RIFL (2026) numero 1: 141-153
ISSN 2036-6728 DOI: 10.4396/20260601

Wittgenstein è un naturalista?

Claudia Cavaliere
Università degli Studi di Padova
claudia.cavaliere@unipd.it

Abstract One recurring framework for interpreting the relationship between nature and culture in Wittgenstein's philosophy is that of so-called "liberal naturalism." Proponents of this reading point to the naturalistic undertones of several key concepts from his later work – "language game," "form of life," "facts of nature," "natural history," and so on – arguing that these concepts situate human practice in continuity with our biology, thereby reflecting the deep entanglement of the natural and the symbolic-cultural dimensions that characterizes human life. In this paper, I challenge the legitimacy of this attribution on two grounds. First, I argue that Wittgenstein's writings do not provide sufficient warrant for labeling his philosophy naturalist – unless "naturalism" is to be understood as an essentially empty category. To make this case, I focus on first-person psychological avowals, which, given their ties to physiological and natural reactions, might seem like the strongest possible evidence for Wittgenstein's alleged naturalism. I argue that they are not. Second, I contend that reading Wittgenstein's account of the nature-culture relationship through a naturalist lens is, in any case, ill-advised, as it tends to flatten the complexity of that relationship – ultimately at the expense of the cultural dimension.

Keywords: Wittgenstein, naturalism, expressivism, normativity, avowals

Received 30/11/2025; accepted 14/05/2026.

0. Introduzione

Nel corso degli ultimi quindici anni è diventato progressivamente sempre meno controverso leggere Wittgenstein attraverso la categoria filosofica del naturalismo. Dopo un passato in cui è stato a lungo ritenuto emblema di una filosofia fieramente anti-naturalista, si è recentemente imposto il consenso attorno all'idea che il filosofo austriaco possa venire considerato esponente di almeno *un certo tipo* di naturalismo, di solito cautamente specificato come "liberale" (Coliva 2018, MacArthur 2018, McGinn 2021a e 2021b, Snowdon 2018, Tripodi 2009).

Non è del tutto sorprendente che il destino di vedersi ricollocato nella schiera filosofica opposta rispetto a quella di partenza sia capitato proprio a Wittgenstein. Da un lato, infatti, a rendere almeno parzialmente ragione di questo smottamento possono aver contribuito le note difficoltà interpretative che lo riguardano. Dall'altro, è stato evidenziato come la stessa categoria del naturalismo abbia subito una tale quantità di trasformazioni, quasi sempre nella direzione di un allentamento dei propri già confusi confini, da rendere molto più semplice l'attribuzione del patentino di "naturalista" di quanto non lo sia il suo esplicito ritiro (Rouse 2007, Raleigh 2024).

RIFL (2026) numero 1: 141-153
ISSN 2036-6728 DOI: 10.4396/20260601

In questo contributo mi impegnerò a contestare l'idea che la categoria filosofica del naturalismo costituisca una lente adeguata ad inquadrare il rapporto tra natura e cultura in Wittgenstein. Lo farò percorrendo due binari complementari: in primo luogo, sostenendo che una posizione come quella di Wittgenstein non conduca ad esiti particolarmente vantaggiosi o desiderabili per il naturalismo stesso; in secondo luogo, discutendo come una descrizione della sua filosofia in questi termini rischi di dare luogo a fraintendimenti.

Inizierò spiegando che cosa si intenda con "naturalismo" nel dibattito filosofico attuale e quali sono le ragioni più frequentemente citate dagli studiosi a sostegno della tesi del "Wittgenstein naturalista". Successivamente, mi soffermerò sul caso delle auto-ascrizioni psicologiche in prima persona: queste costituiscono infatti un ottimo punto di osservazione sulla continuità, tipica della forma di vita umana, tra dimensione naturale-biologica e dimensione sociolinguistica, e in quanto tali *dovrebbero* dunque rappresentare un luogo privilegiato nel quale il naturalismo di Wittgenstein emergerebbe con più forza. Cercherò di mostrare come questo non accada.

Infine, discuterò l'(in)appropriatezza della categoria del naturalismo per rendere ragione del complesso rapporto tra dimensione naturale-biologica e dimensione più ampiamente culturale in Wittgenstein. Mostrerò come applicare la categoria del naturalismo alle sue riflessioni in merito dia luogo a due opzioni ugualmente infelici: la sua risoluzione in una categoria concettuale vacua, o il rischio di condurre a semplificazioni indesiderate.

1. Che cos'è il naturalismo, e in che senso Wittgenstein può venire considerato un naturalista

Il naturalismo come categoria filosofica ha dato vita ad uno dei dibattiti più duraturi e impegnativi del panorama filosofico contemporaneo. Da quando è emerso sulla scena della filosofia statunitense nei primi decenni del Novecento[1], di naturalismo non si è mai smesso di parlare. Il dibattito che lo riguarda ha visto susseguirsi numerosi protagonisti e una pluralità crescente di posizioni, al punto che lo sforzo di annodare il bandolo della matassa è stato recentemente liquidato da Raleigh (2024) con una proposta polemica: dovremmo tutti smettere di parlare di naturalismo.

Prima di valutare se accettare l'invito di Raleigh, è utile provare quantomeno a ricostruire le coordinate di massima entro le quali il dibattito ha preso forma. Per non perdermi nei suoi meandri, mi limiterò ad utilizzare le categorie rintracciate da due dei suoi interpreti classici, ovvero De Caro e MacArthur (2010). Come noto, gli autori distinguono due forme principali in cui può presentarsi il naturalismo: come tesi ontologica, per la quale «il mondo non consiste in null'altro che in quelle entità rispetto alle quali le spiegazioni scientifiche di successo ci impegnano» (*Ivi*: 4)[2], o come tesi metodologica, che sottolinea piuttosto come la conoscenza scientifica sia l'unica fonte genuina di conoscenza (*Ibidem*). Spesso le due tesi vengono sostenute assieme, con variazioni nell'accentuazione dell'uno o l'altro aspetto. Si tratta in ogni caso di forme di naturalismo piuttosto impegnative: che si parli di mente, conoscenza, o norme morali, tutto ha (o avrà) una spiegazione nei termini di una natura così com'è indagata dalla scienza (Rouse 2007: 66-67), e la stessa filosofia può continuare sensatamente ad esistere solo accettando il primato metodologico e ontologico di quest'ultima.

Non sorprende che posizioni di questo tipo siano state oggetto di critica. In alternativa a queste, De Caro e MacArthur hanno tratteggiato i contorni di un naturalismo "liberale" (corrispondente alla loro personale proposta) che ha goduto di grande fortuna. Si tratta di

[1] Per uno studio sull'emergere del naturalismo nella filosofia nord-americana rimando a Nunziante (2012).
[2] Tutte le traduzioni dall'inglese sono ad opera di chi scrive.

una posizione riassumibile nei seguenti criteri: (1) la negazione che la realtà contenga alcunché di soprannaturale; (2) la negazione che l'immagine scientifica del mondo *esaurisca* la realtà (in questo si oppongono al naturalismo ontologico); 3) l'affermazione che sono possibili una pluralità di forme di conoscenza (e in questo si oppongono al naturalismo metodologico). Sotto questo aspetto, più che costituire un credo unificato, il naturalismo liberale accorpa una serie di posizioni critiche del paradigma naturalista ortodosso dominante in area anglofona, contrapponendovi una forma di naturalismo "tollerante" che ambisce a prendere la scienza sul serio ma ne rifiuta il riduzionismo (sia ontologico, che metodologico) e lascia spazio alla normatività come fonte autonoma (non riducibile) di significato.

Se da un lato un naturalismo formulato in questi termini risulta accattivante, dall'altro è chiaro che rischia di abbassarne i requisiti fino a renderlo compatibile con una larghissima varietà di posizioni filosofiche. E «se un'ampia gamma di posizioni filosofiche contrastanti sono tutte coerenti con il naturalismo, che differenza fa il naturalismo in filosofia, nella scienza, o nel modo di condurre la propria vita?» (Rouse 2007: 67).

In effetti, è abbastanza facile vedere quali sono i motivi per cui anche un filosofo come Wittgenstein possa, una volta accantonate le pesanti riserve sui suoi aspetti manifestamente antinaturalistici [3], venire considerato un naturalista nel senso del naturalismo liberale. In termini generali, chi sostiene l'interpretazione naturalista della sua filosofia sottolinea la dimensione naturalistica tanto di concetti centrali come "gioco linguistico" e "forma di vita", quanto di concetti un po' più defilati ma ugualmente pregnanti come "storia naturale" (PB: II, § 15; PU: § 25, § 415) o "fatti generali di natura" (PU: II, xii). Le osservazioni delle *Ricerche* nelle quali Wittgenstein sottolinea la continuità tra dimensione naturale-biologica e dimensione sociolinguistica nella forma di vita umana sono ben conosciute (PU: § 25, § 142, § 415). La nostra forma di vita, ci viene detto, comprende tanto fatti naturali biologici come «il camminare, il mangiare, il bere, il giocare», quanto fatti culturalmente complessi come «il comandare, l'interrogare, il raccontare, il chiacchierare» (PU: § 25). Alla base dei fenomeni culturali – o, per meglio dire, alla base della *grammatica* – stanno «fatti molto generali della natura» (*Naturtatsachen*, PU: II, xii), con i quali i nostri concetti hanno una «corrispondenza» (*Entsprechung*, *Ibidem*). Un cambiamento in questo sostrato di fatti naturali avrebbe ripercussioni sui nostri giochi linguistici, i quali «perderebbero ciò che è loro essenziale» (PU: § 142).

Sembra esserci dunque una qualche forma di dipendenza, o quantomeno di relazione, delle nostre forme di comprensione culturale e simbolica da un sostrato di propensioni sub-razionali legate alla nostra dimensione animale (*Ibidem*, bis), che costituiscono una sorta di "impalcatura" per lo sviluppo di forme di vita complesse. Che questa "impalcatura" costituisca al tempo stesso lo «strato di roccia» di fronte a cui, dice il filosofo, «la mia vanga si piega» (PU: § 217) – ovvero, in termini meno figurati, il termine ultimo della catena di giustificazioni che fondano le nostre credenze –, costituisce, secondo Tripodi (2009), un'ulteriore attestazione del naturalismo di Wittgenstein: la catena di giustificazioni si interrompe forzatamente contro un *dato*, che è appunto la forma di vita (PU: II, xi). Di fronte a questo elemento non ulteriormente giustificabile «sono disposto a dire: "Ecco, agisco proprio così"» (PU: § 217). Questa risposta, si dice, «è anche *naturalistica*, poiché asserisce: agiamo così, siamo fatti così, questa è la nostra natura» (Tripodi 2009: 132).

[3] Non mi dilungo al riguardo, in quanto si tratta di motivi ben conosciuti in letteratura e che proprio per questo non utilizzerò, se non marginalmente, a sostegno della mia tesi. Li si trovano riassunti in Beale (2020), che sostiene che Wittgenstein non possa venire definito naturalista (nemmeno in senso liberale). Tra i motivi che impediscono questa associazione figurano, in ordine sparso: la *non* negazione del soprannaturale, la radicale discontinuità tra filosofia e scienza (financo all'ostilità verso quest'ultima), la radicale convinzione di non stare offrendo teorie e quella di non fare ontologia.

RIFL (2026) numero 1: 141-153
ISSN 2036-6728 DOI: 10.4396/20260601

McGinn, la cui interpretazione ha avuto notevole influenza nel campo dei sostenitori della tesi del "Wittgenstein naturalista", menziona come lo stesso metodo utilizzato dal filosofo nel condurre le sue ricerche – l'enfasi sulla pratica quotidiana, l'attenzione ai casi particolari, il sospetto verso l'astrazione, la sottolineatura costante di come il linguaggio sia intrecciato ad una molteplicità di attività umane – «dia una forte impressione di incorporare una qualche forma di naturalismo filosofico» (McGinn 2021a: 89). MacArthur è d'accordo: il senso di descrivere il metodo di Wittgenstein come naturalistico sta tutto «nell'importanza che attribuisce al rammentarci l'ordinario uso delle parole così come funzionano nelle nostre vite quotidiane di esseri umani, considerati come esseri naturali in un mondo naturale» (MacArthur 2018: 42). Tanto MacArthur (*Ibidem*), quanto Snowdon (2018) concordano nel vedere nella stessa teoria del significato come uso un'ulteriore conferma del naturalismo di Wittgenstein. Gli elementi che compongono le sue riflessioni sul linguaggio, scrive Snowdon,

> meritano chiaramente di venire chiamati "naturalistici". Sono manifestamente elementi del mondo naturale […]. Certamente, Wittgenstein intende con "uso" il tipo di interazioni interpersonali sulle quali punta l'attenzione al §1, in contrasto con la cosiddetta concezione agostiniana. Penso al famoso caso della persona incaricata di fare la spesa, e alle successive variazioni sul caso. Wittgenstein sta dicendo che questo tipo di occorrenze completamente naturali dovrebbero stare al centro di una *analisi del significato* (*Ivi*: 20).

Nella teoria del significato come uso, in effetti, si manifesterebbe non solo l'elemento naturalistico, ma anche l'esplicita rinuncia all'elemento *non naturale*: spiegare il significato come uso significa infatti escludere la causazione di un elemento extra-mentale nella determinazione del significato (MacArtur 2018) – un motivo, questo, vicino a quell'anti-platonismo della concezione wittgensteiniana della regola sottolineato da McDowell (1984), che non a caso lo vede come elemento centrale del suo "naturalismo di seconda natura" [4]. Questo "platonismo naturalizzato" di Wittgenstein, secondo McDowell, sottolinea come i fenomeni di significato e, più in generale, i fenomeni normativi siano tutti parte di una "storia naturale degli esseri umani"[5].
Lascio per ora in sospeso l'ovvia ambiguità tra il considerare un fatto come semplicemente *naturale* o come attestazione di un'inclinazione *naturalistica*, sulla quale sembra giocarsi molto della posizione di chi vorrebbe attribuire a Wittgenstein una forma di naturalismo. È una questione importante che riprenderò dopo aver aggiunto un ulteriore motivo apparentemente a sostegno della tesi del "Wittgenstein naturalista", ovvero il suo espressivismo.

2. L'auto-ascrizione di stati psicologici in prima persona: un'ulteriore conferma del naturalismo di Wittgenstein?

Le auto-ascrizioni di stati psicologici rappresentano un caso in cui la continuità tra la dimensione naturale-biologica e quella sociolinguistica si fa particolarmente evidente.

[4] Per la critica di McGinn alla lettura offerta da McDowell, si veda McGinn (2021b).
[5] Un'efficace lettura disambiguante dell'uso fatto da Wittgenstein della nozione di "*Naturgeschichte des Menschen*" è proposta in Mazzeo (2019), che utilizza in particolare le osservazioni wittgensteiniane sulla filosofia della matematica per sottolineare come «*dall'appartenenza di un fatto alla nostra storia naturale* non consegue che gli oggetti, le pratiche e le attività enunciative di cui esso si compone corrispondano a *proposizioni storico-naturali*» (*Ivi*: 447).

RIFL (2026) numero 1: 141-153
ISSN 2036-6728 DOI: 10.4396/20260601

Proferimenti come "provo dolore", "mi sento speranzoso", "temo che mi abbandoni"[6], non sono, secondo Wittgenstein, report di stati mentali ai quali il soggetto avrebbe un accesso speciale, bensì *espressione* di quegli stessi stati. È questo il cuore del suo espressivismo, per il quale le ascrizioni in prima persona sono *sostituzioni* linguistiche di comportamenti espressivi naturali non linguistici («"Tu dici dunque che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare?" – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido», PU: § 244).

Sotto questo aspetto, auto-ascrizioni di questo genere rappresentano una testimonianza eccezionale dell'intreccio, specifico della forma di vita umana, tra natura e cultura. È possibile utilizzare questa componente della filosofia di Wittgenstein come conferma di una forma di naturalismo? Prima di discuterlo, vediamone il funzionamento.

Il trattamento di Wittgenstein delle ascrizioni in prima persona, fedele alla concezione terapeutica della sua filosofia, prevede il rigetto di un modello ritenuto inadeguato per la spiegazione del fenomeno in esame, che viene poi sostituito da un'immagine più adeguata. Il punto di partenza consiste nel realizzare che, se trattate alla stregua di normali proposizioni assertorie, tali auto-ascrizioni danno luogo ad insolvibili rompicapi. La tendenza quasi irresistibile è infatti quella di spiegare alcune loro caratteristiche (tra cui privilegio epistemico, *groundlessness*, trasparenza)[7] postulando un'interiorità cartesiana che sola avrebbe accesso a certi "oggetti mentali", che verrebbero poi manifestati (o meno) "all'esterno" attraverso il comportamento verbale. Questo quadro, tuttavia, lungi dal fornire una spiegazione, è semmai l'origine di problemi a cascata: quelli che ci portano ad interrogarci sulla possibilità di un linguaggio *veramente* privato, sul fatto che gli altri abbiano *realmente* delle menti, e così via.

Per non cadere vittime di simili "crampi mentali" (Wittgenstein 1983), Wittgenstein ci invita a disfarci del modello oggetto-designazione per comprendere le auto-ascrizioni, che risulta in questo caso interamente fuorviante. Il significato dei termini psicologici *non* dipende dal riferimento a "oggetti mentali" (PU: § 293) o "processi interni"[8]: entrambi, anzi, sono semanticamente irrilevanti («una ruota, che si possa muovere senza che tutto il resto si muova insieme con essa, non fa parte della macchina», PU: § 271).

Quali sono i motivi che giustificano questa conclusione? Schematicamente, mi sembrano essere due. In primo luogo, Wittgenstein insiste sulla mancanza di criteri di identificazione stabili dal lato dell'oggetto (il supposto "oggetto mentale"). È questo l'argomento sviluppato nelle *Ricerche* in merito all'impossibilità di un linguaggio privato. Gli "oggetti mentali" non sono oggetti "extra" che vengono "manifestati" nel comportamento; sono, piuttosto, aspetti *intrinseci* del comportamento stesso[9]. Se concepissimo gli oggetti mentali come dotati di una qualche forma di robustezza ontologica separata dal loro manifestarsi nel comportamento saremmo condannati alla loro inesplicabilità, in quanto non avremmo criteri sufficientemente stabili per accedervi e, di conseguenza, nessun *uso* (e dunque *significato*) per i termini che vi corrispondono (Coliva 2018). L'impossibilità di una

[6] Wittgenstein intende con stati psicologici una grande varietà di fenomeni (dalle sensazioni ai fenomeni dell'intendere, del pensare, ecc.). Alcuni di questi hanno una chiara controparte espressiva non verbale, altri no. Lo spazio di questo contributo non mi consente di prendere in considerazione questo problema.

[7] Ognuna di queste caratteristiche è oggetto di ampi studi nella letteratura specialistica riguardante il fenomeno della auto-conoscenza. Con *groundlessness* si intende il fatto che la conoscenza dei propri stati mentali non sembri riposare su alcuna giustificazione. Con "privilegio o epistemico" (o "autorità") si indica il fatto che il soggetto dell'auto-ascrizione è, di norma, il soggetto più autorevole al riguardo. La "trasparenza" indica invece la condizione soltanto negativa per cui non si dà caso di ignoranza dei propri stati mentali. Per una discussione di queste proprietà in relazione all'espressivismo di Wittgenstein si vedano Coliva (2018), Rodriguez (2020). Un differente punto di vista è offerto in Wright (1998).

[8] A questo livello si inserisce la critica di Wittgenstein alla psicologia, che non posso approfondire. Per una panoramica, si veda l'ancora attuale capitolo di Roberto Casati in Marconi (1997).

[9] In che senso questo comportamento non sia *comportamentista* è spiegato elegantemente da Tomasi (2018).

definizione ostensiva interna condanna il "diarista solitario", impegnato a ricordare, nella sua mente, il ricorrere di una determinata sensazione "S", all'assurda circostanza per cui «corretto è ciò che mi apparirà sempre tale. E questo vuol dire soltanto che qui non si può parlare di "corretto"» (PU: § 258). Non è possibile, quindi, spiegare il nostro rapporto ai contenuti mentali sulla falsariga del funzionamento della percezione di oggetti esterni: si tratta di una analogia fallace, che rischia di attirarci nella direzione erronea di "processi nascosti" in grado di cogliere oggetti misteriosi attraverso meccanismi altrettanto misteriosi.

In secondo luogo, Wittgenstein sottolinea come nelle auto-ascrizioni di stati psicologici in prima persona manchino criteri di identificazione chiari anche dal lato del soggetto (PU: §§ 407-408). Questo motivo è stato analizzato tra le pagine del *Libro blu* (Wittgenstein 1983) con riferimento a ciò che è stato successivamente chiamato il problema dell'*immunità all'errore tramite misidentificazione* (Shoemaker 1968). Le auto-ascrizioni nelle quali il pronome di prima persona "Io" compare *autenticamente* (e non solo accidentalmente) come soggetto non prevedono la possibilità che ci si possa sbagliare rispetto al soggetto della sensazione o dello stato mentale (Wittgenstein 1983: 91). Contrariamente a queste, esistono invece tutta una serie di ascrizioni, ugualmente in prima persona, rispetto alle quali «è prevista», per quanto remota, «la possibilità d'un errore»:

> È possibile che, ad esempio in un incidente, io senta un dolore al braccio, veda al mio fianco un braccio rotto, e pensi che esso sia mio, mentre invece esso è di chi mi è vicino. […] Invece, non v'è questione di riconoscimento d'una persona quando io dico d'avere il mal di denti. Sarebbe assurdo domandare: "Sei sicuro d'essere *tu* ad avere dolore?" (*Ibidem*).

Auto-ascrizioni come "Ho un braccio rotto", "Ho i capelli neri", "Sono nata in Giugno", e così via, richiedono l'identificazione del soggetto al quale viene ascritta una caratteristica. Al contrario, nelle auto-ascrizioni di cui si diceva sopra ("provo dolore", "temo che mi abbandoni", ecc.) non avviene alcuna identificazione di un soggetto – il che, di conseguenza, rende impossibile commettere errori al riguardo. Questa è, per Wittgenstein, un'ulteriore conferma della funzione *espressiva* di questi proferimenti. Chiedere ad una persona "Sei sicuro d'essere *tu* ad avere dolore?" non è nemmeno una mossa nel gioco linguistico che si sta giocando: sarebbe, semmai, la prova di non aver compreso la *grammatica* del linguaggio di sensazione, che non riguarda le sensazioni nella loro dimensione empirico-causale, bensì logica. Il motivo per cui «"un altro non può avere i miei dolori"» (PU: § 253) non è tanto il riflesso di un modo in cui è *fatto* il mondo, bensì di una verità concettuale (grammaticale) che riguarda il fenomeno delle auto-ascrizioni (PU: § 248).

Né all'oggetto, né al soggetto: per Wittgenstein le auto-ascrizioni in prima persona di sensazioni o stati mentali non si *riferiscono* a nulla, bensì *esprimono*. Si tratta di manifestazioni in piena continuità con la fisiologia umana, come ben esemplificato dal caso delle espressioni di dolore («Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore», PU: § 244) e che, tuttavia, mantengono una loro autonomia dalla dimensione empirica. A riprova di quest'ultimo punto c'è infatti il tassello mancante in questa storia: se il significato delle auto-ascrizioni non è dato dal riferimento, da che cosa è dato?

Applicare la teoria del significato come uso alle ascrizioni in prima persona significa riconoscere che, così come per tutte le altre cose, a riempire di significato i termini di sensazione o di stati mentali è il loro ruolo all'interno di un certo gioco linguistico, ovvero una pratica governata da regole che risponde a criteri di osservazioni pubblici («un

"processo interno" abbisogna di criteri esterni», PU: § 580). Le parole di sensazione non connettono una parola alla sua "manifestazione interiore"; connettono invece la parola alla sensazione nella sua dimensione di fenomeno *pubblico* (PU: §§ 256-257). Se così non fosse, la possibilità di apprendere e utilizzare tale pezzo di linguaggio rimarrebbe semplicemente inspiegabile.

Ora, è chiaro che le risorse alle quali Wittgenstein attinge nella spiegazione del significato come uso – anche nel caso delle auto-ascrizioni psicologiche – sono, come diceva Snowdon, "manifestamente elementi del mondo naturale" (Snowdon 2018: 20): intrecciano pratiche, abitudini, consuetudini, ma anche gesti spontanei, reazioni istintive, e così via. Nel fenomeno delle auto-ascrizioni sembra dunque possibile osservare la perfetta esemplificazione di quell'intreccio tra dimensione biologica e culturale che ha spinto molti ad attribuire a Wittgenstein una forma di "naturalismo liberale". Quindi Wittgenstein è un naturalista?

3. No, Wittgenstein non è un naturalista (nemmeno liberale)

Posso ora finalmente rispondere alle domande che motivano questo contributo: Wittgenstein è un naturalista? Se sì, in che senso? Il suo trattamento delle auto-ascrizioni può offrire ancoraggi per una risposta positiva? Per argomentare la mia risposta a queste domande prenderò in considerazione quelle che mi sembrano le due strade percorribili da chi volesse sostenere una risposta affermativa usando la sua filosofia della psicologia, mostrando come ciascuna incontri della criticità.

Innanzitutto, va notato come un eventuale utilizzo delle auto-ascrizioni di stati psicologici a sostegno della tesi del "Wittgenstein naturalista" richieda ben più di una semplice presa d'atto della continuità tra dimensione biologica e dimensione culturale. Un quadro che volesse trattare l'auto-conoscenza in termini naturalistici esigerebbe cioè quantomeno una *spiegazione* delle sue peculiarità (privilegio epistemico, trasparenza, ecc. – si veda la nota 7), da darsi preferibilmente facendo uso delle stesse risorse usate per spiegare la conoscenza in terza persona. Se ciò non fosse possibile, infatti, il fenomeno dell'auto-conoscenza rimarrebbe qualcosa di misterioso (il che verosimilmente contravverrebbe anche alle forme più liberali di naturalismo).

Di fronte a questa legittima richiesta, la prima strada che il difensore della tesi del Wittgenstein naturalista può percorrere rischia di finire, a dire il vero, in un vicolo cieco. È possibile, infatti, rispedire la richiesta al mittente negando che il fenomeno dell'auto-conoscenza possa essere fatto oggetto di un'analisi in termini epistemici, sposando una lettura costitutivista come quella offerta da Wright (1998), il quale spiega le peculiari proprietà godute dalle auto-ascrizioni come una loro caratteristica *costitutiva*, ovvero come qualcosa che non ha a che fare con «una relazione epistemicamente privilegiata in cui il soggetto si trova […], ma che entra primitivamente tra le *condizioni di identificazione* di ciò che un soggetto crede, spera e intende» (Wright 1998: 118, sottolineatura mia). Questa interpretazione, tuttavia, viene criticata da McGinn proprio perché nel sottolineare come le auto-ascrizioni riposino su un sostrato di disposizioni interamente primitive (non normative), Wright finisce per fare del fenomeno delle auto-ascrizioni dichiaratamente un qualcosa di inspiegabile (McGinn 2022: 93). Il costitutivismo, in questo senso, sembra assumere la naturalità delle auto-ascrizioni come una naturalità bruta, e nel negare la possibilità di darne un resoconto in termini epistemici rischia di scavare un solco profondo tra fatti naturali e fatti normativi.

Un'opzione più promettente per il difensore del Wittgenstein naturalista sembra essere allora quella che tenta di combinare il suo espressivismo con almeno la possibilità di una rendicontazione delle auto-ascrizioni in termini epistemici. Questa variante interpretativa si è dovuta scontrare con le parole dello stesso filosofo, il quale nega che le auto-ascrizioni

possano dare origine a *conoscenza* (PU: § 246) o che possano venire valutate con gli stessi standard delle proposizioni descrittive. Rispetto a queste difficoltà, interpretazioni espressiviste "moderate" (Coliva 2018, Finkelstein 2001, Rodriguez 2020) offrono sicuramente migliori speranze. In particolar modo, Coliva vede nella possibilità che le auto-ascrizioni possano esprimere «genuina auto-conoscenza» la prova di un naturalismo «soft» di Wittgenstein, ulteriormente confermato dalla sua «sottolineatura delle manifestazioni comportamentali istintive e dall'idea che le *avowals* [le auto-ascrizioni, CC] siano un loro accompagnamento linguistico, o addirittura una sostituzione» (Coliva 2018: 117). La possibilità che le auto-ascrizioni possano (in certi contesti) avere valore epistemico viene mostrata dall'autrice attraverso vari passaggi delle *Ricerche* (PU: § 577, 585, 586) dai quali risulta chiaro come il trattamento espressivista debba venire circoscritto a casi specifici (proferimenti in prima persona *al tempo presente*) e, nel complesso, ridimensionato: lo stesso Wittgenstein era infatti pienamente consapevole che le auto-ascrizioni potessero essere *anche* descrizioni (ad esempio se inserite in contesti controfattuali, o se negate, rammemorate, ecc.).

Rispetto alla strada menzionata in precedenza, l'interpretazione espressivista "moderata" delle auto-ascrizioni riesce dunque a tenere insieme sia la loro continuità con il sostrato biologico, che la possibilità di darne una lettura epistemica. Siamo di fronte alla conferma dell'interpretazione naturalista?

Ritengo di no. La questione che rimane insoluta (e che però mi pare costituisca il punto dove guardare se si vuole parlare di naturalismo) riguarda infatti precisamente *come* il rapporto tra dimensione biologico-naturale e culturale-linguistica viene pensato da Wittgenstein. L'attestazione dell'esistenza di un rapporto di continuità tra le due, *nei termini in cui Wittgenstein la intende*, non sembra essere sufficiente per definirla in senso naturalistico per un motivo fondamentale: anche quando egli menziona "fatti naturali", "espressioni naturali", ecc., lo fa sempre nel contesto di un'operazione di chiarificazione concettuale (grammaticale) riguardante il nostro uso del linguaggio in quel contesto (peraltro specificando come questo *sopravanzi* la dimensione soltanto naturale). Rispetto a questa indagine, rigorosamente *non* naturalistica, l'indagine empirica rimane muta, se non dannosa: «Il suggerimento che dati empirici possano in qualsiasi modo influenzare un problema filosofico […] è fuorviato. Se consideriamo parole come "vedere", "coscienza" o "legge di natura" sconcertanti, allora parte di ciò che troviamo sconcertante è esattamente che influenza possano avere dati empirici sull'uso di queste parole» (Hertzberg 2011: 370). E quale influenza possono avere?

Tra le interpretazioni più autorevoli della teoria del significato di Wittgenstein c'è il normativismo semantico di H.J. Glock (2024). Il normativismo semantico ritiene che un'espressione linguistica abbia significato soltanto se esistono condizioni per il suo uso *corretto*, e tali condizioni sono determinate da *regole* linguistiche. Parlare di normatività in questo contesto significa rifiutare la possibilità che il significato venga determinato da un accumulo di ricorrenze, regolarità o associazioni empiriche, ovvero negare che possa venire ricondotto ad elementi non normativi. Il che ovviamente non significa che questi elementi non abbiano un ruolo nel processo di formazione dei nostri concetti, ma che una volta formati non è lì che si deve guardare per capire qualcosa sul significato. Commettere questo tipo di errore vorrebbe dire pensare che il nostro concetto, ad esempio, di causa, possa in qualche modo emergere da una serie di "reazioni primitive" o regolarità osservate (Hertzberg 2011: 368).

Ad un livello più basso, anche nei casi nei quali si sarebbe tentati di dare una lettura del concetto di "disposizione" che la avvicinasse a quella di *un certo stato neurofisiologico dell'organo cerebrale*, o anche solo a *stato di un soggetto in un certo momento*, ad emergere è sempre l'irriducibilità della prima sui secondi. Nella forma di vita umana, le stesse disposizioni sono più che propensioni brute: sono abilità acquisite, pratiche incorporate, «pattern di

comportamento imparati attraverso training ed educazione all'interno di un particolare sistema o forma di vita» (Morelli 2018: 108)[10].

Ora, sebbene una prospettiva di questo genere non sia *a priori* incompatibile con un quadro naturalista (si pensi al "naturalismo normativo" di Wilfrid Sellars), Wittgenstein sembra dare però forti indicazioni che non si tratti di una via per lui percorribile. E non solo perché alle spalle delle sue riflessioni ci sono alcuni fortissimi presupposti antinaturalistici, che basterebbero da soli a mettere in crisi qualsiasi ipotesi di lettura naturalista (si veda la nota 3), ma per un motivo più radicale che ha a che fare con il che cosa il filosofo sta facendo quando parla di "fatti generali di natura". Che si sposi l'alternativa costitutivista o espressivista rispetto alle auto-ascrizioni, l'aspetto che egli non manca di sottolineare è l'*irriducibilità* del piano del significato (normativo) a quello delle sottostanti "disposizioni naturali" e l'autonomia, dal punto di vista grammaticale, del gioco linguistico psicologico. Prendiamo un passaggio come il § 142, frequentemente citato a sostegno del "Wittgenstein naturalista":

> E se le cose andassero in modo del tutto diverso da come effettivamente vanno _____ se non ci fosse, per esempio, nessun'espressione caratteristica del dolore, della paura, della gioia; se ciò che è regola diventasse eccezione e ciò che è eccezione diventasse regola; o se entrambe diventassero fenomeni di frequenza pressapoco eguale _____ allora i nostri normali giuochi linguistici perderebbero ciò che è loro essenziale (PU: § 142).

Qui il riferimento è proprio a quelle espressioni fisiologiche (del dolore, della paura, della gioia) le quali, dice Wittgenstein, se non si presentassero nel modo in cui si presentano e con la regolarità con cui lo fanno, produrrebbero una modifica nei nostri giochi linguistici. Come va intesa la relazione tra espressione fisiologica e gioco linguistico? In che senso i nostri giochi verrebbero modificati? È a questo livello che leggere la relazione attraverso la lente naturalista potrebbe rivelarsi addirittura dannoso. Nella forma di vita umana, il fatto che la manifestazione linguistica del dolore sia in continuità con la sua espressione fisiologica non rende il comportamento del dolore un fatto *semplicemente naturale*: è un gioco che ha le sue regole, prevede delle variazioni – è, in molti contesti più che in altri, un fatto *normato*. Nelle espressioni di gioia, dolore, ecc., che sono parte della forma di vita umana, non è possibile separare la dimensione naturale da quella culturale per esaminarne il rapporto con sguardo da scienziato. Non però soltanto perché le due dimensioni sono intrecciate, ma perché nella forma di vita umana la direzione più forte del vincolo dell'una sull'altra non si ha, per così dire, *dal basso verso l'alto* (dal sostrato biologico al linguaggio), bensì *dall'alto verso il basso* – e questo per il motivo strutturale per cui non è possibile uscire dalla forma di vita umana per valutarla come oggetto naturale. Una qualsiasi considerazione sul rapporto tra natura e cultura che voglia essere *naturalistica* in senso non banale (e la semplice attestazione della continuità tra le due dimensioni *è*, tanto ai tempi di Wittgenstein quanto oggi, banale) dovrebbe non tanto *realizzare* questa fuoriuscita (qualsiasi naturalismo non ingenuo sa che non è cosa possibile), ma consentire quantomeno la possibilità che quella *corrispondenza* dei nostri concetti con "fatti molto generali della natura" sia interessante o significativa – un'opzione che Wittgenstein esclude nettamente:

> Se la formazione dei concetti può essere spiegata ricorrendo a fatti naturali, allora, invece che alla grammatica, non dovremmo interessarci a ciò che, in natura, sta alla sua base? – Certamente ci interessa anche la corrispondenza dei concetti con fatti molto generali della natura. (Tali che per lo piú non ci sorprendono a causa della

[10] Per una lettura de-naturalizzante del concetto di "disposizione", si veda Morelli (2018).

> loro generalità.) Ma il nostro interesse non ricade su queste possibili cause della formazione dei concetti; noi non facciamo scienza naturale, e neanche facciamo storia naturale, – perché, per i nostri scopi, una storia naturale potremmo anche inventarla (PU II: xii).

Seguo Hertzberg nell'interpretazione di questo passo particolarmente delicato. Secondo l'autore, «quando Wittgenstein parla della corrispondenza tra concetti e fatti di natura, della correttezza dei concetti, o della loro intelligibilità, ciò che ha in mente è una relazione *interna* tra i concetti e la vita presso la quale occupano il loro posto» (Hertzberg 2001: 353)[11]. Per esprimere delle considerazioni sulla «corrispondenza» tra i due, si dovrebbe poter *uscire dalla forma di vita umana*. Ma il punto è proprio che non c'è un "esterno" rispetto al quale valutare la correttezza o l'adeguatezza di un vocabolario: la grammatica, ci dice Wittgenstein, è arbitraria (PU: § 497). E il fatto che lo sia condanna qualsiasi tipo di ricerca empirica che prenda in esame oggetti grammaticali ad essere radicalmente *non interessante* per la filosofia.

4. Conclusioni

Secondo quanto detto sopra, ritengo che interpretare il rapporto tra natura e cultura in Wittgenstein usando una chiave di lettura naturalista conduca a conseguenze indesiderate tanto per il naturalismo, quanto per Wittgenstein.

Per quanto riguarda il primo, non è chiaro in che senso la semplice attestazione dell'esistenza di un legame tra natura e cultura dovrebbe fare di qualcuno un naturalista, o in che modo l'utilizzo di un metodo che enfatizza le nostre pratiche quotidiane dovrebbe, di nuovo, valere come attestazione di naturalismo e non essere, usando una categoria filosofica alla quale Wittgenstein era senz'altro più vicino, una semplice assunzione di derivazione pragmatista. Se il naturalismo, specie nella sua variante "liberale", dovesse accontentarsi dell'ammissione di una continuità tra natura e cultura, esso risulterebbe una categoria concettuale vacua – tanto più che sarebbe difficile individuare *chi*, nel dibattito attuale, sarebbe disposto a negarlo.[12] Anche una volta ammessa la continuità, l'ineludibile questione della *relazione* tra spazio normativo e spazio naturale (anche detta "placement problem", De Caro 2022) non avrebbe avuto risposta, e le considerazioni di Wittgenstein al riguardo non sembrano particolarmente promettenti, avendo egli chiarito che i problemi sono filosofici precisamente in quanto *non* empirici, e che la domanda sul raffronto tra l'empirico e il concettuale avrebbe verosimilmente rappresentato qualcosa da *dissolvere* che non un problema cui rispondere: nella forma di vita umana, infatti, i due spazi non sono separabili.

Per quanto riguarda invece le conseguenze indesiderabili dal lato di Wittgenstein, ritenere che egli sia stato in qualche misura un naturalista non aggiungerebbe nulla al suo pensiero, se non un rischio di fraintendimento: quello cioè di interpretare la direzione del vincolo tra dimensione naturale e dimensione culturale nel senso opposto a quello immaginato dal filosofo.

[11] In una direzione simile sembra andare anche Kenny (2011), alludendo alla possibilità che per Wittgenstein naturalismo e supernaturalismo siano immagini del mondo (*Weltbilder*) in sé né vere, né false, poiché discussioni su verità e falsità possono darsi solo al loro interno.

[12] Basti pensare che anche di una posizione decisamente *non* naturalista come l'inferenzialismo pragmatista di Robert Brandom (Brandom 1994) si potrebbe dire, usando lo stesso giro di parole con cui MacArthur (MacArthur 2018: 42) descriveva il naturalismo di Wittgenstein, che prende in considerazione, «l'ordinario uso delle parole così come funzionano nelle nostre vite quotidiane di esseri umani, considerati come esseri naturali in un mondo naturale».

Per questi motivi, rispetto all'iniziale motto polemico di Raleigh (2024) per cui dovremmo tutti smettere di parlare di naturalismo, ritengo sia possibile una posizione più moderata: possiamo senz'altro continuare a parlare di naturalismo, ma soltanto in relazione a quel ristretto contingente di filosofi che nel naturalismo si sono esplicitamente riconosciuti e ne hanno dato una definizione chiara. L'applicazione "retroattiva" di categorie ampie e poco definite come quella di naturalismo a filosofi che non hanno ragionato in quei termini rischia semplicemente di non essere la lente adeguata a comprenderli.

Bibliografia

Beale, Jonathan (2020), *Wittgenstein's 'Grammatical Naturalism'*, in Wuppuluri, Shyam, Da Costa, Newton, a cura di, *Wittgensteinian: Looking at the World from the Viewpoint of Wittgenstein's Philosophy*, Springer Verlag, Cham, pp. 67-90.

Brandom, Robert (1994), *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Coliva, Annalisa (2018), *Wittgenstein, Self-Knowledge, and Nature*, in Cahill, Kevin, Raleigh, Thomas (a cura di), *Wittgenstein and Naturalism*, Routledge, New York, pp. 96-118.

De Caro, Mario, Macarthur, David (2010), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.

De Caro, Mario (2022), *Liberal Naturalism: Origins and Prospects*, in De Caro, Mario, Macarthur, David (a cura di), *The Routledge Handbook of Liberal Naturalism*, Routledge, London, pp. 205-217.

Finkelstein, David H. (2001), *Wittgenstein's "Plan for the Treatment of Psychological Concepts"*, in Mccarthy, Timothy, Stidd, Sean (a cura di), *Wittgenstein in America*, Oxford Academic, Oxford, pp. 215-236.

Glock, Hans-Johann (2024), *Normativity, Meaning and Philosophy: Essays on Wittgenstein*. Anthem Press, London.

Hertzberg, Lars (2011), *Very General Facts of Nature*, in Kuusela, Oskari, McGinn, Marie (a cura di), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, pp. 351-372.
Kenny, Anthony (2011), «Whose Naturalism? Which Wittgenstein?», in *American Philosophical Quarterly*, 48 (2), pp. 113-118.

MacArthur, David (2018), *Wittgenstein's Liberal Naturalism of Human Nature*, in Cahill, Kevin, Raleigh, Thomas (a cura di), *Wittgenstein and Naturalism*, Routledge, New York, pp. 33-55.

Marconi, Diego (1997), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Bari-Roma.

Mazzeo, Marco (2019), «Il leone ha due code? Wittgenstein e la storia naturale», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, pp. 439-451, doi: 10.4396/SFL2019ELE06.

Morelli, Alice (2018), «Wittgenstein on Dispositions as Abilities. A De-Naturalized Perspective», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 12 (2), pp. 100-110. Available at: https://rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/506 (Accessed: 26November2025).

McDowell, John (1984), «Wittgenstein on Following a Rule», in *Synthese*, 58 (3), pp. 325-363.

McGinn, Marie (2021a), *Wittgenstein and Naturalism*, in McGinn, Marie (a cura di), *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism: Essays on the Later Philosophy*, Anthem Press, London, pp. 89-112.

McGinn, Marie (2021b), *Liberal Naturalism: Wittgenstein and McDowell* in McGinn, Marie (a cura di), *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism: Essays on the Later Philosophy*, Anthem Press, London, pp. 127-144.

Nunziante, Antonio M. (2012), *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento.
Raleigh, Thomas (2024), «The Emptiness of Naturalism», in *Philosophy*, 99 (4), pp. 597-623.

Rodríguez, Ángel (2020), «A Wittgensteinian View of Mind and Self-Knowledge», in *Philosophia*, 48 (3), pp. 993-1013.

Rouse, Joseph (2007), *Naturalism and Scientific Practices: A Concluding Scientific Postscript*, in Chienkuo Michael Mi, Ruey-Lin Chen (a cura di), *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science*, Rodopi Philosophical Studies, Leiden, pp. 61-86.

Shoemaker, Sydney (1968), «Self-reference and Self-awareness», in *Journal of Philosophy*, 65, pp. 555-567.

Snowdon, Paul (2018), *Wittgenstein and Naturalism*, in Cahill, Kevin, Raleigh, Thomas (a cura di), *Wittgenstein and Naturalism*, Routledge, New York, pp. 15-32.

Tomasi, Gabriele (2018) «Asimmetrie che contano. Wittgenstein sul dolore, la prima persona e le altre menti», in *Atque*, 23, pp. 47-81.

Tripodi, Paolo (2009), «Wittgenstein e il naturalismo», in *Etica e Politica*, 11 (2), pp. 121-141.
Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophisce Untersuchungen*, a cura di G. E. Anscombe, R. Rhees, Blackwell, Oxford (*Ricerche filosofiche*, trad. di R. Piovesan, M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967). (PU)

Wittgenstein, Ludwig (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford (*Osservazioni Filosofiche*, trad. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976). (PB)

Wittgenstein, Ludwig (1969), *The Blue Book* in *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Blackwell, Oxford (*Libro blu*, in *Libro blu e libro marrone*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983).

Wright, Crispin (1998), «Self-knowledge: The Wittgensteinian Legacy», in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 43, pp. 101-122.