

Fondare la libertà

Focus tematico «Esperienza e azione» - Michele Paolini Paoletti

Dottorando in Filosofia e teoria delle scienze umane – Università degli Studi di Macerata – Ciclo XXVI

1. Testo di partenza.

(1) Il sé, sebbene fisicamente 'incorporato', non deve essere *identificato* con alcun corpo fisico, né con alcuna parte di un tale corpo.

(2) Il sé è, per propria natura, un *agente*, qualcosa che è naturalmente capace di compiere azioni intenzionali, alcune delle quali dotate di risultati fisici.

(...) Il sé può essere una cosa 'fisica' – può possedere caratteristiche fisiche come l'altezza – anche se esso possiede condizioni di identità differenti da quelle del corpo o del cervello. In modo quasi analogo, una statua può essere una cosa fisica – può possedere caratteristiche fisiche come la forma – anche se essa possiede condizioni di identità differenti da quelle del pezzo di materia che la compone. L'analogia non è perfetta, comunque, poiché non voglio dire che la relazione di 'incorporazione' è semplicemente una relazione di composizione: io non sono composto dal mio corpo nel modo in cui la statua è composta da pezzi di materia. Al contrario, io non credo che il sé sia in alcun modo un'entità composta: non credo che esso sia *composto da* parti distinte e separabili. Il sé, voglio dire, possiede un tipo forte di unità che è incompatibile con l'essere una cosa composta. (...) Tutto ciò che voglio dire, al momento, è che l'affermazione (1) non solo è plausibile, ma è perfettamente consistente con l'affermazione, egualmente plausibile, che il sé è una cosa fisica, nel senso che si tratta di una cosa che possiede caratteristiche o stati fisici.

(E. J. LOWE, *Personal agency. The metaphysics of mind and action*, Oxford University Press, Oxford, 2008, pp. 19, 22)

La mia posizione nei riguardi dell'azione umana volontaria è fondamentalmente questa: quando un agente umano, A, causa volontariamente un certo evento, *e*, A causa *e volendo causare un evento di tipo e*. Il fatto che A voglia così – la volizione di A – è esso stesso un *evento*, ma non è *meramente* un evento: è un'azione di A – in effetti, è un'azione *primitiva* di A, giacché non è ulteriormente analizzabile nei termini di azioni più basilari di A e delle conseguenze di tali azioni. Volere, dal mio punto di vista, è il tipo più basilare di azione che possa compiere un agente intelligente e libero – è una sorta di evento mentale e, più specificamente, un atto d'esecuzione della mente con un determinato contenuto intenzionale. Una volizione è sempre una volizione di fare una determinata cosa – di solito, di produrre, o *causare*, un determinato evento.

(Ivi, p. 7)

2. Aspetti speculativi rilevanti.

I due passi citati dell'opera di Lowe *Personal agency* costituiscono la sintesi del tentativo, da parte del filosofo inglese, di fondare metafisicamente l'agire umano, di distinguere la nozione di «azione» dalla nozione di «causa» (in particolare, di causa fisica) e, soprattutto, di garantire la libertà del sé rispetto alla natura fisica, criticando ogni riduzione del sé al corpo o al cervello. Si tratta, evidentemente, di un'operazione metafisica, che precede logicamente la teoria della conoscenza e dell'agire. È pur vero che, in uno scritto precedente¹, Lowe sembra approfondire la medesima tematica dal punto di vista gnoseologico. Il punto di partenza della sua riflessione, tuttavia, anche in questo secondo caso, è essenzialmente metafisico, così come gli argomenti di questo secondo libro citato (*Subjects of experience*) si pongono in continuità con quelli di *Personal agency*.

Per comprendere adeguatamente la posizione di Lowe (che egli stesso definisce «dualismo interattivist»), occorre esplicitare alcune questioni:

(I) gli eventi mentali e le cause mentali sono riducibili a eventi fisici e cause fisiche (esperibili e analizzabili in senso fiscalista), rispetto ai quali il soggetto sembra essere meramente passivo?

(II) le volizioni e le azioni, in quanto eventi mentali (o stati mentali), sono riducibili a eventi fisici?

(III) il sé deve essere inteso come una sostanza relativamente o assolutamente autonoma dal piano fisico, oppure deve essere ridotto al proprio corpo, ad una parte del proprio corpo (es. il cervello) o ad alcuni eventi fisici del proprio corpo?

La questione (III) sembra chiarire ulteriormente il senso della questione (I): qualora il sé sia considerato in senso riduzionista e fiscalista, esso dipenderebbe essenzialmente, nei propri pensieri e nelle proprie azioni, dagli eventi associati ai propri costituenti fisici, secondo un meccanismo più o meno rigido di stimolo e risposta agli eventi fisici associati all'ambiente esterno. In altri termini: in un prospettiva riduzionista e fiscalista, il sé non potrebbe essere realmente attivo, non potrebbe dare realmente e liberamente «inizio» ad alcunché, cioè non potrebbe essere l'unico ed autentico principio delle proprie azioni. I punti di riferimento critici di Lowe sono, pertanto, essenzialmente tre: il fiscalismo riduzionista, la teoria del soggetto empirista e il dualismo cartesiano. Rispetto agli ultimi due, non posso approfondire dettagliatamente le obiezioni di Lowe: in sintesi, Lowe critica il dualismo cartesiano perché scinde nettamente la mente dal corpo, rendendo particolarmente problematica la spiegazione delle loro interazioni e muovendo da presupposti arbitrari sul rapporto tra sostanze e attributi, mentre non accetta la teoria del soggetto empirista (in modo particolare quella humeana) perché ritiene che il soggetto non sia riducibile ad un fascio di qualità empiriche (tali qualità, infatti, dovrebbero essere considerate fin dall'inizio come qualità *del soggetto*, presupponendo l'*explanandum*, cioè il soggetto stesso)².

L'oggetto principale delle obiezioni di Lowe, tuttavia, è certamente il riduzionismo fiscalista (il filosofo non sembra prendere particolarmente sul serio l'ipotesi di un fiscalismo non-riduzionista, fatta eccezione per il fiscalismo emergentista).

1 Cfr. E. J. LOWE, *Subjects of experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

2 Cfr. Ivi, pp. 22-32

Secondo tale posizione, «gli stati mentali sono soltanto un sottoinsieme speciale di stati fisici e un soggetto umano di simili stati può essere identificato o con il proprio corpo fisico inteso come un tutto, o con una certa parte distinta di esso, come il cervello, o il sistema nervoso centrale»³. Per rispondere alla questione (I), proporrò e discuterò alcuni argomenti di Lowe sulla distinzione tra cause fisiche e cause mentali, nonché tra eventi fisici ed eventi mentali. In secondo luogo, esaminerò la risposta di Lowe alla questione (III). Da ultimo, sarà possibile delineare una definizione delle volizioni e delle azioni in termini non-riduzionisti, che permetta di dare risposta negativa alla questione (II).

1. Causalità fisica $\neq$ causalità mentale Lowe propone un argomento (1.1) fondato sulla coincidenza o non-coincidenza tra catene causali fisiche distinte⁴. Si consideri un evento fisico P, prodotto da due eventi fisici distinti P₁₃ e P₂₃. Questi due eventi fisici sono connessi a due distinte catene causali fisiche: P₁₁ $\rightarrow$ P₁₂ $\rightarrow$ P₁₃ e P₂₁ $\rightarrow$ P₂₂ $\rightarrow$ P₂₃. Alla fine, le due catene causali coincidono nella produzione di P. A titolo di esempio (rielaborando un esempio di Lowe): un uomo si trova in un determinato punto di una strada (evento P₁₃) e una tegola cade sulla sua testa (evento P₂₃), sicché l'uomo muore (evento P). Ora, si può ipotizzare che l'uomo si sia trovato in quel determinato punto della strada (evento P₁₃), per aver camminato fino ad esso (evento P₁₂), e che egli abbia camminato fino ad esso (evento P₁₂) per essere uscito di casa (evento P₁₁). Allo stesso modo, può essersi prodotto del vento nell'atmosfera (evento P₂₁), che ha fatto cadere la tegola (evento P₂₂) e la tegola è caduta sulla testa dell'uomo (evento P₂₃). Immaginiamo, tuttavia, al di là del nostro esempio e ragionando in termini puramente astratti, un altro mondo possibile, nel quale l'evento fisico P₁₁ ha prodotto un certo evento mentale M, che successivamente ha prodotto l'evento fisico P₂₂, congiuntamente all'evento fisico P₂₁. P₂₂, cioè, è stato causato da M e da P₂₁. Ora, dati tutti gli eventi fisici presenti nei due mondi e non considerando affatto l'evento mentale M, non possiamo distinguere il primo mondo dal secondo mondo e, pertanto, non possiamo dire se le due catene causali fisiche siano coincidenti in P e indipendenti l'una dall'altra (primo mondo) oppure non-coincidenti in P per il fatto di essere connesse in M l'una all'altra (secondo mondo). L'esempio precedente non ci aiuta granché.

Rispetto all'argomento (1.1), tuttavia, vorrei proporre alcune osservazioni. In primo luogo, propongo un esempio: una palla da biliardo si muove lungo una certa traiettoria del tavolo (evento fisico P₁₁) e una seconda palla si muove lungo un'altra traiettoria del tavolo, assolutamente non coincidente con la prima (evento fisico P₂₁). Un uomo, senza considerare l'evento P₂₁ (cioè il movimento della seconda palla) e considerando solo l'evento P₁₁ (cioè il movimento della prima palla), vuole colpire la palla in un certo modo per mandarla in buca (evento mentale M). Poniamo che l'evento fisico risultante sia la collisione tra le due palle (evento fisico P₂₂). Questo evento può darsi solo e soltanto se l'evento mentale M ha causato un ulteriore evento fisico P₁₂ (es. l'uomo ha colpito la palla con una certa forza e secondo una certa traiettoria) che, a sua volta, ha prodotto un altro evento fisico P₁₃ (il movimento della prima palla lungo una traiettoria diversa e secondo una certa velocità), finché quest'ultimo evento fisico e l'evento P₂₁ (il movimento della seconda palla) hanno prodotto P₂₂ (la collisione tra le due palle). I due nuovi eventi fisici introdotti (causati da M) rendono non-coincidenti le due catene causali. Seguendo Lowe, tuttavia, anche se io conosco tutti gli eventi fisici delle due catene, non posso stabilire se esse siano coincidenti o meno. Il nostro esempio, tuttavia, ha dimostrato il contrario: noi sappiamo che le due catene causali si intersecano, poiché conosciamo gli eventi fisici di entrambe. Allo stesso modo, esso ha preservato il ruolo causale dell'evento mentale M, giacché le due catene causali non si sarebbero intersecate senza M (v. figura 1).

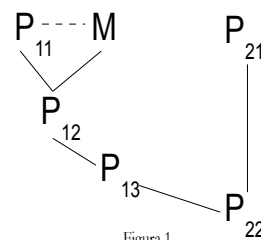


Figura 1

Il significato dell'esempio pare chiaro: non possiamo immaginare l'intersezione tra queste due catene causali fisiche senza la presenza dell'evento mentale M; allo stesso modo, però, noi sappiamo già che le due catene causali fisiche non sono coincidenti. L'evento mentale M, cioè, per produrre l'interazione tra le due catene causali, *deve* a sua volta causare eventi fisici. Da un lato, dunque, viene meno uno dei cardini dell'argomento di Lowe (possiamo sapere, in effetti, solo sulla scorta degli eventi fisici, che le due catene non sono coincidenti né indipendenti); d'altro lato, però, l'evento mentale M resta essenziale per rendere ragione della non-coincidenza delle due catene causali. Personalmente, non riesco ad immaginare un evento mentale che, senza produrre alcun evento fisico intermedio, riesca ad intersecare un'altra catena causale fisica indipendente.

In secondo luogo, ci si può interrogare sulla relazione tra l'evento fisico P₁₁ e l'evento mentale M. Si tratta, in effetti, di una relazione diversa da quella che lega, ad esempio, P₁₁ ed M a P₁₂. Il fatto che il giocatore voglia colpire la prima palla in un determinato modo (evento mentale M) ha P₁₁ come condizione necessaria, ma non sufficiente: il giocatore tiene in considerazione il movimento della prima palla, ma questo stesso movimento non lo obbliga affatto a colpirla in un certo modo e, anzi, non lo obbliga affatto a colpirla. Al contrario, sembra che M e P₁₁, congiunti, siano condizioni necessarie e sufficienti di P₁₂.

Da ultimo, vorrei rilevare che l'argomento (1.1) si fonda sulla possibilità di catene causali fisiche coincidenti (cioè indipendenti tra loro, almeno fino ad un certo risultato fisico). Possono darsi tali catene? Oppure dobbiamo ammettere che, ad un livello superiore, si diano eventi fisici (o serie di eventi fisici) comuni alle due catene e cause di entrambe? La nostra ignoranza in materia non ci consente di escludere, in linea di principio, tale possibilità.

Il secondo argomento che intendo esaminare (1.2) viene proposto da Lowe nella sua critica alla validità del principio di non-sovradeterminazione⁵. Secondo tale principio, «da maggior parte degli eventi fisici *e* sono tali che, se *e* ha una causa mentale in

³ E. J. LOWE, *Personal agency. The metaphysics of mind and action*, op. cit., p. 12

⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 27-40

⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 68-74

un tempo t_1 , allora e non ha anche, in t_1 , una causa fisica del tutto sufficiente che sia del tutto distinta dalla causa mentale»⁶. Lowe chiede di considerare il seguente caso: due catene fisiche causali coincidenti e indipendenti $P_{01} \rightarrow P_{11}$ e $P_{02} \rightarrow P_{12}$ producono l'evento fisico P. P_{01} e P_{02} sono cause fisiche simultanee nell'istante t_0 . P_{11} e P_{12} sono simultanee nell'istante t_1 , mentre P avviene nell'istante t_2 . Poniamo che, in t_1 , P_{12} causi M (un evento mentale). M, che si dà anch'esso in t_1 (ammettendo la possibilità di una causalità simultanea), è una delle cause di P. La causa mentale M, in tal senso, è distinta dalle cause fisiche P_{11} e P_{12} , sebbene sia simultanea ad esse. E questo contrasta con il principio di non-sovradeterminazione, che si rivela falso. A prescindere dall'osservazione prima svolta sul rapporto causale tra una causa fisica come P_{12} e una causa mentale come M, vorrei ribadire che, a mio avviso, l'azione causale di M su P può esercitarsi assieme a quella di P_{11} e P_{12} solo se M produce qualche evento fisico intermedio. Ora, l'argomento (1.2) di Lowe può essere accettato anche con questa correzione. M si dà in t_1 al pari di P_{11} e P_{12} . Allo stesso modo, tuttavia, M deve produrre qualche evento fisico intermedio *dopo* t_1 e *prima* di t_2 , così da poter concorrere all'accadere di P.

2. Eventi neurali $\neq$ eventi mentali. La distinzione tra eventi neurali ed eventi mentali (in modo particolare, tra eventi neurali e decisioni) è argomentata da Lowe sia in *Personal agency*⁷ che in *Subjects of experience*⁸. Lowe, tuttavia, non utilizza due diversi argomenti: l'argomento (2.1) di *Personal agency*, piuttosto, è integrabile con l'argomento (2.1.1) di *Subjects of experience*. Seguiamo dunque l'argomento (2.1). Lowe propone di considerare un particolare evento neurale N, una decisione D e un particolare movimento fisico B risultante da D. Se l'evento neurale N e la decisione D si identificano, un mondo possibile nel quale N si presenta in modo leggermente diverso (come N*) dovrà presentare un movimento fisico B proporzionalmente diverso (B*). L'evento neurale N, tuttavia, non è un evento semplice: si tratta, in effetti, non già dell'accensione di un singolo neurone, ma dell'attivazione di una fitta trama di neuroni. In questo modo, N* può risultare leggermente diverso da N proprio in funzione di una possibile variazione (sia pur minima) della trama neurale. Considerando poi l'argomento (2.1.1), tre movimenti fisici diversi B_1 , B_2 e B_3 sono certamente i risultati di tre eventi neurali diversi. Nondimeno, visto che questi tre eventi neurali non sono distinguibili prima di un certo istante (giacché le loro trame si intersecano tra loro), ciascun evento neurale non è solo causa del proprio movimento fisico, ma è causa parziale degli altri due movimenti fisici. Le decisioni, invece, sono semplici e discrete: esse avvengono o non avvengono, e ciascuna decisione causa il proprio movimento fisico, che avviene o non avviene, senza intersecarsi con altre decisioni. Il fisicista può ribattere che una variazione come quella da N a N* può trovare corrispondenza in una variazione analoga da D a D*: D*, ad esempio, può comportare l'intenzione di muovere il proprio braccio in una traiettoria diversa da quella intenzionata da D. Le decisioni, però, sostiene Lowe, non sono così «fine-grained» come gli eventi neurali e i corrispondenti movimenti fisici: io posso decidere di sollevare il mio braccio, posso causare questo movimento fisico che avrà una particolare traiettoria, velocità, etc., ma non sono determinato a considerare tutte le caratteristiche del movimento fisico allorché decido di compierlo. Lowe pare sostenere, dunque, che il contenuto di una decisione può essere relativamente indifferente ad alcune proprietà del movimento fisico causato e dell'evento neurale corrispondente.

L'argomento (2.1) mi sembra efficace. Il fisicista può certamente ritenere che le decisioni non siano altro che la forma (o la struttura) di un particolare evento neurale. In questo senso, tali strutture sarebbero già distinte fin dall'inizio e l'argomento (2.1.1) potrebbe non reggere. Se la decisione è semplice e non è mai del tutto «fine-grained», tuttavia, resta da capire come essa possa identificarsi con la struttura complessa e articolata di un evento neurale. È evidente, poi, che la validità degli argomenti (1.1) e (1.2) si fonda proprio sull'argomento (2.1).

3. Corpo $\neq$ sé Il terzo argomento che intendo proporre è utilizzato da Lowe per rendere ragione della distinzione tra sé e corpo⁹. L'argomento (3.1) procede in questa maniera: assumiamo per ipotesi che il sé (dotato di tutti i suoi eventi mentali) dipenda dal corpo. Occorre chiedersi: il sé dipende dal corpo come tutto (a) o da una parte precisa del corpo (b)? Il caso (a) è insostenibile per almeno due ragioni. In primo luogo, il sé può avere pensieri e volizioni anche senza essere dotato di una parte precisa del corpo: io posso pensare qualcosa, ad esempio, anche se manco di un dito. Ma se il corpo viene considerato come una totalità, ogni parte è essenziale per la costituzione di questa totalità. Il corpo, cioè, non può essere un tutto, se manca anche una parte apparentemente insignificante di esso. Il sé, però, può pensare, anche se il suo corpo manca di una parte. Il sé, pertanto, è distinto dal corpo. In secondo luogo, si immagini la seguente situazione: il sé ha un determinato pensiero T. Ora, immaginiamo di identificare il sé con un corpo B considerato come totalità. E immaginiamo un corpo O, del tutto identico al corpo B, *tranne che* per la mancanza di un dito. Lowe si chiede: per quale ragione dobbiamo considerare il corpo B come identico al sé, piuttosto che il corpo O? Dobbiamo presupporre, chiaramente, che il sé possieda il corpo B. Il sé, tuttavia, potrebbe avere lo stesso pensiero, pur possedendo il corpo 'incompleto' O. Lo stesso pensiero, allora, qualora il sé sia identificabile indifferentemente con i corpi B ed O (senza alcuna presupposizione sull'esistenza di un sé che possieda un determinato corpo), potrebbe avere due soggetti: B ed O. Pertanto, o si presuppone l'esistenza di un io che possiede un determinato corpo, oppure si assegna senza alcun motivo lo stesso pensiero 'personale' ad un corpo considerato come totalità (B) o ad un corpo 'incompleto' (O).

Nel caso (b), invece, Lowe analizza la possibilità di identificare l'io con una parte precisa del corpo. Il miglior candidato, in tal senso, è sicuramente il cervello. Lowe ritiene che, per avere stati mentali, si abbia certamente bisogno di un cervello. Ma il sé, considerato con tutti i propri stati mentali, si identifica con il cervello come tutto (ba) o con una parte precisa del cervello (bb)? Di certo, se non avessi il cervello, tutti i miei stati mentali cesserebbero. Nondimeno, bisogna presupporre o che il

6 *Ivi*, p. 69

7 Cfr. *Ivi*, pp. 103-107

8 Cfr. E. J. LOWE, *Subjects of experience*, op. cit., pp. 82-90

9 Cfr. E. J. LOWE, *Personal agency. The metaphysics of mind and action*, op. cit., pp. 95-99

cervello si dia come una totalità, dotata di *ogni* sua parte (ba), e che questa totalità si identifichi con il sé, o che si dia una parte precisa del cervello da cui possano dipendere tutti gli stati mentali (bb), e che questa parte sia identica al sé. Nel caso (ba), anche se è vero che *ogni singolo* stato mentale dipende da *qualche* parte del cervello, da ciò non segue che *tutti* gli stati mentali dipendano da *una singola* parte del cervello e che, se venisse meno quest'ultima parte del cervello e, con essa, il cervello come tutto, verrebbe meno anche il sé. Il sé, piuttosto, è il soggetto unitario di tutti gli stati mentali. Questo basterebbe ad escludere anche il caso (bb). Ad ogni modo, possiamo pure riconoscere la possibilità che, se venisse meno *una parte precisa* del cervello, tutti gli stati mentali cesserebbero. Ma questa parte del cervello non potrebbe ancora essere identica al sé. Una parte simile, infatti, dovrebbe essere a sua volta costituita da altre parti, cioè da singoli neuroni. E se venisse meno un singolo neurone, la parte come totalità cesserebbe, ma non cesserebbe il sé. Il sé, quindi, non si identifica neppure con il cervello.

Come possiamo valutare questo argomento (3.1)? Desidero sviluppare la connessione tra i casi (a) e (b), per approfondire il ragionamento di Lowe. È pur vero che un uomo può pensare anche senza un dito. Ma un uomo può pensare senza *un* cervello? Non tutte le proprietà del corpo come totalità sono essenziali per fondare la possibilità di pensare. Vi sono alcune parti del corpo, però, che, in tal senso, sono decisamente essenziali, come appunto il cervello. Da ciò non segue, tuttavia, che si debba accettare il caso (b) e che il sé si identifichi con il cervello. Pur potendo considerare il cervello non già come una totalità, ma come un'entità semplice (se mancasse *un* cervello, e non già il cervello *come tutto*, non potremmo pensare), da ciò non deriverebbe affatto l'identificazione tra il sé ed il cervello. Il motivo è piuttosto semplice: il sé può pensare perché ha *un* cervello (perché il suo corpo è dotato di un cervello), ma può pensare anche perché, ad esempio, ha *un* cuore che rifornisce di sangue il cervello, o *dei* polmoni. Senza queste ultime parti, il cervello non potrebbe pensare (così come non potrebbe pensare senza alimentazione nella celebre 'vasca di Putnam'). È chiaro, tuttavia, che non possiamo identificare il sé con il cuore, o con i polmoni, né con una particolare operazione di essi. La dipendenza esistenziale degli stati mentali dal cervello (il cervello esiste, dunque possono esistere stati mentali) è connessa, a sua volta, alla dipendenza esistenziale del cervello dal cuore, dai polmoni, o da qualche altra fonte di sostentamento. La dipendenza esistenziale, pertanto, non implica identificazione. Si può ribattere, comunque, che il sé si identifica con la struttura essenziale del corpo, vale a dire con la struttura degli organi che gli consentono di pensare. In questo caso, però, si può ammettere tale struttura come condizione necessaria del sé nel proprio esercizio *particolare*, ma non come condizione necessaria e sufficiente: non basta che il cervello, il cuore, i polmoni, ecc., funzionino bene, perché il sé sia dotato di *certi* stati mentali. E se la struttura fosse identica al sé, dovremmo poter derivare ogni variazione del sé (nel possesso dei propri stati mentali) da ogni variazione fisica, sia pur minima, di una componente della struttura. E se un'operazione simile non è possibile nel caso degli eventi neurali, come abbiamo attestato con l'argomento (2.1), non si vede come essa sia possibile nel caso di eventi fisici di altro genere. In altri termini, non è la nostra struttura corporea costitutiva essenziale ad avere degli stati mentali, né semplicemente il nostro cervello: il sé *ha* i *propri* stati mentali. Il sé ha bisogno di *una* struttura corporea essenziale, ma non è identico a questa struttura.

4. Sé libertà e azione. Il sé, dal punto di vista metafisico, si qualifica allora come soggetto di esperienza e di azione. Si tratta, in effetti, di una sostanza, che esperisce, pensa e agisce. Gli stati mentali, in generale, sono 'modi' del sé e presuppongono l'esistenza del sé cui appartengono. Le azioni sono fondate sulla possibilità della sostanza agente di entrare in relazione causale con gli oggetti d'azione: il dualismo interattivistico del filosofo inglese, in questo senso, non esclude affatto che si dia una relazione causale tra piano fisico e piano mentale. Nondimeno, le volizioni sono 'azioni basilari' che non dipendono causalmente da altre azioni (che non sono ulteriormente analizzabili nei termini di altre azioni) e che, proprio per questo motivo, sono spontanee. Esse avvengono 'alla luce' di ragioni non-determinanti, che sono considerate e scelte dal soggetto libero, ma che non lo costringono affatto ad agire in un certo modo, piuttosto che in un altro¹⁰. Il punto centrale della fondazione di queste tesi, però, resta proprio il tentativo di considerare il sé da un punto di vista non-fisicalista, argomentando in favore di una versione non-cartesiana del dualismo.

3. Riferimenti testuali ad autori classici.

Considero inoltre che questa capacità di immaginare che si trova in me, in quanto differisce dalla capacità di intendere, non è necessaria per la mia propria essenza, cioè per la mia anima; infatti, anche se ne fossi privo, senza dubbio rimarrei comunque quello stesso che sono ora; donde appare conseguire che quella dipende da qualcosa di diverso da me. E comprendo facilmente che, se esiste un qualche corpo al quale l'anima sia congiunta in modo tale che si applichi come ad esaminarlo a suo piacimento, può accadere che io mediante esso mi immagini le cose corporee; cosicché questo modo di pensare differisce dalla pura intelligenza solamente per il fatto che l'anima, quando pensa, in qualche modo si rivolge a se stessa, e osserva qualcuna delle idee che le ineriscono; mentre invece quando immagina, si rivolge al corpo, e in esso vede qualcosa di conforme all'idea o da lei concepita, o percepita con un senso.

(...) E anzitutto avverto qui che c'è una grande differenza tra l'anima e il corpo, per il fatto che il corpo per sua natura è sempre divisibile, l'anima invece totalmente indivisibile; di certo infatti quando considero costei, ovvero ossia me stesso in quanto sono soltanto una cosa pensante, non posso differenziare in me delle parti, ma comprendo di essere una cosa del tutto unica e integra; e sebbene tutta l'anima sembri essere unita a tutto il corpo, se però viene amputato un piede, o un braccio, o una qualunque altra parte del corpo, non perciò vengo a riconoscere che è stato tolto qualcosa all'anima; e neppure le facoltà di volere, di sentire, di intendere, ecc., possono essere dette parti di essa, poiché l'anima che vuole, che sente, che intende, è una e la medesima. Al contrario invero non c'è nessuna cosa corporea o estesa alla quale io possa

10 Cfr., in modo particolare, E. J. LOWE, *Subjects of experience*, op. cit., pp. 140-161

pensare, che io non divida facilmente in parti con il pensiero, e perciò stesso comprendo che essa è divisibile: anche questo da solo sarebbe sufficiente ad insegnarmi che l'anima è del tutto diversa dal corpo, se pure non lo sapessi ancora per altra via.

Avverto poi che l'anima non viene influenzata direttamente da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche solo da una sua parte molto piccola, quella appunto in cui si dice che risiede il senso comune; la quale, ogniqualvolta risulta disposta allo stesso modo, fa vedere all'anima le stesse cose, anche se le altre parti del corpo nel frattempo potrebbero essersi disposte in modi diversi, come dimostrano innumerevoli esperimenti, che qui non c'è bisogno di riportare.

(R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VI, 1641, trad. it. *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001, pp. 259, 283-285)

14. Lo stato passeggero che racchiude e rappresenta una moltitudine nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che quello che si chiama *percezione*, la quale, come si vedrà in seguito, va ben distinta dall'appercezione o dalla coscienza. E in merito i cartesiani hanno commesso un grave errore, non tenendo in nessun conto le percezioni che non vengono appercepite. È questo, altresì, ad aver fatto credere loro che solo gli spiriti siano monadi e che non vi siano anime delle bestie, né altre entelechie, e per cui hanno confuso, come fa il volgo, un lungo stordimento con una morte in senso rigoroso; è ciò che li ha spinti ad aderire al pregiudizio scolastico delle anime interamente separate e che ha persino confermato gli spiriti maldisposti nell'idea che le anime siano mortali.

15. L'azione del principio interno che produce il mutamento, o il passaggio da una percezione all'altra, si può chiamare *appetizione*; è vero che l'appetito non sempre riesce a raggiungere pienamente l'intera percezione a cui tende, ma qualcosa di essa l'ottiene sempre, e giunge a nuove percezioni.

(...) 17. Si è del resto costretti ad ammettere che la *percezione*, insieme con ciò che ne dipende, è *inspiegabile mediante ragioni meccaniche*, ossia mediante figure e moti. Fingendo che vi sia una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, aver percezione, si potrà concepirla ingrandita, conservando le medesime proporzioni, in modo da potervi entrare come dentro un mulino. Posto questo, visitandone l'interno, non si troveranno se non dei pezzi che si spingono gli uni gli altri, e mai di che spiegare una percezione. Quindi è nella sostanza semplice e non nel composto, o nella macchina, che bisogna cercarla. Del resto, non c'è altro da poter trovare nella sostanza semplice, se non appunto le percezioni e i loro mutamenti. Soltanto in ciò, inoltre, possono consistere tutte le *azioni interne* delle sostanze semplici.

18. Si potrebbe dare il nome di entelechie a tutte le sostanze semplici, o monadi create, poiché hanno in loro una certa perfezione: vi è una sufficienza che fa di loro stesse le fonti delle loro azioni interne e, per così dire, ne fa degli automi incorporati.

19. Se vogliamo chiamare anima tutto quanto ha *percezioni* e *appetiti*, nel senso generale che ho testé spiegato, tutte le sostanze semplici, o monadi create, potrebbero essere chiamate anime; ma poiché il sentire comporta qualcosa di più che una semplice percezione, acconsento che per le sostanze semplici, le quali non avranno che la percezione, basti il nome generale di monadi o entelechie; e che si chiamino anime solamente quelle la cui percezione è più distinta e accompagnata da memoria.

(G. W. LEIBNIZ, *Principes de la philosophie ou La monadologie*, 1714, trad. it. *Principi di filosofia o Monadologia*, in G. W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino, 2000, pp. 454-456)

4. Opere che offrono un contributo rilevante al tema.

A. SMITH, *The theory of moral sentiments*, 1790 (1a ed. 1759), trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di S. Di Pietro ed E. Lecaldano, Rizzoli, Milano, 2008 (1a ed. 1995)

Seguendo il proprio maestro Hutcheson nella definizione di un senso morale naturale non-egoistico e muovendosi all'interno di un confronto critico con le posizioni di Mandeville, Adam Smith, in questo lungo ed articolato trattato, propone di considerare la simpatia come fondamento della vita morale dell'uomo: «per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla» (trad. it., p. 81). La simpatia, per Smith, è il sentimento naturale che consente all'uomo di vivere una vita buona e di costituirsi in società con altri uomini. L'uomo, infatti, è un essere naturalmente sociale: «come la grande legge del Cristianesimo è amare il prossimo come noi stessi, così il grande precetto della natura umana è amare noi stessi non più di quanto amiamo il nostro prossimo, o, che è lo stesso, non più di quanto il nostro prossimo è capace di amarci» (p. 108), giacché ogni uomo dipende da altri uomini per la propria sussistenza e la propria felicità.

La simpatia, nondimeno, non è considerata come un fattore puramente irrazionale della vita umana. Essa, al contrario, implica la valutazione delle situazioni nelle quali si accendono, in altri uomini, determinate passioni, con cui noi stessi siamo chiamati a simpatizzare o meno. Ogni uomo esperisce direttamente e con l'adeguato grado di intensità soltanto le proprie passioni. Il comportamento altrui, però, può innescare in ogni uomo dotato di sensibilità un processo di approfondimento e condivisione delle altrui passioni. Noi vediamo un uomo soffrire, ad esempio, e questa prima conoscenza sensibile, quando è rapportata alla situazione che genera quella sofferenza, può attivare la nostra immaginazione. In seguito, noi stessi immaginiamo di trovarci nella medesima situazione e proviamo passioni analoghe, benché tali passioni non siano mai del tutto corrispondenti alle passioni altrui. Di certo, noi non possiamo simpatizzare con ogni passione allo stesso modo: la considerazione delle situazioni altrui, la nostra particolare inclinazione nei confronti di un altro uomo, l'incapacità di vivere direttamente le sue esperienze e una certa tendenza naturale a fuggire dalla sofferenza e a ricercare la felicità possono attenuare o rafforzare determinate esperienze di simpatia. Gli esseri umani, ad esempio, sono tesi maggiormente a

simpatizzare con le grandi sofferenze e le piccole gioie, piuttosto che con le piccole sofferenze (che paiono quasi insignificanti nella propria prospettiva) o con le grandi gioie (che destano spesso invidia). Allo stesso modo, le passioni del corpo in generale possono essere ritenute scarsamente capaci di suscitare simpatia, proprio in virtù della loro somma privatezza.

La simpatia, comunque, esprime soltanto un aspetto (sia pure l'aspetto più basilare) della nostra vita morale e sociale. Così come ogni uomo è proteso nei confronti degli altri per cogliere le loro passioni, allo stesso modo egli è proteso verso gli altri per comprendere e correggere il proprio agire. Nell'analizzare i fondamenti del giudizio morale, Smith invita ogni uomo a considerarsi interiormente dal punto di vista di un ipotetico spettatore imparziale (cioè di uno spettatore esterno ideale) per ridimensionare il proprio egoismo e la misura smodata delle proprie passioni. L'approvazione dello spettatore imparziale, cioè l'approvazione ideale da parte di tutta l'umanità, legittima l'autoapprovazione, mentre la sua disapprovazione genera autodisapprovazione. In definitiva, ogni uomo può e deve volgersi agli altri uomini per vivere una vita autenticamente umana.

Smith si sofferma anche sui diversi sistemi filosofici di virtù e sui vari principi di approvazione descritti nelle teorie etiche antiche e moderne. E Mandeville è uno dei pochi autori criticati in modo netto ed aperto. Mi sembra interessante rilevare anche i criteri di valutazione delle azioni altrui proposti dall'autore. Il merito ed il demerito, il biasimo o l'elogio, devono essere stimati sulla scorta di due criteri: «il primo è l'idea della completa appropriatezza e perfezione, che in tali difficili situazioni nessuna condotta umana ha mai raggiunto o potrà mai raggiungere, e a paragone della quale le azioni di tutti gli uomini devono apparire sempre biasimevoli e imperfette», mentre «il secondo è l'idea di quel grado di vicinanza o distanza da questa completa perfezione, al quale giungono comunemente le azioni della maggior parte degli uomini» (p. 110). Ogni azione, inoltre, presenta tre caratteristiche: l'intenzione o l'affezione da cui essa deriva, il movimento esteriore prodotto e le proprie conseguenze. Poiché i movimenti esteriori sono spesso uguali in azioni buone e malvagie e poiché le conseguenze di un'azione dipendono spesso più dalla fortuna che dalle scelte del soggetto agente, l'approvazione e la disapprovazione pertengono maggiormente alle intenzioni: «è quindi all'intenzione o affezione del cuore, all'appropriatezza o all'inappropriatezza, alla bontà o malvagità del proposito, che deve in ultima analisi spettare ogni tipo di lode o biasimo, di approvazione o disapprovazione giustamente concesse a un'azione» (p. 223).

G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957 (2a ed. 1963), trad. it. *Intenzione*, a cura di C. Sagliani, EDUSC, Roma, 2004

Il libro di Elizabeth Anscombe sull'intenzione è probabilmente uno dei trattati di teoria dell'azione più importanti ed influenti del XX secolo. Anscombe muove da una critica del consequenzialismo (per il quale l'intenzione con cui viene compiuta un'azione è funzione di tutte le conseguenze previste dell'azione stessa) e definisce il campo concettuale cui si riferisce il termine «intenzione». *Intention* non è un libro di facile lettura, nonostante la sua brevità. Anscombe distingue anzitutto tre usi della nozione di intenzione: espressione di intenzioni per il futuro (1), azioni intenzionali (2), intenzioni nell'agire (3). Per quanto riguarda il caso (1), l'espressione di un'intenzione, benché rimandi implicitamente ad un tempo futuro, è diversa dalla predizione di un evento: la seconda, infatti, è un'affermazione che riguarda il futuro, e che può essere vera o falsa, mentre la prima è «la descrizione di uno stato mentale presente» (trad. it., p. 36). O, per meglio dire, dato che un'espressione di intenzione e una predizione sono entrambe volte al futuro, «un'espressione di intenzione è una descrizione di qualcosa di futuro in cui chi parla è in qualche modo l'agente, e di cui egli motiva la descrizione (se la motiva) tramite ragioni per agire, cioè ragioni per cui sarebbe utile o attraente se la descrizione diventasse vera, non per l'evidenza che sia vera» (pp. 42-43). Il fatto che possiamo *esprimere* un'intenzione sembrerebbe indicare il carattere puramente interiore dell'intenzione stessa. Per conoscere le nostre intenzioni e le intenzioni degli altri uomini, pertanto, dovremmo essere in grado di conoscere i loro contenuti mentali. In linea con le critiche del suo maestro Wittgenstein alla privatezza dei contenuti mentali, tuttavia, l'autrice spiega che, nel valutare l'intenzione di una persona, dobbiamo considerare in primo luogo ciò che essa fa: «l'intenzione di un uomo nell'agire non è un fatto così privato e interiore che solo lui ha l'autorità assoluta nel dire *cosa* sia – come egli ha l'autorità assoluta nel dire *che cosa* ha sognato» (p. 82). Anscombe, allora, si volge al caso (2), cioè all'azione intenzionale.

Le azioni intenzionali «sono le azioni cui si applica un certo significato della domanda 'perché?'; il significato è ovviamente quello in cui nella risposta, se positiva, è fornita un ragione per agire» (p. 46). Non possiamo applicare tale domanda alle azioni non consapevoli sia in senso assoluto, che rispetto ad una certa descrizione, nonché alle azioni involontarie, opportunamente definite e circoscritte rispetto alla classe delle «cose conosciute senza osservazione». Una ragione per agire, poi, è distinta da una causa mentale e da una motivazione. Le cause mentali sono le risposte a domande come: «che cosa ha prodotto questa azione o pensiero o sentimento su di te, che cosa hai visto o sentito o provato, o che idee o immagini sono affiorate nella tua mente e hanno portato a questo?» (p. 57). Esse non determinano le azioni intenzionali e non si riferiscono soltanto ad esse. Le motivazioni, invece, sono il contenuto di una certa aspirazione, e non già l'aspirazione stessa, né l'intenzione: ogni motivazione permette di vedere un'azione «sotto una certa luce», poiché «spiega l'azione con una descrizione che indica un motivo» (p. 62). Una motivazione volta al futuro, tuttavia, è proprio un'intenzione. L'autrice, inoltre, distingue più generalmente tra cause e ragioni: «più una azione è descritta come una semplice risposta, più ci si spingerà verso la parola 'causa'; laddove più è descritta come una risposta a qualcosa che ha un *significato* su cui l'agente si è soffermato nella sua descrizione, o come una risposta attornata da pensieri e domande, più ci si spingerà ad usare la parola 'ragione'» (p. 65). Le ragioni, dunque, presuppongono la possibilità di agire e di dare significato alle proprie azioni da parte del soggetto agente. Le azioni intenzionali, così, sono generalmente tutte quelle azioni cui si applica la domanda 'perché?' e per le quali la risposta a tale domanda può riferirsi all'azione passata, fornire un'interpretazione dell'azione o far riferimento a

qualcosa di futuro (cfr. pp. 66-67).

Per quanto riguarda il caso (3), che è certamente quello più rilevante, Anscombe si chiede se, visto che un'azione è definita intenzionale rispetto ad una certa descrizione e visto che sono possibili diverse descrizioni della medesima azione, una stessa azione, descrivibile in n modi diversi, debba avere o meno n intenzioni e debba essere considerata equivalente a n azioni intenzionali. L'intenzione *con cui* noi compiamo un'azione complessa (che viene definita rispetto a fini ulteriori al proprio fine immediato) è l'ultimo termine della catena di fini cui ci riferiamo. Ad ogni modo, come possiamo *conoscere* un'intenzione? Possiamo conoscerla a partire dalla significatività degli atti compiuti da un soggetto agente. La conoscenza della propria azione intenzionale non differisce, quanto al proprio oggetto, dalla conoscenza di ciò che accade. Se un uomo erra rispetto alle proprie intenzioni, egli non sta realizzando qualcosa, mentre se un uomo erra nella descrizione dei fatti deve, semplicemente, modificare tale descrizione (cfr. pp. 107-108, con il celebre esempio della 'lista della spesa'). Dopo essersi confrontata con il 'sillogismo pratico' di Aristotele, Anscombe opera un'ultima distinzione tra volizione e intenzione. Volere qualcosa significa, evidentemente, muoversi verso quella cosa, cercare di ottenerla e sapere (o pensare di sapere) che quella cosa si trova effettivamente nel punto verso cui ci muoviamo. L'intenzione nell'agire, invece, implica sia la conoscenza pratica (cioè la descrizione, senza osservazione, di ciò che si sta facendo), sia una sorta di 'descrizione allargata', che possa rispondere alla domanda 'perché?'. L'intenzione, allora, deve sempre far riferimento ad un'azione, ad una precisa forma di descrizione e ad una risposta alla domanda 'perché?'. La nozione di «intenzione», in questo modo, non è certamente definita in modo esauriente, anche se Anscombe riesce ad indicare le note caratteristiche per riconoscere un'intenzione e distinguere da altre cose pressoché affini.

H. PUTNAM, *The collapse of Fact/Value Dichotomy and other essays including the Rosenthal Lectures*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2002, trad. it. *Fatto/valore: fine di una dicotomia*, a cura di G. Pellegrino, Fazi, Roma, 2004

La dicotomia humeana tra fatti e valori è uno dei cardini della teoria della conoscenza e della filosofia morale della modernità. Putnam si colloca (assieme a Quine, ad esempio) all'interno quella tradizione filosofica contemporanea che critica la fondatezza di tale dicotomia. L'autore ritiene che possa darsi una distinzione «debole» tra l'ambito dei fatti e l'ambito dei valori, poiché «senza dubbio c'è una distinzione da tracciare (anch'essa utile in certi contesti) fra giudizi *chimici* e giudizi che non appartengono al campo della chimica», anche se «*niente di metafisico segue dall'esistenza di una distinzione fatto/valore in questo senso (modesto)*» (trad. it., p. 24). Hume, nel rendere ragione della dicotomia fatti/valori, muove da presupposti metafisici e gnoseologici, che possono essere (e sono stati) ampiamente criticati. Kant, allo stesso modo, nel distinguere tra giudizi analitici e giudizi sintetici (una distinzione che procede parallelamente alla dicotomia fatti/valori), nonché tra critica della conoscenza ed etica, ha posto le basi della teoria della conoscenza neopositivista. I neopositivisti, però, non hanno riconosciuto l'intreccio continuo che si dà tra fatti e valori nel processo *concreto* del conoscere. Al contrario, essi hanno ritenuto di dover attribuire sensatezza soltanto agli enunciati empiricamente verificabili e, eventualmente, agli enunciati analitici della matematica e della logica. Il criterio della verifica empirica, tuttavia, è stato più volte rivisto e corretto, sì da lasciar intendere profonde incertezze nel definire il campo dell'empirico e nel separarlo nettamente dal campo del non-empirico (cioè dal campo dell'insensato o dal campo in cui rientra l'insensato).

In realtà, secondo Putnam, i valori etici si intrecciano continuamente con i fatti, benché sia ammissibile, come abbiamo già notato, una distinzione non-rigida di campo tra etica e scienza. È ben noto l'esempio associato alla nozione di «crudeltà»: questa nozione esprime certamente un disvalore, ma rimanda anche al *fatto* di comportarsi in un certo modo, di assumere determinati atteggiamenti. Allo stesso modo, lo studio dei fatti è guidato e orientato continuamente da giudizi di valore epistemico, che consentono spesso di scegliere tra due teorie scientifiche che non sono preferibili l'una all'altra sulla scorta dei soli fatti: «i giudizi sulla 'coerenza', 'plausibilità', 'ragionevolezza', 'semplicità' e su ciò che Dirac definì in maniera splendida come la bellezza di un'ipotesi sono tutti giudizi normativi nel senso di Charles Peirce, giudizi su 'ciò che dovrebbe essere' applicati al caso del ragionamento» (p. 36). Le idee di Einstein sulla relatività, ad esempio, sono state accettate proprio in virtù di tali giudizi, prima di poter essere verificate o di poter divenire falsificabili. I giudizi di ragionevolezza in merito ad una teoria scientifica non sono arbitrari, ma «possono essere oggettivi e possiedono tutte le proprietà tipiche dei giudizi di valore» (p. 159). Resta da chiedersi, tuttavia, almeno a mio parere, *per quale motivo* noi accettiamo un determinato valore come criterio dirimente tra due teorie scientifiche: si tratta di una scelta arbitraria, del tutto scissa dall'ambito fattuale, e allora non si comprenderebbe più perché l'esistenza di valori epistemicici riesca a minare la dicotomia fatti/valori, o si tratta di una scelta fondata sui fatti, su preferenze del soggetto o dell'umanità (anch'esse fattuali)? Le tesi di Putnam, insomma, che ho qui sintetizzato, sembrano richiedere una fondata teoria dell'azione e del soggetto agente. Una teoria che, in quanto tale, dovrebbe essere di tipo metafisico o dovrebbe rimandare, in ultima istanza, a *qualche* posizione metafisica.

Putnam, poi, si confronta con le teorie di alcuni filosofi e studiosi di etica ed economia: Habermas, Rorty, Bernard Williams, Dewey, etc. Risulta molto importante il confronto con l'economista Amartya Sen. Quest'ultimo, in linea con le tesi di Putnam, contesta una visione dell'economia rigidamente fondata sulla dicotomia tra le leggi di sviluppo dei fenomeni economici (i fatti dell'economia) e la loro accettabilità o l'accettabilità dei loro risultati (i valori dell'economia).