

## Le azioni narrative

- Paolo Spinicci (Università di Milano) -

Tra i temi della riflessione filosofica di Pier Luigi Lecis il concetto di narrazione occupa un posto importante, in modo particolare nel suo rapporto con l'indagine storica. Non è un caso: la storia e la narrazione, la ricostruzione scientifica degli eventi e il tentativo di reinterpretarli alla luce di un senso non potevano non trovare un'eco nell'umanesimo razionalistico di Lecis e nella sua sensibilità per i problemi legati alla dimensione della società, della politica e della cultura. Qui, in questo volume che festeggia i suoi settant'anni, vorrei proporre anch'io qualche considerazione sul concetto di narrazione, sia pure colto su un terreno che è, per dir così, prima di ogni racconto in senso proprio: il terreno dell'agire. In modo particolare vorrei pormi una domanda che potremmo formulare così: esistono azioni che, per loro natura, possono essere comprese solo se le si intende alla luce del concetto di narrazione?

Le riflessioni che seguono sono un primo tentativo di rispondere a questa domanda – un tentativo che, in parte, assume la forma di un commento ad un articolo di Rosalind Hursthouse, pubblicato nel 1991: *Arational Actions*.

Si tratta di un articolo che ha un chiaro obiettivo polemico: quelle teorie dell'agire secondo le quali un'azione intenzionale non può essere spiegata facendo riferimento unicamente all'emozione da cui sorge<sup>1</sup>. Se c'è un agire intenzionale – si ragionava così – allora deve esserci anche un *fine* che l'azione si prefigge e ciò significa che ogni azione intenzionale deve essere animata da un lato da un desiderio e sostenuta dall'altro da un insieme di credenze che la rendono appropriata e che le consentono di raggiungere la meta desiderata. Il cane abbaia al di là della siepe e io, che non voglio che mi morda, mi sposto di quel tanto che credo mi metta al sicuro – ecco il modello cui deve essere ricondotta ogni azione intenzionale. Ma le cose stanno davvero così?

Il saggio della Hursthouse ci invita a dire di no, suggerendo in primo luogo una serie di esempi che sembrano soddisfare tre caratteristiche generali: a) l'azione è intenzionale; b) l'agente non fa quel che fa per ottenere un certo scopo; c) nel fare quel che fa l'agente è determinato esclusivamente da una qualche emozione. Quanto agli esempi, la Hursthouse li raccoglie sotto dieci voci, ciascuna delle quali fa capo ad un'emozione particolare: l'amore, la collera, l'eccitazione, la gioia, il dolore, e così via. È difficile pensare che si tratti di un elenco completo, ma gli esempi sono calzanti e ci fanno pensare: get-

---

<sup>1</sup> “According to the standard account of actions and their explanations, intentional actions are actions done because the agent has a certain desire/belief pair that explains the action by rationalizing it. Any explanation of intentional action in terms of an appetite or occurrent emotion (which might appear to be an explanation solely in terms of desire) is hence assumed to be elliptical, implicitly appealing to some appropriate belief”. (R. Hursthouse, “Arational Actions, *Journal of Philosophy*, 88, 2, 1991, p. 57).

tiamo lontano una penna che non scrive, strappiamo la fotografia di una persona che detestiamo, saltiamo in piedi dalla gioia, ci strappiamo i capelli per il dolore, tamburelliamo impazientemente sul tavolo, e in questi (come in molti altri casi) sembra difficile sostenere che chi agisce in questo modo abbia di mira un qualche fine e creda che, così agendo, otterrà qualcosa. Ci sono molte azioni consapevoli che non hanno uno scopo e se qualcuno a bruciapelo ci domandasse che cosa credevamo di fare lanciando lontana la penna che ha smesso di scrivere risponderemmo, io credo, che non pensavamo di fare proprio *nulla*. Abbiamo fatto così, e basta.

Di primo acchito, ci sembra di conoscere questa distinzione che ha una sua eco anche sul terreno linguistico: in fondo, senza forzare troppo il linguaggio, potremmo dire che vi sono da un lato le *azioni*, che sono caratterizzate dal loro avere uno scopo, dall'altra i *gesti* che sembrano non avere altra causa se non l'emozione che li pervade. Potremmo insomma parlare di gesti e di azioni<sup>2</sup>, e poi forse distinguere tra i gesti deliberati e i gesti impulsivi<sup>3</sup>, ma è importante osservare che la Hursthouse non si orienta in questa direzione e ci propone invece una tesi più impegnativa: ci invita a sostenere che accanto alle azioni *razionali*, che sono caratterizzate dall'aver tanto un fine quanto un'idea dei mezzi che ad esso conducono, vi sono le azioni *arazionali* – quelle azioni che, non avendo uno scopo, non hanno una ragione che le motivi.

Credo che all'origine di questa tesi vi siano tre osservazioni di carattere generale su cui è opportuno soffermarsi.

La prima è relativamente ovvia: per la Hursthouse la razionalità sembra essere per sua natura *strumentale*. Un'azione è razionale se e solo se è possibile indicare lo scopo che l'agire si prefigge: ogni azione che non possa essere ricondotta a questo schema deve essere considerata arazionale e quindi priva di una giustificazione che ci consenta di rendere conto del suo decorso. Il gesto di chi, in un impeto di rabbia, scaglia lontana la penna non ha uno scopo: non può quindi essere compreso come se fosse un mezzo che si spiega alla luce del fine cui conduce. E ciò significa: le azioni arazionali sono azioni che possono essere comprese riferendosi esclusivamente all'emozione che le determina. Chi scaglia lontano la penna lo fa perché è in preda alla collera, e il

---

<sup>2</sup> “Intendo qui con gesti gli atteggiamenti, i movimenti e anche i discorsi attraverso i quali uno stato d'animo si manifesta senza scopo, senza profitto, per solo effetto di una sorta di prurito interiore. Così definito il gesto differisce profondamente dall'azione. L'azione è voluta ed è in ogni caso cosciente; il gesto sfugge, è automatico. Nell'azione è la persona tutta intera che si dà; nel gesto una parte isolata dalla persona si esprime all'insaputa o quanto meno sviando dalla personalità totale (...) L'azione è esattamente proporzionata al sentimento che la ispira (...) Di contro il gesto ha qualcosa di esplosivo” (H. Bergson, *Il riso*, Laterza, Roma Bari, 2003; pp.109-110). Su questo punto si veda anche di A. Civita, *Teorie del comico* (1984) <http://spaziofilosofico.filosofia.unimi.it/wp-content/uploads/2017/05/Teorie-del-comico-Civita.pdf>.

<sup>3</sup> Posso pensare a lungo prima di decidermi a stracciare la foto che ho sul comodino, ma è difficile pensare che si possa riflettere e poi *balzare* in piedi dalla gioia.

suo gesto non può essere spiegato se non così: la collera si lega a gesti violenti. Altro da dire non c'è: le azioni *arazionali* hanno una causa che le determina, non una ragione che le spieghi<sup>4</sup>.

La seconda considerazione ci riconduce ad una delle proprietà che, per la Hursthouse, caratterizzano le azioni arazionali – la loro *intenzionalità*. Sul senso di questa espressione è tuttavia opportuno soffermarsi un attimo perché è tutt'altro che chiaro se ci riferiamo agli esempi su cui l'articolo richiama la nostra attenzione. Le azioni arazionali non sono, per definizione, animate da un proposito e non sono dunque intenzionali nel senso pieno del termine: non sono azioni che si compiano perché *intendiamo* raggiungere uno scopo. Ma non sono nemmeno azioni pienamente volontarie – o almeno: non lo sono tutte. Chi straccia una fotografia sa bene quello che fa e può farlo dopo averci pensato a lungo, ma chi balza in piedi dalla gioia agisce sotto l'impeto di una passione che esclude ogni riflessione, e anche se è vero che non si tratta di un riflesso inconsapevole, è difficile dire *a che titolo* un simile gesto sia intenzionale. Ora, l'intenzionalità è una delle tre caratteristiche che definiscono le azioni arazionali e le oscillazioni di significato che competono a questa nozione dovrebbero costituire un problema; la Hursthouse ci invita invece a chiudere un occhio: la nozione di intenzionalità è vaga, come ogni altra nozione del linguaggio quotidiano, e deve essere quindi messa da canto.

Di qui la terza considerazione cui alludevo. Riconoscere che la nozione di intenzionalità è vaga e che è possibile declinarla in una molteplicità di gradi intermedi significa, per la Hursthouse, prendere le distanze dalla tesi secondo la quale la dinamica reale dell'agire può essere spiegata a partire dai concetti della psicologia spicciola del senso comune – o più propriamente: da quella molteplicità di nozioni che la filosofia come analisi concettuale ha elaborato nel tempo, muovendo dal linguaggio ordinario<sup>5</sup>. Le analisi *puramente* concettuali sono incapaci di rendere conto di come stanno realmente le cose e devono quindi essere messe da canto. La *folk-psychology* è, in fondo, una “psicologia scolastica”<sup>6</sup> che pretende di spiegare che cosa accade nella nostra psi-

---

<sup>4</sup> “I do not want to quarrel about senses of 'done for a reason'; the central point at issue is certain belief ascriptions to agents performing intentional actions of the sort described above. I am just using 'not done for a reason' here to capture my claim that these actions are explained solely by reference to desire- 'I was so angry/delighted, etc., I just wanted to' not to an appropriate belief” (R. Hursthouse, op. cit., p. 59).

<sup>5</sup> È dubbio che esista davvero qualcosa come una *folk psychology* cui si possa imputare la teoria classica dell'azione o che vi sia un concetto ingenuo di intenzionalità. È più plausibile sostenere che vi siano teorie filosofiche che ritengono che si possa descrivere la dinamica reale dell'esperienza a partire dagli concetti di cui solitamente ci si avvale sul terreno della vita quotidiana.

<sup>6</sup> È così che Wundt riteneva possibile prendere le distanze dalla “psicologia a tavolino” di Brentano ed è così che Husserl reagiva nelle pagine di *Filosofia come scienza rigorosa*: “In der Epoche lebendiger Reaktion gegen die Scholastik war der Feldruf: Weg mit den hohlen Wortanalysen. Die Sachen selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann. Ganz trefflich! Aber was sind denn die Sachen, und was ist das für eine Erfahrung, auf welche wir in der Psychologie zurückgehen müssen? Sind etwa die Aussagen, die wir

che ingabbiando la dinamica reale dell'esperienza nella rete formale di concetti chiaramente definiti, ma di difficile applicazione: meglio abbandonarla, una volta per tutte e disporsi sul terreno delle scienze cognitive cui viene in ultima analisi attribuito il compito di delineare una teoria dell'azione coerente che riconosca che da un lato che non è vero che ogni azione abbia fini e che riconosca dall'altro che le emozioni sono nella norma sufficienti a spiegare le nostre azioni, anche quando è possibile leggere un'utilità pratica in quel che facciamo. Quando udiamo un ruggito alle nostre spalle fuggiamo perché desideriamo da un lato la nostra incolumità e dall'altro crediamo che il frapporre una distanza maggiore tra noi e la bocca del leone sia il modo migliore per preservarla? Non basta dire che abbiamo paura e che la fuga è un comportamento che scaturisce immediato, e per buone ragioni adattive, ogni volta che siamo preda di un giustificato terrore? E se così stanno le cose, le azioni irrazionali – lungi dall'essere soltanto il titolo cui ricondurre alcuni gesti – devono rivelarsi per quello che sono: il luogo in cui si mostra che la teoria classica dell'azione è fundamentalmente inadeguata a spiegare la dinamica concreta dell'agire.

3. Sin qui, appunto, la Hursthouse – ma come dobbiamo reagire alle sue pagine? In primo luogo, io credo, riconoscendo che il tentativo di venire a capo di ogni forma dell'agire nel linguaggio di una teoria che lega il desiderio del fine alla credenza dell'appropriatezza del mezzo deve essere semplicemente messo da canto. Non agiamo sempre così. Chi si strappa i capelli per la morte di una persona cara non lo fa perché crede che questo serva ad alleviare il suo dolore e chi brucia in effigie un nemico non lo fa perché crede di fargli del male. Su questo punto la Hursthouse ha ragione.

Ha ragione anche, io credo, nel riconoscere che un'analisi descrittiva non ha le carte in regola per spiegare quali siano le cause di un'azione e quali i concetti che devono essere impiegati per venire a capo della dinamica reale della vita psichica. Cammino nel bosco quando ad un tratto avverto un rumore inquietante che mi spinge ad accelerare il passo – faccio così perché desidero qualcosa e perché credo qualcosa? O lo faccio perché ho paura?

Tutto bene, dunque? Io non lo credo. E ritengo che la prima difficoltà sia proprio qui, nel concetto di *folk psychology* – un concetto in parte legittimo, che ha tuttavia una punta di ambiguità. Non è un concetto nuovo; tutt'altro: è modellato su altri concetti che appartengono ad una ricostruzione consueta, ma inesatta, della storia delle scienze. Esiste una psicologia del senso comune ed esiste una fisica ingenua e come l'una si avvale del concetto di intenzione, di credenza o di desiderio, così l'altra parla di corpi fermi e di corpi che sono messi in moto, di corpi che cadono giù e salgono su, di spinte che si esauriscono e di movimenti che di conseguenza si arrestano, di alto e di basso, di

---

den Versuchspersonen im Experiment abfragen, die Sachen? Und ist die Deutung ihrer Aussagen die Erfahrung von Psychischem?" (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, 1911, pp. 395-306).

caldo e di freddo. Per nascere come scienza, la fisica ha dovuto liberarsi di questi concetti e rompere definitivamente con la prospettiva aristotelica che li aveva in parte codificati e così debbono fare le neuroscienze che non possono semplicemente avvalersi della rete di concetti del senso comune<sup>7</sup>.

Si tratta di considerazioni ovvie, ma non per questo si deve pensare che la fisica, da Galilei a Newton, ci abbia semplicemente costretto a espungere dal nostro vocabolario l'alto e il basso, il freddo e il caldo, i corpi ben fermi e in corpi in moto. Le cose non stanno così. Questi concetti sono fuori luogo se ci disponiamo sul terreno esplicativo della fisica, ma descrivono bene il mondo come lo percepiamo e come lo viviamo, e sarebbe sciocco sostenere che il sistema dei concetti di cui il linguaggio quotidiano si avvale sostenga le tesi di una fisica primitiva, per la buona ragione che quei concetti non intendono affatto schierarsi su quel terreno. Il linguaggio quotidiano non contiene una fisica ingenua, anche se è sempre sul punto di suggerirne una. Così, chi dice che la terra è *sotto* i piedi non sta ancora sostenendo una qualche primitiva teoria della gravitazione e non vuole asserire nulla che concerna il nostro pianeta. Chi dice che la terra è sotto ai piedi usa a ragione la lettera minuscola – non è la Terra ciò di cui parla, anche se è facile muovere di qui per proporre *ragionamenti* infondati e per guardare con sospetto a chi è costretto a camminare con la pianta dei piedi sotto alle nostre – agli antipodi<sup>8</sup>. Dal linguaggio che descrive la nostra esperienza percettiva può inavvertitamente sorgere una fisica priva di fondamento, ma una cosa non implica l'altra ed è difficile sostenere che il dire che la pioggia cade giù dal cielo sia *comunque* un errore che deve essere emendato con una adeguata parafrasi.

Qualcosa di simile accade anche ai concetti del senso comune che non sono di per sé latori di una *psicologia* ingenua. Quando parliamo di intenzioni e di desideri non vogliamo, nella norma, spiegare nulla e non intendiamo affatto dire quali siano le cause reali degli accadimenti psichici, anche se è ovvio che la psicologia come scienza se ne sia avvalsa nel compiere i suoi primi passi. Così, la Hursthouse ha ragione a mettere in dubbio che si possa rendere conto della dinamica reale delle azioni parlando di intenzionalità e chiamando in causa una psicologia scolastica che vuole che ogni azione sia il frutto di desideri e credenze, ma sarebbe sbagliato – io credo – ritenere che quando parliamo delle ragioni di un'azione ci si stia imbracando sul terreno di una psi-

---

<sup>7</sup> “L'oggettività scientifica è possibile solo se si è rotto con l'oggetto immediato, se si è rifiutata la seduzione della prima scelta, se si sono arrestati e contraddetti i pensieri che nascono dalla prima osservazione. Ogni oggettività, debitamente verificata, smentisce il primo contatto con l'oggetto. Essa deve all'inizio criticare ogni cosa [...]. Ben lungi dallo stupirsi, il pensiero oggettivo deve ironizzare” (G. Bachelard, *Psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1973, pp. 125)

<sup>8</sup> Su questo tema si vedano le pagine belle e acute di Giovanni Piana in *La notte dei lampi* (1986), cap. 4, § 12 <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/filosofia-dellimmaginazione/66-iv-riflessioni-sul-luogo>.

cologia priva di fondamento. Dire che ci sono ragioni di un'azione non significa necessariamente supporre una qualche teoria della mente: di solito significa *descrivere il ruolo che un certo tipo di azioni occupa nella nostra vita*.

Le azioni possono essere valutate anche così: in base alle domande che rendono legittime. Chi *arrossisce* per la vergogna mette in scena un comportamento che non rende legittima la domanda sui *motivi* per i quali il suo volto arrossisca invece di impallidire perché l'unica risposta a questa domanda si dispone sul terreno della fisiologia e non parla di ragioni, ma di cause. Chi invece, in un impeto di rabbia, strappa la fotografia della persona che gli ha fatto un torto, fa qualcosa che legittima un insieme di domande, e lo stesso accade quando qualcuno si strappa i capelli dal dolore per la perdita di una persona cara o accartoccia la pagina su cui non è riuscito a scrivere quel che voleva. In questi casi abbiamo a che fare con azioni il cui decorso *dice* qualcosa a chi lo osserva: si tratta di azioni che mettono in scena qualcosa, sia pure in forma metaforica o indiretta. Certo, chi le compie non pensa di ottenere un fine determinato: nessuna di queste azioni può essere intesa alla luce della credenza che agir così sia utile per piegare la realtà ai nostri desideri, ma questo non significa che la forma concreta dell'agire, il suo svolgersi proprio in questo modo, ci appaia insensato e sia privo di una sua interna teleologia. Capiamo bene perché stai *accartocciando* quel foglio o quella fotografia e anche un gesto come lo strapparsi i capelli dice qualcosa a chi lo osserva: parla di un dolore che deve diventare concretamente visibile e di una rinuncia a qualcosa che caratterizza la giovinezza e la vita, ed è per questo che non facciamo fatica a comprendere riti come la tonsura o il gesto di Achille e poi dei Mirmidoni che depongono ciocche dei loro capelli sul corpo morto di Patroclo (*Iliade*, XXIII, vv.140-152). Guardando questi gesti li comprendiamo e non dubitiamo che si debba tentare di comprenderli perché hanno un senso che chiede di essere colto. Accartocciare il foglio su cui abbiamo cercato invano di formulare un argomento complesso è un gesto di stizza, ma dire così non basta: è un gesto che non si limita ad esprimere uno stato d'animo. Lo si comprende solo se ci si rende conto che ha la *forma scenica* di una punizione: dice *teatralmente* del foglio che deve guardarsi bene dal farsi vedere ancora sullo scrittoio perché ci si deve dimenticare degli errori che la penna ha segnato sulla sua pagina. Ma lo dice solo e perché non possiamo nemmeno per un istante pensare che chi accartoccia un foglio o straccia una fotografia voglia veramente punire qualcosa o qualcuno.<sup>9</sup>

Di qui il nostro problema: se c'è qualcosa da comprendere in questi gesti e se non è lecito intenderli solo alla luce dell'emozione che li determina dobbiamo chiederci se ha senso sostenere che sono semplicemente arazionali.

---

<sup>9</sup> "Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo naturalmente non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo poi soddisfatti" (L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano, 1975, p. 21).

4. Per venire a capo del nostro problema è forse opportuno sottolineare un tratto che accomuna i gesti di cui discorriamo: sono, nella norma, gesti eccessivi e, in qualche senso, *plateali*. Chi decide di stracciare il ritratto di una persona che non sopporta non si limita a dividere in due parti un foglio di carta; tutt'altro: lo fa in mille pezzi e nell'eccesso che caratterizza un simile gesto non si manifesta soltanto l'urgenza dell'emozione da cui quell'agire ha origine, ma anche la sua *ostentata* esemplarità. Lo stesso accade quando accartocchiamo il foglio su cui non siamo riusciti a scrivere quello che volevamo: anche in questo caso il gesto eccede quello che è richiesto dall'esecuzione del compito. Ancora una volta: si tratta di gesti plateali, in cui qualcosa si mette in scena<sup>10</sup>.

Ora anche nel gioco i gesti hanno un'ostentata esemplarità e sono, in un senso ovvio del termine, plateali. Un bambino si siede al posto del guidatore, afferra il volante e finge di guidare l'auto: per farlo, gira *ostentatamente* il volante da una parte e dall'altra perché si *deve ben vedere* che sta guidando. Per guidare un'auto non c'è bisogno di muovere con tanto impegno il volante, ma per  *fingere* di guidarla bisogna esagerare i gesti e renderli esemplari. Nel gesto deve essere visibile la meta cui tende: si deve inscenare la piccola storia che nel gioco si *recita*.

Su questo è opportuno insistere per mettere da canto un possibile fraintendimento. Il bambino *sa bene* che sta giocando e *non crede* che sia sufficiente ripetere *platealmente* una serie di gesti per passare dalla finzione alla realtà. Quando *finge* di guidare il bambino non si prefigge un risultato che vada al di là del gioco. Tutt'altro: il suo agire ha un *fine* immanente che si realizza nella prassi ludica perché è nella prassi ludica che quei gesti assumono il senso finzionale che il gioco attribuisce loro. La realtà resta fuori dal gioco ed è per questo che la prassi ludica non deve necessariamente essere commisurata alla trama reale degli eventi. Certo, anche il gioco ha le sue regole ed è possibile che fallisca: per fingere di guidare il bambino deve sapere come si muove il volante e deve avere abbastanza forza per farlo. Tuttavia, se riesce a farlo girare anche solo un poco il fine ludico è raggiunto: lo scopo cui tende il gesto ludico non è altro dal gesto stesso e nel gioco è sufficiente che il volante giri perché le nostre azioni *raccontino* quello che il gioco chiede – le molte curve che l'auto deve compiere per raggiungere la sua meta. Quando guidiamo le cose stanno diversamente: non basta girare il volante perché si ottenga quello che si desidera. In questo caso l'azione appartiene al contesto reale del mondo e l'appropriatezza dei gesti non è sufficiente per ottenere lo scopo che ci si prefigge: dobbiamo girare il volante, ma è necessario anche che lo sterzo funzioni davvero, che le gomme non perdano l'attrito sull'asfalto, e così via. Le azioni reali hanno un *fine esterno* che si raggiunge solo se le circostanze lo

---

<sup>10</sup> Naturalmente non intendo dire che si tratti di gesti in cui sempre e volontariamente si mette in scena qualcosa. Il punto è un altro: un gesto che non ha un fine reale non ha una misura obiettiva e questo vincola il come della sua esecuzione all'esemplarità del gesto.

permettono; le azioni ludiche, invece, hanno un fine interno che può dirsi raggiunto quando è appropriatamente narrato dai nostri gesti. Le azioni ludiche sono azioni *finzionali* e le azioni finzionali sono azioni narrative: il loro senso si manifesta nel *mettere in scena ciò che nel gioco prende forma*.

Non è difficile scorgere, io credo, la connessione che queste considerazioni hanno con il nostro problema. Anche quando accartocciamo e scagliamo lontano il foglio che si ostina a non ospitare le proposizioni che ci piacerebbe aver scritto compiamo un *gesto teatrale* il cui senso non può essere compreso se non lo si dispone in una prospettiva ludico-finzionale. Chi guarda da fuori un simile gesto non può fare a meno di coglierne la teatralità e non può nemmeno pensare che chi lo compie voglia soltanto liberarsi di un foglio su cui le troppe correzioni hanno tolto lo spazio per scrivere. Quel gesto ha la forma esteriore di una *punizione esemplare che non può tuttavia essere presa sul serio* perché sembra attribuire una colpa a qualcosa che non può essere seriamente considerato colpevole o innocente. Chi guarda quel gesto vede mettersi in scena una punizione: può coglierla, tuttavia, solo perché non crede affatto, nemmeno per un attimo, ad un mondo diverso dal nostro. Tutt'altro: il senso di una simile azione si può comprendere solo perché le credenze consuete rimangono sullo sfondo e gettano su quel che facciamo la luce tenue del gioco<sup>11</sup>.

Di qui la conclusione cui io credo si possa giungere. Azioni come il bruciare in effigie il volto di un nemico o punire il figlio che non ha saputo raccogliere le parole che avremmo dovuto scrivere sono *azioni finzionali* e lo sono a prescindere dall'intenzione (se ve ne è una) con cui sono state compiute. Il loro senso si comprende solo se le si coglie come la realizzazione di una possibilità che appartiene alla grammatica dei nostri comportamenti. Proprio perché in generale il fingere è una possibilità che ci appartiene, siamo indotti a intendere come *finzionali* quelle azioni che non si accordano, ma allo stesso tempo non negano, il sistema delle nostre credenze. È difficile dire che cosa ci spinga a provare un qualche piacere nel distruggere l'immagine di una persona che detestiamo, ma qualunque sia la dinamica reale dei nostri vissuti, quel gesto ha nella nostra cultura un significato ben preciso: non nega le nostre consuete credenze – e come potrebbe farlo? – e non pretende di essere preso alla lettera. Il suo significato è un altro: mette in scena un mondo in cui le cose stanno come vorremmo, lo racconta *finzionalmente* così.

Ho detto che lo stracciare un ritratto è un'azione finzionale e che lo è al di là delle intenzioni con cui è compiuta: il senso di un'azione è determinato innanzitutto dal posto che esso occupa all'interno del sistema complessivo delle azioni che appartengono ad una comunità data, e poiché lo stracciare un ritratto è un gesto che *non* intende contrapporsi al sistema consueto delle no-

---

<sup>11</sup> Del resto, ricorda Wittgenstein, anche lo stregone che si affatica sul simulacro del nemico, trafiggendolo di chiodi, non dimentica di intingere nel curaro la punta della freccia con la quale i guerrieri della tribù dovranno in seguito cercare di ucciderlo (cfr. L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 22).

stre credenze non possiamo che comprenderlo attribuendogli una natura finzionale. Riconoscere il carattere finzionale di questi gesti significa coglierne il significato e vuol dire anche comprenderli come azioni che hanno un fine, sia pure soltanto *interno*: chi li compie mette in scena una punizione, un desiderio, o un gesto di affetto, e il gesto può dirsi compiuto e il fine raggiunto se la messa in scena assume la forma dovuta.

Sarebbe tuttavia sbagliato credere che la dimensione della partecipazione intenzionale possa essere semplicemente messa da canto. Posso strappare la fotografia che ho sul tavolo in un impeto di rabbia, senza pensare a null'altro, ma posso anche dare al mio gesto una forma apertamente teatrale che dica a chiare lettere a me o a chi mi osserva quello che sento e penso, come se con un simile gesto volessi dire a chiare lettere che una decisione è stata *già* presa e che abbiamo svoltato pagina. In questo caso l'azione è apertamente finzionale e il gesto è volutamente teatrale: dice quello che inscena e lo dice implicando una vera e propria presa di posizione da parte del soggetto agente che in questo caso narra apertamente quello che il suo gesto mostra. Chiamo *azioni narrative* le azioni apertamente e consapevolmente finzionali in cui il soggetto, agendo, *racconta* a se stesso o agli altri qualcosa che lo riguarda. Chiamo invece *azioni proto-narrative* quelle azioni in cui il soggetto, sotto l'impeto di un'emozione, sembra lasciarsi motivare dall'immaginazione e compie varie azioni il cui senso può essere compreso solo se, al di là della stessa consapevolezza dell'io, le si intende come una messa in scena, come un gesto teatrale in cui si veicola un contenuto finzionale.

5. Le considerazioni che abbiamo proposto ci consentono ora di tornare al tema da cui avevamo preso le mosse per chiederci se sia lecito parlare di azioni arazionali e quali siano le azioni che è opportuno chiamare così.

Come abbiamo osservato, vi sono buone ragioni per rispondere positivamente alla prima domanda se ci si interroga sui meccanismi reali che sono alla base dell'agire. Se ci si pone in questa prospettiva, sembra difficile negare che vi siano azioni arazionali, anche se forse non costituiscono una classe i cui confini siano segnati dagli esempi su cui la Hursthouse si sofferma all'inizio del suo articolo. Saltare in piedi dalla gioia è un'azione arazionale, ma lo sono anche scappare quando si ha paura o voltarsi di scatto quando si ha l'impressione di essere seguiti: in tutti questi casi, a decidere delle nostre azioni è un'emozione, e non una sorta di ragionamento in cui l'agire è la conclusione cui si giunge, mentre le credenze e i desideri sono le premesse da cui si muove. Insomma, più che il titolo di una classe di azioni particolari, la arazionalità sembra essere un *modo* dell'agire, la sua manifestazione più elementare e più direttamente sorretta e guidata dall'impeto delle emozioni.

Le cose mutano almeno un poco se ci poniamo sul terreno descrittivo e ci chiediamo se anche su questo piano ha senso parlare di azioni arazionali. Due sembrano essere i criteri che potrebbero essere seguiti se si prende lo spunto dalle considerazioni della Hursthouse. Il primo ci invita a considerare arazionali quelle azioni che sono interamente comprese facendo riferimento allo

stato emotivo da cui sorgono. Da un punto di vista descrittivo un simile criterio chiede di essere precisato e forse potremmo dire che sono arazionali quelle azioni che non soltanto non possono essere comprese alla luce della dinamica mezzo-fine, ma che consistono in un fare che è parte della definizione dell'emozione da cui sorgono. Che cosa intendo è presto detto: il saltare dalla gioia è parte di ciò che chiamiamo *gioia*, proprio come il camminare su e giù davanti alla porta è parte dell'impazienza e non soltanto un suo sintomo, come lo è invece il diventare rossi quando si prova vergogna. Per descrivere e comprendere queste azioni nel loro sorgere e nel loro dipanarsi è sufficiente fare appello esclusivamente all'emozione che le scatena, ed è per questo che possiamo dire che sono azioni arazionali o che sono gesti, come avevamo proposto di chiamarli, seguendo Bergson.

Non è difficile rendersi conto che un simile criterio può andare bene per molte delle azioni arazionali di cui la Hursthouse ci parla, ma non ci consente di venire a capo delle forme dell'agire su cui più ci siamo soffermati in queste pagine: chi straccia la fotografia di una persona che detesta fa quello che fa sotto l'impeto di un'emozione, ma l'emozione non spiega l'azione nella sua natura specifica. Uno stesso discorso vale per il foglio accartocciato e gettato lontano: il foglio non è un oggetto qualunque e quel gesto non è solo una manifestazione della collera (sempre che sia questa l'emozione che ci pervade ogni volta che facciamo così) e non si spiega nella sua specificità a partire dall'emozione che lo mette in atto.

Vi è tuttavia un secondo criterio di cui potremmo avvalerci: per la Hursthouse le azioni arazionali sono azioni che non implicano un insieme di credenze che sorreggano l'azione che, proprio per questo, non può essere compresa alla luce della razionalità strumentale. Chi in un impeto di rabbia straccia una fotografia sa bene che la persona ritratta non subirà le conseguenze di un simile gesto: ne segue, per la Hursthouse, che l'azione di cui discorriamo non ha uno scopo e non è compiuta per una qualche motivo razionale. Ora, se non è possibile indicare uno scopo che debba essere raggiunto allora l'azione della Hursthouse deve dirsi arazionale – ma le cose stanno davvero così? Le riflessioni che abbiamo raccolto sin qui suggeriscono un diverso cammino. Anche se accettiamo che un'azione sia razionale solo se può additare uno scopo come ragione del suo esserci, non per questo è costretta a vincolarsi alla realizzazione di un fine esterno, di uno scopo che stia di là da essa. Il bambino che gira a destra e a sinistra il volante non ha uno scopo da raggiungere che sia diverso da quello che fa – il suo scopo è appunto guidare *per gioco*. Ma anche se si tratta di uno scopo interno, il gioco *ha un fine* che intende raggiungere. Uno stesso discorso vale per lo stracciare la fotografia di una persona che si detesta o il foglio che ci ricorda della nostra incapacità di fermare un pensiero complesso: anche in queste azioni vi è uno scopo, sia pure soltanto interno, uno scopo che consiste nel mettere in scena una punizione fittizia e nel dire con la forza di un gesto esemplare come vorremmo che stessero le cose. Certo, simili azioni non ci conducono verso una meta reale, ma questo

non significa che siano irrazionali: sono azioni che hanno uno scopo e che mettono in scena un agire che deve essere conforme ad esso. Chi le compie può essere mosso da un obiettivo ben preciso e può compierle intenzionalmente perché può voler mettere in scena ciò che è conforme ai suoi desideri. Dire che sono azioni irrazionali vorrebbe dire insomma lasciarsi guidare da un'opinione preconcepita: dalla tesi secondo la quale razionale è solo la prassi che si muove sul terreno della realtà. Non credo si tratti di un'opinione che valga la pena di seguire, ed è per questo che ritengo che sia più opportuno parlare in questi casi di azioni narrative o proto-narrative – due termini che alludono evidentemente al carattere finzionale di queste azioni, senza per questo negare loro il carattere della razionalità.