

## Intenzioni, ragioni e cause

di Mario Ricciardi\*

1. Il signor Palomar ha una grande passione per gli animali selvatici. Purtroppo, per chi vive in città, non ci sono molte occasioni di osservare da vicino zebre, gorilla, leoni e coccodrilli. Si potrebbe andare al circo, ma è triste guardare quegli animali costretti a saltare nel cerchio infuocato o a mostrare una pallida parodia della loro fierezza quando sono provocati dalla frusta di un domatore. L'alternativa è andare al giardino zoologico. Passeggiando tra le gabbie, Palomar può osservare i gorilla intenti nella pulizia quotidiana o i leoni che sonnecchiano, e cercare di immaginare che la stessa cosa accada, non tra le sbarre, ma nel fitto di una foresta o tra gli arbusti della savana. C'è qualcosa di affascinante nella vita di questi esseri, così diversi dagli uomini, eppure riuniti in gruppi con padri, madri e giovani irrequieti e desiderosi di giocare. Palomar è completamente perso nei suoi pensieri, e non si accorge che è giunta l'ora della chiusura. Il richiamo del custode che gli urla in malo modo che deve andar via lo coglie di sorpresa. Sobbalza, e il bicchiere di aranciata che teneva sulla gamba si rovescia sul pavimento. Il custode non è una persona bene educata, e lo investe urlando: «ma non poteva fare attenzione? Ora devo riprendere la scopa e il secchio per lavare». Palomar mortificato, si allontana scusandosi.

Spesso capita di ripensare con rammarico a una situazione imbarazzante perché non si è riusciti ad avere la risposta pronta, a reagire in modo appropriato a una scortesia. Nell'autobus, Palomar riflette sul proprio comportamento e si convince che era il custode a doversi scusare per la sua scortesia. A cosa avrebbe dovuto fare attenzione? Il bicchiere è caduto proprio perché stava osservando *con estrema attenzione* il gruppo dei gorilla. Ci si scusa quando si è fatto qualcosa di sbagliato. Ma Palomar non ha fatto cadere il bicchiere *intenzionalmente*. Lo spavento provocato dall'urlo del custode lo ha fatto trasalire, e il movimento della sua gamba ha fatto cadere il bicchiere.

Ora Palomar si sente meglio. Ma siamo sicuri che il suo ragionamento

\* [Università di Milano]. Una precedente versione di questo lavoro è stata letta da Ian Carter, Paolo Di Lucia e Marco Negri, che ringrazio per le loro osservazioni. A Giulio Giorello sono debitore di diverse conversazioni sulla filosofia dell'azione e sulla causalità.

sia convincente? C'è qualcosa che non funziona nella risposta che, nella sua ricostruzione immaginaria, avrebbe potuto dare al custode. Se qualcuno, comportandosi in modo disattento, combinasse un guaio e poi cercasse di scusarsi dicendo che non intendeva farlo; voi come reagireste? Credo che vi arrabbereste, e anche il custode farebbe altrettanto.

Per capire perché, proviamo a immaginare che, mentre si trovava al giardino zoologico, il signor Palomar abbia dato da mangiare ai pinguini. Davanti al recinto dei graziosi pennuti c'è un cartello che dice: «vietato dare da mangiare ai pinguini». Ma Palomar non l'ha visto perché è troppo preso dai suoi pensieri, e quindi ha gettato all'interno del recinto delle noccioline. Il povero Palomar non è al corrente del fatto che le noccioline sono letali per i pinguini (che muoiono, tra sofferenze indicibili, pochi secondi dopo averle ingoiate). Appena mangiate le noccioline, i pinguini cominciano a stare male. A questo punto, il custode accorre, attirato dai lamenti dei pinguini in agonia, e trova il signor Palomar costernato, davanti al recinto, con la busta delle noccioline ancora in mano. In questo caso, se il signor Palomar, per scusarsi, dicesse che non ha avvelenato i pinguini *intenzionalmente*, forse si prenderebbe un pugno sul naso. Eppure, non c'è dubbio che, pur non amandoli, non era sua intenzione uccidere i pinguini. Voleva solo dare loro delle noccioline<sup>1</sup>. Che differenza c'è tra i due casi? Nel primo caso, la risposta di Palomar avrebbe avuto l'effetto di irritare ulteriormente il custode perché era del tutto chiaro che il suo movimento era provocato dallo spavento, e quindi non poteva essere intenzionale. Il custode se la prende per la disattenzione di Palomar, non per la caduta del bicchiere. Nel secondo caso, invece, Palomar non può sostenere di aver dato da mangiare ai pinguini senza volerlo. Certo, non intendeva provocarne la morte, ma questa difficilmente vale come una scusa in presenza di un cartello con un divieto.

Le due situazioni mostrano che, quando ci occupiamo di azioni, ci sono diversi sensi in cui usiamo "intenzione" e "intenzionale". Distinguerli non è facile, ma è importante per chiarire il modo in cui parliamo, nelle nostre conversazioni, del mondo in cui viviamo. Non possiamo esimerci, dunque, dal tentare di mettere un po' d'ordine in questa parte del nostro linguaggio ordinario. Per cominciare, è il caso di fare qualche osservazione. Ci sono almeno tre modi in cui le parole "intenzione" e "intenzionale" hanno un ruolo nelle nostre conversazioni quando parliamo di ciò che le persone fanno<sup>2</sup>. Un primo modo, per certi aspetti triviale, si ha quando qualcuno dice: «farò» oppure «intendo fare x». Un secondo riguarda quei casi in cui vogliamo sapere se un movimento cor-

<sup>1</sup> Cfr. J. L. Austin, «Three Ways of Spilling Ink», in Id., *Philosophical Papers*, 3rd edition, ed. by J. O. Urmson & G. J. Warnock, Oxford, 1979, p. 275.

<sup>2</sup> G. E. M. Anscombe, *Intention*, 2nd edition, Oxford, 1969, p. 1.

poreo è stato intenzionale (questo è il caso del bicchiere rovesciato). Il terzo, infine, è quello che si verifica quando vogliamo sapere qual è l'intenzione con cui qualcuno ha fatto qualcosa (questo è il caso dei pinguini avvelenati).

Consideriamo il primo caso, esso riguarda enunciati che si riferiscono al comportamento della stessa persona che li ha emessi. Sono quindi degli enunciati espressivi di una intenzione, come delle «dichiarazioni di intenti». Da questo punto di vista, come ha notato J.L. Austin, essi hanno una rassomiglianza con le promesse<sup>3</sup>. Se io dico che «intendo fare *x*», creo nei miei ascoltatori una aspettativa nel senso che io farò *x* appena se ne presenterà l'occasione<sup>4</sup>. La differenza con la promessa è che promettere ha un destinatario, mentre nel caso della dichiarazione di intenti non si può dire che ci sia un destinatario. L'idea che il destinatario sia la stessa persona che dichiara l'intenzione è confusa: la violazione di una promessa comporta qualche tipo di reazione sanzionatoria, e non si capisce bene in cosa possa consistere in questo caso tale reazione (che, oltretutto, la persona dovrebbe avere nei confronti di sé stessa). Chi non tiene fede alle proprie dichiarazioni d'intenti può essere considerato una persona incoerente – non per questo immorale – qualcuno di cui non è il caso di fidarsi nel commercio, in politica o nelle relazioni personali. Nella peggiore delle ipotesi, quando questo comportamento si manifesta abitualmente, possiamo arrivare a considerare la persona in questione del tutto irrazionale. Molto vicino alle promesse, è invece il modo in cui l'uso del verbo “intendere” può essere utilizzato, come avviene per “promettere”, per esplicitare la forza di un enunciato. Se qualcuno dice: «porterò la zia al mare» non è chiaro se stia facendo una previsione sul suo comportamento futuro o esprimendo una intenzione. L'uso di “intendo” è in questo caso utile per risolvere l'ambiguità<sup>5</sup>.

Ciò detto, rimane da chiarire cosa «esprima» esattamente un enunciato che è l'espressione di una intenzione. Apparentemente, si tratta di un enunciato che riguarda qualcosa che dovrebbe accadere nel futuro<sup>6</sup>. Abbiamo già visto che, nonostante le somiglianze, le espressioni di intenti non sono promesse. Promettere è l'esempio paradigmatico di «performativo», cioè di un uso del linguaggio per compiere l'azione oggetto dell'enunciato stesso. Così, se qualcuno dice: «prometto di restituire il tuo libro» non c'è alcun dubbio possibile: chi promette si è obbligato a restituire. Una dichiarazione di intenzione, invece, non costituisce l'in-

<sup>3</sup> J. L. Austin, *op. cit.*, p. 279.

<sup>4</sup> Cfr. M. H. Robins, *Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge, 1984, pp. 20-44.

<sup>5</sup> J. L. Austin, *op. cit.*, p. 279.

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd edition, Oxford, 1967, §§ 629-630.

tenzione che è oggetto della dichiarazione, ma può essere solo un tipo di evidenza dell'intenzione stessa<sup>7</sup>. Sarà il comportamento seguente a dirci se la persona intendeva sul serio fare quel che ha detto. Le dichiarazioni d'intenti non sono neanche ordini, perché l'idea di un ordine rivolto a sé stessi è altrettanto confusa di quella di un impegno preso con sé stessi. C'è inoltre una importante differenza tra comandi e intenzioni: si dice «espressione di una intenzione», ma non «espressione di un comando» perché un comando non manifesto non esiste, mentre è possibile avere una intenzione senza esprimerla (come quando si dice: «volevo andar via, ma non potevo dirlo»). Si potrebbe pensare allora che si tratti di previsioni. Quando qualcuno dice: «porterò la zia al mare», sta prevedendo il proprio comportamento futuro. La plausibilità di questa ipotesi deriva dal fatto che, come si è detto, la stessa forma grammaticale può esprimere sia una intenzione che una previsione. Così si può dire: «andrò a ballare» senza che gli ascoltatori siano in grado di distinguere una espressione d'intenti da una previsione. L'enunciato «andrò a ballare» può essere considerato un indizio che la persona che lo emette andrà a ballare.

Da questo punto di vista, c'è una connessione tra la dichiarazione di una intenzione e la previsione, da parte degli ascoltatori, del comportamento della persona che l'ha espressa<sup>8</sup>. Ma in questo caso stiamo parlando della previsione del proprio comportamento. Per capire se ci sia una differenza, in tale circostanza, dobbiamo guardare piuttosto al tipo di reazioni che sarebbero appropriate rispetto a un enunciato come «andrò a ballare». Se si tratta di una previsione, la cosa è molto semplice, basta aspettare per vedere se la persona in questione si reca effettivamente a ballare. In questo caso, la previsione viene confermata. Ma può anche darsi che la persona non vada a ballare, in tal caso, gli ascoltatori non si limiterebbero a rilevare che la previsione non è stata confermata, ma rivolgerebbero alla persona in questione domande del tipo: «come mai non sei andata a ballare?» o «hai cambiato idea?». Reazioni del genere sarebbero del tutto prive di senso nel caso di una previsione.

C'è una differenza tra il tipo di reazione che avremmo per una previsione sbagliata e quella che sarebbe suscitata da una dichiarazione di intenti non rispettata. Nel primo caso, reagiremmo al fallimento della previsione comportandoci in modo analogo a quello che sarebbe appropriato nel caso di un resoconto inaccurato. In tali circostanze, vorremmo sapere come mai la previsione non si è avverata o il resoconto non è risultato affidabile. Si tratta, in altre parole, di rispondere alla domanda «per-

<sup>7</sup> P. T. Geach, «Kinds of Statements», in C. Diamond, ed., *Intention and Intentionality. Essays in Honour of Elisabeth Anscombe*, Brighton, 1979, pp. 226-227.

<sup>8</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, § 632.

ché ti sei sbagliata?». Nel secondo caso, invece, non ha senso pensare a uno sbaglio.

Per comprendere questo aspetto, proviamo a immaginare un uomo che esce di casa con una lista della spesa (non importa se compilata da lui o dalla moglie) e un detective (magari un ispettore delle tasse) che lo segue con il compito di annotare ogni cosa che l'uomo in questione comprerà. La relazione tra la lista e le cose che l'uomo effettivamente acquista sarà la stessa indipendentemente da chi la abbia compilata; mentre nel caso in cui la lista è quella redatta dall'investigatore per il suo rapporto la relazione sarà diversa. Per rendercene conto, basta pensare al caso in cui nella lista dell'uomo uscito a fare la spesa c'era scritto "burro" e lui invece torna con della margarina. In questo caso, se la moglie gli fa notare l'incongruenza tra la lista e ciò che lui ha effettivamente portato a casa, l'uomo non reagirebbe certo dicendo: «Ah, allora dobbiamo correggere la lista». Questa, invece, sarà la reazione del detective se dovesse scoprire una incongruenza tra la propria lista e ciò che l'uomo ha comprato. Dunque, nel caso della lista della spesa l'unico errore possibile è di esecuzione. Questa caratteristica riguarda le dichiarazioni d'intenti (la lista compilata dall'uomo) e i comandi (la lista compilata dalla moglie); ma non le previsioni del proprio comportamento o di quello altrui, e i resoconti, compilati da spettatori, di ciò che accade, che possono invece essere «sbagliati» nel senso di «falsi». Nel caso delle dichiarazioni d'intenti (e in quello dei comandi) non c'è la possibilità di un errore che riguardi l'intenzione (o il comando)<sup>9</sup>. Se una persona dichiara una intenzione che in seguito non rispetta, gli interlocutori vogliono sapere perché la persona in questione non è rimasta fedele all'intenzione dichiarata. Vogliono, in altre parole, una spiegazione.

Vale la pena di notare che, una volta rilevata questa differenza, anche l'idea di una previsione del proprio comportamento comincia ad assumere contorni un po' sfumati, fino a perdersi nella confusione. Quale tipo di argomenti si possono infatti impiegare per sostenere che ci si è sbagliati nel prevedere il proprio comportamento? Qualunque cosa si dica, gli ascoltatori avranno il dubbio di trovarsi al cospetto di qualcuno che non ha tenuto fede all'intenzione dichiarata in un primo momento. Una previsione confermata viene spiegata ricorrendo a qualche tipo di evidenza. Ma in questo caso non c'è altra evidenza che la dichiarazione della persona in questione. Ecco perché si dice che una dichiarazione d'intenti genera una aspettativa. Essa viene presa come una sorta di impegno (diverso da una promessa) che costituisce un fondamento per prevedere le azioni del dichiarante. Ciò avviene perché c'è una generale

<sup>9</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, pp. 56-57.

presunzione che il comportamento di ogni persona sia tale da consentire alle altre di coordinarsi con lei (o con lui). Così, ad esempio, se il mio vicino proclama ad alta voce: «sparerò a chiunque attraverserà il mio giardino», non penso che lui abbia promesso, ma mi guardo bene dal camminare sul suo prato.

Invece, se qualcuno dice: «porterò la zia al mare» e poi la zia annega, può essere chiamato a giustificare l'azione che ha compiuto indicando le ragioni per cui ha ritenuto opportuno condurre la poveretta, che oltretutto non sapeva nuotare, sulla spiaggia. In casi del genere, qualcuno potrebbe dire: «ti sei sbagliato a far salire la povera zia sulla barca senza chiederle prima se sapeva nuotare». Ma ciò non vuol dire che l'intenzione era sbagliata. Vale la pena di ricordare che "sbagliato" si dice in molti modi, e quello dell'esempio non ha nulla a che fare con lo sbaglio che posso commettere se dico che c'è un gatto in cucina e poi, aprendo la porta, scopro che si tratta di un cane. Lo sbaglio commesso da chi porta in barca zie che non sanno nuotare è un errore di giudizio. Non c'è questione di evidenza, ma di opportunità<sup>10</sup>.

Questa distinzione ha fatto dire che la differenza tra l'espressione di una intenzione e una previsione consista nel diverso tipo di ragioni che si ha per intendere e per prevedere. Nel primo caso si tratta di ragioni pratiche, cui si arriva attraverso l'esercizio della razionalità pratica. Nel secondo di ragioni teoriche, cui si arriva attraverso l'esercizio della razionalità teorica. Personalmente, non sono entusiasta della dicotomia tra ragioni pratiche e ragioni teoriche che mi sembra piuttosto oscura. In fin dei conti, le ragioni per cui agiamo non sono meno teoriche di quelle per cui crediamo nell'esistenza di qualcosa. Altrimenti dovremmo dire, come ha osservato Bertrand Russell, che se le proposizioni che riguardano la pratica sono pratiche, quelle che riguardano un gas sono gassose. La differenza non consiste nelle ragioni che entrano in gioco, ma nel tipo di ragionamento. Per il momento, è sufficiente dire che ci sono situazioni in cui parliamo dei nostri comportamenti futuri *assumendo che siamo delle persone*; in questi casi non avrebbe senso chiederci delle prove per cui si dovrebbe credere a quel che diciamo (come si potrebbe fare se si trattasse di previsioni), perché stiamo esprimendo l'intenzione di fare qualcosa<sup>11</sup>.

Il primo uso della parola "intenzione" ci porta alla nozione di ragione. Purtroppo, non possiamo fare molta strada. Esprimere una intenzione vuol dire assumere un tipo di impegno che si è disponibili a giustificare se qualcuno ce lo chiede. Si direbbe, dunque, che ci sia un rapporto

<sup>10</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, p. 56.

<sup>11</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, p. 7.

molto stretto tra esprimere una intenzione di fare  $x$  e avere delle ragioni per fare  $x$ . Per capire cosa questo significhi, bisogna indagare le ragioni.

2. Prima di procedere in questa direzione, si deve esaminare gli altri due modi di usare "intenzione" e "intenzionale" per vedere se essi contengano qualche elemento utile. Prendiamo in considerazione il secondo caso, quello in cui vogliamo sapere se un certo movimento corporeo è intenzionale. Si tratta della situazione in cui il bicchiere di aranciata del signor Palomar cade per il sussulto provocato dallo spavento dovuto alle urla del custode. Abbiamo già detto che, se il signor Palomar si fosse scusato dicendo che non era sua intenzione far cadere il bicchiere, tale risposta avrebbe fatto irritare ancora di più il custode. La rabbia del custode, infatti, non dipende dalla caduta del bicchiere, ma dalla disattenzione di Palomar, che è stato così sbadato da dimenticarsi dell'orario di chiusura (e da concentrarsi sui gorilla che lo interessano tanto) al punto da saltare sulla panchina per lo spavento quando le urla del custode lo hanno riportato alla realtà. Quando Palomar ha pensato di dire che non aveva fatto cadere il bicchiere in modo intenzionale, voleva dire che *non era sua intenzione* farlo cadere. Stava usando "intenzione" nel terzo senso che abbiamo individuato, quello in cui si vuole sapere se si è fatto qualcosa *con* l'intenzione di ottenere un certo risultato. Il custode, invece, si rende perfettamente conto che Palomar non aveva l'intenzione di far cadere il bicchiere, ma è convinto che il comportamento del visitatore distratto è *intenzionale* nel senso che è attribuibile a qualcuno che agisce in modo consapevole. Chiunque dovrebbe sapere che il giardino zoologico chiude alle sei, e che quindi non è il caso di comportarsi in quel modo (oltretutto, maneggiando bicchieri pieni che possono rovesciarsi). Una condotta di questo tipo espone a pericoli di ogni genere, dal rovesciamento di bicchieri su pavimenti puliti da poco al passare la notte su una panchina dopo essere stati chiusi dentro il giardino zoologico da un custode altrettanto disattento.

Possiamo fare subito una prima osservazione. Anche in questo caso, come in quello precedente, agire con l'intenzione di fare  $x$  rimanda all'avere delle ragioni per fare  $x$ . Palomar non aveva ragione di far cadere il bicchiere. Qualcuno potrebbe dire che «non voleva» che il bicchiere cadesse. Il bicchiere è caduto perché lo spavento ha provocato un movimento del suo corpo su cui egli non aveva, in quel momento, alcuna possibilità di controllo. In un certo senso, si potrebbe dire che non è Palomar che ha agito. Non è lui che ha fatto cadere il bicchiere. Il custode, dal canto suo, non contesta queste affermazioni; ma vuole delle ragioni per il comportamento che ha preceduto la caduta del bicchiere. Vuole sapere come è possibile che una persona sensata si lasci andare ai

suoi pensieri in un luogo pubblico senza preoccuparsi assolutamente delle conseguenze. Comportandosi in quel modo Palomar lo ha danneggiato perché lo ha costretto a rifare la pulizia di quella parte del giardino zoologico. Quindi deve giustificarsi: *deve dire se c'è qualche ragione per il suo comportamento*. Sotto questo profilo, c'è una similitudine importante tra questa situazione e quella in cui Palomar avvelena i pinguini senza volerlo.

Stavolta, il custode vuole che Palomar gli dia una ragione che giustifichi il suo comportamento. Palomar può dire che ha dato da mangiare ai pinguini per sfamarli, o perché si diverte a vederli mangiare; ma nessuna di queste giustificazioni suona come una ragione *sufficiente* a controbattere le ragioni per non nutrire i pinguini. Un divieto dotato di autorità è infatti una ragione di tipo particolare, che esclude la possibilità di agire secondo le proprie ragioni se esse non sono compatibili con il divieto stesso. Non c'è nessun indizio che segnali che l'azione compiuta da Palomar sia da considerare una insubordinazione con qualche tipo di valore politico. Niente di tutto questo. Palomar ha semplicemente agito nell'ignoranza colpevole di una ragione per non fare ciò che lui avrebbe altrimenti avuto ragione di fare. Dire che non ha visto il cartello non è una scusante (bisogna guardare i cartelli).

Quanto si è detto consente di fare altre due osservazioni. La prima è che un comportamento non intenzionale nel senso di non consapevole esclude la responsabilità. Se Palomar avesse detto che la caduta del bicchiere non era intenzionale in questo senso, avrebbe voluto dire che non poteva essere considerato colpevole perché non era responsabile del movimento che ha fatto cadere il bicchiere. Il suo corpo si è mosso fuori dal suo controllo. Si sarebbe trattato, cioè, di una situazione analoga a quella di una persona che si muove senza essere completamente in possesso delle proprie facoltà mentali (come, ad esempio, un sonnambulo o qualcuno sotto l'effetto dell'alcool o di una droga). In casi del genere, non si può dire che il movimento compiuto dal corpo della persona in questione sia in alcun modo parte di una azione che essa aveva intenzione di compiere<sup>12</sup>. Che le cose stiano in questo modo può essere mostrato osservando che Palomar non ha la minima idea di chi abbia emesso il rumore che lo ha fatto sobbalzare fino a quando non si rende conto che c'è qualcuno che si avvicina urlando. Ciò vuol dire che Palomar non è in condizione di dire, senza osservazione, chi è responsabile dello spavento che ha provocato il movimento della sua gamba<sup>13</sup>. Appena il bicchiere è caduto, Palomar può subito dire cosa ha provocato il movimento dello

<sup>12</sup> H. L. A. Hart, «Acts of Will and Responsibility», in Id., *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Oxford, 1968, pp. 102-107.

<sup>13</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, pp. 12-15.



sua gamba (lo spavento dovuto al rumore), ma non è in grado di dire chi ha emesso l'urlo che lo ha spaventato fino a quando non vede il guardiano che si avvicina. Prima di vedere il custode furioso egli può solo dire *cosa* ha provocato la sua reazione, e questo *qualcosa* non ha nulla a che fare con la *sua* intenzione di far cadere il bicchiere, perché non aveva affatto quella intenzione. La reazione del custode indica che egli si riferisce al modo in cui questa situazione di sospensione del controllo sul proprio corpo da parte di Palomar si è determinata. Il custode si è arrabbiato perché ritiene che Palomar sia colpevole di disattenzione, e questa può provocare incidenti come quello del bicchiere. Anche se Palomar non voleva far cadere il bicchiere, egli è colpevole della distrazione che ha creato le condizioni per la caduta del bicchiere. La seconda osservazione riguarda il rapporto tra ignoranza e responsabilità. Se il signor Palomar ha agito ignorando un divieto dotato di autorità non può scusarsi perché è stato negligente. Questo è un aspetto molto interessante del significato di agire intenzionalmente. Una persona che agisce in modo intenzionale dovrebbe avere una certa diligenza nel valutare le conseguenze delle proprie azioni. Ciò comporta una attenzione a quei fattori che sono suscettibili di interferire con le azioni di ciascuno di noi. La presenza di divieti è l'esempio più evidente. Se c'è una regola dotata di autorità che impedisce a chi si trova nella situazione *s* di fare *x* non si può invocare l'ignoranza della regola come scusa. Solo nei casi in cui l'ignoranza sia incolpevole (per esempio, sia frutto di un inganno) si può dire che non si è responsabili per qualcosa che si è fatto.

Bisogna, a questo punto, sgombrare la strada dall'equivoco per cui chi agisce in modo intenzionale avrebbe «presente» ciò che sta facendo. Agire in modo consapevole non vuol dire avere un pensiero relativo a quel che si sta facendo mentre l'azione si svolge. Tutt'altro. Molte cose che facciamo nella vita di ogni giorno (ad esempio, camminare, andare in bicicletta, rispondere al telefono e salire le scale) non sono accompagnate da alcun pensiero particolare. Ciò non vuol dire che siano inconsapevoli. Se incontro un amico che passeggia e gli chiedo: «cosa fai?»; la risposta: «vado a passeggio» non è il resoconto di un pensiero ossessivo che accompagna la camminata, ma è semplicemente la risposta appropriata alla mia domanda. L'azione consapevole, in questo senso, viene mostrata dalla capacità di dire cosa si sta facendo o dare delle giustificazioni del perché lo si è fatto (o si intende farlo in futuro). Non c'è altro. Questa precisazione consente di cogliere una importante connessione tra l'uso di "intenzionale" di cui stiamo occupando e gli usi di "intenzione" cui si è fatto cenno in precedenza. Infatti, non sarebbe possibile distinguere un comportamento intenzionale se non ci fossero espressioni di intenzione o intenzioni con cui si compiono azioni. Normalmente non

ci poniamo il problema se l'azione di un essere umano sia intenzionale o meno. Anzi, sarebbe strano dire: «ha attraversato intenzionalmente la strada», se non ci trovassimo in un contesto come quello dell'interazione tra il signor Palomar e il custode. Affermare che una certa azione è intenzionale è in questo caso un modo per metterla in questione. Dire: «l'hai fatto intenzionalmente!» è un modo per sollecitare delle scuse. Spesso, per «azione intenzionale» si intende una sequenza di atti compiuti *con* l'intenzione di fare qualcosa. Così, se intendo consultare un libro, andrò nel mio studio, prenderò la scala, salirò i gradini, mi terrò in equilibrio sulla ringhiera e (finalmente) prenderò il libro. Ciò non vuol dire che io abbia bisogno di accompagnare ognuno di questi atti con la formulazione interiore della intenzione corrispondente. In questi casi, è la mia intenzione di prendere il libro (cioè l'intenzione *con cui* agisco) che «sorregge» – per così dire – tutte le altre cose che devo fare per raggiungere il libro. Da questo punto di vista, agire *con* l'intenzione di fare qualcosa è come avere un piano di azione<sup>14</sup>.

La quarta osservazione riguarda il rapporto tra ragioni e scuse. Dare una ragione, non vuol dire avere per questo una scusa. Le ragioni per fare *x* devono essere confrontate con le ragioni per non fare *x*. Solo dopo questo tipo di confronto si può dire che la ragione che una persona aveva per fare *x* è più importante della ragione che aveva per non farlo. Questo tipo di ragionamento viene spesso chiamato «bilanciamento» delle ragioni, proprio per alludere all'idea che esse avrebbero pesi diversi che si possono confrontare su una bilancia ideale. Quando tale confronto avviene in pubblico attraverso l'uso del linguaggio da parte di una persona, ciò si verifica di solito per avere l'assenso degli ascoltatori e, quindi, essere giustificati. L'accettazione di una ragione è l'assenso dato dagli ascoltatori al resoconto della procedura di deliberazione che ha portato chi ha agito al superamento delle ragioni per non fare *x* da parte delle ragioni per farlo. Attraverso la presentazione delle proprie ragioni agli ascoltatori, si vuole mostrare che un comportamento che poteva essere considerato sbagliato (cioè contrario a qualche ragione), se considerato attentamente risulta non esserlo. Presentare le proprie ragioni per fare *x* serve a mostrare l'appropriatezza dell'azione *x* dal punto di vista di chi agisce. Nel caso delle scuse, invece, non si nega che si è fatto qualcosa di sbagliato, ma ci si appella a qualche circostanza (come non aver visto un cartello o non sapere che le noccioline sono letali per i pinguini) che possa attenuare la propria responsabilità<sup>15</sup>.

Proviamo a fare un bilancio fino a questo punto. Quando si parla di

<sup>14</sup> J. L. Austin, *op. cit.*, p. 283.

<sup>15</sup> Cfr. J. L. Austin, «A Plea for Excuses», in *Philosophical Papers*, cit., pp. 175-177.

una azione come "intenzionale" ci si riferisce alle modalità di produzione dell'azione stessa, alla sua «origine». Un'azione intenzionale è un'azione compiuta consapevolmente dalla persona il cui corpo si muove. Così, ad esempio, se dico che la chiusura della porta è intenzionale, intendo dire che l'essere umano che si è mosso e ha esercitato una pressione con la mano sulla maniglia, fino ad assicurarne la chiusura, sapeva quello che stava facendo. Cioè, egli non agiva sotto l'influenza di una droga, dell'alcool o di qualunque altro fattore che possa limitare la consapevolezza di una persona. Quindi, quando Palomar muove la gamba «per lo spavento» possiamo dire che la sua azione non era intenzionale (in questo senso) perché l'origine del movimento della gamba non è il signor Palomar stesso, ma qualcosa che ha provocato la sua reazione di riflesso. Il signor Palomar si gira, e vede il custode che si avvicina urlando: non *qualcosa*, dunque, ma *qualcuno*. Il signor Palomar non è responsabile del movimento perché esso è stato provocato da qualcun'altro. Abbiamo visto che questa soluzione non soddisfa il custode, che ritiene che il signor Palomar sia responsabile delle condizioni che hanno contribuito alla produzione del movimento della gamba. Se non fosse stato distratto, non si sarebbe sorpreso per le urla, la sua gamba non avrebbe fatto quel movimento brusco e, quindi, il bicchiere non sarebbe caduto. Il custode richiama la nostra attenzione su un aspetto del processo di produzione del movimento della gamba di Palomar. Se Palomar non è responsabile del movimento, è certamente responsabile di alcune delle condizioni che hanno reso quello stesso movimento possibile. Palomar è in generale «consapevole» delle sue azioni. Possiamo dunque escludere la responsabilità per la caduta, ma non per la disattenzione che ha reso la caduta probabile. Nel caso dei poveri pinguini, invece, l'azione compiuta da Palomar è indubbiamente intenzionale nel senso che Palomar si rende conto di quel che sta facendo. Ma, il problema è proprio: cosa sta facendo? Alcuni direbbero: «avvelenando i pinguini». Altri, privi di alcune informazioni di sfondo, risponderebbero invece: «dando da mangiare» alle povere bestie. Qual è la risposta giusta? In un certo senso entrambe: Palomar sta (i) dando da mangiare ai pinguini e (ii) li sta avvelenando. Sotto la descrizione (i) la sua azione è intenzionale, nel senso di compiuta *con* l'intenzione di nutrire i pinguini; mentre sotto la descrizione (ii) la sua azione non è compiuta con l'intenzione di uccidere i pinguini, ma è l'uccisione dei pinguini<sup>16</sup>. In questo secondo caso, non c'è dubbio su chi abbia provocato l'azione compiuta da Palomar. Palomar sapeva quello che stava facendo, ma non era consapevole di una delle possibili descrizioni di quello che stava facendo. Il custode lo denuncia perché questa

<sup>16</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, p. 29.

inconsapevolezza dipende dalla colpevole disattenzione che Palomar ha mostrato nei confronti di un divieto vincolante per chiunque visiti lo zoo. Quindi una prima distinzione è tra chi si muove sapendo cosa sta facendo, e chi è privo di questa consapevolezza perché si rende conto solo che si è mosso perché qualcosa lo ha fatto muovere in modo riflesso, senza compiere alcuna azione. Ciò detto, bisogna sgombrare il campo da un equivoco: nel secondo esempio, Palomar *fa sempre la stessa cosa, solo che essa può essere descritta in due modi diversi*<sup>17</sup>. Le descrizioni sono entrambe sensate, ma una è vera e l'altra è falsa.

Tutto questo parlare di «origini», «produzione», «fare» e altro ancora, è un modo per parlare delle cause delle azioni che sono state compiute da Palomar. Quest'ultima affermazione sembrerà strana a quei filosofi abituati a pensare alla causalità in termini di generalità e necessità. La forza dell'abitudine è tale che nessuno di questi signori si fermerebbe un momento a pensare che la maggior parte dei verbi d'azione del nostro linguaggio ordinario costituiscono degli esempi di espressioni causali – dove si dice che qualcosa è «fatto», «prodotto», «tagliato», «distrutto», «bagnato», «deviato» e altro ancora – senza fare in alcun modo riferimento a leggi generali o a connessioni necessarie. Necessità e generalità sono eredità di una concezione molto antica della causalità da cui è difficile liberarci quando facciamo filosofia, ma che siamo tutti fin troppo pronti ad abbandonare quando parliamo delle nostre esperienze quotidiane con martelli, coltelli e altri arnesi che ci consentono di interferire col mondo circostante. L'idea di «produzione», in particolare, è centrale perché si connette a una esperienza che tutti noi abbiamo provato: l'esercizio della forza fisica che noi possiamo fare premendo su altri corpi; o quello che altri corpi (inclusi quelli di altre persone) possono fare su di noi. Questa esperienza ha un ruolo primario nel modellare l'idea di «produzione» di un cambiamento attraverso l'esercizio di una forza<sup>18</sup>. Qualcuno potrebbe dire che non è abbastanza per spiegare il significato di «causa», ma per farlo dovrebbe «picchiare» sui tasti di un computer o «produrre» dei suoni muovendo la trachea. La competenza che mostriamo nell'usare verbi come questi è più che sufficiente per dire che ognuno di noi è in grado di padroneggiare una nozione astratta, quella di causalità, che comprende nella sua area di significato i diversi modi di produrre cambiamenti che sperimentiamo nella vita di ogni giorno<sup>19</sup>. Un

<sup>17</sup> G. E. M. Anscombe, «Under a Description», in Id., *Metaphysics and the Philosophy of Mind. Collected Papers* vol. II, Oxford, 1981, pp. 208-209.

<sup>18</sup> P. F. Strawson, «Causation and Explanation», in B. Vermazen & M. B. Hintikka, eds., *Essays on Davidson. Actions and Events*, Oxford, 1985, pp. 122-125.

<sup>19</sup> G. E. M. Anscombe, «Causality and Determinism», in Id., *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Papers* vol. II, Oxford, 1981, pp. 137-139.

rumore può provocare un movimento brusco se udito da una persona assorta nei suoi pensieri? C'è qualcuno che ne dubiterebbe? Se qualcuno ha «fatto» quel rumore, diremmo che ha «provocato» il movimento della gamba di Palomar? Credo proprio che lo diremmo perché vogliamo sapere chi è responsabile della caduta del bicchiere, e questo ci porta a chiedere chi ha provocato il rumore che ha fatto muovere bruscamente la gamba su cui era poggiato il bicchiere. Quando parliamo di azioni, causalità e responsabilità si connettono. Risalire all'indietro in una storia ricostruendo connessioni causali è un modo per vedere come stanno le cose, come è distribuita la responsabilità in una serie di vicende umane. Come ha detto Wittgenstein, dire qual è la causa è come indicare qualcuno e dire: «è colpa sua»<sup>20</sup>.

A questo punto è necessaria una precisazione. Per un certo periodo è andato di moda pensare che affermazioni di questo tipo fossero dei performativi. Secondo i sostenitori di tale orientamento, dire che qualcuno «è responsabile» è come chiamarlo «responsabile», una sorta di battesimo. Come in una cerimonia battesimale, l'attribuzione del nome alla persona sarebbe l'atto originario, e solo dopo che esso è avvenuto sarebbe possibile descrivere quella persona utilizzando il nome che le è stato imposto. Questa tesi è stata chiamata «ascrittivismo» perché Herbert L. A. Hart, il suo più autorevole sostenitore, ha usato l'espressione «ascrizione» per designare questi atti linguistici performativi che sarebbero costitutivi della responsabilità<sup>21</sup>. L'ascrittivismo è stato oggetto di una critica serrata da parte di Peter T. Geach, che ne ha mostrato l'infondatezza, convincendo lo stesso Hart ad abbandonare questa posizione. La critica di Geach si basa sulla osservazione che le presunte ascrizioni possono ricorrere all'interno di enunciati condizionali (come: «se Bruto è colpevole dell'omicidio di Cesare, allora deve essere punito») senza essere in alcun modo dei performativi. Dire che qualcuno è colpevole, non è chiamarlo «colpevole» ma attribuirgli un predicato in modo che l'affermazione possa essere vera o falsa a seconda della effettiva colpevolezza della persona in questione. Da questo punto di vista, è la possibilità di accusare qualcuno che dipende dall'uso di «colpevole» per descrivere una certa situazione. Contrariamente a quel che gli ascrittivisti hanno sostenuto, «è colpa sua» è quindi una affermazione di tipo causale relativa alle caratteristiche di una certa azione. Dire che qualcuno è colpevole significa affermare che ha compiuto una azione intenzionalmente. Quindi, in questi casi, gli enunciati sulla responsabilità sono anche enunciati sulla

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, «Cause and Effect: Intuitive Awareness», in Id., *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis (Indiana), 1993, p. 373.

<sup>21</sup> H. L. A. Hart, «The Ascription of Responsibility and Rights», in A. Flew, ed., *Logic and Language*, First Series, Oxford, 1952, pp. 146-166.

causalità<sup>22</sup>.

Ovviamente, ciò non vuol dire che il rumore causi il movimento nello stesso modo in cui il coltello taglia il burro. Anche "causa" si dice in molti modi. Di solito, quando siamo interessati a sapere chi è responsabile di qualcosa, non andiamo solo a cercare all'indietro nella catena di connessioni che ci portano dal movimento della gamba a qualcosa che accade nel sistema nervoso della persona che ha mosso la gamba. Non ci interessano solo i dettagli delle sinapsi. Vogliamo anche sapere cosa (o nel nostro caso chi) c'è all'altro capo dell'onda sonora che ha colpito l'orecchio di Palomar<sup>23</sup>. Siamo interessati a conoscere l'origine del suono, come è stato provocato e perché. Quando Palomar fa cadere il bicchiere, se gli chiedessimo perché, egli risponderebbe: «ho sentito qualcuno urlare, e lo spavento mi ha fatto sobbalzare». Così facendo, Palomar darebbe una spiegazione del suo movimento improvviso, ma essa suonerebbe anche come una ragione del suo comportamento. La ricerca di una spiegazione è in questi casi un modo per distribuire la responsabilità. Una delle caratteristiche dell'azione intenzionale è che chi agisce intenzionalmente può dare origine a connessioni causali. «Spostare», «aprire», «chiudere», «rompere» sono tutte cose che provocano cambiamenti nel mondo circostante. Così, ad esempio, chiudere una porta può essere una limitazione della libertà di chi si trova all'interno della stanza. In questi casi si vuole sapere se la chiusura è stata accidentale o, piuttosto, frutto di un comportamento intenzionale. La porta potrebbe essersi chiusa per un colpo di vento. Se è stato il vento abbiamo spiegato perché la porta si è chiusa, e non c'è altro. Ma potrebbe anche essere stata chiusa da qualcuno. Chi ha chiuso la porta potrebbe averlo fatto proprio con l'intenzione di impedire a chi si trovava all'interno di uscire o, semplicemente, per una colpevole disattenzione. Potrebbe aver agito con lo scopo di impedire l'uscita di una persona o senza curarsi di chi poteva essere all'interno. Se così fosse, in entrambi i casi, sarebbe responsabile delle conseguenze delle proprie azioni.

In una situazione come quella della porta che si chiude, tra le diverse domande che si potrebbero fare, ce ne sono alcune che riguardano il meccanismo della porta (come è fatta, di quali materiali, che tipo di pressione ne provoca la chiusura); e altre che riguardano il meccanismo che ha esercitato la pressione (che in questo caso è un essere umano). Alcune di queste risposte possono essere formulate ricorrendo a leggi generali che ci dicono come funzionano le leve o che tipo di relazione esiste tra il cervello e il braccio di un essere umano quando egli esercita

<sup>22</sup> P. T. Geach, *Logic Matters*, Oxford, 1972, pp. 250-269.

<sup>23</sup> G. E. M. Anscombe, «The Causation of Action», in C. Ginet & S. Shoemaker, eds., *Knowledge and Mind. Philosophical Essays*, Oxford, 1983, pp. 174-190.

una pressione su un corpo. Si tratta di risposte perfettamente appropriate, che potrebbero soddisfare la nostra curiosità, ma solo fino a un certo punto. Esse non ci dicono «perché» la porta è stata chiusa. Non c'è nulla che leggi generali possano dirci per spiegare l'azione dell'essere umano che ha chiuso la porta; o che possa essere usata da lui come giustificazione.

Le azioni di una persona possono essere causate dalle intenzioni che essa aveva o da altri tipi di fattore causale. Ma in nessun caso sono determinate. Questa affermazione può essere sconcertante per chi crede che la causalità implichi la necessità. Ma chi è vittima di questo pregiudizio ha l'onere della prova non solo contro l'esperienza ordinaria che ci dice che in molte situazioni avremmo potuto fare altrimenti, ma anche contro i risultati della ricerca nei diversi campi delle scienze naturali dove le strade di causalità e determinismo si sono già separate da tempo. Un famoso esperimento mentale, ideato da Richard Feynman<sup>24</sup> e ripreso da Elisabeth Anscombe<sup>25</sup>, può illustrare questa conclusione ricorrendo a una nota tesi della fisica quantistica. Se uno scienziato un po' distratto abbandonasse una bomba atomica collegata a un sensore che la innesca se viene colpito da un elettrone in una stanza dove si trova già un pezzo di materiale radioattivo, la fisica ci dice ci sarebbe una certa probabilità che la bomba esploda per effetto del decadimento del materiale radioattivo che rilascia elettroni nella stanza. L'elettrone causerebbe l'esplosione (e lo scienziato sarebbe responsabile), ma non la determinerebbe. Non c'è alcun rapporto necessario tra il decadimento del materiale radioattivo e l'esplosione della bomba. C'è causalità senza necessità. Si badi bene, ciò non vuol dire che l'indeterminismo fisico sia la soluzione del problema della libertà del volere. Può darsi che sia così, ma non è mia intenzione sostenere questa tesi. Mi limito semplicemente a far notare che non c'è alcuna incoerenza nell'idea di una causalità non deterministica (e quindi non necessaria). Siamo liberi quel tanto che è possibile, e ciò non vuol dire certo che siamo incondizionati.

3. A questo punto possiamo passare alle ragioni.

Cos'è una ragione? Una ragione è una delle possibili risposte che si può dare a chi ci chiede perché si è fatto qualcosa. Se qualcuno mi chiede «perché esci di casa così presto?» la mia risposta «per andare alla stazione» è una ragione. Di solito, la mia risposta alla domanda sul perché ho fatto qualcosa non è l'unica che potrei dare. Potrei anche rispondere «per prendere il treno» o «per andare a Roma». Dunque si può fare la

<sup>24</sup> R. P. Feynman, *The Character of Physical Law*, London, 1992, p. 147.

<sup>25</sup> G. E. M. Anscombe, «Causality and Determinism», cit., pp. 144-147.

stessa cosa per diverse ragioni, ma ciò non vuol dire che esse siano indipendenti. Nell'esempio, le tre risposte hanno una connessione perché specificano lo stesso progetto di azione. Talvolta si compie una azione per due ragioni non connesse. Posso uscire di casa presto perché voglio prendere il treno che parte all'alba e perché non voglio che i miei vicini sappiano che sono partito. Non c'è connessione tra le due ragioni che posso menzionare in risposta alla domanda di chi mi chiede perché sono uscito presto; mentre è ovvio il collegamento tra il mio «andare alla stazione», il mio «prendere il treno» e il mio «andare a Roma».

Caratterizzare le ragioni come le risposte che si danno a chi chiede «perché» si è fatto qualcosa non è tuttavia al riparo da obiezioni. Basta pensare all'uso ordinario del termine: si «danno» ragioni, e questo avviene incontestabilmente usando il linguaggio, ma si «hanno» delle ragioni prima di darle, e questo sembra individuare un momento precedente all'atto linguistico in cui la ragione, non ancora menzionata, è già in qualche modo «presso» un parlante. Non c'è dubbio che in questo caso il linguaggio ordinario mostra qualcosa. Di solito si chiede a qualcuno perché ha compiuto una certa azione per sapere quale processo mentale ha preceduto il compimento dell'azione in questione. Quando l'investigatore chiede all'assassino colto sul fatto perché ha ucciso la zia, vuole sapere cosa ha pensato nei minuti, nelle ore e nei giorni precedenti a quello in cui è andato a casa della poveretta con una scure sotto l'impermeabile. La risposta «perché ha reso la mia infanzia miserabile» sembra riportare un pezzo di ragionamento e menziona qualcosa che è avvenuto nel passato e che potrebbe essere la ragione per cui il nipote ha deciso di tagliare a pezzi la zia. Dunque è evidente che, in un certo senso, l'assassino «aveva» una ragione di uccidere la zia prima di rispondere alla domanda dell'investigatore<sup>26</sup>. Ma se il nipote «aveva» una ragione per uccidere la zia, «dove» si trovava questa ragione? La domanda è strana, ma non è assurda dato il modo in cui parliamo di ragioni. L'avverbio «perché» nella risposta del nipote è ambiguo. Esso, infatti, potrebbe sia introdurre un pezzo di ragionamento che menziona qualcosa avvenuto nel passato, che dare la risposta a una domanda sulla causa dell'azione. Nel nostro modo di parlare i due casi talvolta non sono nettamente distinti. Nell'opinione comune siamo immediatamente consapevoli di una ragione perché possiamo, per così dire, «vederla dall'interno». Ecco perché la domanda su «dove» si trova la ragione è, per quanto strana, legittima. Le ragioni sono qualcosa che accade agli agenti

<sup>26</sup> Per semplicità ho omesso la risposta più ovvia alla domanda dell'investigatore: «perché la odio». Questa sembra essere più una descrizione dello stato d'animo del nipote che la sua ragione per uccidere la zia. Tanto è vero che a questa risposta l'investigatore replicherebbe con una nuova domanda: «perché la odi?»



prima che essi compiano l'azione o qualcosa che gli agenti danno dopo aver compiuto l'azione stessa?

La questione è complicata, ma abbiamo bisogno di una risposta per procedere nella nostra analisi. Si può dire che le ragioni *sono* avvenimenti nel passato? Non proprio. Per cominciare, non è facile dire in che senso gli «avvenimenti passati» esistano. Probabilmente sarebbe più corretto dire che le sostanze esistono e gli avvenimenti semplicemente «accadono» alle sostanze. Sono le conseguenze di ciò che è accaduto a essere presenti. Se Paolo è caduto dal letto ieri mattina, c'è forse un evento chiamato «caduta» che ha una relazione con Paolo? Personalmente, non ho nulla contro questo modo di dire purché si ricordi che la nozione di evento è dipendente da quella di sostanza<sup>27</sup>. L'evento «caduta» dipende dai movimenti dalla sostanza Paolo<sup>28</sup>. Quindi non si può identificare l'evento «caduta» se non si dispone di criteri affidabili per individuare la sostanza cui esso accade. La proposta di Quine di costruire gli eventi come una sorta di oggetti fisici, cioè entità dotate di una dislocazione spazio-temporale mi sembra un riconoscimento di questa difficoltà<sup>29</sup>. Costruiamo eventi a partire dai corpi. Dire che una «caduta» accade a Paolo non è predicare una relazione tra Paolo e la sostanza «caduta», ma affermare che un predicato che in passato era vero di Paolo (essere sul letto) al presente non lo è più. Paolo oggi ha un livido al ginocchio e conserva un ricordo spiacevole, non una «caduta».

Prima dell'azione «presso» l'assassino potrebbe esserci qualcosa che non è un avvenimento nel passato, ma *riguarda* quell'avvenimento. Questo qualcosa sarebbe il «pensiero» che la sventurata gli aveva reso la vita impossibile. Tale pensiero è il miglior candidato che abbiamo per il ruolo di ragione. Se la risposta del nipote fosse invece: «per ereditare la sua cospicua fortuna» non ci sarebbe alcun avvenimento a candidarsi al ruolo di ragione dell'omicidio, ma la formulazione di una intenzione con cui si è compiuta l'azione. L'avvenimento oggetto dell'intenzione si verifica, se tutto va bene, nel futuro e l'idea che una ragione possa essere costituita da un «avvenimento futuro» suona stravagante. Non ci *sono* avvenimenti futuri. Ci sono invece quelle anticipazioni di ciò che potrebbe avvenire date dalle intenzioni con cui si compie una certa azione. Se il nipote ha ucciso la zia «per ereditare la sua cospicua fortuna» ciò non vuol dire che al tempo *t* l'uccideva e allo stesso tempo *t* esisteva qualcosa

<sup>27</sup> P. F. Strawson, *Individuals*, London, 1971, pp. 46-52.

<sup>28</sup> P. M. S. Hacker, «Events and Objects in Space and Time», in *Mind*, vol. XCI (1982), pp. 1-19.

<sup>29</sup> W. V. O. Quine, «Events and Reification», in E. LePore & B. McLaughlin, eds., *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1985, pp. 162-171.

che *era* la ragione del suo atto. Mentre sollevava la scure c'era solo uno scellerato proposito. Una certa confusione può derivare dal fatto che l'eredità è l'oggetto cui si applicano verbi che sembrano esprimere azioni, come "desiderare" o "pensare". Si tratta però di una similitudine superficiale perché il tipo di azione espressa da "desiderare" non modifica l'oggetto del desiderio allo stesso modo in cui l'oggetto di distruzione è modificato dall'azione «distruggere»<sup>30</sup>. Nell'esempio l'eredità è ciò che i filosofi medievali chiamavano un «oggetto intenzionale», cioè qualcosa che non esiste nel senso in cui esistono le sostanze come tavoli, sedie e corpi umani. Per comodità, possiamo parlare di *esse intentionale* badando però di non confondere gli oggetti del desiderio con quelli che mettiamo in tasca. Se le ragioni sono pensieri non possono essere eventi. L'idea che una serie di pensieri sia una successione di eventi ognuno dei quali ha una collocazione temporale è infatti fallace. La riflessione mostra che un pensiero non ha una durata nel senso in cui diciamo che una partita di calcio dura novanta minuti. Non c'è nulla di strano nel dire che Ronaldo ha preso contatto con il pallone all'ottantanovesimo minuto e ha segnato il goal decisivo al novantesimo minuto, mentre non ha senso dire che al tempo  $t$  l'assassino ha avuto il pensiero «zia» e al tempo  $t + 1$  il pensiero «uccidere». Non ci sono pensieri lunghi o corti. L'unica cosa che si può dire è che un certo pensiero (o una serie di pensieri) viene presentato da chi agisce come l'antecedente di una azione. La scansione interna di una serie di pensieri come «andare alla stazione», «prendere il treno» e «andare a Roma» esemplifica una successione logica, non una serie di eventi<sup>31</sup>.

Una soluzione alternativa è stata proposta da Joseph Raz, che ha suggerito di considerare le ragioni «fatti». Per Raz, un fatto è ciò che rende vera o appropriata una affermazione. Questo qualcosa può essere designato dall'operatore «il fatto che...»<sup>32</sup>. Ma anche questa proposta non porta molto lontano. Anzitutto l'operatore «il fatto che...» ha un comportamento curioso visto che può essere eliminato senza conseguenze. Se qualcuno, seguendo Raz, dice: «è un fatto che la vita umana ha un valore supremo» compie la stessa affermazione di chi abbia detto, in modo meno ridondante, «la vita umana ha un valore supremo». Gli esempi fatti da Raz suonano tutti strani perché «il fatto che...» ricorre solo di rado all'inizio di una affermazione. Di solito la clausola compare tra due affermazioni quando esse non sono state ancora analizzate. Per esempio, l'enunciato: «Mario era sorpreso per il fatto che la moglie di

<sup>30</sup> A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, London, 1963, p. 196.

<sup>31</sup> P. T. Geach, «What Do We Think With?», in Id., *God and the Soul*, London, 1969, pp. 34-37.

<sup>32</sup> J. Raz, *Practical Reason and Norms*, 2nd edition, Princeton (NJ), 1990, pp. 17-18.

Piero lo aveva lasciato», equivale ad affermare allo stesso tempo «Mario apprese con sorpresa che la moglie di Piero lo aveva lasciato» e «la moglie di Piero lo ha lasciato»<sup>33</sup>. La clausola «il fatto che...» ha semplicemente la forza di una affermazione, come si vede nell'enunciato interrogativo: «Piero è al corrente del fatto che la moglie lo tradisce?». Non è possibile rispondere a questa domanda se non si accetta l'asserzione: «la moglie di Piero lo tradisce»<sup>34</sup>. Questa non è l'unica difficoltà della proposta di Raz. Egli sostiene infatti che se si verifica il fatto  $p$ , esso può essere per me una ragione per compiere l'azione  $f$  anche se io non sono al corrente di  $p$ , perché il fatto che io non sono consapevole di una ragione per agire non vuol dire che io non abbia alcuna ragione per agire<sup>35</sup>. Questa conclusione non è condivisibile perché quando si chiede conto delle ragioni per cui si è compiuta una azione si vuol sapere come si è arrivati a maturare una certa decisione. La ragione per cui agisce è quindi sempre riconosciuta come tale dalla persona che ha compiuto l'azione. Non si agisce per una ragione di cui non si è consapevoli<sup>36</sup>. Posso rendermi conto di aver sbagliato, criticare il mio comportamento e convincermi che avrei potuto agire in base ad altre ragioni. Ma questo non vuol dire che avevo già ragioni di cui non ero consapevole. Posso non essere consapevole di un fatto, non di una ragione. Ciò non esclude che un fatto possa costituire parte dell'aver una ragione, ma solo quando ne divento consapevole. Si può dire che una ragione è un fatto «pensato».

Le ragioni dunque non sono semplicemente avvenimenti o fatti, sebbene sia gli uni che gli altri possono essere menzionati come parte di ciò che costituisce «avere una ragione». Un altro candidato plausibile per il ruolo di ragioni potrebbero essere le credenze. Non c'è dubbio infatti che in diversi casi la semplice enunciazione di una credenza equivale ad aver dato la ragione di un comportamento, come nel caso di chi risponde «piove» a chi gli chiede perché ha portato l'ombrello. Ciò nonostante, anche in questo caso non è possibile accettare una perfetta corrispondenza. Ci sono molti casi in cui alla domanda sul perché si è fatto qualcosa si risponde menzionando la propria intenzione di compiere una certa azione o di realizzare un certo effetto. Sebbene una credenza sia indubbiamente uno stato intenzionale, essa non è una «intenzione» in questo senso. Lo stesso vale anche per i desideri, che possono essere dati talvolta come ragioni per una azione, ma non possono reggere da soli il peso di tutti i casi in cui si risponde a domande sul perché si è compiuta

<sup>33</sup> P. T. Geach, *Logic Matters*, cit., pp. 21-23.

<sup>34</sup> P. T. Geach, *op. cit.*, pp. 259-260.

<sup>35</sup> J. Raz, *op. cit.*, p. 17.

<sup>36</sup> B. Williams, «Internal and External Reasons», in Id., *Moral Luck*, Cambridge, 1981, pp. 101-113.

una azione. Un desiderio può essere una ragione, ma non sempre è una ragione sufficiente dell'azione. Ci sono casi in cui avere un obbligo è una ragione per non fare ciò che si desidera fare. L'obiezione che in casi del genere l'agente desidera obbedire più di quanto desideri disobbedire è solo un gioco di parole<sup>37</sup>. Un caso analogo a quello dei desideri è quello degli interessi. L'esame di tutti questi candidati per il ruolo di ragioni sembra indicare che non c'è una definizione univoca delle ragioni in termini di qualcos'altro. Quando si dice che qualcuno «ha una ragione» questo può voler dire che conosce, crede, vuole o desidera qualcosa e che questi fattori vengono menzionati quando c'è una esplicita richiesta di spiegazione o di giustificazione di una azione. L'unico modo di sapere di cosa si tratta è chiedere all'interessato perché ha compiuto l'azione. A ciò si allude quando si dice che qualcuno «ha una ragione». Le ragioni sono «presso» l'agente perché egli può dire quel che ha fatto senza osservazione, allo stesso modo in cui conosce la posizione dei propri arti senza guardare «dove» sono<sup>38</sup>.

4. La particolare autorità che queste osservazioni attribuiscono all'agente per individuare quali sono le ragioni dell'azione che ha compiuto mi sembra giustifichi l'attenzione alle risposte che si danno a chi chiede «perché» si è fatto qualcosa quando si vuole sapere quali sono le ragioni per cui è stata compiuta l'azione. Per comprendere questa affermazione, può essere utile richiamare alla memoria cosa accadde quando il signor Palomar fu costretto per ragioni di lavoro a trasferirsi in una città in cui la sola persona che conosceva era il parroco della chiesa cittadina, un vecchio compagno di scuola e caro amico. Dopo qualche settimana di solitudine, Palomar riuscì a procurarsi un invito per il ballo annuale della loggia del Leopardò, occasione sociale di un certo prestigio ed appuntamento delle più carine – e facoltose – signorine della città. Si trattava di una splendida occasione, ma l'invito era tassativamente per due persone. Palomar ritenne di non avere scelta: farsi accompagnare dal parroco o perdere una preziosa occasione di socializzazione. Colto da profondo sconforto, il nostro amico si era recato dal parroco e, in nome della vecchia amicizia, gli aveva chiesto di accompagnarlo. Il prelado, in preda allo sconcerto, gli aveva risposto con aria imbarazzata che non gli sembrava proprio il caso di accettare quell'invito, e aveva borbottato: «caspisci, *nella mia posizione...*».

Palomar aveva ascoltato con attenzione le ragioni dell'amico che, in piedi di fianco all'altare, gli diceva che un uomo nella sua posizione non

<sup>37</sup> Cfr. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2nd edition, Oxford, 1994, p. 88.

<sup>38</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, *Intention*, 2nd edition, Oxford, 1969, pp. 13-15.

può andarsene in giro a ballare con le debuttanti. Compresa tali ragioni, il signor Palomar solo e sconsolato se ne era tornato in albergo. Come mai, quando ha ascoltato quella strana affermazione, «nella mia posizione», Palomar non ha manifestato alcuno stupore? C'è qualche ragione per cui un uomo che si trova in piedi di fianco a un altare non possa muoversi e andare a ballare? E poi, cosa c'è di strano in *quella posizione*? Una persona che non ha impedimenti fisici viene invitata da qualcuno a lui caro a uscire per andare a ballare e risponde che «non può». Avrebbe potuto agire altrimenti, sarebbe potuto andare con il suo amico. Invece decide di non muoversi. Che avrebbe potuto fare altrimenti è essenziale per capire cosa accade. Il prelado dice che non può fare qualcosa che nessuno e niente gli impedisce fisicamente di fare. Ma allora perché non si muove? Perché ritiene di avere un obbligo che gli impedisce di farlo<sup>39</sup>. Filippo Bairo potrebbe muoversi per andare a ballare, ma don Bairo si rende conto che nella sua posizione «non può farlo». La ricostruzione completa del ragionamento che lo porta a ritenere di non potersi muovere sarebbe un resoconto affidabile della ragione per cui il prelado non si muove. Essa sarebbe, in altre parole, la spiegazione della reazione che ha avuto alla proposta di Palomar. Menzionando quella che ritiene sia la sua ragione per non muoversi il prelado intende infatti giustificare il proprio comportamento che altrimenti potrebbe risultare offensivo. La reazione di Palomar è un sintomo del successo della giustificazione.

Nelle conversazioni ordinarie, come quella che stiamo esaminando, avviene di rado che vengano enunciate compiutamente le ragioni di una azione. Il prelado assume che il suo amico sappia che una persona nel suo stato non può andare a ballare e ritiene che la proposta in tal senso fosse solo un maldestro tentativo suggerito dalla disperazione. Palomar è una brava persona, uno che rispetta le regole. Non c'è quindi alcun bisogno di enunciare in dettaglio le ragioni per cui un prete non può andare a ballare. Basta dire: «nella mia posizione, non posso...». Dire più o meno dipende da considerazioni pragmatiche che tengono conto di quello che l'interlocutore già conosce, di quali sono le sue aspettative presunte, del livello di intimità tra i parlanti, della buona educazione e del tipo di comportamenti che si addicono a chi svolge un certo tipo di lavoro<sup>40</sup>. Si potrebbe dire che la completezza delle ragioni è inversamente proporzionale alla confidenza che c'è tra i parlanti. Palomar è un vecchio amico e il parroco si aspetta che capisca al volo. Se la proposta venisse da un estraneo don Bairo userebbe probabilmente una formulazione più articolata delle proprie ragioni per non andare a ballare. A uno

<sup>39</sup> Cfr. G. H. von Wright, «Of Human Freedom», *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. VI (1985), pp. 120-127.

<sup>40</sup> J. Raz, *op. cit.*, pp. 22-25.

straniero bisognerebbe spiegare quasi tutto. Potrebbe non sapere cosa è un prete. Quali comportamenti sono appropriati a chi si trova in tale condizione. Cos'è la Chiesa. Ma non è sempre così. Ci sono situazioni in cui da un amico ci si aspetta una enunciazione completa delle proprie ragioni. Se un vecchio amico non mi rivolge più la parola voglio sapere perché e non mi accontento di una allusione. Lo stesso accadrebbe se scopriassi che un perfetto estraneo ha usato la mia automobile. La conversazione tra Palomar e l'amico non mostra semplicemente che trovarsi in una certa condizione può essere una ragione per compiere o non compiere determinate azioni. Essa mostra anche che le modalità dell'atto linguistico compiuto nel fornire una ragione sono direttamente condizionate dal ruolo dei parlanti. A questo proposito può essere interessante una breve digressione. Nel nostro esempio, parlando in modo così informale della sua posizione di prelado, Filippo Bairo compie la scelta linguistica appropriata a chi si trova nella posizione di amico e quindi può assumere che il suo interlocutore non abbia bisogno di una completa formulazione delle ragioni per cui non può accompagnarlo a ballare. La morale è semplice, il fatto che una persona si trovi in una certa posizione rispetto al suo interlocutore non impedisce che allo stesso tempo occupi una posizione diversa rispetto allo stesso interlocutore. Se stessimo parlando della posizione di un corpo questa affermazione sarebbe quantomeno stravagante. Un corpo può avere due posizioni diverse rispetto a due corpi, il tavolo può essere a sinistra rispetto alla porta e a destra rispetto alla sedia, ma non può avere due posizioni diverse rispetto allo stesso corpo, il tavolo non può essere allo stesso tempo a destra e a sinistra della porta. Ma quando si usa "posizione" per parlare di uno status il discorso non ha a oggetto la posizione relativa di due corpi ma la posizione di un tipo di essere umano nei confronti di un altro tipo di essere umano. Non c'è alcuna incoerenza. L'uso di "posizione" è un modo per alludere a uno dei predicati di un individuo. Quando si usa "posizione" per parlare di uno status non si parla della persona *qua* corpo, ma della persona *qua* ruolo.

Abbiamo detto che dare una ragione è un tipo di atto linguistico. Cerchiamo di chiarire di quale tipo di atto si tratti cominciando dal punto di vista di chi compie una azione. Cosa sta facendo l'assassino quando risponde «perché ha reso la mia infanzia miserabile» all'investigatore che gli chiede per quale ragione ha tagliato a pezzi la zia? Sta cercando di spiegare in quale modo è arrivato a concepire e poi a mettere in pratica il suo turpe proposito. In casi del genere la spiegazione prende la forma di una sorta di racconto che ha a oggetto una concatenazione di eventi al cui termine troviamo un cambiamento: la zia è morta. Gli eventi che compongono la storia non sono omogenei e non è necessario che lo sia-



no. Descrivendo quel che ha fatto, l'assassino userà espressioni di diverso tipo come «la odio», «desidero la sua morte», «ho deciso di ucciderla», «ho comprato una scure», «sono andato da lei» e così via; fino alla triste fine della povera zia. Nel resoconto di quello che è successo fornito dall'assassino si possono isolare alcune affermazioni che spiegano non solo perché ha ucciso la zia, ma anche perché è andato da lei, perché ha comprato una scure, perché l'ha nascosta sotto l'impermeabile e altro ancora. Tutte queste affermazioni contribuiscono a chiarire qual è stato il processo motivazionale che ha condotto all'uccisione della zia. Questo è dunque un primo tipo di atto compiuto da chi fornisce ragioni per una azione che ha compiuto: (i) spiegare l'azione nel senso di chiarire quali sono i motivi per cui si è agito in un certo modo. Menzionare qualcosa come una ragione vuol dire presentarla ai propri interlocutori come uno dei fattori che hanno contribuito a produrre l'azione. L'assassino risponde alle domande dando le ragioni che aveva per uccidere la zia. Ma non è tutto. Nello spiegare quali sono le ragioni che lo hanno condotto a uccidere la zia, il nipote degenerare può compiere un secondo tipo di atto: (ii) giustificare una azione che ritiene sarà giudicata male dai suoi interlocutori utilizzando una ragione che potrebbe mitigare tale giudizio negativo<sup>41</sup>. Menzionare qualcosa come una ragione può essere quindi anche una maniera di influire sulla valutazione di una azione. Non c'è alcun modo per distinguere in astratto quale dei due tipi di atto viene compiuto da un parlante quando dice perché ha fatto qualcosa. Solo l'esame complessivo della conversazione nel suo sviluppo può mostrare se si tratta semplicemente di una spiegazione o, come nel caso di don Bairo, di una spiegazione e di una giustificazione congiunte. Fino a questo punto, abbiamo concentrato l'attenzione sulla persona che compie l'azione perché, come si è detto, riconosciamo una particolare autorità al punto di vista di chi compie l'azione. Alla luce delle ultime osservazioni dovrebbe essere chiaro il senso di questo approccio. Quando si chiede per quale ragione si è compiuta una azione si vuole sapere quali sono stati gli antecedenti di quell'azione e, in particolar modo, come si è formato lo sfondo motivazionale che la ha prodotta. Si vuol sapere cosa ha pensato la persona che ha compiuto l'azione, cioè cosa credeva, quali erano i suoi desideri, cosa voleva ottenere, cosa provava<sup>42</sup>.

A partire da questo aspetto centrale del dare ragioni si possono fare altre osservazioni che servono per mettere meglio a fuoco l'immagine. Il punto di vista di chi ha compiuto l'azione è sicuramente soggettivo. Per

<sup>41</sup> Cfr. B. Williams, «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», in Id., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, 1995, pp. 38-39.

<sup>42</sup> Cfr. A. MacIntyre, «The Antecedents of Action», in B. Williams & A. Montefiore, eds., *British Analytical Philosophy*, London, 1966, pp. 205-225.

comprendere la pratica linguistica che stiamo esaminando bisogna ricordare che gli interlocutori possono mettere in dubbio le ragioni che gli vengono offerte e ipotizzarne altre. In casi del genere, che si verificano di continuo, entrambe le parti sono coinvolte in una discussione il cui scopo è raggiungere un consenso su ciò che è accaduto, su quali sono stati i fattori che hanno prodotto l'azione. Oppure può avvenire che gli interlocutori contestino l'uso di una ragione come giustificazione o il fatto che l'agente non abbia attribuito il giusto peso ad alcune delle ragioni che ha preso in considerazione per poi scartarle.

Le ragioni sono le risposte che si danno alle domande sul perché si è compiuta una certa azione. Non bisogna incorrere nell'errore di chi pensa che queste risposte debbano essere necessariamente riconducibili a un tipo unico. Si può rispondere alle domande sul perché (i) menzionando avvenimenti passati; (ii) dando una interpretazione di una azione; (iii) menzionando qualcosa nel futuro. Nel primo caso, la risposta esplicita il motivo dell'azione. Nel secondo caso, essa mette l'azione «in una certa luce» riferendosi a uno stato d'animo o a un sentimento (che però difficilmente viene accettato da solo). Nel terzo caso, la risposta coincide con l'espressione della intenzione con cui si è compiuta l'azione. Le diverse risposte che si possono dare alle domande sul perché di una azione possono essere delle spiegazioni o delle giustificazioni a seconda del tipo di interesse con cui viene fatta la domanda o del tipo di risposta che viene data. Se è in gioco una questione di appropriatezza di un comportamento; se, ad esempio, si vuole sapere se esso era giusto o sbagliato, si tratta certamente di una giustificazione. Ma non c'è sempre una distinzione logica netta tra spiegazioni e giustificazioni. Sono spiegazioni quelle risposte alle domande sul perché di una azione che menzionano evidenze di tipo empirico o una causa esterna di un movimento corporeo. Ma ci sono anche casi ambigui come quello del movimento della gamba di Palomar provocato dallo spavento<sup>43</sup>. Di solito una domanda sul perché di una azione, se è una richiesta di spiegazioni, si accompagna a domande sul «come» è stato ottenuto un certo risultato.

<sup>43</sup> G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, pp. 24-25.