock Holmes è la stessa città reale di Londra oppure no? Vi sono, comunque, alcuni dati riguardanti gli oggetti fittizi:

- (d1) essi paiono non esistere *o* non essere reali *o* non essere concreti;
- (d2) essi sono incompleti poiché, date certe proprietà, non sappiamo se gli oggetti fittizi le abbiano o meno (data la proprietà di «avere una madre chiamata Jane», ad esempio, non sappiamo se Sherlock Holmes la stanzii oppure no);
- (d3) gli oggetti fittizi sembrano costituiti a partire da set di proprietà, che appartengono loro analiticamente;
- (d4) ad un set di proprietà, possono corrispondere più oggetti fittizi («many *ficta*»);
- (d5) ad un set di proprietà, può corrispondere nessun oggetto fittizio («no *ficta*»).

Il dato (d1) è particolarmente rilevante ai fini della mia ricerca. Voltolini spiega che un'entità concreta è un'entità che può avere una collocazione spazio-temporale, un'entità esistente è un'entità implicata nell'ordine causale del mondo, un'entità astratta è un'entità sussistente, cioè un'entità che esiste e che è implicata *indirettamente* nell'ordine causale del mondo, un'entità che *soltanto* produce effetti (cfr. il glossario, pp. xxi-xxiv). Ne segue che un'entità concreta esistente è un'entità implicata *direttamente* nell'ordine causale del mondo: essa produce *e* subisce effetti. Le entità esistenti, dunque, possono essere sia concrete, che astratte. Le entità esistenti sembrano essere anche entità reali, dal momento che la «realtà» (*Wirklichkeit*) consiste proprio nella capacità di entrare nell'ordine causale del mondo, cioè nell'essere dotati di poteri causali. «Essere esistenti» pare significare, semplicemente, «essere

entità». Vi sono, tuttavia, entità non implicate (né direttamente, né indirettamente) nell'ordine causale del mondo? Seguendo Voltolini, la risposta non può che essere negativa. A mio avviso, però, vi sono simili entità: un oggetto matematico, ad esempio, non sembra produrre effetti sul mondo, eppure sembra essere un'entità a pieno titolo. Occorre trovare, dunque, una modalità di essere propria di questi oggetti (negando che l'esistenza sia un *summum genus*) oppure occorre ridefinire la proprietà di esistere. Di più: se l'esistenza è un *summum genus*, non ha senso dire che alcune entità esistono e altre non esistono: le entità non-esistenti, semplicemente, non sono entità. Sembra, però, che quando affermiamo che un'entità non esiste affermiamo qualcosa di sensato. Le proposizioni esistenziali, dunque, paiono essere proposizioni sintetiche e la proprietà di «esistere» pare essere una proprietà informativa, cioè una proprietà che ci dà nuove informazioni sul suo portatore.

Ad ogni modo, la prima parte del libro di Voltolini, quella metafisica, si struttura in quattro capitoli. Nel primo capitolo (pp. 3-36), si prendono in esame le posizioni neo-meinonghiane. In generale, un oggetto meinonghiano è un oggetto che possiede le proprietà che sono utilizzate per caratterizzarlo. Secondo l'autore, possiamo individuare: un neo-meinonghianismo fenomenologico, per il quale gli atti di pensiero che attribuiscono certe proprietà ad un oggetto meinonghiano lo generano, lo fanno essere; un neo-meinonghianismo platonico, per il quale vi è un oggetto caratterizzato da ogni essere-così, cioè da ogni insieme di proprietà, indipendentemente dal fatto di essere pensato o meno; un neo-meinonghianismo possibilista, per il quale i *ficta* sono oggetti meinonghiani che non esistono nel nostro mondo (cioè non esistono attualmente) e che esistono in altri mondi possibili; un neo-meinonghianismo astrazionista, per il quale i *ficta* sono oggetti meinonghiani astratti, cioè oggetti meinonghiani che non possono essere implicati direttamente nell'ordine causale del mondo. Per le prime due posizioni, dunque, i *ficta* non sono che oggetti meinonghiani *tout court*, mentre per le altre due posizioni essi possiedono alcuni caratteri originali. Il miglior approccio neo-meinonghiano, secondo Voltolini, è un approccio misto (che sembra essere vicino, ma non identico a quello di Rapaport), che combina una posizione astrattista con una distinzione tra modi di predicazione di una proprietà (interni ed esterni). Nondimeno, anche questo approccio soffre di alcuni problemi, connessi soprattutto ai dati (d4) («many *ficta*») e (d5) («no *ficta*»): il set di proprietà possedute internamente da un *fictum* è condizione necessaria, ma non sufficiente della sua identità.

Il secondo capitolo (pp. 37-64) è dedicata all'astrazionismo di Amie Thomasson, qualificato come «artifattualismo»: i *ficta* non sono che artefatti, poiché dipendono rigidamente e storicamente dagli atti mentali dei loro creatori e genericamente e costantemente dalle opere letterarie di cui sono protagonisti. Un *fictum* dipende rigidamente da un atto mentale se e solo se non è possibile che esso esista e che quell'atto mentale non esista, mentre dipende storicamente dallo stesso atto se e solo se esso comincia ad esistere solo se l'attore di quell'atto (cioè il creatore del *fictum*) già esiste. Inoltre, un *fictum* dipende genericamente da un'opera letteraria se e solo se non è possibile che quel *fictum* esista e che il «tipo» di quell'opera letteraria (cioè una occorrenza di quell'opera, ma non un'occorrenza particolare) non esista, mentre dipende costantemente da quel «tipo» se e solo se il *fictum* esiste fintanto che il «tipo» esiste ed in ogni suo momento di esistenza. L'artifattualismo di Amie Thomasson non riesce a spiegare adeguatamente né il dato (d3), cioè il dato dell'analiticità, né la generazione dei *ficta*, e non fornisce condizioni di esistenza sufficienti per essi.

Nel terzo e nel quarto capitolo (pp. 65-99, 100-124), Voltolini motiva e sviluppa la propria teoria «sincretista». Per l'autore, ogni entità fittizia è un'entità composta da un tipo di processo di «make-believe» e da un set di proprietà. Essa non è, tuttavia, la somma mereologica di questi due costituenti, ma è il risultato della loro interazione (cfr. p. 88). In questo senso, tuttavia, sembra che le entità fittizie non siano composte da questi due elementi, ma siano piuttosto causate da essi. Ad ogni modo, il tipo di processo di «make-believe» è ciò che viene prodotto, ad esempio, in un atto di narrazione. Si tratta di un tipo, perché Voltolini intende rigettare la teoria artifattualista della dipendenza rigida delle entità fittizie dagli atti mentali dei loro creatori (gli atti mentali, in questo senso, sarebbero delle occorrenze di processi di «make-believe»). Il set di proprietà, invece, è appunto l'insieme di proprietà che, nel tipo di processo di «make-believe», sono utilizzate per definire l'entità fittizia e che sono realmente possedute da essa. Ogni entità fittizia, inoltre, possiede alcune proprietà al di fuori del tipo di processo di «make-believe»: ad esempio, la proprietà di «essere un'entità fittizia», di «essere tale che, in un tipo di processo di make-believe, ha la proprietà P» (dove P può essere sostituito da una delle proprietà del set), etc. Voltolini ha così fornito una risposta alla domanda (2) sulla natura degli oggetti fittizi, così come, implicitamente, alla domanda (1), che riguarda la loro esistenza, anche se nella terza parte dell'opera si approfondirà ulteriormente la questione. Per motivare il dato (d1), le entità fittizie esistono in quanto entità astratte, cioè come entità non collocate nello spazio-tempo e non implicate direttamente nell'ordine causale del mondo: esse producono soltanto effetti, ma non subiscono gli effetti prodotti da altre entità. Eppure, la risposta di Voltolini sembra piuttosto controintuitiva. Sembra, infatti, che le entità fittizie, proprio per il fatto di essere prodotte all'interno di un tipo di processo di «make-believe», siano in qualche modo causate dagli attori di quel processo. Lo stesso autore riconosce che le entità fittizie sono entità generate. Ma se esse sono entità generate, non subiscono forse

gli effetti dell'azione di coloro che le generano? O qui si distingue tra due significati diversi di «essere astratto» («non essere collocato nello spazio-tempo» ed «essere indirettamente implicato nell'ordine causale del mondo») e si attribuisce alle entità fittizie soltanto uno dei due significati, oppure si accetta una posizione platonica per la quale il processo di «make-believe» scopre, ma non genera le entità fittizie. In entrambi i casi, occorre rinunciare ad una parte della teoria. Credo che Voltolini, comunque, accetterebbe la prima opzione, che è sicuramente meno lesiva dei fondamenti della teoria.

Per quanto riguarda le domande (3) e (4), rispettivamente sulle condizioni di esistenza e di identità delle entità fittizie, l'autore ritiene che la teoria «sincretista», avvalendosi delle due componenti già citate, possa rendere ragione di entrambe. Ogni *fictum* è identificato dal tipo di processo di «make-believe» che lo genera e dal suo set di proprietà. In questo modo, si possono anche spiegare i dati (d4) («many *ficta*») e (d5) («no *ficta*»): se ad un set di proprietà non si aggiunge un tipo di processo di «make-believe», non si genera alcun *fictum* (d5), così come lo stesso set di proprietà può essere mobilitato da tipi diversi di processi di «make-believe», così da costituire più di un *fictum* (d4). A mio avviso, le condizioni di esistenza di un *fictum* sono più discutibili: un *fictum* è un'entità generata da un tipo di processo di «make-believe» a partire da un set di proprietà. Esso, dunque, in quanto generato, dipende storicamente, modalmente e genericamente da tale processo: storicamente, perché giunge ad esistenza soltanto quando il tipo di processo di compie; modalmente, perché non potrebbe esistere se il tipo di processo non si compisse; genericamente, perché dipende appunto da un tipo di processo di «make-believe», e non da una sua specifica occorrenza. Voltolini, tuttavia, aggiunge che le entità fittizie non periscono: anche se mancassero occorrenze del proprio tipo di processo di «make-believe», il *fictum* continuerebbe ad esistere. In altri termini: anche se non ci fosse più alcun processo di «make-believe» di cui Sherlock Holmes è protagonista, Sherlock Holmes continuerebbe ad esistere. L'autore concede che, se tutte le occorrenze di un tipo di processo di «make-believe» sparissero, anche il tipo sparirebbe, ma il *fictum* continuerebbe ad esistere. (p. 93). Qui, dunque, l'originaria ispirazione artifattualista si volge al platonismo: un'entità fittizia dipendente nella propria origine diventerebbe indipendente una volta originata. Essa vivrebbe di vita propria, come un figlio che dipende per la propria origine da suo padre, ma non ne dipende per continuare ad esistere. Ma allora da cosa dipende la vita propria del *fictum*? O si è coerentemente artifattualisti, e si ritiene che i *ficta* dipendano sempre da qualcuno che crede in essi e/o dall'esistenza di un portatore (un'opera letteraria, ad esempio), oppure si è platonici e si pensa che i *ficta* non siano generati, ma semplicemente scoperti da coloro che credono in essi. Non vedo come si possa individuare una terza via per sanare questa opposizione. Infine, per spiegare i dati (d2) e (d3), Voltolini spiega che le entità fittizie possiedono internamente le proprietà del proprio set costituente ed esternamente altre proprietà, come quella di «essere entità fittizie». Le proprietà possedute internamente dal *fictum* sono essenziali ed attribuite analiticamente ad esso (d3). Volgendo sempre alle proprietà interne, si rende ragione anche del dato (d2) sull'incompletezza.

L'autore, al termine della prima parte, affronta altri due problemi connessi ai *ficta*: i *ficta* che sono protagonisti di più tipi di processi di «make-believe» (i protagonisti di una saga, ad esempio) e il problema degli oggetti concreti «migranti». Nel primo caso, lo stesso *fictum* può appartenere a più tipi di processi di «make-believe» se tali tipi di processi di «make-believe» si pongono espressamente in continuità tra loro. Odisseo dell'*Odissea*, così, è lo stesso Odisseo dell'*Iliade*, poiché i due tipi di processi di «make-believe» sono continui. Immaginiamo, però, due tipi di processi di «make-believe» che si pongono espressamente in continuità con il medesimo tipo di processo, ma che attribuiscono proprietà contraddittorie tra loro allo stesso *fictum*. Lo stesso *fictum*, cioè, se risultasse dai due tipi di processi in continuità con il primo, diventerebbe un oggetto impossibile. Nulla ci autorizza, tuttavia, a considerare un *fictum* un oggetto impossibile, poiché, all'interno dei singoli tipi di processo, esso sembra essere genuinamente possibile. Come possiamo discriminare tra i due processi di «make-believe» e scegliere soltanto uno di essi, in modo da salvare la consistenza del *fictum*? In secondo luogo, per quanto riguarda gli oggetti concreti «migranti», Voltolini ritiene che essi non figurino come oggetti concreti in un tipo di processo di «make-believe» che genera *ficta*, ma che figurino in esso, appunto, come *ficta*. La Londra di Sherlock Holmes, dunque, non è la Londra concreta di fine '800, anche se somiglia molto ad essa. Non condivido questa soluzione, anche se non posso motivare ulteriormente le ragioni che mi spingono a pensare il contrario.

Nella seconda parte del libro, quella semantica, Voltolini analizza anzitutto le teorie «non-committal», cioè le teorie che non si impegnano a riconoscere l'esistenza di entità fittizie (pp. 127-186). In genere, le teorie «non-committal» forniscono parafrasi degli enunciati sulle entità fittizie. Tali parafrasi, tuttavia, non sembrano salvare sempre il senso e/o la verità degli enunciati finzionali parafrasati. Risulta difficile, allora, accettare una teoria «non-committal» fondata su queste possibilità di parafrasi. Nel secondo capitolo di questa parte (pp. 187-220), Voltolini analizza numerosi esempi di enunciati finzionali dal punto di vista della teoria «sincretista». Non potendo prendere in considerazione né i singoli casi, né le singole interpretazioni, mi limito a notare che l'autore si avvale spesso della distinzione già menzionata tra usi «conniving» e usi «non-conniving» di un enunciato

finzionale: in breve, un uso «conniving» è un uso interno ad un tipo di processo di «make-believe» o che segue questo tipo di processo, mentre un uso «non-conniving» è un uso esterno a questo tipo di processo o che non segue esso.

La terza parte, infine, è dedicata quasi esclusivamente alla difesa di un argomento in favore dell'esistenza di entità fittizie (pp. 222-246). In sintesi, l'esistenza dei *ficta* è condizione necessaria di identità per le opere finzionali («fictional works»). Se tali opere esistono e sono distinte tra loro, dunque, devono esistere anche i *ficta*.

In conclusione, mi pare che il libro di Voltolini costituisca un'introduzione ben strutturata ed originale ai problemi connessi ai *ficta*. Nondimeno, mi sembra che la ricerca di una teoria «sincretista» degli enti fittizi (di una sintesi tra neo-meinonghianismo e artifattualismo) non abbia successo o che debba essere comunque chiarita in alcuni punti. In generale, però, il fallimento di una sintesi ha quasi sempre un merito: il merito di mostrare la vera natura di una opposizione e di svelare, con essa, almeno una parte della vera natura degli opposti. Il libro di Voltolini non costituisce certamente un'eccezione a questa regola.

G. OPPY, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press, Cambridge 1995. xx+376 pp. ISBN: 9780521481205

Graham Oppy è probabilmente uno dei maggiori esperti viventi dell'argomento ontologico. In questo libro pubblicato nel 1995, Oppy esamina in maniera abbastanza rigorosa alcune versioni classiche e non-classiche di questo argomento e muove a ciascuna di esse obiezioni più o meno condivisibili. Purtroppo il volume non è completo, dal momento che neppure si menziona la versione dell'argomento ontologico proposta dal matematico Kurt Gödel, che è certamente una delle più interessanti di ogni tempo. Il secondo problema del volume consiste nel fatto che la sostanziale divisione in due parti (una parte espositiva di circa 200 pagine, una seconda parte bibliografica di circa 170 pagine, nella quale si esaminano più dettagliatamente le fonti) rende alquanto difficile la lettura a coloro che conosco già la materia e che sono costretti a spostarsi continuamente da una parte all'altra. Nondimeno, l'autore ha quantomeno il merito di esporre e trattare (quasi) tutte le opzioni sul campo.

Posto che un argomento ontologico in favore dell'esistenza di Dio può essere definito, in generale, come un argomento che muove da premesse inerenti la definizione, il concetto, l'essenza, la possibilità di Dio per dimostrare la Sua esistenza, le questioni da affrontare sono quattro:

- (1) quante versioni esistono dell'argomento ontologico?
- (2) Esiste una versione valida dell'argomento ontologico, cioè una versione le cui premesse, allorché siano vere, non implicino una conclusione falsa?
- (3) Se esiste una versione valida dell'argomento ontologico, le sue premesse sono tutte vere?
- (4) Esiste una versione valida dell'argomento ontologico le cui premesse siano accettabili anche da un agnostico?

Nella prima parte del libro (che costituirà l'oggetto principale di questa breve esposizione), Oppy offre le seguenti risposte: esistono tre versioni classiche dell'argomento ontologico (due di Anselmo e una di Descartes) e sei tipologie diverse di versioni (1); vi sono versioni valide dell'argomento ontologico (2); abbiamo buone ragioni, tuttavia, per ritenere che le premesse di queste versioni non siano vere o, comunque, che non sia evidente la loro verità (3); un agnostico può dunque o considerare tutte le versioni dell'argomento ontologico invalide o, se valide, può ragionevolmente rigettare la verità delle loro premesse (4).

Il primo capitolo (pp. 4-46) è dedicato alla ricostruzione delle principali versioni classiche dell'argomento ontologico, cioè alle due versioni anselmiane e a quella cartesiana, nonché all'esposizione ed alla discussione di alcune obiezioni classiche, quali quella di Gaunilone, quella di Hume, le obiezioni di Kant e quelle del positivismo logico, ed alla trattazione del *supplementum* leibniziano all'argomento ontologico di Descartes. Le ricostruzioni non paiono sempre esprimere il significato autentico dei testi degli autori, aggiungendo talora premesse superflue. Così, ad esempio, Oppy ritiene che l'argomento ontologico presente nel secondo capitolo del *Proslogion* di Anselmo assuma che:

- (a1) ogni essere che esiste nella realtà è maggiore di ogni essere che esiste solo nel pensiero;
- (a2) per ogni genere K, ogni essere del genere K che esiste nella realtà è maggiore di ogni essere del genere K che esiste solo nel pensiero.

Qui il predicato «essere maggiore di» sembra significare «essere più perfetto di». Nondimeno, risulta difficile capire come Anselmo possa accettare, tra le altre, le assunzioni (a1) e (a2). Ad esempio, riguardo ad (a1): un demone esistente nella realtà sembra essere maggiore, cioè più perfetto, di un angelo che esiste soltanto nel pensiero. Allo stesso modo, riguardo ad (a2), un demone esistente soltanto nel pensiero è meno perfetto di un demone esistente nella realtà. Il demone esistente soltanto nel pensiero ha, quantomeno, l'incapacità di tentare realmente gli uomini; il demone esistente nella realtà, invece, ha questa capacità. Non si comprende, pertanto, come il demone reale possa essere più perfetto del demone che esiste solo nel pensiero. Anselmo, in realtà, sembra trattare di un solo genere (il genere degli enti) e, soprattutto, sembra affermare semplicemente che, se

Dio esiste soltanto nel pensiero e non esiste nella realtà, allora c'è almeno un essere esistente nella realtà maggiore, cioè più perfetto, di Dio. Questa assunzione non ha nulla a che vedere con una regola generale riguardante tutti gli enti, né gli enti di un certo genere. Essa presuppone, certamente, che si possano attribuire esistenza reale e/o esistenza mentale a oggetti individuali, ma *non* presuppone ciò che Oppy attribuisce ad Anselmo.

La volontà di vedere in Anselmo *più di quanto* è espresso da Anselmo stesso sembra connotare anche la parziale accettazione dell'obiezione di Gaunilone. Come è noto, Gaunilone obietta ad Anselmo che, accettando le sue premesse (ma *quali* premesse?), si può dimostrare anche l'esistenza di un'isola perfetta. Un'isola perfetta è un'isola di cui non si può pensare nessun'isola maggiore. Dunque: un'isola perfetta esiste, stando ad Anselmo, anche se sappiamo bene che in realtà essa non esiste. Curiosamente, Oppy non esamina le risposte di Anselmo all'obiezione di Gaunilone, ma cita una nota di San Bonaventura, che difende Anselmo affermando che l'isola perfetta ha comunque un «essere difettivo», mentre Dio *non* ha un «essere difettivo». Se l'autore fosse penetrato più in profondità nei testi di Anselmo e nell'esame del significato di «essere difettivo», avrebbe potuto osservare che l'obiezione di Gaunilone non è valida perché Anselmo tratta soltanto dell'essere di cui non si può pensare nulla di maggiore, cioè dell'essere sommo nell'ordine degli esseri. Egli non sta dicendo che, per ogni genere K, esiste il K più perfetto di tutti. L'isola perfetta di Gaunilone non è l'essere di cui non si può pensare nulla di maggiore. Pertanto non si dà alcun argomento ontologico in favore dell'esistenza di un'isola perfetta. Come Oppy si stupisce del fatto che l'obiezione di Hume ad Anselmo abbia avuto così tanto successo, pur essendo implausibile, allo stesso modo è lecito stupirsi del fatto che l'obiezione dell'isola perfetta di Gaunilone possa essere considerata una buona obiezione all'argomento di Anselmo, pur essendo altrettanto (se non maggiormente) implausibile. D'altro canto, Oppy rigetta, appunto, sia l'obiezione di Hume (l'esistenza di qualcosa non può essere dimostrata, poiché la non-esistenza della stessa cosa non risulta mai contraddittoria), né le celebri obiezioni di Kant (nessun giudizio di esistenza è analitico, nessun giudizio esistenziale è contraddittorio e, soprattutto, l'esistenza non è un predicato). Secondo l'autore, possiamo ritenere invalida o inaccettabile nelle sue premesse (almeno dal punto di vista di un agnostico) ogni versione dell'argomento ontologico, pur ritenendo l'esistenza una proprietà di primo ordine.

Dal secondo al settimo capitolo, Oppy considera sei versioni diverse dell'argomento ontologico: la versione definizionale (pp. 47-57), la versione concettuale (pp. 58-64), quattro tipologie distinte di versione modale (pp. 65-84), una versione «meinonghiana» (pp. 85-91), una versione esperienziale (pp. 92-96) e alcune versioni cosiddette «hegeliane» (pp. 97-107), anche se quest'ultima denominazione sembra comprendere una grande varietà di argomenti.

Gli argomenti definizionali muovono dalla definizione di Dio per comprendere la Sua esistenza. Oppy muove tre obiezioni a questi argomenti: in primo luogo, la definizione di Dio è introdotta utilizzando implicitamente un operatore («secondo la definizione»), al di fuori del quale non si può provare l'esistenza di Dio; in secondo luogo, all'interno della definizione Dio è già ammesso implicitamente come esistente; in terzo luogo, l'argomento «begs the question». Concentriamoci sull'ultima obiezione: perché l'argomento «begs the question»? Secondo Oppy, se io mi impegno alla verità di un enunciato *p* in virtù dell'impegno alla verità di un più largo insieme di enunciati C e il mio interlocutore sostiene che, a partire da una serie di premesse, si ottiene non-*p*, ma la negazione di almeno una di queste premesse è parte del mio insieme di enunciati C, il mio interlocutore «begs the question». In altri termini, il mio interlocutore accetta almeno una premessa che io non condivido. In effetti, la legittimità della posizione dell'agnostico, secondo Oppy, è fondata proprio sul fatto che, anche qualora l'argomento ontologico risulti valido, l'agnostico potrebbe ragionevolmente ritenere di non dover condividere le premesse del teista. Certamente i difensori dell'argomento ontologico devono impegnarsi nel ricercare premesse condivisibili anche da parte dell'agnostico e dell'ateo. Mi chiedo, tuttavia, se la definizione di Dio come «l'essere di cui nulla si può pensare di maggiore» sia una premessa ragionevolmente rigettabile dall'agnostico. Con il termine «Dio» si indica proprio questo essere, sia che esso esista, sia che esso non esista. Contro Oppy, non si sta ancora dicendo che Dio esiste: Anselmo, nel secondo capitolo del *Proslogion*, non attribuisce a Dio, nelle premesse, la proprietà di «esistere». Non mi è chiara, infine, l'introduzione dell'operatore definizionale. Certamente possiamo dire che, secondo una certa definizione, un triangolo è una figura geometrica provvista di tre angoli interni. E possiamo accettare o rigettare questa definizione. Possiamo rigettarla ragionevolmente? No, almeno finché non troviamo una definizione migliore e finché non convinciamo il nostro interlocutore della sua validità. E ciò che segue da questa definizione è vero in virtù della definizione stessa. Ora, se l'agnostico di Oppy vuole continuare il proprio dialogo con il suo interlocutore teista, egli deve cercare una definizione migliore di Dio. Viceversa, il dialogo non può che cessare.

Gli argomenti concettuali, invece, muovono dal concetto di Dio per provare la Sua esistenza. In questo caso, Oppy distingue quattro sensi diversi di «concepire»: due sensi «committal», poiché sono impegnati a riconoscere

l'esistenza di un oggetto corrispondente alla definizione (che viene individuato dalla definizione o indipendentemente da essa); un senso «non-committal», che non si impegna ancora a riconoscere l'esistenza o la non-esistenza di quell'oggetto; un senso «committal» negativo, che si impegna a riconoscere la non-esistenza dell'oggetto. L'agnostico può ragionevolmente rigettare i primi due sensi, mentre il terzo senso, quello «non-committal», non basta per provare l'esistenza dell'oggetto chiamato «Dio». In altri termini, egli può ragionevolmente ritenere che nulla cada sotto il concetto di «essere ciò di cui nulla si può pensare di maggiore»: il concetto «dice» di se stesso di essere esemplificato ma, di fatto, esso non è esemplificato. Il punto è, tuttavia, che il concetto di «essere ciò di cui nulla si può pensare di maggiore» non dice affatto, di se stesso, di essere esemplificato. Lo direbbe, se si trattasse del concetto di «essere un esistente di cui nulla si può pensare di maggiore». Mi pare, tuttavia, che l'argomento ontologico di Anselmo non abbia bisogno di questa concessione.

Le versioni modali dell'argomento muovono dalla possibilità di Dio. Oppy distingue accuratamente quattro tipologie diverse di versioni modali: quelle che implicano operatori di attualità, operatori di necessità, quelle che implicano la nozione di esplicabilità e, viceversa, quelle che implicano la nozione di inesplicabilità. Non posso soffermarmi ulteriormente sulle versioni modali, anche perché, non impegnandomi personalmente all'esistenza di mondi possibili, esse non mi sembrano le versioni migliori dell'argomento ontologico.

Le versioni «meinonghiane» sembrano fondarsi su una teoria degli oggetti simile a quella di Meinong, quelle esperienziali sull'esperienza religiosa di Dio (esperienza che l'agnostico può rigettare), mentre le versioni «hegeliane» paiono accomunate dal riferimento ad un'Ideale della Ragione che dovrebbe essere esemplificato. Non trattandosi di versioni molto forti dell'argomento ontologico, concordo con l'autore su numerose obiezioni. Nell'ottavo capitolo (pp. 108-118) Oppy rilegge le versioni classiche, interpretandole secondo le sei versioni proposte dell'argomento ontologico. Certamente, se si accettano le obiezioni mosse a ciascuna di tali versioni, si possono accettare, con Oppy, anche le obiezioni mosse alle versioni classiche. A mio avviso, però, come ho cercato di dimostrare, le versioni definizionali e concettuali non sono così deboli come Oppy ritiene. Penso dunque che almeno l'argomento ontologico anselmiano del secondo capitolo del *Proslogion* sia ancora un buon argomento. Non mi pare che le obiezioni proposte colpino bene il punto di ciò che Anselmo realmente afferma. L'ultimo paragrafo dell'ottavo capitolo presenta un'obiezione generale a tutte le versioni dell'argomento ontologico: si tratta di un'obiezione per la quale le premesse di ciascuna versione o sono collocate nel dominio di un operatore di qualche tipo (come l'operatore «secondo definizione»), e allora non si può stabilire l'esistenza di Dio, o sono collocate al di fuori del dominio di questo operatore, e allora l'agnostico può ragionevolmente rigettare le premesse del teista. Come ho cercato di argomentare, non mi sembra che questa sia una buona obiezione. Nel nono capitolo (pp. 119-129), l'autore presenta e discute altre obiezioni generali, come le obiezioni tomiste.

Il decimo capitolo (pp. 130-161), invece, è particolarmente interessante ai fini della trattazione della nozione di esistenza: Oppy presenta alcuni argomenti in difesa della tesi kantiana per la quale l'esistenza non è un predicato, anche se rigetta successivamente questa tesi. Gli argomenti riguardano proposizioni e nomi, così come, più direttamente, la proprietà di «esistere». Seguendo la prima serie di argomenti, si cerca di dimostrare che: tutte le proposizioni genuine riguardano i loro soggetti (sono proposizioni *de re*) e, visto che non vi è alcuna parafrasi capace di trasformare *salvo sensu et salva veritate* le proposizioni esistenziali positive e negative in proposizioni riguardanti i loro soggetti, nessuna proposizione esistenziale è genuina (come afferma Broad); i nomi propri hanno tutti un referente; i nomi propri pretendono («purport») di avere un referente; non vi sono nomi propri. Il tema dei nomi propri è introdotto allo scopo di interpretare proposizioni esistenziali singolari a loro riguardo, come «Socrate esiste» o «Pegaso non esiste». Queste proposizioni, in effetti, sono certamente le proposizioni più problematiche per coloro che intendono negare che l'esistenza sia una proprietà di primo ordine. Gli argomenti della seconda serie, invece, intendono dimostrare che l'esistenza è una proprietà di secondo ordine o che essa è espressa adeguatamente dal quantificatore esistenziale o che si tratta di una nozione primitiva e non-analizzabile o che non è affatto una proprietà. Oppy conclude che l'esistenza è «maybe» una proprietà informativa di primo ordine, anche se questo non rende né valido né accettabile l'argomento ontologico.

Nell'undicesimo capitolo (pp. 162-185) considera alcune parodie delle varie versioni dell'argomento ontologico, che intendono dimostrare, a partire dalle premesse di tali versioni, l'esistenza di entità come demoni o l'esistenza necessaria di entità contingenti. Certamente, però, se la formulazione originaria anselmiana riesce a circoscrivere il campo d'applicazione dell'argomento ontologico soltanto a Dio, tali parodie non sembrano dimostrare alcunché, se non il fallimento di alcune versioni e/o di alcune interpretazioni dell'argomento stesso. Nell'ultimo capitolo (pp. 186-199), Oppy argomenta in favore della posizione agnostica, giacché l'argomento ontologico non riesce a dimostrare che il teismo è razionale, né che il non-teismo è inintelligibile, né che il teismo è epistemologicamente solido. Allo stesso tempo, però, neppure l'ateo riesce a garantire per la propria posizione né una piena razionalità, né una piena intelligibilità, né un'assoluta solidità epistemologica.

In conclusione, e al di là di queste ultime affermazioni di Oppy, che meriterebbero un'esposizione più vasta, mi pare che il libro sia certamente una buona trattazione della tematica, ricca di riferimenti e spunti di ricerca. Allo stesso tempo, però, mi pare che vi sia talora una scarsa attenzione alle fonti, in virtù della quale si attribuiscono spesso ad Anselmo ed agli altri sostenitori dell'argomento ontologico tesi mai enunciate da essi, contro le quali si muovono obiezioni poco pertinenti alle formulazioni originarie. In altri termini, e prendendo in prestito il nome di una fallacia, mi pare che Oppy attacchi talora degli «uomini di paglia».