

Deliberazione, intenzionalità, emergenza.

Alcune ipotesi sul carattere razionale della libertà e sul suo posto nel reale

Gabriele Miniagio

ABSTRACT. [I] Sull'esempio di Raskolnikov e di *Delitto e castigo*, si individua, come modello plausibile di libertà la *deliberazione razionale*, escludendo la possibilità di un atto assoluto e arbitrario di volontà. [II] Ci si chiede poi come la deliberazione, in quanto stato intenzionale, possa essere realizzabile nel mondo fisico. Fra tutti i paradigmi teorici si prende posizione in favore dell'*emergentismo*; ciò alla luce di due considerazioni: 1) gli stati mentali *intenzionali* sono compenetrati da stati mentali *qualitativi irriducibili* (*le unità patiche e fenomenali della coscienza*); 2) essi *possono essere considerati causalmente efficaci*; infatti, quando sono compresi in processi che occorrono una sola volta (*hapax*), sono comunque in via teorica *sussumibili* sotto una proposizione di tipo antecedente-consequente; quando invece sono compresi in regolari uniformità storico-sociali, qualora quelle vengano considerate all'insegna della causalità, ciò varrà anche per essi. Possiamo quindi parlare della causalità mentale come *causalità emergente*; il suo schema è questo: (a, b, c, Φ) \rightarrow (x, y, z, Ψ); in essa i *fattori intenzionali* (Φ ; Ψ) *cooperano con quelli infrasistemici da cui emergono* (a, b) *ed entrambi sono causalmente responsabili dello stato finale*. [III] Si ritorna sulla deliberazione per mostrare che essa consiste in un'*inferenza pratica* (" Σ ", " Π " \vdash " Δ "), che ricava da uno *scopo generico*, attinto dall'ordine sociale (" Σ "), un *mezzo* (" Δ "), grazie ad un *ordine esperienziale personologico* (" Π "): non vi è dunque un'unica struttura inferenziale impersonale della ragione pratica; ciò comporta che, nonostante non vi sia deliberazione sui fini, l'agente resti comunque libero. [IV] Con la deliberazione *saremmo di fronte ad una causalità emergente descritta da una proposizione* [a, b, c, Σ , Π] \rightarrow (x, y, z, Δ), *tale che alcuni dei fattori del suo antecedente e del suo conseguente siano stati intenzionali emergenti e che i loro contenuti, " Σ ", " Π " e " Δ ", siano legati dal nesso dell'inferenza pratica; in questo modo potremmo pensare la causalità emergente, che coinvolge gli stati intenzionali, come se rendesse possibile la ragione pratica deliberante, la libertà umana.*

I. Libertà razionale e libertas indifferentiae : la deliberazione.

La filosofia pratica occidentale distingue molto chiaramente fra *libertà dell'agire* e *libertà del volere*: la prima si ha quando l'azione riesce ad attuare ciò che si propone, indipendentemente dal fattore che induce tale proponimento; in questo modo l'agente è, per così dire, visto dall'esterno ed è in gioco è soltanto il suo potere di realizzazione contro ogni eventuale ostacolo (altri agenti, le condizioni di fatto, etc.). Viceversa per la *libertà del volere*¹ si considera il piano preliminare della determinazione dello scopo; essa si darebbe nel caso in cui quest'ultimo fosse posto non

¹ Col termine *volontà* comprendo sia ciò che la tradizione ha considerato come *facoltà motrice superiore dell'animo*, strutturalmente connessa all'intelletto e alla deliberazione, sia ciò che essa ha considerato come *facoltà appetitiva inferiore*; quest'uso allargato del termine, non riscontrabile in Tommaso, ma riscontrabile in Wolf e Kant, permette un più agevole confronto fra paradigmi filosofici diversi: per cui le filosofie che negano l'esistenza di quel livello superiore e affermano soltanto efficacia di quello inferiore, possono essere qualificate come "filosofie che negano la *libertà del volere*"; analogamente quelle che sostengono l'indipendenza della volontà dalla ragione possono essere qualificate come "filosofie che negano la *razionalità del volere*"; nell'uso terminologico ristretto viceversa l'una e l'altra avrebbero dovuto esser qualificate come "filosofie che negano la volontà" e sotto questa denominazione, che le accomuna in nome del rifiuto della *libertà razionale*, rischieremmo di perdere l'enorme differenza che sussiste fra *determinismo* e *libertas indifferentiae*.

dall'automatismo degli impulsi, ma da una decisione argomentata: l'agente viene pensato capace di stabilire razionalmente ciò che è opportuno fare in una certa circostanza; la volontà è quindi libera nella dimensione dell'*intelligenza deliberante*.

Ora, la tradizione filosofica ha teorizzato un secondo modello di libertà del volere, in cui esso è indipendente *dalla stessa deliberazione razionale*; in questo paradigma prima delibero razionalmente e poi, eventualmente e senza necessità, assumo come mio fine ciò che ho deliberato; tra i motivi per agire in un certo modo e l'intenzione di agire in quel modo, tra *la ragione e la volontà*, vi è uno spazio vuoto, una lacuna. Siamo così di fronte ad un volere che è libero non perché intelligente, ma perché è *puro atto d'arbitrio, assunzione assoluta del fine (libertas indifferentiae)*.

Con quest'ultimo paradigma si arriva ad un esito devastante per la filosofia pratica: l'*azione libera*, nella sua radice ultima, risulta *costitutivamente inspiegabile*. Ora, l'argomento generale del difensore della libertà razionale è il seguente: quando non voglio più ciò che ho razionalmente deliberato, questo accade non per un atto assoluto della volontà, ma per due possibili fattori: o perché ho deliberato altrimenti, riconoscendo altre ragioni – e in questo caso permaniamo nel carattere razionale della libertà – o perché il “sistema degli impulsi” è stato più forte, inducendomi a volere altro – e dunque la volontà in questo caso non è stata libera. *La revoca della deliberazione razionale dunque o è un'altra deliberazione o è un atto non libero*; in nessun caso c'è l'arbitrio del volere.

Possiamo illustrare questo stato di cose con un esempio tratto dalla letteratura: se Raskolnikov vuole uccidere la vecchia usuraia, ciò è dovuto non ad un arbitrio assoluto, che annienta la deliberazione sulla ragionevolezza del non-uccidere, ma perché egli è fermamente *convinto che in quella circostanza sia ragionevole uccidere* (“una persona spregevole non può essere d'ostacolo alla vita di una persona degna e d'altra parte nessuno ti può castigare”).

Questo ci dà modo di fare un'ulteriore precisazione: l'idea che a muovere la nostra azione sia il desiderio va profondamente ridimensionata; Raskolnikov nel momento in cui compie l'omicidio può non *desiderarlo* affatto, può essere addirittura disgustato o non provare alcuna emozione: cionondimeno egli *vuole* uccidere, perché ha pianificato così, perché date certe premesse, l'atto gli sembra perfettamente razionale e conseguente. Insomma la “ragione pratica” può essere “movente” o “motrice” senza che si debba necessariamente ricorrere a sottogiacenti stati emotivi.

Tutto ciò non ha nulla di metafisico: se per *volontà* si designa il carattere intenzionale del nostro agire, il suo essere teso-a, se la *libertà* risiede in un processo di determinazione del fine che non è dovuto agli impulsi, se la *razionalità* consiste nella costruzione linguisticamente elaborata di quest'ultimo, va da sé che volontà libera e volontà razionale coincidano.

Dunque deliberare su di un fine e assumerlo come proprio sono la stessa cosa: se faccio mio un fine diverso da quello inizialmente deliberato è perché ho deliberato altrimenti alla luce di altre ragioni. Ma si può dire altrettanto rispetto al *cominciamento dell'azione e alla sua continuazione*? In effetti il modello della *libertas indifferentiae* si può radicalizzare ancora; si può pensare che

sussista una *seconda lacuna* tra l'assunzione di un certo fine e il cominciamento dell'azione: potrei cioè, arbitrariamente, non voler più fare ciò che ho già assunto come mio fine; inoltre, quando l'azione è già cominciata, potrei comunque smettere la sua esecuzione con un ulteriore atto arbitrario della volontà, che colmerebbe così una *terza lacuna*. Lo schema della *libertas indifferentiae* può essere sintetizzato in questo modo:

- Valuto razionalmente intorno al fine (I);
- I LACUNA;
- atto assoluto della volontà nell'assumere il fine: assumo/non assumo il fine deliberato (II);
- II LACUNA;
- atto assoluto della volontà nel cominciare l'azione: comincio/non comincio l'azione (III)
- III LACUNA;
- atto assoluto della volontà nel continuare l'azione: continuo/ non continuo l'azione (IV).

Occorre quindi distribuire su tutti questi livelli l'argomento usato in precedenza a proposito del primo e del secondo. Prendiamo per esempio la frattura tra l'assumere qualcosa come fine (II) e il dare cominciamento ad un'azione (III); innanzitutto la distinzione tra un volere che assume il fine ma non dà ancora inizio all'azione (II) e un volere che dà inizio all'azione (III) è del tutto artificiosa: il primo infatti o va pensato al di fuori di ogni relazione con l'azione – e allora è un semplice desiderio – o va pensato come assunzione *provvisoria* di un fine *per l'azione* (II/a), poi sopravanzata da un'assunzione *definitiva* (II/a). Inoltre il passaggio da quella a questa, come si è visto, non avviene mai arbitrariamente, ma sempre alla luce di certi motivi e dunque si configurerà come *passaggio da una deliberazione razionale provvisoria (I/a) ad una deliberazione razionale definitiva (I/b)*. Uno schema può essere utile:

(I) Deliberaz. raz.	(lacuna 1)	(II) Assunzione fine	(lacuna 2)	(III) com. nuova az.
		(eliminaz. lacuna 2)		
(I) Deliberaz. raz.	(lacuna 1)	(II/a) Assunzione provv.	(II/b) Assunz. def.	(III) com nuova az.
	(eliminaz. lacuna 1)			
	(I/a) Delib. provv.		(I/b) delib. def.	(III) com nuova az.

Anche la terza lacuna è facilmente superabile: la revoca di un'azione in atto è un nuovo cominciamento e vale per esso tutto ciò che si è detto sopra. Possiamo quindi sinteticamente dire: una volta deliberato razionalmente intorno a un fine alla luce di certi motivi (I), *la revoca della deliberazione* – che avviene o non intendendo più agire in quel modo (II) o agendo di fatto diversamente (III) o smettendo l'azione intrapresa (IV) – *non ci mette di fronte ad atti assoluti e immotivati di volontà, ma al fatto che si sono costruiti motivi diversi* per non proporsi più quel fine (II), per non perseguirlo più (III) e per non continuare più a perseguirlo (IV).

Tutto ciò porta a dire che non c'è libertà *dalla* costruzione dei motivi, ma *nella* costruzione dei motivi, perché in questo modo agiremmo secondo una regola di causazione che non coincide semplicemente col sistema degli impulsi, ma che chiama in causa la costruzione linguistica di un'intenzione. In caso contrario, se, *senza alcun motivo*, mi propongo qualcosa, faccio qualcosa o continuo qualcosa, sto compiendo *atti non liberi*, per i quali si può convocare come regola di causazione il sistema degli impulsi o comunque qualcosa che si colloca al di fuori dell'intenzionalità simbolica deliberante.

Da questo punto di vista il sostenitore della libertà razionale non avrebbe nulla da obiettare all'esperimento di Libet, *salvo che fin dall'origine, mettendo fra parentesi il processo di deliberazione razionale nella sua complessità linguistica, ha prospettato un caso di libertà d'indifferenza, ossia di non libertà.*

Dunque o un'azione è libera perché si sono deliberati razionalmente certi motivi o non è libera: o libertà razionale o non libertà, *tertium non datur.*

II. La realizzabilità degli stati intenzionali e della deliberazione nel mondo fisico: le ragioni dell'emergentismo.

Libertà è dunque la costruzione linguistica di un'intenzione per l'azione. Ora, è possibile conciliare il sistema linguistico che presiede alla deliberazione dei motivi (e che dobbiamo ancora illustrare) con la descrizione scientifica del reale? Se la causa di un'azione è un *motivo*, un "fattore intelligibile", si traccia forse una serie causale non coincidente con l'ordine naturale? Insomma esiste un aut-aut netto fra il considerare un'azione *libera, ma al di fuori della serie causale del mondo naturale*, e considerarla iscritta *nella serie causale del mondo, ma non oggetto di libera scelta razionale?*

La deliberazione è in effetti uno *stato intenzionale*: si tratta di vedere se gli stati intenzionali e la serie causale che ne scaturirebbe siano compatibili con la descrizione della realtà in termini fisici. Tutto questo ci riporta al cosiddetto *mind-body problem* e ai modelli che ne sono emersi. Fra tutti prendiamo in considerazione l'*emergentismo*, di cui vogliamo mostrare in primo luogo alcune ragioni teoriche e in secondo luogo la compatibilità con il sistema della deliberazione così come abbiamo iniziato a determinarlo.

In questo paradigma gli stati mentali sono *emergenti da una base descrivibile secondo leggi di primo livello, ma questa emergenza ed ogni loro ulteriore azione non è più descrivibile da esse e richiede leggi di secondo livello*; dunque la proprietà mentale, e la coscienza fra tutte, è il prodotto di *cause fisiche, che operano però in modo non-additivo*; esse infatti producono un *effetto sistemico che non è la somma degli effetti particolari, un effetto* – come direbbe Mill – *eteropatico*: nessuna delle leggi che regolano la causalità dei fattori sottosistemici, né singolarmente presi né nella loro somma, può spiegare la loro risultante complessiva. In questo senso siamo di fronte ad un'organizzazione *emergente* della realtà. L'emergentismo dunque non richiede una sostanza spirituale separata da un corpo, descrivibile secondo leggi diverse da quelle naturali, ma la complessificazione delle leggi naturali stesse.

Quanto agli altri modelli teorici, ciò che distingue l'emergentismo dal *funzionalismo* è il rifiuto dell'idea per cui una procedura informazionale, pur essendo tipologicamente irriducibile a stati fisici ed essendo molteplicemente realizzabile, tuttavia a livello di singola occorrenza è identica al circuito che la realizza, così come la funzione di un formicaio (accumulare cibo, nutrire la regina, difendersi, etc.), pur essendo molteplicemente realizzabile in svariate serie di interazioni tra le formiche, nel singolo caso è identica ad una sola serie e può essere tradotta in essa. A questa concezione l'emergentismo oppone l'idea che una totalità di eventi fisici faccia emergere una proprietà mentale, ma che *l'effetto di quella totalità non è la somma degli effetti che scaturiscono dai suoi fattori particolari*: in questo modo la "strategia del formicaio" non è attuabile.

A distinguere l'emergentismo dal *monismo anomalo* e dall'ambigua categoria di sopravvenienza è invece la causalità verso il basso, l'efficacia delle proprietà emergenti. Inoltre, esso può accettare il presupposto della *teoria dell'identità dei tipi*, ossia il rifiuto della realizzabilità multipla, e postulare che un certo tipo di proprietà emergente si realizzi sempre in relazione allo *stesso tipo* di sottosistema fisico: non per questo, tuttavia, un rapporto di causalità, a maggior ragione quando l'effetto non è la risultante della somma delle cause, si trasformerà in identità.

Chiarito questo, le ragioni che avanzaemo a favore dell'emergentismo sono essenzialmente due:

- 1) gli stati intenzionali sono emergenti per via della loro *inseparabilità dalla coscienza qualitativa*;
- 2) gli stati intenzionali, una volta emersi, sono causalmente efficaci; essi infatti, quando sono compresi in processi che occorrono una sola volta (*hapax*), sono comunque in via teorica *sussumibili sotto una proposizione di tipo antecedente-consequente*; quando invece sono compresi in processi regolari, ossia *le uniformità storico-sociali*, qualora quelle vengono considerate all'insegna della causalità, ciò varrà anche per essi.

Cominciamo col primo punto: con esso si vuole sostenere che gli stati intenzionali, essendo inseparabili dalla coscienza qualitativa emergente, sono anch'essi emergenti; i presupposti qui in gioco sono due:

- 1.1) la coscienza qualitativa (il complesso dei dati patetici – il dolore – e fenomenali – il verde) è emergente;
- 1.2) gli stati intenzionali aderiscono strutturalmente alla coscienza qualitativa.

Vediamo innanzitutto il primo (1.1). Contro di esso si potrebbe dire che la coscienza qualitativa è una *descrizione* che non aggiunge alcuna nuova proprietà rispetto a quella dei corrispondenti eventi neurali: dunque, se si sostenesse la sua emergenza, si cadrebbe in una *fallacia intensionalista*:

quella di scambiare per una realtà a sé ciò che è solo una diversa modalità di descrizione. Ne verrebbe che la coscienza o va eliminata o va ridotta.

Ma è davvero così? La coscienza è davvero il frutto di una *fallacia intensionalista*? A ben guardare quest'accusa si ritorce contro chi la rivolge: le unità della coscienza (il dolore), prim'ancora di essere *descrizioni*, da riportare ad altre descrizioni (il pattern neurologico concomitante), sono degli *stati*; ciò che bisogna prendere in considerazione non sono gli *enunciati* relativi alla coscienza, ma *gli stati coscienti stessi*; ed è il loro insorgere che deve essere spiegato.

L'esempio delle unità percettive è perspicuo: per quanto raffinata possa essere, nella trattazione della percezione, la spiegazione di come agiscono l'hardware (funzionalismo) o le reti (connessionismo), ciò descrive *l'operatività della coscienza percettiva, ma non la coscienza percettiva stessa.*

Infatti, dal loro punto di vista, si può paragonare il fenomeno della percezione, nella sua interazione con gli oggetti, a ciò che accade al pilota di un sommergibile: egli evita gli scogli non perché ha di fronte l'unità qualitativa costituita dalla loro immagine, ma in modo del tutto operativo, muovendo certe leve per cambiare la rotta quando un sensore segnala l'oltrepassamento di una certa soglia (la vicinanza di un ostacolo); *la percezione degli scogli da parte del sistema-sommergibile coinciderebbe dunque con il complesso di operazioni che, senza ricorrere ad immagini, il pilota compie.*

Ma questa forma di percezione è quella umana? Nel *ridurre la percezione a complesso di operazioni, sacrificando l'immagine*, non abbiamo forse semplificato il modello esplicativo a tal punto da renderlo inadeguato a ciò che esso deve spiegare? E se le cose stanno così, non parliamo forse del modello senza più parlare della realtà? In effetti *ciò che è da spiegare è l'insorgere dell'immagine, non solo la sua funzione*; nel ricostruire l'interazione con un oggetto, certamente la percezione qualitativa può essere sostituita da un complesso di operazioni, ma non è solo questo che occorre ricostruire; bisogna pur sempre rispondere ad una domanda di fondo: *che cosa è l'immagine percettiva? C'è o non c'è nella realtà?* Siamo sicuri che il fatto di averla eliminata dal modello di spiegazione debba portare ad eliminarla dalla realtà, piuttosto che a mettere in discussione quel modello? D'altra parte, se questo è vero, se essa c'è, qual è il suo posto nel mondo, visto che le leggi che descrivono le interazioni neurologiche non la prendono in considerazione come entità? *Se il percepito visivo non è né in una zona del cervello, né nell'immagine retinica, né nell'oggetto intenzionale* (che si adombra in più percetti) *dov'è e che cos'è?* Non dobbiamo forse concludere che abbiamo bisogno di leggi e di modelli di second'ordine, ossia di un paradigma emergentista?

Veniamo ora al secondo presupposto, ossia che gli stati intenzionali aderiscono strutturalmente alla coscienza qualitativa (1.2). Nel dibattito contemporaneo, per contro, si tende a separare il concetto di *stato intenzionale* dalla *coscienza qualitativa* e a prenderlo in considerazione esclusivamente come *atteggiamento proposizionale* ("credere, pensare, sperare che P").

Da una parte avremmo, dunque, una *mente fenomenologica*, dall'altra una *mente intenzionale*. Di quest'ultima si indicano poi le procedure concrete di riduzione o riconducendola a codice

simbolico, che rappresenterebbe la realtà esterna mediante la manipolazione di simboli e che sarebbe molteplicemente realizzabile nel cervello (*funzionalismo*), o riconducendola direttamente a reti neurali in grado di produrre un certo comportamento in uscita, il quale retroagisce poi sulla selezione delle reti stesse, attraverso una sorta di darwinismo neurale che le rende nel loro complesso plasticamente adattabili alla realtà esterna (*connessionismo*). Il secondo modello spiega l'intenzionalità facendo a meno di ogni tipo di *rappresentazioni*, sia quelle *cognitive* (entità informazionali che descrivano la realtà esterna), sia quelle *intuitive* (le immagini); il funzionalismo, invece fa a meno "soltanto" di queste ultime. In entrambi i casi si conclude che, quand'anche la coscienza qualitativa fosse irriducibile, questo non comporterebbe conseguenze per la possibilità di ridurre l'intenzionalità. Ma è davvero così?

Ora, vogliamo mostrare che *non si può separare l'intenzionalità umana dall'esperienza vissuta in senso qualitativo*. E questo, di nuovo, per tre ragioni:

1.2.1) i *qualia* hanno la disposizione ad organizzarsi secondo la forma dell'intenzionalità;

1.2.2) gli atteggiamenti proposizionali possono trovare come correlato della loro prima parte (l' "io" dell' "io credo/spero/penso che") non un io trascendentale *innaturale*, ma un *elemento dell'esperienza vissuta qualitativa: la corrente patica unitaria di una coscienza corporea concreta*; essi pertanto si possono considerare irriducibili ad operazioni in terza persona ("l'atto di credere, pensare, sperare che P") senza che con questo si esca dal contesto complessivo della natura;

1.2.3) gli atteggiamenti proposizionali richiedono la comprensione di significati e questa, nella realtà umana, avviene in una linea di continuità con unità qualitative come immagini e sensazioni.

Vediamo il primo argomento (1.2.1). *Gli stati qualitativi coscienti* – Husserl li chiamerebbe *yle* – *non occorrono mai di per sé se non per astrazione*: se non interrompiamo il loro processo di autorganizzazione, in essi e attraverso essi si adombra il correlato intenzionale, l'oggetto nel complesso delle sue proprietà e delle sue determinatezze, in una parola, ciò che egli chiama *noema*. Dunque *l'intenzionalità è la loro forma disposizionale di organizzazione, la loro entelechia*.

Paradossalmente è proprio la strategia riduzionista a non mettere in discussione l'ovvietà per cui i dati di sensazione albergherebbero nell'elemento dell'immanenza, separandoli così dalla struttura dell'intenzionalità. *Ma la distinzione fra immanenza e trascendenza*, se si traggono tutte le implicazioni dalla fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty, *è meno originaria di quella fra elemento e sistema: i contenuti di sensazione, infatti, possono essere considerati o separatamente, nel modo atomico della riflessione astrante* (questo percepito di due centimetri, preso di per sé, è un mio dato di coscienza rispetto alla vera misura della cosa), *o lasciati all'interno del sistema complessivo dell'intuizione* (la variazione regolata dei percetti visivi in proporzione alla distanza, fino al grado zero del contatto tattile), in cui, confermandosi reciprocamente, si direzionano intorno ad un polo identico di cui manifestano le proprietà (le dimensioni della cosa). Le strutture dell'esperienza vissuta possono ritrarsi in se stesse o distendersi intenzionalmente in una polarizzazione sistemica verso la *res*; *il discrimine fra immanenza e trascendenza sta dunque nel considerare il dato fenomenico al di fuori o al di dentro del sistema regolare dell'intenzionalità intuitiva*; in termini kantiani: l'oggetto è l'uniforme regola di costruzione delle rappresentazioni.

Possiamo quindi dire: l'operazione di separare i *qualia* sensoriali dall'intenzionalità e riservare quest'ultima agli atteggiamenti proposizionali non considera che i primi *sono iscritti fin dall'inizio nel sistema regolato della percezione e che questo sistema è caratterizzato proprio dall'intenzionalità*. In uno slogan si potrebbe dire: *nessuno stato qualitativo fenomenico che non sia (nella sua operatività interna) riportabile all'intenzionalità*. Questo vale anche per l'aspetto patico dell'esperienza vissuta, ma non possiamo soffermarci sul tema.

Passiamo al secondo argomento (1.2.2). Se il riduzionismo stabilisce un'errata grammatica logica dei *qualia*, che li priva fin dall'origine della struttura dell'intenzionalità, vi è anche l'errore opposto, ossia quello di *una grammatica logica dell'intenzionalità che la concepisce in modo operativo e in terza persona, privandola dell'aspetto dell'esperienza vissuta*: "io credo, penso, spero che P" diventa "l'atto di credere, pensare, sperare che P", poiché quell' "io" porterebbe al di fuori del contesto complessivo della natura.

Ora, questa espulsione dell'elemento soggettivo – occorre dirlo con chiarezza – è preparata paradossalmente proprio dalla filosofia trascendentale: essa infatti centra il pensiero in senso lato (nella nostra terminologia: il complesso degli atteggiamenti proposizionali) su *una pura unità trascendentale io che non è l'ordinamento temporale dei vissuti nella loro continuità patica, ma che può essere colta soltanto uscendo dal contesto della natura; per cui chi rifiutasse tale unità-io in nome del naturalismo, non troverebbe più niente di soggettivo a cui agganciare gli atti intenzionali*; è quindi estremamente facile trarre tutte le conseguenze da questi residuali operazioni in terza persona e sottoporli a riduzione.

Viceversa se colui che si trova negli atteggiamenti proposizionali *non è la pura unità funzionale io, ma un soggetto vivente attraversato da una corrente patica unitaria*, una coscienza corporea sulla quale si spande una sensorialità diffusa e unitaria, ossia *un elemento pensabile nel contesto complessivo della natura*, ecco che la separazione dei due aspetti viene meno: la soggettività in quanto *aisthesis* può essere di nuovo riferita all'atto intenzionale senza uscire dal naturalismo. Possiamo quindi riassumere queste considerazioni con lo slogan opposto e speculare: *nessuno stato intenzionale che non sia (strutturalmente collegato a) un'esperienza vissuta*.

Veniamo infine al terzo argomento (2.3.2). È possibile praticare un'attività intenzionale significativamente orientata, una forma di pensiero, senza il riferimento all'intuizione? È possibile all'uomo un'analitica trascendentale senza un'estetica? È possibile cioè che egli pensi astrattamente senza il sedimento di *schemi intuitivi*, che egli possa sempre, in linea di principio se non *de facto*, riattivare e a cui ricorrere per la costruzione di un senso e di un riferimento? Insomma il pensiero umano sembra operare inesorabilmente in una linea di continuità che procede dall'immaginazione (*ex phantasmatis*): in questo senso la riflessione kantiana sullo schematismo, la spiegazione bergsoniana della formazione del numero a partire dallo spazio, l'insistenza husserliana sul precatégoriale come luogo genetico del giudizio e delle unità concettuali, ci sembrano spunti da non sottovalutare.

Ecco quindi un primo risultato: *gli stati intenzionali non sono fenomenologicamente separabili dagli stati qualitativi*. Questo vuol dire che nel “mentale” non possiamo distinguere fra ciò che oggi è riducibile, l’intenzionalità, e ciò che non lo è e magari lo sarà domani, gli stati qualitativi, poiché l’esperienza umana è così fatta che nessuno dei due occorre senza l’altro, così come il colore non occorre senza l’estensione. *Simul stabunt, simul cadent*.

Dunque posto che la coscienza qualitativa sia un ostacolo per ogni strategia di riduzione del mentale, se essa è inseparabile dalla coscienza intenzionale, la difficoltà si dovrà certificare anche su quest’ultimo versante: *l’intenzionalità, in questo compenetrarsi con la coscienza qualitativa, non è trattabile come mera operatività ed è dunque irriducibile*.

Resta tuttavia ancora da capire se gli stati mentali emergenti siano a loro volta causalmente efficaci (1.2), se sussista cioè una causalità verso il basso, secondo uno schema di questo tipo:

(a, b, c, Φ , ..) \longrightarrow (x, y, z, Ψ ...)

In esso lo stato mentale emergente (Φ) coopera con i fattori elementari da cui emerge (a, b, c) ed entrambi sono corresponsabili di un certo esito (x, y, z, Ψ ...).

Tale posizione tuttavia comporta sulle prime difficoltà piuttosto serie: se *gli stati intenzionali sono emergenti*, se essi non possono essere catturati in leggi di tipo fisico-chimico, ne viene che essi sono qualcosa di singolare; ora se da questa loro singolarità scaturissero processi reali, ciò comporterebbe l’ammissione di *sequenze al di fuori di qualunque regolarità nomologica, ossia di una regione del reale segnata dal caos e dall’inintelligibilità*; dunque, se si volesse evitare questo risultato, bisognerebbe pensarli *come incapaci di innescare processi*. Questo rifiuto della causalità mentale è possibile in due modi: o negando il presupposto primo dell’emergenza, tornando così a paradigmi riduzionisti, o ammettendo stati singolari *sopravvenienti*, ma considerandoli come causalmente inefficaci (l’epifenomenismo del monismo anomalo). Lo schema potrebbe essere questo:

Φ Ψ
 (a, b, c, ...) \longrightarrow (x, y, z, ...)

In esso *i fattori intenzionali non veicolano alcuna causalità*; essa si dà tra i fattori fisici sottogiacenti, poiché i primi o sono tipologicamente identici ai secondi (identità dei tipi) o sono entità informazionali molteplicemente realizzabili in essi e riducibili secondo la “strategia del formicaio” (funzionalismo) o sono eventi sopravvenienti generati in modo discontinuo dagli stati neurologici di partenza e di arrivo, la cui processualità reale essi “parassiterebbero” (monismo anomalo).

Ora ciò che fa problema nel ragionamento precedente è *l'incompatibilità fra la singolarità di un processo e l'ordine nomologico*. Per contro occorre dire che l'ammissione del primo non porta all'abbattimento del secondo: si può infatti teoricamente pensare che il processo singolare sia comunque esprimibile in una proposizione di tipo antecedente-consequente e che, *ceteris paribus*, se fosse ri-dato di nuovo l'antecedente o un numero significativo di fattori che lo costituiscono, sarebbe ri-dato anche il conseguente. Il che è persino tautologico. Insomma, *non è contraddittorio col concetto di legge scientifica considerare eventi singoli come causalmente efficaci*.

Questa considerazione d'altra parte non ha nulla di originale e non fa che riprendere la risposta di Kant a Hume sul tema della causalità: mentre per il filosofo scozzese essa si riduce ad un'aspettativa psicologica innescata dall'abitudine, per Kant essa realizza il nesso implicativo dei giudizi ipotetici, che lega un antecedente ad un conseguente; che questo giudizio sia a posteriori e che possa in linea di principio essere falsificato, non cambia, dati il giudizio ipotetico e il suo l'antecedente, la correttezza formale della derivazione. Dunque *nulla osta a che un hapax possa essere teoricamente sussunto sotto una legge*.

In secondo luogo *vi sono processi sufficientemente regolari in cui occorrono gli stati intenzionali*. Si tratta delle *uniformità analizzate dalle scienze sociali*: solo considerarli al di fuori di esse può indurci a vederli sempre e comunque come degli *hapax*.

Ma possiamo chiamare *leggi* le regolarità scoperte dalla sociologia e dall'antropologia e ravvisare in esse una forma di causalità? Si potrebbe dire, infatti che, se per causalità si intende la validità *in ogni tempo e in ogni luogo* di una proposizione generale, tale che, come abbiamo accennato prima, ogni volta che si dia un fattore conforme al suo antecedente debba darsi altresì quello conforme al suo conseguente, *le uniformità sociali non sono da considerare relazioni causali*.

Resta tuttavia il fatto che anch'esse possono essere pensate come delle *forme di regolarità di tipo antecedente-consequente, delle quali sia in linea di principio sempre intelligibile la genesi e la distruzione*. In altri termini, *una regolarità sociale, che a un certo punto viene meno, si manterrebbe se non fosse per l'intervento di un elemento specifico, che turba l'equilibrio e le condizioni per cui quella si è stabilita*.

Dunque se noi guardiamo, oltre che alla *dimensione sincronica dell'emergenza* – il vigere di certe regolarità sistemiche di tipo antecedente-consequente – anche alla *dimensione diacronica* – lo stabilirsi di quelle regolarità attraverso un processo di auto organizzazione – ci rendiamo conto che non siamo di fronte ad un allentamento nomologico: *vi è infatti una certa soglia all'interno della quale è ammessa la variazione degli elementi infrasistemici senza che l'effetto di sistema muti; al di là di questa soglia esso verrà meno; ma questo non comporta la soppressione della legge, bensì la precisazione di una sua clausola*: dunque a turbare la regolare variazione funzionale di un antecedente e un conseguente in un'interazione sociale deve essere pur sempre *qualcosa* che non è compreso nelle condizioni per cui quella regolarità si è stabilita.

Nel linguaggio metafisico si direbbe che quella variazione è prodotta *da qualcosa piuttosto che da nulla*; dunque ammettere regolarità sociali che vengono meno non ci fa uscire dal "principio di

ragion sufficiente” o dall’ “intelligibilità del reale”, perché se esse vengono meno, è sempre alla luce di un fattore, che induce il sistema a mutare.

*Gli stati intenzionali, dunque, a maggior ragione se visti in relazione con le regolarità del mondo sociale, non sono fattori caotici. Ma questa relazione è ancora tutta da chiarire. Del dibattito sulla realizzabilità fisica degli stati intenzionali stupisce in effetti la povertà di mondo, l’idea che essi siano concepiti per sé, al di fuori del linguaggio e delle interazioni storico-sociali. Tuttavia se analizziamo le interazioni sociali nel loro rapporto con gli stati intenzionali, ci troviamo di fronte alla stessa situazione di inseparabilità che avevamo riscontrato rispetto ai *qualia*: le regolarità sociali non sono possibili senza stati intenzionali; per sottolineare questo ineliminabile ruolo, proponiamo di chiamare le uniformità del mondo storico-sociale *ordine significante*.*

Prendiamo come esempio una proposizione che descrive una determinata regolarità sociale, per esempio il fatto che, in una società come la nostra, l’aumento della domanda (A) provoca un aumento dei prezzi (B); *tutto ciò non potrebbe accadere senza gli stati intenzionali dei partecipanti all’interazione*: i compratori sono nello stato intenzionale “desidero/ritengo irrinunciabile quella merce” e i venditori nello stato intenzionale (“posso/mi conviene non venderla immediatamente, ma a qualcuno che mi offrirà di più”); risultato: i prezzi aumentano e si *produrrà una relazione nomologicamente descrivibile tra i due fatti sociali* (l’aumento della domanda e dei prezzi). È importante sottolineare, ancora una volta, che questo modello di regolarità è nomologicamente valido soltanto in un certo tipo di società e che questo costituisce *non una soppressione della legge, ma la precisazione di una sua clausola*: per esempio in una società che effettua il *potlac* avremo altre forme di interazione.

Ora, ci sono casi più complessi in cui *il fattore sociale di partenza non “contiene”, ma esso stesso “è” un complesso di stati intenzionali*, i quali realizzano un’entità significazionale, un contenuto proposizionale intersoggettivamente condiviso; in modo del tutto analogo al caso precedente essi porteranno ad un esito regolare. Un esempio può essere chiarificatore: in una società tradizionale in un certo giorno si compie un sacrificio agli dei (B), *perché* quel giorno è sacro, *per il fatto che* è obbligatorio sacrificare (A). A quale fattore reale si riferisce l’antecedente (A) di questa spiegazione? Si tratta di un’entità significazionale (“è obbligatorio sacrificare”) realizzata negli stati intenzionali d’obbligo dei singoli partecipanti (“devo sacrificare”); essi a loro volta portano al fatto sociale finale – il sacrificio (B).

Non deve stupire in quest’ultimo esempio che si possa eventualmente trovare una causa “materiale” diversa dall’entità significazionale d’obbligo realizzata negli stati intenzionali degli attori (A), ossia che *non coincidano* ciò che Weber chiamerebbe *punto di vista dell’osservatore* e ciò che egli chiamerebbe *punto di vista del partecipante*, che non vi sia sovrapposibilità fra ciò che un marxista considererebbe *fattori “reali”* e ciò che egli considererebbe mere *“rappresentazioni sociali”*: infatti è sempre in linea di principio possibile istituire fra i due elementi una relazione; insomma, posto anche che alle spalle di tutto il processo vi sia un fattore sociale “materiale” o comunque di tipo non simbolico, per esempio una certa dinamica economica, *esso può agire causalmente solo con la mediazione di stati intenzionali*: la dinamica del sacrificio (B) può essere certamente

attribuita ad un fattore “materiale” come la scarsità di risorse naturali, ma quest’ultima non potrebbe essere causalmente responsabile del sacrificio senza aver preliminarmente prodotto una rappresentazione religiosa e un obbligo, ossia un complesso di stati intenzionali (A).

In altri termini: gli stati intenzionali possono certamente non rispecchiare in modo cognitivamente adeguato il fattore di partenza, configurarsi quali rappresentazioni “alienate”, come direbbe un marxista; ma questo non vuol dire che perdano di efficacia causale. In tutto ciò non c’è niente di “idealistico”: è stato anzi proprio il materialismo storico – si pensi alla categoria gramsciana di *egemonia* – a sottolineare quanto certe rappresentazioni favoriscano od ostacolino i processi di trasformazione della società.

Ora, poiché i fattori sociali che fanno da antecedenti a proposizioni nomologicamente descrivibili contengono stati intenzionali o addirittura si identificano con essi, ne viene che *almeno una parte degli stati intenzionali è causalmente efficace*. D’altra parte, come si è visto, anche quei processi che contengono stati intenzionali e che sono degli *hapax* possono essere sussunti sotto una proposizione antecedente-consequente, e saranno da considerare anch’essi come causalmente efficaci.

Ma non è questa l’unica considerazione da fare: occorre infatti dire che *questa causalità è emergente*. Infatti la riduzione della causalità sociale macro alla causalità fisica micro secondo la “strategia del formicaio” non è possibile, perché *la prima comprende stati intenzionali e questi a loro volta aderiscono a unità qualitative irriducibili*: se essi sono causalmente efficaci, lo sono indissociabilmente dalla coscienza qualitativa che portano con sé. *Gli stati intenzionali* dei partecipanti, infatti, che prima del sacrificio recepiscono un significato d’obbligo, *esibiscono nel proprio tenore fenomenologico una serie di procedimenti di comprensione che consistono in rappresentazioni immaginative, stati emotivi e in tutto ciò che ha la forma dei qualia*: è questo genere di *realtà*, come abbiamo visto, che il modello funzionalista o quello delle reti deve spiegare.

Ora, se la coscienza qualitativa è un elemento emergente, se esso è indissociabile dagli stati intenzionali e se questi ultimi rientrano nell’antecedente di un *ordine sociale* (o addirittura si identificano con esso), la causalità qui in gioco sarà essa stessa emergente: in altri termini se vogliamo *tradurre* il processo “macro” dell’ordine significante in sequenze “micro”, dovremo assumerle nel loro complesso e comprendervi non solo gli stati elementari descrivibili da leggi fisico-chimiche, ma anche ciò che ne emerge, ossia, appunto, le *unità qualitative*, le quali non sono da esse descrivibili; il che è come dire che quella *traduzione*, introducendo nella lingua d’arrivo (il lessico fisicalista) alcune forme (le unità qualitative emergenti) della lingua di partenza (il lessico mentalista), è *in realtà una ricodificazione*.

Dunque, o che gli stati mentali siano degli *hapax* o che siano compresi in regolari processi sociali, varrà lo schema di causalità emergente, così come lo avevamo configurato all’inizio:

(a, b, c, Φ , ..) \longrightarrow (x, y, z, Ψ ...)

In esso *fattori intenzionali cooperano con quelli infrasistemici da cui emergono ed entrambi sono causalmente responsabili dello stato finale*: è questa la cosiddetta causalità verso il basso.

Ora, se ci siamo soffermati su queste considerazioni è stato in vista di una chiarificazione dell'*azione deliberata* e del suo posto nel mondo. Anch'essa infatti rientra nella causalità emergente o come regolarità sociale o come *hapax*. Sono possibili infatti tre casi: o l'azione atua direttamente una regolarità sociale nomologicamente comprensibile o è un *unicum* che non la intacca o è un *unicum* che vi iscrive una clausola.

Nel primo caso rientrano le interazioni sociali finora analizzate: il sacrificio può essere effettuato in molteplici modi, ma, nonostante ciò, la regolarità dell'interazione sociale si manterrà. *Nel secondo caso* abbiamo azioni che dispiegano il loro esito senza che questo sia influente per la regolarità sistemica in gioco: per esempio in occasione di un aumento della domanda potrebbe esserci il venditore che decide di mantenerli invariati volendo massimizzare gli acquisti proprio alla luce del gran numero di richieste o quello che agisce per generosità; malgrado ciò *l'effetto di sistema* dell'aumento della domanda è l'aumento dei prezzi. Il *terzo caso* è quello in cui una singola azione, magari cooperando con altre, riesce a strappare la regolarità sistemica; per esso valgono tutte le considerazioni svolte sopra: vi è una certa soglia al di là della quale non è ammessa la variazione degli elementi senza che l'effetto di sistema muti: *ma questo* – come si è detto – *comporta non la soppressione della legge, bensì l'iscrizione di una clausola*.

III. La struttura logica della deliberazione.

Ma torniamo dall'azione alla deliberazione: dobbiamo ancora capire qual è la sua struttura generale e, più in particolare, qual è il suo rapporto con l'ordine significativo e le regolarità sociali che sono emerse. Cerchiamo di chiarire con l'esempio di prima: Raskolnikov vuole per sé il benessere e auspica per il resto dei suoi giorni una vita libera; rispetto a ciò un piano perfetto per rapinare una vecchia usuraia, per ucciderla e per cancellare le tracce alla polizia, è qualcosa di perfettamente razionale. Possiamo quindi dire che *la deliberazione razionale intorno ad un'azione consiste nel pianificare quei mezzi che, sulla base delle inferenze logiche e dei dati d'esperienza, si rivelano idonei a conseguire un certo fine*. Raskolnikov non uccide quindi sulla base di uno scoppio d'ira o di una pratica culturale da lui inconsapevolmente accettata, che gli impone un omicidio rituale, ma *sulla base di un piano. Le azioni libere, deliberate razionalmente, sono allora quelle pianificate*.

Ma rispetto a che cosa l'azione deliberata e pianificata si rivela idonea? E che relazione ha col mondo sociale? Possiamo pensare che in un certo ambito viga *un ordine discorsivo dominante, una sorta di "orizzonte intersoggettivo parlato" alla Bachtin, che imponga fini sufficientemente vaghi da poter essere realizzati con una pluralità di mezzi deliberati dagli agenti*, ciascuno diverso dall'altro: immaginiamo dunque che nella Russia del XIX secolo viga presso i parlanti-agenti un complesso di discorsi, del tipo "è bene / occorre / è giusto / è lecito /.../ cercare il benessere";

Raskolnikov e un piccolo borghese del suo tempo condividono questo fine, ma lo realizzano diversamente, l'uno attraverso il progetto di uccidere la vecchia usuraia, l'altro con il proposito di lavorare; la saldatura del fine al mezzo avviene pertanto alla luce di un complesso di convinzioni (ossia, ancora una volta, di discorsi) che caratterizza ciascuno degli agenti ("dio non esiste"; "dio punisce chi trasgredisce le sue leggi") e che dà luogo a deliberazioni specifiche.

Dunque la storia di Raskolnikov è di nuovo emblematica: ciò che egli compie non rientra in alcuna regolarità, non è spiegabile su base esclusivamente sociologica; l'analisi dei caratteri della piccola borghesia russa alla fine del XIX secolo non ha alcuna connessione con l'omicidio; per questo lo stato intenzionale di progettare l'assassinio della vecchia usuraia convoca il "mondo interiore" del giovane studente; *con l'ordine significante sociale, che stabilisce il generico "che cosa", coopera dunque qualcosa che possiamo chiamare l'ordine personologico: la deliberazione, che permette di ricavare lo specifico "come", è la risultante dei due. L'aspetto importante da sottolineare in tutto ciò è che la deliberazione ha carattere linguistico e che ogni fattore dell'ordine personologico, così come lo scopo dell'ordine significante sociale, viene elaborato in una proposizione.*

Ora, l'ordine personologico contiene proposizioni di vario tipo: quelle che rispecchiano *il punto di vista specifico* dell'agente ("un dio che punisce gli assassini non esiste", "non voglio finire in prigione"); quelle che consistono in una *registrazione di stati di cose* ("nella nostra società solo la giustizia dello stato persegue gli assassini"); quelle che esprimono *valutazioni strumentali formatesi per esperienza* ("se non si vuole essere scoperti, occorre cancellare le impronte digitali"); quelle che si configurano quali *inferenze intermedie* che scaturiscono da altre proposizioni ("se dio non esiste, allora un omicidio non scoperto può rimanere impunito").

Tutte queste proposizioni, poi, entrano nella deliberazione per via di *un'operatività psichica fattuale che non si può cancellare dalla struttura dell'azione*. La cosa è molto semplice se si riflette su un fatto: Raskolnikov prima di pianificare il delitto aveva le stesse convinzioni su dio, l'uomo e la punizione, ma, malgrado ciò, l'ipotesi dell'omicidio *non gli era venuta in mente*.

Ma come si istituisce il nesso tra il fine dell'ordine significante sociale ("Σ") e il complesso di proposizioni dell'ordine personologico ("Π") in virtù del quale si ricava la deliberazione del mezzo ("Δ")? Se il rapporto fra i primi due non può essere arbitrario, pena il ricadere nella *libertas indifferentiae*, come deve configurarsi? Possiamo immaginare un nesso *inferenziale* di questo tipo:

"Σ", "Π" ⊢ "Δ"

L'ordine personologico potrebbe essere concepito come contenente una serie di *assunzioni categoriche e ipotetiche*, formatesi in parte per esperienza e attivate dall'operatività psichica, di cui il fine generico dell'ordine significante sociale costituisce *l'antecedente* primo: da questi procede poi l'inferenza. Che si tratti di una derivazione logica è sottolineato, nella formula precedente, dalle virgolette; esse stanno ad indicare che *non sono in gioco gli stati intenzionali in quanto fattori reali, ma ciò che essi intendono, le proposizioni che esprimono i loro contenuti*: in termini cartesiani il nesso logico non è fra le loro realtà formali, ma fra le loro realtà oggettive.

Ciò detto, occorre tuttavia aggiungere che la deliberazione, oltre a comprendere la struttura inferenziale *sintattica* ("Σ", "Π" ⊢ "Δ"), ha anche un presupposto *semantico*: in essa sono comprese *alcune assunzioni e non altre*, ossia quelle proposizioni dell'ordine personologico ("Π")

che sono state selezionate grazie al criterio della rilevanza per l'azione, ma questo non potrebbe operare senza che venga preso in considerazione *il loro valore di verità*, che compare come sedimento di un complesso di operazioni di verifica. Dunque la logica della deliberazione ha sempre alle proprie spalle l'elemento dell'esperienza. Guardiamo questi due esempi d'inferenza:

A)

1. se non voglio essere scoperto devo cancellare tutte le prove;
2. non voglio essere scoperto;
3. devo cancellare tutte le prove;
4. tutte le impronte digitali sono prove;
5. devo cancellare tutte le impronte digitali.

B)

1. se non voglio essere scoperto devo cancellare tutte le prove;
2. non voglio essere scoperto;
3. devo cancellare tutte le prove
4. *nessuna impronta digitale è una prova;*
5. non devo cancellare tutte le impronte digitali

Entrambe sono formalmente valide, ma poiché portano a conclusioni e ad azioni opposte, diventa *rilevante che l'agente sia informato sulla verità o la falsità delle premesse ed è anzi questo tipo di informazione uno dei criteri selettivi che le fa entrare nell'inferenza quali assunzioni*; in altri termini *l'ordine personologico*, attraverso verificazioni sedimentate in un patrimonio esperienziale, *le seleziona per l'inferenza pratica*.

Non c'è quindi nessuna struttura a priori della razionalità pratica, ma un nesso inferenziale che mette in relazione scopo e deliberazione sui mezzi attraverso un ordine personologico a posteriori. La logica della ragion pratica, insomma, è indissociabile da una psichicità fattuale, o per meglio dire entra in gioco quando si è compiuta l'operatività di quest'ultima.

La presenza dell'a posteriori rende la deliberazione in se stessa non necessitata; questo è un punto fondamentale: come abbiamo visto un altro agente, di fronte allo stesso fine, potrebbe deliberare altrimenti *in virtù di un altro patrimonio esperienziale*. Due agenti razionali che sono chiamati a deliberare su una certa azione a partire da una serie di principi comuni, si comportano come le parti contrapposte di un processo civile, ciascuna delle quali rivendica un diritto ed è quindi chiamata a costruire, *nel linguaggio*, una catena di mediazioni nella direzione di un controverso caso particolare. *L'ordine significativo intacca il soggetto agente, ma non lo determina automaticamente.*

Si pone a questo punto un interrogativo cruciale: *se la razionalità transita nel rapporto mezzi-fini, c'è deliberazione sui fini? E se non ci fosse, questo non farebbe venir meno la libertà razionale?*

Aristotele nega risolutamente il primo punto, poiché, nel caso vi fosse, si aprirebbe un regresso all'infinito; Kant, invece, in qualche modo sembra ammetterlo: la deliberazione razionale sui fini è

possibile in quanto l'agente li fa propri *perché* conformi alla legge morale; ma essi sono riconoscibili come conformi alla legge morale *perché* la volontà puramente razionale di un agente li può far propri; in questo modo l'argomento si rivela circolare.

Né d'altra parte la risposta può risiedere nel raffinamento dagli istinti e nell'ambigua dottrina dei postulati: vi è in primo luogo il problema, ben individuato da Hegel, sul grado di arbitrarietà e di possibile autoinganno che c'è *nello spostare l'azione del piano intersoggettivo e universale del linguaggio a quello privato del sentimento*, presentandosi ad altri come pura coscienza razionale (*Gewissen*), che avrebbe espulso da sé ogni tendenza ad agire secondo impulsi; in secondo luogo, posto che io sia libero di volere razionalmente qualcosa, la razionalità esige che si risponda alla domanda "*perché?*"; ma chiedersi "*perché* voglio quel qualcosa?" sembra richiedere strutturalmente un altro termine, ossia o una causa efficiente (etero determinazione della volontà) o un fine e dunque di nuovo configurare la razionalità della deliberazione rispetto ai mezzi idonei-a (imperativo ipotetico); insomma *se non è un mio impulso ad indirizzarmi verso qualcosa, deve essere una ragione, ma una ragione è una ragione-per e dunque ripropone lo schema mezzi-fini*.

Ecco di nuovo l'aut-aut: posto che la ragione è sempre ragione-per e dunque riguarda sempre i mezzi, o i fini mi sono imposti dall'esterno, mediante un fatto di non-libertà, o li assumo con un atto assoluto di volontà; di nuovo: o necessitarismo o *libertas indifferentiae*.

Da questo grave problema sembra liberarci la filosofia pratica di Tommaso, a cui abbiamo fatto implicitamente riferimento nelle considerazioni precedenti: egli sostiene che la volontà, intesa come facoltà motrice superiore dell'anima razionale, da non confondere con l'appetito dell'anima sensitiva, è sempre intenzionalmente rivolta verso il bene, inteso come qualcosa di indeterminato, una sorta di valore formale x; l'intelletto poi, di volta in volta, delibera intorno a ciò che è bene fare in una certa circostanza, determina cioè i beni particolari; è per questo che la malizia è un perversimento e una deformità dell'intelletto oltre che della volontà: per Raskolnikov è bene uccidere, la sua deliberazione consiste proprio in questo.

Ora, questo paradigma, secondo cui la deliberazione dell'intelletto riguarda i beni particolari, è di enorme utilità; proviamo a riformularlo nel linguaggio e nella terminologia finora adottata: posto che abbiamo sullo sfondo una serie di *convinzioni generali su ciò che è bene fare*, provenienti dall'ordine significativo sociale, esse sono *talmente ampie che non prescrivono di per sé alcuna azione determinata, non possono cioè trasformarsi in azione senza una deliberazione intorno ai mezzi*. I margini, che per via della generalità dei fini ad essa vengono dati, sono molto estesi.

Ma si potrebbe muovere una seconda obiezione: essere determinati dal proprio ordine personologico significa non essere liberi. Ora questa considerazione non è che una riedizione di quella che cerca la libertà *dai* motivi razionali anziché *in* essi: non ha senso infatti dire che si debba essere autonomi dal proprio ordine personologico di significati, perché l'agente è quell'ordine, si identifica con quel plesso significativo: *essendo mosso da quel mondo di significati che egli stesso è e non dall'automatismo degli impulsi, egli è libero in sommo grado poiché il sistema di determinazione del fine resta quello dell'intelligenza simbolica pianificatrice*. Il suo volere, al

contrario, non lo sarebbe qualora fosse soverchiato da *un sistema diverso*: se Raskolnikov avesse avuto paura di uccidere, se il suo volere intelligente fosse stato sorpassato dalla paura, allora egli non sarebbe stato libero. Dire che non si è liberi dai propri significati personologici è come dire che Raskolnikov non è libero per il fatto di essere Raskolnikov. Tanto più che l'ordine personologico può cambiare, come mostra l'evoluzione di Raskolnikov, la sua successiva considerazione dell'azione compiuta come qualcosa di malvagio e da espiare.

IV. Il nesso inferenziale della deliberazione e la causalità emergente.

Finora abbiamo visto due possibili obiezioni:

- 1) se il fine mi è prescritto dall'ordine sociale significante, se c'è deliberazione solo sui mezzi, il volere non può essere considerato libero;
- 2) se la deliberazione del mezzo avviene attraverso l'ordine personologico, il volere non ne è libero.

Alla prima abbiamo risposto con un modello molto simile alla filosofia pratica di Tommaso: il fine è di per sé generale e non riesce a determinarsi in un'intenzione particolare senza la mediazione della deliberazione. Alla seconda abbiamo risposto che non ha senso chiedersi se l'agente sia libero dall'ordine personologico, perché quell'ordine è lui stesso: questo non voleva dire che esso è soggetto al suo *carattere*, perché l'ordine personologico è fatto da entità significazionali, da idee di fondo e da esperienze che l'agente accetta, ragione per cui egli può deliberare qualcosa in conformità ad esso, pur facendo violenza al suo carattere. Vi è tuttavia una terza obiezione:

- 3) se esiste una legge di causalità mentale del tipo $[(a, b, c, \Sigma, \Pi) \rightarrow (x, y, z, \Delta)]$, nel cui antecedente, insieme agli stati fisici elementari (a, b, c), compaiono, quali fattori emergenti, le intenzioni personologiche e di scopo (Π, Σ) e nel cui conseguente compare l'intenzione relativa al mezzo deliberato (Δ), anch'essa insieme agli stati fisici da cui emerge (x, y, z), il presunto nesso inferenziale ($\Sigma, \Pi \models \Delta$) della deliberazione si riduce a nesso causale e la deliberazione non è che causalità naturale, sia pure emergente.

In realtà questa conclusione deriva dalla fallacia che confonde atti (Σ, Π, Δ) e contenuti intenzionali (“ Σ ”, “ Π ”, “ Δ ”); essa va quindi rovesciata; la causalità naturale qui non annulla il nesso inferenziale della deliberazione, ma sembra renderlo possibile: con la deliberazione *saremmo di fronte ad una causalità emergente descritta da una proposizione tale che alcuni dei fattori del suo antecedente e del suo conseguente (Σ, Π, Δ) siano stati intenzionali e che fra i contenuti di questi ultimi, “ Σ ”, “ Π ” e “ Δ ”, viga al tempo stesso un nesso inferenziale; il nesso causale fra la loro realtà formale coesisterebbe con l'inferenza che lega le loro realtà oggettive.*

In questo modo, sull'esempio kantiano del principio soggettivo di finalità, potremmo pensare *la causalità emergente nel suo complesso come se rendesse possibile la ragione pratica deliberante.*