

# Brani da *Intenzionalità collettiva e realtà del diritto* di Corrado Roversi

## 2. Cosa è l'intenzionalità collettiva?

### 2.1. Il concetto di intenzionalità

Per chiarire il concetto di intenzionalità collettiva, è necessario comprendere preliminarmente il concetto di intenzionalità. Il termine “intenzionalità” indica, in filosofia, la capacità degli stati mentali umani di riferirsi a qualcosa, di avere qualcosa come oggetto. Quando diciamo, ad esempio, che crediamo *che* piovgerà, che desideriamo *di* essere qualcun altro, che abbiamo intenzione *di* dare un esame, indichiamo forme diverse di intenzionalità, ovvero di relazione tra stati mentali e cose *su cui* questi stati mentali vertono. Per questo motivo, l'intenzionalità è a volte descritta anche come “direzionalità”: lo stato mentale si “dirige” sempre verso qualcosa, e questo qualcosa è il suo contenuto<sup>2</sup>.

Dovrebbe risultare immediatamente chiaro che questo uso del termine “intenzionalità” *non* è l'uso corrente, il quale rimanda invece all'idea di intenzione, di azione intenzionale. Tuttavia, l'intenzione nel senso corrente del termine è una forma di intenzionalità: essa è, in effetti, uno stato mentale che verte su qualcosa (un'azione), ma non è l'unico. Altri esempi di stati intenzionali sono (tra i molti) la credenza, la paura, la speranza, il desiderio, l'amore, l'odio, l'apprezzamento, il dubbio, la gioia, l'accettazione, l'aspettativa, l'ammirazione, il rispetto, l'immaginare, il disgusto, il piacere<sup>3</sup>. Tutti questi stati mentali vertono su qualcosa, tutti hanno un contenuto e tutti hanno caratteristiche peculiari.

L'idea alla base del concetto di intenzionalità collettiva è che almeno alcuni di questi stati intenzionali possano essere condivisi, e che questo attribuisca loro delle caratteristiche peculiari in grado di spiegare molti aspetti del comportamento dei gruppi sociali. Chiamerò questa idea il *nucleo minimo* di una teoria dell'intenzionalità collettiva. Vediamo ora in che modo è possibile specificarlo al fine di fornire una ontologia giuridica, ovvero una spiegazione del peculiare modo di esistenza delle istituzioni giuridiche e dei “fatti” che da esse discendono.

### 2.2. Intenzioni, credenze, accettazione

Quali, tra i molti possibili stati intenzionali collettivi, possono essere buoni candidati a supportare l'esistenza delle istituzioni giuridiche<sup>4</sup>? Mi concentrerò qui su tre tipi di stati intenzionali che hanno giocato un ruolo fondamentale nella discussione sulla intenzionalità collettiva: l'intenzione propriamente detta, la credenza e l'accettazione. Si tratta di stati intenzionali differenti sotto molti aspetti, che vale la pena considerare.

*In primo luogo*, le intenzioni sono differenti dalle credenze almeno sotto tre aspetti. (1) Le intenzioni sono volte al compimento di azioni, mentre le credenze vertono su stati di cose: si ha intenzione *di fare* qualcosa, mentre si crede *che* qualcosa sia vero. (2) L'intenzione ha successo se *il mondo si adatta* ad essa (se la persona che svolgerà l'azione compie in effetti l'azione), mentre la credenza ha successo se essa *si adatta al mondo* (se è vera, se lo descrive correttamente): si dice che i due stati intenzionali hanno “direzione di adattamento” opposta. (3) Infine, l'intenzione è uno stato mentale che viene soddisfatto solo se ha un ruolo causale, nel senso che è volta a causare una azione, mentre la credenza viene soddisfatta anche se non ha alcun ruolo causale: non ha lo scopo di causare un cambiamento nel mondo ma semplicemente verte sul mondo<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> La nozione risale alla filosofia medioevale, fu ripresa da Brentano ed è diventata parte del lessico della filosofia analitica: per una introduzione si veda a questo proposito A. VOLTOLINI, C. CALABI, *I problemi dell'intenzionalità*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 3 ss. e la letteratura ivi citata.

<sup>3</sup> Gli esempi sono tratti dalla lista proposta in J.R. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 4.

<sup>4</sup> È bene premettere che lascerò da parte la questione delle emozioni collettive, sebbene essa sia fondamentale per comprendere la natura dei fenomeni intenzionali alla base di una comunità politica. Cfr. M. SALMELA, *The Functions of Collective Emotions in Social Groups*, in A. KONZELMANN ZIV, B. SCHMID (eds.), *Institutions, Emotions, and Group Agents*, Springer, Berlin, 2014. Si veda anche C. VON SCHEVE, M. SALMELA, *Collective Emotions*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

<sup>5</sup> Utilizzo qui il concetto di “direzione di adattamento” (*direction of fit*) come applicato da Searle agli stati intenzionali: cfr. J.R. SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 7-9. Si veda più in generale la discussione della simmetria strutturale fra stati intenzionali cognitivi e volitivi in termini di direzione di adattamento e direzione di causazione (*direction of causation*) in ID., *Making the Social World*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 38-39.

*In secondo luogo*, la credenza è diversa dall'accettazione almeno sotto due aspetti. (1) Credere non è una azione volontaria, mentre l'accettazione è

un'azione, o comunque uno stato mentale, che si compie o si mantiene volontariamente. Mentre posso accettare volontariamente che l'Unione Europea sia una istituzione da salvaguardare, facendo di questo enunciato una premessa dei miei argomenti di natura politica, non posso credere volontariamente la stessa cosa: può essere anzi che io *accetti* la premessa *pur non credendola* vera, ad esempio nel caso in cui io sia un funzionario dell'Unione Europea. Questo è legato al fatto che (2) si crede qualcosa solo se la si ritiene giustificata, quindi per ragioni epistemiche, mentre si può accettare qualcosa anche per ragioni esclusivamente pratiche, ad esempio per realizzare un determinato obiettivo. Le credenze sono sensibili alle prove, alle falsificazioni e alle contraddizioni, ma ciò che accettiamo può anche non esserlo, dipendendo da considerazioni di tipo utilitaristico o prudenziale<sup>6</sup>.

*In terzo luogo*, le intenzioni sono diverse dagli stati intenzionali di accettazione almeno per due ragioni. (1) Le intenzioni vertono su azioni, mentre l'accettazione può vertere sia su azioni sia su stati di cose. Ad esempio, posso avere intenzione di pagare il biglietto del cinema e anche accettare di pagarlo, ma posso solo accettare, e non avere intenzione, che l'Unione Europea rappresenta l'unico futuro politico per la Repubblica Italiana. (2) Quando, poi, sia l'accettazione sia l'intenzione vertono su una azione, tra le due emerge una differenza nel grado di coinvolgimento che la nostra azione avrà rispetto allo stato di cose da realizzare: l'accettazione di  $x$  è, in questo senso, molto più debole rispetto alla intenzione di realizzare  $x$ . Nel primo caso, infatti, semplicemente accettiamo di non opporci, senza per questo impegnarci ad avere parte attiva; nel secondo caso ci addossiamo un ruolo di promotore nella realizzazione di quel fine<sup>7</sup>.

Date le differenze fin qui descritte tra credenze, accettazione ed intenzioni, in linea generale il miglior candidato per la fondazione dell'ontologia giuridica su stati intenzionali è l'accettazione. Questo non significa che credenze ed intenzioni collettive non siano rilevanti, ma vi sono motivi per ritenere che non possano "fare tutto il lavoro".

Consideriamo in primo luogo le credenze collettive. Sembra problematico asserire semplicemente che una istituzione esiste perché il gruppo, collettivamente, *crede* che essa esista. Il primo problema a questo riguardo è genetico: se un'istituzione potesse esistere solo in virtù di credenze collettive, allora essa non potrebbe mai emergere o nascere, perché per venire ad esistenza dovrebbe fondarsi sulla credenza in una istituzione *che ancora non c'è*, la quale credenza sarebbe infondata sul piano epistemico e

<sup>6</sup> Riporto qui, in estrema sintesi, le analisi riscontrabili in K. BRAD WRAY, *Collective Belief and Acceptance*, in "Synthese", 129, 2001, pp. 324-325; A. MEIJERS, *Collective Agents and Cognitive*

*Attitudes*, in “Protosociology”, 16, 2002, pp. 75-81; R. TUOMELA, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pp. 308-310. Si veda anche L.J. COHEN, *Belief and Acceptance*, in “Mind”, 98, 1989; ID., *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford, 1992; P. ENGEL, *Believing, Accepting, Holding True*, in “Philosophical Explorations”, 1, 1998. La distinzione tra credenza e accettazione così formulata viene criticata in M. GILBERT, *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 145 ss. Le risposte di Meijers e Wray a queste obiezioni di Gilbert sono formulate in A. MEIJERS, *Why Accept Collective Beliefs? Reply to Gilbert*, in “Protosociology”, 18-19, 2003, pp. 377-388; K. BRAD WRAY, *What Really Divides Gilbert and the Rejectionists?*, in “Protosociology”, 18-19, 2003, pp. 363-376. Più recentemente si veda anche F.F. SCHMIDT, *Group Belief and Acceptance*, in S.R. CHANT, F. HINDRIKS, G. PREYER (eds.), *From Individual to Collective Intentionality: New Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 61-96. Come si vede, assumo qui che il volontarismo doxastico, nella sua variante diretta, sia falso e che possa essere descritto in termini di accettazione e non di credenza. Sui problemi sollevati dal volontarismo doxastico si veda R. VITZ, *Doxastic Voluntarism*, in “Internet Encyclopedia of Philosophy”, <http://www.iep.utm.edu>.

<sup>7</sup> Questa distinzione “di grado” tra intenzione e accettazione è discussa bene in J.R. SEARLE, *Making the Social World*, cit., pp. 56-58. Si può sfumare la distinzione di grado dicendo che l’accettazione di un determinato stato di cose può essere collegato ad una disponibilità ad agire intenzionalmente per realizzare quello stato di cose, date certe condizioni: si veda in questo senso, ad esempio, R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 129.

---

267

non potrebbe quindi mai formarsi o mantenersi, condannando l’istituzione stessa alla nullità<sup>8</sup>. Il secondo problema è connesso con la natura delle ragioni rilevanti nel contesto istituzionale: se un’istituzione potesse esistere solo in virtù di credenze collettive, allora non avrebbe senso supportarne l’esistenza sulla base di considerazioni di natura utilitaristica o prudenziale. Per una questione di ragionevolezza delle credenze, infatti, i membri della comunità dovrebbero essere almeno potenzialmente consapevoli del fatto che l’istituzione esiste soltanto perché essi credono che esista: ma, allora, soltanto le ragioni puramente epistemiche, cioè ragioni a supporto di una esistenza “oggettiva” dell’istituzione, sarebbero rilevanti per il diritto. Il riferimento a considerazioni prudenziali e utilitaristiche è invece ubiquo nel ragionamento giuridico<sup>9</sup>.

D’altro canto, ricondurre l’esistenza delle istituzioni giuridiche esclusivamente a intenzioni collettive presenta a sua volta aspetti problematici. Se, infatti, una istituzione esistesse nella nostra comunità perché, in ultima analisi, vi è una intenzione condivisa tra i cittadini di cooperare per renderla reale – di agire tutti insieme come se essa esistesse – allora quasi nessuna istituzione giuridica potrebbe mai esistere, se non in comunità molto coese di cittadini estremamente

proattivi e fiduciosi gli uni verso gli altri. In condizioni normali, invece, la maggior parte dei membri di una comunità non ha verso le istituzioni questo atteggiamento di entusiastica e sempre conscia adesione: piuttosto, si ha una idea di massima del senso generale dell'istituzione e non si protesta verso di esso; non si coopera sempre e comunque per mantenerlo ma ci si astiene dal criticarlo; non c'è una volontà di agire sempre presente, c'è piuttosto una sorta di inazione dovuta spesso a semplice inerzia.

Gli aspetti problematici fin qui rilevati permettono di isolare tre criteri di adeguatezza per uno stato intenzionale collettivo a fondamento dell'ontologia giuridica: (1) esso deve poter essere adottato volontariamente in modo da garantire l'emergere di istituzioni, per così dire, dal nulla; (2) deve potersi fondare su ragioni non esclusivamente epistemiche ma anche utilitaristiche e prudenziali; (3) deve essere compatibile con un certo grado di inerzia da parte dei membri della comunità. L'accettazione risponde a questi tre requisiti. Come si è visto, infatti, essa si distingue dalla credenza proprio in virtù della sua volontarietà e del fatto che può essere motivata da ragioni prudenziali e utilitaristiche, mentre si distingue dall'intenzione in quanto non richiede necessariamente cooperazione attiva. L'accettazione collettiva è quindi abbastanza "forte" per permettere l'emergere e la permanenza di istituzioni ma abbastanza "debole" per rendere conto dell'inerzia dei membri della comunità<sup>10</sup>.

Vi è tuttavia un punto ulteriore. Parlare di "accettazione collettiva", senza precisazioni, sembra ammettere la possibilità che i membri della comunità accettino la stessa cosa indipendentemente l'uno dall'altro, senza concepirsi in alcun modo come un gruppo. Un tale scenario, tuttavia, non potrebbe spiegare l'esistenza di istituzioni giuridiche, non foss'altro perché il diritto ha una valenza ed una portata intrinsecamente sociale, intersoggettiva: nell'accettare un'istituzione giuridica, i membri della comu-

<sup>8</sup> Questo argomento si deve ad E. LAGERSPETZ, *Institutional Facts, Performativity and False Beliefs*, in "Cognitive Systems Research", 7, 2006, pp. 299-300. Il carattere non epistemico ed anzi meramente ricorsivo del processo di applicazione di un concetto istituzionale alle sue origini è il tema del saggio ormai classico di B. BARNES, *Social Life as Bootstrapped Induction*, in "Sociology", 17, 1983, pp. 524-545.

<sup>9</sup> La prima parte di questo argomento è sostanzialmente riconducibile all'argomento delle "false credenze" di Bruno Celano: B. CELANO, *Intenzionalità collettiva, false credenze. Due aspetti problematici dell'ontologia sociale di J.R. Searle*, in ID., *Fatti istituzionali, consuetudini, convenzioni*, Aracne, Roma, 2010, pp. 113 ss. e in particolare 124-128. L'aspetto non epistemico e in questo senso peculiare del ragionamento giuridico è uno dei temi ricorrenti di F. SCHAUER, *Thinking Like a Lawyer*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009, par. 2.4, 3.3, 4.1, 11.2.

<sup>10</sup> Cfr. E. LAGERSPETZ, *Institutional Facts, Performativity and False Beliefs*, cit., pp. 304-305; R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, cit., cap. 5.

nità giuridica si richiedono qualcosa vicendevolmente, gli uni verso gli altri<sup>11</sup>. Il nucleo minimo di una teoria dell'intenzionalità collettiva per l'ontologia giuridica deve tenere conto anche di quest'ultimo aspetto: l'istituzione, in questa prospettiva, esiste non solo se tutti i membri della comunità giuridica ne accettano l'esistenza, ma se lo fanno nella percezione di essere parte di un gruppo<sup>12</sup>. Vedremo ora come le diverse teorie dell'intenzionalità collettiva divergono proprio sull'analisi di questa "prospettiva collettiva".

### 3. Teorie dell'intenzionalità collettiva

Introdurrò ora tre idealtipi di teoria dell'intenzionalità collettiva per l'ontologia giuridica e tenterò di ricondurre ad essi le varie teorie formulate nel dibattito filosofico contemporaneo<sup>13</sup>. Il primo idealtipo tiene in considerazione tre variabili: esso riconduce la collettività dell'accettazione ad una questione di *contenuto*, di *forma* e di *relazione* tra gli stati intenzionali rilevanti. Il secondo idealtipo considera due sole variabili: il *contenuto* e le *relazioni*. Infine, il terzo idealtipo riconduce la collettività soltanto ad una variabile rilevante, ovvero la *forma*.

#### 3.1. Intenzionalità collettiva a tre variabili (contenuto, forma e relazione): Tuomela e Gilbert

L'idealtipo di teoria dell'intenzionalità collettiva a tre variabili qui esaminato riconduce l'esistenza dell'istituzione a stati intenzionali di accettazione il cui carattere collettivo dipende da un determinato contenuto, una determinata forma e una determinata relazione tra loro: in questa prospettiva, l'istituzione esiste perché accettiamo *qualcosa* di collettivo, lo accettiamo in un *modo* eminentemente ed esclusivamente rivolto alla collettività ed in effetti lo stato di accettazione è collettivo nel senso che *mette in relazione* stati di accettazione di individui diversi. I due esempi principali di questa teoria nel dibattito contemporaneo sono forniti da Raimo Tuomela e Margaret Gilbert.

Nella teoria di Tuomela, l'accettazione collettiva alla base di una istituzione giuridica ha in primo luogo una specifica forma, da lui denominata "modalità 'noi'" (*we-mode acceptance*), la quale qualifica tutti gli stati intenzionali posseduti da una persona che si concepisca come membro di un gruppo piuttosto che come mero individuo<sup>14</sup>. La modalità "noi" tipica dell'appartenenza ad un gruppo è connessa (1)

<sup>11</sup> Si veda a questo proposito M. GILBERT (1989), *On Social Facts*, Princeton University Press, Princeton, 1992, p. 259. La critica di Gilbert a varie concezioni che non tengono conto della

“percezione del gruppo” (ciò che lei chiama “spiegazioni per somma”, *summative accounts*) è *Ibidem*, pp. 254-288.

<sup>12</sup> Questo lavoro verte quindi sul modo in cui stati intenzionali di individui supportano istituzioni rilevanti per il gruppo piuttosto che sul modo in cui al gruppo possono essere attribuiti stati intenzionali. Si tratta di un approccio all'intenzionalità collettiva che esclude l'opera, fondamentale, di Philip Pettit: cfr., tra gli altri, P. PETTIT, *Collective Intentions*, in N. NAFFINE, R. OWENS, J. WILLIAMS (eds.), *Intention in Law and Philosophy*, Dartmouth, Ashgate, 2001, pp. 241-254; ID., *Groups with Minds of Their Own*, in F.F. SCHMITT, (ed.), *Socializing Metaphysics*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2004, pp. 167-193; C. LIST, P. PETTIT, *Group Agency*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

<sup>13</sup> Per una presentazione complessiva di alcune delle teorie sull'intenzionalità collettiva, si veda anche D.P. SCHWEIKARD, H.B. SCHMID, *Collective Intentionality*, in “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2013, <http://plato.stanford.edu>; D. TOLLE-FSEN, *Collective Intentionality*, in “Internet Encyclopedia of Philosophy”, <http://www.iep.utm.edu>.

<sup>14</sup> Sul concetto di *we-mode* cfr. R. TUOMELA, *The We-Mode and the I-Mode*, in F. SCHMITT (ed.), *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2003, pp. 93-128. Il concetto era stato da lui precedentemente introdotto con il termine “credenze posizionali” (*positional beliefs*) già in ID., *The Importance of Us*, cit., pp. 312 ss.

---

269

con la percezione di uno scopo comune quasi sempre connotato in termini valoriali (ciò che Tuomela chiama *ethos*), (2) con la percezione di una condizione di comune dipendenza per la quale la realizzazione di questo scopo dipende “da tutti”, (3) con la percezione di un impegno (*commitment*) comune verso la realizzazione di questo scopo<sup>15</sup>. La modalità “noi” è un modo di avere stati intenzionali, nel senso che lo stesso stato intenzionale (nel nostro caso, l'accettazione) può essere, secondo Tuomela, posseduto o in una prospettiva meramente individuale (*I-mode*), o in una prospettiva individuale che tuttavia tiene conto del contesto di un gruppo rilevante (*pro-group I-mode*), oppure in quella piena prospettiva di appartenenza al gruppo che è, appunto, il *we-mode*<sup>16</sup>.

Accanto a questa modalità, tuttavia, l'accettazione collettiva alla base dei fenomeni istituzionali richiede secondo Tuomela anche uno specifico contenuto: non soltanto i membri del gruppo devono accettare l'istituzione in un determinato modo, ma devono accettare qualcosa che essi credono essere accettata anche dagli altri membri. Più in particolare, ogni membro del gruppo non soltanto deve accettare la struttura dell'istituzione in *we-mode*, ma deve anche credere che gli altri membri della comunità la accettino e che credano che lui l'accetti<sup>17</sup>. E per di più la condizione è ricorsiva: deve credere che gli al-

credano che lui creda che loro accettino l'istituzione; deve credere che gli altri credano che lui creda che gli altri credano che lui l'accetti.... e così via. Questa condizione di ricorsività, che nell'analisi filosofico-analitica dei fenomeni sociali è chiamata "conoscenza comune" (*common knowledge*) ed è fondata su "credenze mutue" (*mutual beliefs*), sostanzialmente esprime una situazione di supposta trasparenza degli stati di accettazione tra i membri di una stessa comunità: in generale, si suppone che gli altri accettino quello che accetto io, che sappiano che io l'accetto ma anche che sappiano che io sappia che loro l'accettano, e così via<sup>18</sup>. Tuomela qualifica gli stati intenzionali dotati di questo contenuto con il prefisso "noi" (*we-attitudes*): noi-intenzioni, noi-accettazione, noi-credenze, etc. Le istituzioni giuridiche sarebbero dunque, in questa prospettiva, basate su stati di "noi-accettazione" posseduti in modalità "noi" (*we-mode we-acceptance*).

Con ciò si è definita, nella teoria di Tuomela, la *forma* collettiva (il *we-mode*) e il *contenuto* collettivo (la *we-acceptance*) della accettazione alla base dell'ontologia giuridica. Ma il concetto di "credenze mutue" dovrebbe chiarire che questa accettazione necessita anche di una *relazione* specifica. Un membro del gruppo non soltanto deve credere che anche gli altri membri accettino le istituzioni, non soltanto deve credere che loro credano che lui le accetta, ma queste condizioni devono anche darsi di fatto: il gruppo si fonda su stati di accettazione e sulla relazione di fatto esistente tra le credenze di ognuno e le credenze degli altri<sup>19</sup>. Quando la mutua relazione, la forma e il contenuto "noi" degli stati di accettazio-

<sup>15</sup> Cfr. R. TUOMELA, *Social Ontology*, cit., pp. 34-35.

<sup>16</sup> Per una buona comparazione tra intenzioni *we-mode*, *I-mode* e *pro-group I-mode* cfr. *Ibidem*, pp. 67-72. Si veda anche,

precedentemente, R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, cit., pp. 36-39.

<sup>17</sup> Questa analisi è la prima, in ordine di tempo, che Tuomela ha dedicato al problema della intenzionalità collettiva. Essa è applicata nello specifico alle intenzioni collettive (e non all'accettazione) in R. TUOMELA, K. MILLER, *We-Intentions*, in "Philosophical Studies", 53, 1988, pp. 372 ss. Una formulazione più generale, estesa a tipi diversi di stati intenzionali, è rintracciabile in R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, cit., pp. 23 ss.; ID., *The Importance of Us*, cit., pp. 37-40.

<sup>18</sup> Il criterio della ricorsività della conoscenza comune risale all'analisi delle convenzioni sociali effettuata da David Lewis ed è da allora divenuto un elemento fondante della discussione sull'intenzionalità collettiva: D. LEWIS, *Convention: A Philosophical Study* (1969), Blackwell, Oxford, 2002, pp. 52 ss. Nel lavoro di Tuomela esso gioca certamente un ruolo importante, ma non esclusivo: in questo senso è almeno parzialmente fuori bersaglio la nota critica di Searle per la quale Tuomela ridurrebbe la cooperazione sociale semplicemente a "intenzioni individuali + credenze



mutue”: cfr. ad esempio J.R. SEARLE, *Making the Social World*, cit., pp. 45-48. Tuomela aveva già risposto a questa critica di Searle in R. TUOMELA, *The Importance of Us*, cit., pp. 427-428.

<sup>19</sup> Tuomela puntualizza che la credenza mutua alla base delle *we-attitudes* deve essere vera ad esempio in R. TUOMELA, *Social Ontology*, cit., pp. 78-79.

---

270

ne si realizzano, emerge ciò che Tuomela chiama un “gruppo agente” (*group agent*): semplicemente, i membri del gruppo iniziano a riferirsi al gruppo come agente in quanto tale, sorge cioè l’idea che il gruppo possa agire, pensare, ed accettare. L’azione, il pensiero di questo “agente fittizio”, che popola gli stati intenzionali degli individui quando pensano alla comunità, è una risultante proprio di quegli stati intenzionali ma per converso può avere anche un effetto causale su quegli stati intenzionali: il riferimento alle decisioni del gruppo, ai suoi valori, alle sue finalità, alle sue prese di posizione determina mutamenti negli stati intenzionali dei suoi membri e ne rafforza il comportamento convergente<sup>20</sup>.

Le istituzioni giuridiche, secondo Tuomela, sono sistemi di norme oggetto di accettazione da parte di gruppi agenti. A queste norme si deve però associare anche una pratica condivisa di comportamento convergente da parte dei membri del gruppo, che spesso la interiorizzano tramite socializzazione e dunque la attuano in modo inconscio, irriflesso<sup>21</sup>. Le istituzioni possono, nei casi più complessi, generare sotto-gruppi in forma organizzata (*social organizations*) che prevedono ruoli connessi con compiti e poteri specifici. Per questo motivo, tali istituzioni generatrici di organizzazioni sono entità essenzialmente *insature*: esse devono corrispondere ad agenti reali, che agiscono nell’ambito di un sistema di ruoli, compiti, poteri e doveri definito da norme<sup>22</sup>.

L’accettazione del gruppo genera una pseudo-oggettività dei fatti istituzionali (*group-jectiveness*): le regole costitutive fondamentali dell’istituzione e i fatti che esse rendono possibili sono oggettivi rispetto ai singoli membri del gruppo proprio perché sono oggetto di accettazione del gruppo nel suo complesso. Inoltre, tutti gli enunciati che vertono su nozioni istituzionali possono avere un loro grado di oggettività in qualche modo derivata dall’accettazione anche se non sono, singolarmente presi, oggetti di accettazione (il gruppo non può “prevedere”, accettandolo, tutto ciò che può essere detto utilizzando nozioni istituzionali)<sup>23</sup>.

L’altra principale teoria dell’intenzionalità collettiva a tre variabili è quella, come si diceva, di Margaret Gilbert. Se, in Tuomela, l’intenzionalità collettiva prende le mosse da una forma peculiarmente “orientata al gruppo” della nostra

vita mentale, nella teoria di Gilbert essa è connessa in primo luogo con una questione di contenuto: l'intenzionalità collettiva, in questa prospettiva, si fonda su un impegno condiviso (*joint commitment*) da tutti i membri del gruppo. In particolare, secondo Gilbert, si ha accettazione collettiva in grado di supportare istituzioni giuridiche quando i membri della comunità di riferimento condividono un impegno a supportarle ed a mantenerle in esistenza<sup>24</sup>.

Questa nozione di impegno condiviso viene analizzata nei dettagli da Gilbert, a partire dalla sua formazione. Affinché esso si realizzi, ogni membro del gruppo deve comunicare più o meno esplicitamente

<sup>20</sup> Tuomela caratterizza la propria posizione come una forma di “collettivismo debole” (*weak collectivism*), poiché essa utilizza la nozione di agente collettivo ma lo fa chiaramente soltanto in senso funzionale e non ontologico. Sulla nozione di “gruppo agente” e di “collettivismo debole” cfr. R. TUOMELA, *Social Ontology*, cit., pp. 1-3, 21-23.

<sup>21</sup> Si veda. R. TUOMELA, *Social Ontology*, cit., p. 214-218; ID., *The Philosophy of Social Practices*, cit., p. 162. Il motivo per cui un determinato sistema di norme diventa oggetto di accettazione da parte di un gruppo può spesso essere ricondotto alla necessità di risolvere problemi di coordinazione sociale tra individui in un modo che sia coerente con l'*ethos* del gruppo: si veda ID., *Social Ontology*, cit., pp. 223-224, 229.

<sup>22</sup> R. TUOMELA, *Social Ontology*, cit., pp. 231-233. Interessante anche la casistica dei tipi di istituzione in ID., *The Philosophy of Social Practices*, cit., p. 168. È parzialmente collegata con questa tesi anche la critica di Tuomela alla teoria delle istituzioni di Searle: cfr. ID., *Social Ontology*, cit., pp. 233-240; ID., *The Philosophy of Social Practices*, cit., p. 183 ss.

<sup>23</sup> Cfr. R. TUOMELA, *The Philosophy of Social Practices*, cit., pp. 135-136, 145; ID., *Social Ontology*, cit., pp. 220-223. Ho usato qui per semplicità il concetto di “regola costitutiva” à la Searle, ma Tuomela è critico verso questo concetto: cfr. *Ibidem*, pp. 239-240.

<sup>24</sup> M. GILBERT, *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Clarendon Press, Oxford, 2006, cap. 11; ID., *Joint Commitment*, cit., pp. 362-363.

---

271

(1) la propria “prontezza” (*readiness*) a (2) “impegnarsi insieme” (*to be jointly committed*) nel fare qualcosa come (3) “un solo corpo” (*as a body*). Consideriamo questi tre elementi singolarmente.

(1) Un individuo “esprime prontezza” a fare qualcosa quando rende chiaro che, per quanto riguarda la sua personale volontà, non vi è nessun ostacolo all'attività in questione. Esprimere prontezza a condividere un impegno è evidentemente molto diverso dall'esprimere la volontà di prendersi un impegno personale, fosse anche un impegno condizionato all'impegno degli altri: ogni

singolo individuo ha infatti la possibilità di rescindere unilateralmente un impegno personale, ma questa possibilità non è prevista nel mutuo legame previsto da un gruppo<sup>25</sup>.

(2) L'impegno condiviso diviene dunque, secondo Gilbert, l'elemento fondamentale della vita sociale e il vincolo basilare delle unità politiche. Esso non ha un carattere morale, perché discende semplicemente dal mutuo riconoscimento della volontà di obbligarsi l'uno verso l'altro; tuttavia, esso non ha nemmeno le caratteristiche formali di un accordo esplicito i cui termini vengano definiti con esattezza a priori. In virtù dell'impegno condiviso, semplicemente, si ammette la possibilità che gli altri membri del gruppo abbiano titolo (*standing*) a criticarci in caso di deviazione e l'idea di dovere agli altri (*owing to others*) un certo grado di conformità: nei casi più formalizzati, si riconosce all'autorità il titolo a comandare e punire le proprie deviazioni<sup>26</sup>.

(3) L'impegno condiviso a supportare un insieme di istituzioni "come un corpo singolo" implica l'impegno a emulare insieme, nella misura maggiore possibile, un singolo corpo che le supporti. Questa nozione di Gilbert rimane abbastanza oscura, a dispetto dei suoi molteplici tentativi di chiarirla. L'impressione è che, dal suo punto di vista, i tipi di comportamento richiesti all'individuo per realizzare l'impegno ad agire "come un corpo singolo" dipendano dal tipo di attività verso cui ci si è impegnati. Nel caso dell'accettazione a supporto delle istituzioni giuridiche questo significa, tra le altre cose, difendere tali istituzioni ove necessario, parlare in loro difesa, criticare o non condividere le opinioni di chi le mette in dubbio<sup>27</sup>.

Come nel caso di Tuomela, anche in Gilbert al contenuto della comunicazione di impegno si associa un preciso requisito di forma. Ogni membro del gruppo deve esprimere la propria intenzione di supporto in modo "aperto" (*open*), ovvero volto ad ottenere una situazione di "conoscenza comune" per la quale gli altri membri del gruppo saranno in grado di dedurre non solo che l'intenzione è stata espressa, ma anche tutte le conseguenze riguardanti gli stati intenzionali dell'altro in una situazione di totale trasparenza epistemica: dedurre cioè, ad esempio, che colui che ha espresso l'intenzione sa che essi sanno che l'ha espressa (hanno percezione del fatto di essere considerati a conoscenza di questa intenzione), che

<sup>25</sup> La definizione di "prontezza" può trovarsi *Ibidem*, p. 48. Sulla differenza tra un impegno condiviso e una somma di impegni personali condizionati agli impegni altrui cfr. *Ibidem*, pp. 46-47, 114-115. Si tratta di un cambiamento rispetto a formulazioni precedenti, ad esempio in M. GILBERT, *On Social Facts*, cit., pp. 198-199, 204-205, in cui si parlava di impegni condizionati (*conditional commitments*). Le ragioni di questo cambiamento sono discusse nel dettaglio in ID., *Joint Commitment*, cit., pp. 42-45.

<sup>26</sup> Le caratteristiche dell'impegno condiviso sono riassunte ad esempio *Ibidem*, pp. 40-41. Per l'argomentazione di Gilbert sul carattere non morale dell'impegno condiviso come vincolo politico si veda M. GILBERT, *A Theory of Political Obligation*, cit., pp. 159 ss. Sulla relazione tra impegno condiviso e accordo si veda ID., *On Social Facts*, cit., pp. 381-382; ID., *Joint Commitment*, cit., pp. 26-28. Sull'autorità a comandare e sanzionare in termini di impegno condiviso si veda ID., *A Theory of Political Obligation*, cit., pp. 245-255.

<sup>27</sup> Sull'impegno a credere qualcosa e ad accettare un obiettivo si veda *Ibidem*, pp. 137-138. Sull'impegno a considerare qualcosa un valore si veda invece M. GILBERT, *Joint Commitment*, cit., pp. 193-194. Altri passi in cui si discute il concetto sono *Ibidem*, pp. 33, 115-116, 370.

---

272

lui sa che loro sanno che lui sa che lo sanno (capiscono cioè che l'altro è in grado di dedurre, se necessario, anche quest'ultima loro percezione) e così via ricorsivamente<sup>28</sup>.

Se questa situazione di mutuo riconoscimento "aperto" si realizza – quindi se tutti i membri del gruppo hanno espresso il proprio impegno e hanno riconosciuto l'impegno degli altri – emerge la relazione: l'impegno condiviso genera ciò che Gilbert chiama un "soggetto plurale" (*plural subject*)<sup>29</sup>. Sebbene l'espressione possa suggerire una forma di olismo o collettivismo, vale a dire l'idea che esistano "soggetti collettivi" al di sopra dei soggetti individuali, il concetto di soggetto plurale non è essenzialmente collettivista: con esso, infatti, non si intende altro che la relazione tra impegni individuali che abbiamo appena delineato<sup>30</sup>. Non vi è quindi alcun postulato di una "sovra-coscienza" sociale al di là delle semplici coscienze individuali: vi è, piuttosto, l'idea che un gruppo di individui possano vicendevolmente impegnarsi a fare qualcosa insieme, a perseguire insieme un obiettivo come se fossero un soggetto unico.

### 3.2. Intenzionalità collettiva a due variabili (contenuto e relazione): Bratman-Shapiro, Miller, Kutz

La principale caratteristica dell'idealtipo di teoria dell'intenzionalità collettiva a due variabili è che esso rigetta l'idea che vi sia un modo specificamente "plurale" per avere stati intenzionali e piuttosto riconduce l'intenzionalità collettiva a forme di intenzionalità individuali: attua cioè una forma di riduzionismo. In questa prospettiva, l'intenzionalità collettiva non è altro che intenzionalità individuale connessa in un determinato modo e dotata di un determinato contenuto: una forma di "individualismo relazionale", per la quale si rigetta la variabile della forma e ci si concentra su contenuto e relazione<sup>31</sup>.

Il modello di intenzionalità collettiva a due variabili di maggior successo nella filosofia analitica contemporanea è certamente quello di Michael Bratman. Secondo Bratman, l'azione collettiva non è altro che il frutto di una specifica coordinazione tra intenzioni individuali: per questo, dal suo punto di vista, non è necessario ed è anzi pleonastico postulare l'esistenza di modalità specificamente collettive di intenzionalità, poiché è possibile mostrare una perfetta continuità tra intenzioni individuali ed intenzioni condivise<sup>32</sup>. Le intenzioni individuali sono, secondo Bratman, collegate con una modalità cruciale del pensiero umano, vale a dire la pianificazione, o formulazione di piani (*planning*). Le intenzioni come "stati-piano" (*plan states*) organizzano il pensiero e l'azione degli individui secondo una gerarchia mezzi-fini, sulla base di un piano principale che stabilisce gli obiettivi principali e di sotto-piani (*sub-plans*) che stabiliscono mezzi e obiettivi subordinati<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Gilbert fornisce una definizione tecnica del concetto di "apertura" (*openness\**) utilizzando strumenti di teoria degli insiemi: cfr. M. GILBERT, *On Social Facts*, pp. 188-191. Che la *openness\** sia un modo di esprimere l'intenzione di partecipazione al gruppo emerge chiaramente *Ibidem*, pp. 196-197; ID., *Joint Commitment*, cit., p. 46.

<sup>29</sup> M. GILBERT, *On Social Facts*, cit., pp. 163 ss., 199-200.

<sup>30</sup> Gilbert chiarisce l'aspetto relazionale e non collettivista della nozione di soggetto plurale ad esempio in M. GILBERT,

*Joint Commitment*, cit., pp. 9-10, 331 nota 18. Ma cfr. anche ID., *On Social Facts*, cit., pp. 428-434.

<sup>31</sup> L'espressione "individualismo relazionale" è di Seumas Miller: cfr. S. MILLER, *Joint Action: The Individual Strikes*

*Back*, in S.L. TSOHATZIDIS (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 79.

<sup>32</sup> Bratman chiama questa la "tesi della continuità" (*continuity thesis*): *Ibidem*, p. 8; pp. 31-32. Dal suo punto di vista, la tesi della continuità differenzia radicalmente la sua teoria da quella di Margaret Gilbert e John Searle, e rappresenta un'applicazione teoreticamente feconda del rasoio di Ockham: cfr. *Ibidem*, pp. 12-14, 35-37, 154-156; cfr. anche M. BRATMAN, *Shared Cooperative Activity*, in *Faces of Intention*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 108 n. 25.

<sup>33</sup> Questa organizzazione pianificatrice rappresentata dalle intenzioni è secondo Bratman un elemento fondamentale della identità e volontà personale: cfr. *Ibidem*, p. 23-25; M. BRATMAN, *Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency*, in

Nella formazione dell'azione collettiva si aggiunge a questo elemento di contenuto soltanto un elemento relazionale: l'intenzione condivisa non è altro che una relazione specifica tra pianificazioni individuali. La relazione richiesta

non è mera coordinazione strategica, nel senso di pianificazione delle proprie azioni sulla base di una lettura delle azioni altrui, bensì, in primo luogo, condivisione di intenzioni (1) ad agire insieme – ognuno deve avere intenzione “*che noi facciamo insieme l’azione J*” (*I intend that we J*) – , (2) ad agire insieme precisamente in virtù delle nostre intenzioni comuni, e (3) ad agire insieme tramite sotto-piani che si fondono (*merging sub-plans*) in modo tale da realizzare il nostro obiettivo. In secondo luogo, alla interconnessione tra intenzioni individuali deve associarsene una tra credenze: per poter agire genuinamente insieme, gli individui devono credere che le loro intenzioni dipendono l’una dall’altra sia (4) per la realizzazione dell’azione sia (5) per la loro stessa persistenza (*persistence interdependence*), nel senso che solo in presenza dell’intenzione dell’altro sarà possibile realizzare l’azione e in assenza di quell’intenzione sarebbe irrazionale mantenere la propria. In terzo luogo, per potere connettere l’intenzione condivisa all’azione condivisa, gli individui (6) devono in un certo senso “rispondere” alle intenzioni e azioni degli altri (*mutual responsiveness*), ovvero regolare di volta in volta, in vista dell’obiettivo comune, le proprie intenzioni ed azioni su quelle degli altri, anche a livello dei sotto-piani necessari per raggiungere quell’obiettivo attraverso l’azione comune. Infine, (7) le intenzioni e credenze di cui ai punti (1)-(5) devono essere oggetto di “conoscenza comune”<sup>34</sup>.

Nei casi tipici l’attività condivisa così delineata, secondo Bratman, implica una forma di cooperazione: in casi estremi, tuttavia, essa è anche compatibile con forme di coercizione e di insincerità<sup>35</sup>. Inoltre, essa rappresenta il contesto e la forma per negoziazioni e deliberazioni collettive di varia natura, ad esempio sui valori e le *policies* rilevanti nel costruire la pianificazione condivisa, e può a sua volta organizzarsi secondo reti gerarchiche: una azione sociale può cioè essere pianificata in modo tale da essere funzionale ad ulteriori azioni sociali sovraordinate<sup>36</sup>. Attività del genere sono dunque, per Bratman, il collante fondamentale della socialità. Tuttavia, per ammissione dello stesso autore, la teoria mira ad essere una teoria della “socialità modesta” (*modest sociality*), ovvero limitata a gruppi piccoli e privi di relazioni gerarchiche o di autorità<sup>37</sup>. Essa, infatti, è una teoria delle *intenzioni* e dell’*azione* collettive piuttosto che dell’*accettazione* collettiva, e come tale suppone nei membri del gruppo un impegno all’azione piuttosto che una forma di inerzia: ma l’impegno all’azione da parte dei membri di una comunità, lo abbiamo visto, è un requisito troppo forte per spiegare in modo credibile l’ontologia delle istituzioni giuridiche (cfr. *supra*, par. 2.2).

Vi è stato chi ha ritenuto plausibile attribuire questo grado di impegno almeno ai pubblici funzionari, la cui attività di applicazione di un determinato sistema delle fonti del diritto potrebbe essere letta nei

*Structures of Agency*, Oxford University Press, Oxford, 2007, cap. 2. La definizione delle intenzioni come “stati di pianificazione” è ad esempio in ID., *Shared Agency*, cit., p. 15.

<sup>34</sup> Una presentazione complessiva del modello è *Ibidem*, capp. 2 e 3. Sull’espressione “I intend that we J” e le problematiche ad essa connesse cfr. *Ibidem*, pp. 13-15, 40 ss., 60 ss.; M. BRATMAN, *Faces of Intention*, cit., cap. 8. Sulla “fusione tra i sotto-piani” cfr. anche ID., *Shared Cooperative Activity*, cit., pp. 98-101; ID., *Shared Intention*, in *Faces of Intention*, cit., pp. 119-121. Sul requisito della “conoscenza comune” come necessario ma non sufficiente per chiarire la relazione alla base dell’intenzione collettiva, cfr. ID., *Shared Agency*, cit., pp. 87, 92 ss.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 101-102. In questo senso, secondo Bratman, non ogni attività condivisa è cooperativa: non ogni *shared activity* è una *shared cooperative activity*. Ciò che le distingue è l’impegno al mutuo supporto (*mutual support*) come distinto dalla *mutual responsiveness* sopra definita: cfr. M. BRATMAN, *Shared Cooperative Activity*, cit., pp. 94-95.

<sup>36</sup> Sulla deliberazione condivisa cfr. M. BRATMAN, *Shared Agency*, cit., cap. 7. Sulle reti di azione sociale (*social networks*) cfr. *Ibidem*, pp. 98-100.

<sup>37</sup> M. BRATMAN, *Shared Agency*, cit., pp. 7, 10, e cap. 4.

---

274

termini di un’attività cooperativa condivisa nel senso di Bratman<sup>38</sup>. Tuttavia, l’autore che ha fornito la più compiuta ed organica applicazione della teoria di Bratman all’ontologia giuridica, – Scott Shapiro – adotta un’impostazione alternativa. Secondo Shapiro, nel caso del diritto l’idea di intenzione condivisa deve essere sostituita da una forma di accettazione *anche se si prendono in considerazione i soli pubblici funzionari*, perché è perfettamente plausibile pensare che almeno una parte significativa di essi si limiti ad applicare il sistema giuridico senza ritenere di avere un impegno attivo verso le sue finalità e i suoi valori di fondo<sup>39</sup>. L’attività giuridica è quindi secondo Shapiro una attività condivisa, ma non nel senso “forte” bratmaniano di condivisione di intenzioni, bensì nel senso di accettazione, da parte dei funzionari pubblici, del piano complessivo delle fonti di un determinato sistema giuridico (il cosiddetto *master plan*): non sempre un impegno attivo *a cooperare* per la realizzazione del fine ultimo del piano, ma anche, in vari casi, semplice realizzazione della propria parte e impegno *a non ostacolare* gli altri. A ciò si aggiunge, anche nella teoria di Shapiro, “conoscenza comune” sul contenuto del piano e sulla sua condivisione<sup>40</sup>.

Ma il sistema giuridico e le sue istituzioni sarebbero un piano *per fare cosa*? Secondo Shapiro, il loro fine complessivo sarebbe quello di risolvere problemi morali complessi la cui soluzione è controversa o semplicemente arbitraria. Tramite le istituzioni giuridiche, che in primo luogo organizzano la pianifica-

zione sociale in modo gerarchico e sulla base di un sistema di ruoli e procedure, si evitano forme alternative di pianificazione connesse con costi sociali e rischi possibili molto alti. Il diritto ha quindi, in primo luogo, un fine morale<sup>41</sup>.

Una tesi del genere, estesa a tutti i tipi di istituzioni sociali (e quindi non solo giuridiche) è condivisa da Seumas Miller, il quale ha formulato una teoria dell'intenzionalità collettiva basata proprio sul concetto di finalità: una teoria, quindi, "teleologica" (la teoria del fine collettivo, *collective end theory*). Secondo Miller l'accettazione collettiva, come caso particolare di azione condivisa, non è altro che una situazione in cui due o più agenti (1) accettano intenzionalmente qualcosa per realizzare un determinato fine, lo fanno se e soltanto se (2) credono che anche gli altri accettino quella cosa per realizzare quel fine, e (3) queste condizioni sono oggetto di "conoscenza comune"<sup>42</sup>. È la nozione di "avere un fine", e non di "avere una intenzione", ad essere qui primaria: se si ha un fine, si ha certamente l'intenzione di realizzarlo, ma avere un fine non è equivalente ad avere un'intenzione<sup>43</sup>. La nozione di istituzione, secondo Miller, emerge quando l'oggetto dell'accettazione è un insieme di procedure e norme sociali che hanno, nel contesto di una determinata comunità, un significato morale. Le istituzioni sono "organizzazioni" (*organizations*, nel senso di strutture di ruoli) che coinvolgono "meccanismi condivisi" (*joint me-*

<sup>38</sup> J. COLEMAN, *The Practice of Principle*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 96 ss. Su Coleman e il diritto come "attività cooperativa condivisa" si veda anche il saggio sul convenzionalismo di Aldo Schiavello, in questo volume.

<sup>39</sup> Cfr. S. SHAPIRO, *Legality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2011, pp. 108-109, 144-146, 190, 204-205, 417 nota 13.

<sup>40</sup> La definizione di condivisione di piani come accettazione e impegno a non ostacolare gli altri è *Ibidem*, pp. 135-136. La spiegazione del diritto in termini di piani condivisi e attività condivise è *Ibidem*, pp. 195 ss., 204 ss. Il requisito della "conoscenza comune" è esplicitato *Ibidem*, pp. 138, 149, 190. La teoria di Shapiro è trattata estesamente, con riferimento al funzionalismo, nel saggio di Damiano Canale in questo volume.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 170-173, 213-217.

<sup>42</sup> Il modello è presentato ad esempio in S. MILLER, *Social Action: A Teleological Account*, Cambridge University Press,

Cambridge, 2001, pp. 56 ss.

<sup>43</sup> Sulla differenza tra fini, piani e intenzioni, si veda *Ibidem*, pp. 61-62, 65-66. Miller si confronta dettagliatamente con gli altri teorici dell'intenzionalità collettiva *Ibidem*, 74 ss.



*chanisms*, ovvero procedure per ridurre i costi della deliberazione sociale) diretti ad un fine collettivo che ha natura morale, viene cioè percepito come un “bene collettivo” (*collective good*)<sup>44</sup>.

Un'altra forma di teoria dell'intenzionalità collettiva a due variabili è quella che, pur mantenendo l'individualismo di fondo di questo approccio, declina il contenuto degli stati intenzionali nel senso delle intenzioni partecipative (*participatory intentions*) che i membri del gruppo hanno verso l'attività nel suo complesso. Il caso paradigmatico in questo senso è quello della teoria di Christopher Kutz. Per rendere conto dell'esistenza delle istituzioni giuridiche, anche Kutz (come e prima di Shapiro) applica il modello dell'accettazione collettiva ai funzionari pubblici – in primo luogo, i giudici – che accettano ed applicano un determinato sistema di fonti del diritto<sup>45</sup>. Ed anzi, è proprio da Kutz che Shapiro deriva la sua idea di indebolire il modello di Bratman per rendere conto della possibile estraneità (*alienation*) dei partecipanti all'attività condivisa<sup>46</sup>. Secondo Kutz, infatti, gli elementi fondamentali per rendere conto di una forma di accettazione condivisa eventualmente alienata sono (1) la semplice *sovrapposizione* (*overlap*) di una concezione dell'obiettivo da raggiungere e (2) l'intenzione di *contribuire partecipando* all'attività collettiva necessaria per raggiungerlo. Questo approccio conduce ad una concezione dell'accettazione collettiva ancor più “minimale” rispetto allo strumentalismo di Shapiro, sia dal punto di vista del contenuto sia dal punto di vista della relazione. Dal punto di vista del contenuto non c'è qui riferimento né all'azione condivisa né ad un piano preciso, ma semplicemente ad una azione che sia intesa in qualche modo come un contributo al raggiungimento dell'obiettivo<sup>47</sup>. Dal punto di vista della relazione, invece, Kutz insiste molto sulla necessità di indebolire il requisito della “conoscenza comune” tra membri del gruppo e di sostituirlo con quello di una semplice sovrapposizione della concezione del fine condiviso: la partecipazione ad attività condivise può infatti avvenire “alla cieca”, per così dire, ovvero nella *speranza*, piuttosto che nella *credenza*, che altri partecipino<sup>48</sup>. Secondo Kutz, applicare questa concezione minimale dell'accettazione collettiva all'attività giudiziale ha il vantaggio di rendere conto sia dell'esigenza di conformità ad un unico sistema, che è tipica del positivismo giuridico, sia dell'attenzione ai disaccordi teorici, alle arbitrarietà, alle divergenze tra giudici sulle quali il realismo giuridico ha sempre posto l'attenzione: un sistema giuridico esisterebbe dunque, in questa prospettiva, perché i giudici condividerebbero genericamente la finalità di applicare il sistema delle fonti del diritto e agirebbero nell'intenzione di contribuire a questo obiettivo, ma le modalità di questo contributo non sarebbero garantite da una lettura trasparente delle intenzioni dei colleghi<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. su questo S. MILLER, *The Moral Foundations of Social Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 64 e più in generale cap. 2. Le convenzioni, le norme sociali e le istituzioni sono definite *Ibidem*, rispettivamente pp. 118 ss., 138 ss., 163 ss. Sul concetto di organizzazione e di meccanismo condiviso si vedano rispettivamente ID., *Social Action*, cit., pp. 160 ss.; *Ibidem*, pp. 174-179, 199-200. Cfr. anche ID., *Against Collective Agency*, in G. MEGGLE (ed.), *Social Facts and Collective Intentionality*, Hänsel-Hohenhausen, Frankfurt a. M., 2002, pp. 273-298.

<sup>45</sup> L'intera discussione a questo proposito è in C. KUTZ, *The Judicial Community*, in "Philosophical Issues", 11, 2001, pp. 442-469.

<sup>46</sup> Il riconoscimento di Shapiro alla teoria dell'alienazione di Kutz è in S. SHAPIRO, *Legality*, cit., p. 417 nota 13. Cfr. in particolare K. KUTZ, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 100-102.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 89-103. A questo proposito, Kutz nota che la prospettiva per così dire "complessiva" sull'azione collettiva non deve per forza essere attribuita a tutti i membri del gruppo: alcuni di essi avranno certamente questa "intenzione esecutiva" (*executive intention*) dell'azione nel suo complesso, altri invece avranno un'"intenzione partecipativa sussidiaria" (*subsidiary participatory intention*). Si veda, su tutto questo, *Ibidem*, pp. 96-103.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 90-93. Kutz parla di *apertura* mutua (*mutual openness*) piuttosto che di *mutua conoscenza*: si veda *Ibidem*, p. 77. Tuttavia, egli non esclude condizioni "più forti" che entrino in gioco quando il grado di cooperazione richiesto aumenta e, in questo senso, distingue tra gruppi "effimeri" ed "istituzionalizzati": *Ibidem*, p. 105.

<sup>49</sup> C. KUTZ, *The Judicial Community*, cit., pp. 446-449, 460-461. Anche Kirk Ludwig, come Kutz, condivide un approccio radicalmente individualistico all'intenzionalità collettiva che non è necessariamente connesso al requisito della "conoscenza

---

276

### 3.3. Intenzionalità collettiva ad una variabile (forma): Searle

L'idealtipo di teoria dell'intenzionalità collettiva ad una variabile qui esaminato riconduce l'esistenza dell'istituzione a stati intenzionali di accettazione il cui carattere collettivo dipende soltanto dalla loro forma: in questa prospettiva, l'istituzione esiste perché siamo in grado di accettare, volere, ed agire in un *modo* rivolto alla collettività, indipendentemente dalla relazione specifica che può sussistere tra gli individui che possiedono tali stati intenzionali. L'esempio più noto di teoria dell'intenzionalità collettiva ad una sola variabile è quello formulato da John Searle.

Secondo Searle, l'analisi individualistica dell'intenzionalità collettiva basata su contenuto e relazione, laddove la relazione rilevante è quella per "conoscenza comune", non riesce a rendere conto della cooperazione richiesta ad un'azione

collettiva. Il suo controesempio è ben noto: un gruppo di individualisti radicali votati alla dottrina della “mano invisibile” del mercato potrebbero avere tutti intenzione di massimizzare il benessere collettivo agendo nel proprio egoistico interesse (contenuto); potrebbero anche essere a conoscenza di una intenzione analoga negli altri, e del fatto che gli altri sanno della loro intenzione e così via (relazione per “conoscenza comune”); tuttavia certamente non starebbero cooperando, anzi addirittura sarebbero impegnati in un’azione che esclude la cooperatività *a priori*, per ragioni ideologiche. Dunque, l’intenzione individuale di realizzare un obiettivo, per quanto condiviso, anche se unita alla conoscenza di una uguale intenzione negli altri non è secondo Searle sufficiente a generare intenzionalità collettiva<sup>50</sup>.

Il motivo per cui, secondo Searle, l’analisi individualistica dell’intenzionalità collettiva non riesce a rendere conto della cooperazione è che le manca proprio la specifica modalità collettiva che permette agli individui di pensarsi “come membri di un gruppo”: dal suo punto di vista, se ci si limita a stati mentali individuali comunque interconnessi, non si riesce a rendere conto del senso di “collettività” dell’azione. D’altro canto, egli ritiene in generale fallace l’idea che ogni forma di intenzionalità orientata all’azione di un gruppo debba, per questo stesso motivo, implicare una sorta di “mente collettiva”. Al contrario, si può pensare che vi siano stati intenzionali *individuali* in forma *collettiva*, vale a dire nella forma “*noi* intendiamo fare” piuttosto che “*io* intendo fare”: anzi, la capacità di intenzionalità in questo modo orientata al gruppo (il *we-mode*, direbbe Tuomela) sarebbe, secondo Searle, un aspetto primitivo della nostra costituzione biologica<sup>51</sup>.

L’intenzionalità collettiva alla base di un’azione cooperativa non sarebbe dunque altro che la presenza, in ognuno dei membri del gruppo, di una intenzione *individuale* nella forma *collettiva* “*noi* intendiamo compiere X”, unita alla semplice credenza che anche gli altri abbiano una intenzione analoga. Tuttavia, secondo Searle, questo riferimento alle credenze degli altri non deve necessariamente concretizzarsi in una relazione tra credenze individuali: anche se io presuppongo che gli altri abbiano una intenzione simile alla mia, il carattere collettivo della intenzione dipende per così dire soltanto dalla specifica modalità in cui sono io ad averla, non dal fatto che la stiamo avendo insieme. Proprio per questo si tratta di una teoria dell’intenzionalità collettiva priva di relazione: perché essa ammette, in qualche mo-

comune”: si veda K. LUDWIG, *Understanding Collective Action*, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione, capp. 9, 13.

<sup>50</sup> J.R. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, in ID., *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (1990), p. 94.

<sup>51</sup> J.R. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, cit., p. 91. Searle ritiene, peraltro, che questa disposizione al riconoscimento dell'altro come potenziale partner cooperativo sia una questione di capacità di "Sfondo" (*Background*): *Ibidem*, pp. 103-105. L'idea che si possano avere intenzioni individuali in forma "noi" era già in W. SELLARS, *Imperatives, Intentions, and the Language of 'Ought'*, in G. NAKHNIKIAN, H.-N. CASTANEDA (eds.), *Morality and the Language of Conduct*, Wayne State University Press, Detroit, 1963, pp. 401-415. Per la critica all'argomento "intenzionalità collettiva implica una mente collettiva" si veda ad esempio J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, New York, 1995, pp. 24-26.

---

277

do paradossalmente, che io possa avere intenzionalità collettiva anche "da solo", o, per usare le parole di Searle, "come un cervello in una vasca". Questo porta ad una forma di "internalismo" dell'intenzionalità collettiva che è la cifra peculiare dell'approccio di Searle, ma anche uno dei motivi per cui è stato più spesso criticato<sup>52</sup>.

L'azione o intenzione cooperativa non è però, secondo Searle, necessariamente connessa con l'accettazione collettiva alla base delle istituzioni giuridiche. In casi di gruppi con un grado minore di adesione attiva – gruppi i cui membri sono più inerti o addirittura estranei rispetto alle istituzioni – è sufficiente una forma di "riconoscimento collettivo" (*collective recognition*), inteso come semplice acconsentire (*going along with*), non ostacolare ma nemmeno approvare entusiasticamente: e questa forma di riconoscimento "debole" è analizzabile in termini individualisti "a due variabili", quindi come relazione di "conoscenza comune" tra intenzioni individuali<sup>53</sup>. Vi è quindi, secondo Searle, una sorta di gradualità nell'accettazione collettiva, che va dalla cooperazione attiva alla sottomissione non ribelle e che viene analizzata a partire dal grado di "modalità collettiva" degli stati intenzionali sottostanti.

Sulla base di questa analisi dell'accettazione collettiva, Searle sviluppa poi una teoria estremamente sistematica dell'ontologia sociale e giuridica, che si può qui soltanto abbozzare. Nella sua versione più recente, questa teoria prevede che ogni tipo di fatto istituzionale sia il risultato di "dichiarazioni permanenti" (*standing declarations*) che attribuiscono "funzioni di status" (*status functions*), ovvero funzioni adempiute solamente in virtù di accettazione collettiva e tipicamente connesse con "poteri deontici" (*deontic powers*). L'attribuzione di funzioni di status può avvenire secondo tre gradi successivi di complessità dei fatti istituzionali: (1) nel caso più semplice, si attribuisce una funzione di status ad un ente concreto (ad esempio, lo status di "re" ad uno specifico individuo); (2) nel caso intermedio, "regole costitutive" (*constitutive rules*) attribuiscono funzioni di status a enti concreti di un determinato tipo (ad esempio, "tutti gli individui che abbiano determinati

requisiti e abbiano seguito una certa procedura di nomina hanno valore di re nel sistema giuridico C”); (3) nel caso più complesso, regole costitutive determinano le condizioni per l’esecuzione di atti che a loro volta possono creare entità istituzionali dotati di funzioni di status (ad esempio, “con un atto compiuto secondo certi criteri è possibile costituire un associazione”)<sup>54</sup>. Sulla base di questo modello, Searle cerca di mostrare come i fatti istituzionali abbiano una loro peculiare oggettività: essi corrispondono a giudizi *epistemicamente* oggettivi, in quanto le condizioni della loro esistenza e dei poteri ad essi connessi sono soggetti a criteri definiti in modo univoco, ma sono fatti *ontologicamente* soggettivi, perché la loro esistenza dipende in ultima analisi da stati intenzionali umani<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Si veda ad esempio M. GILBERT, *Searle on Collective Intentions*, in S.L. TSOHATZIDIS (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts*, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 31-48; A.W.M. MEIJERS, *Can Collective Intentionality Be Individualized?*, in “American Journal of Economics and Sociology”, 62, 2003, pp. 174-178; D. FITZPATRICK, *Searle and Collective Intentionality: The Self-Defeating Nature of Internalism with Respect to Social Facts*, in “American Journal of Economics and Sociology”, 62, 2003, pp. 45-66.

<sup>53</sup> J.R. SEARLE, *Making the Social World*, cit., pp. 56-58.

<sup>54</sup> La presentazione a mio avviso più sistematica del concetto di funzione di status e di potere deontico è in J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, cit., pp. 43-51, 94-103. Sul potere deontico più in generale, cfr. ID., *Making the Social World*, cit., cap. 7. Il concetto di dichiarazione permanente è invece un prodotto più recente della teoria di Searle, e per certi versi sostituisce il precedente concetto di “regola costitutiva” (*constitutive rule*): cfr. *Ibidem*, pp. 13-14, 84-89. Sulla distinzione tra tipi diversi di fatti istituzionali si veda ID., *Making the Social World*, cit., pp. 93-100.

<sup>55</sup> J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, cit., pp. 13-19; ID., *Making the Social World*, cit., pp. 17-18. Searle peraltro chiarisce, con riferimento all’oggettività dei fatti istituzionali, in che senso fenomeni “macro-istituzionali” indipendenti dall’accettazione collettiva (ad esempio, una crisi economica) possono discendere da fatti istituzionali dipendenti da accettazione collettiva: *Ibidem*, pp. 21-23, 102-104, 116-117.

---