

Eddy Carli  
Università di Padova  
[eddy.carli@vi.nettuno.it](mailto:eddy.carli@vi.nettuno.it)

## CAUSE, RAGIONI, INTENZIONI: SPIEGAZIONE CAUSALE E COMPrensIONE DI SENSO

*Summary:* The topics of this paper is the connection between the concept of “reason” and the concept of “cause” and the question of how they are related to action.

Particularly, we analyze some specific paragraphs of Elizabeth Anscombe’s book, *Intention* (1957), §§ 10-19, to underline her criticism of causalism and causal explanation of action, based on the identity theory between “reason” and (mental) “causes”. We individuate three main arguments in Anscombe’s theory of intention and action. Anscombe’s thesis is that reasons are not causes of action, and, according to us, it is based on the three following arguments: (i) the question “Why?”, (ii) the logical connection argument, and (iii) the general argument for intentional action.

We develop then a critical confrontation with the opposite thesis, supported by Donald Davidson (1963), which maintains a particular version of the causalist thesis: the identity between reasons and causes. We could summarize the “causalist thesis” as follows: Intentional actions are actions caused by certain mental states or events, whose occurrence explains the occurrence of the action. Anscombe’s legislates against this thesis, and against the existence of mental causes in her specification of when the question “Why?”, in its special sense, has no application. It hasn’t an application in cases where the answer does not give the agent’s reason for acting – when the answer states a cause, including a mental cause (§ 16). Anscombe’s criticism of causalism is based on the legacy of Wittgenstein’s research on intention and action (*Philosophical Investigations; Blue Book*) and it is strongly influenced by Aristotle’s theory of practical syllogism (*Nicomachean Ethics*, III, VI, VII; *De Motu Animalium*, VII). And we find the same influence – by Aristotle’s practical syllogism – in Davidson’s theory of action and in his idea of a “practical rationality”. So, in this confrontation between two radically different thesis about causation we find a common background, the Aristotelian practical philosophy, focused on the theory of practical syllogism and its conclusion into an action (*De Motu*, VII, 701a).

### 1. Cause e ragioni nella action theory di Ludwig Wittgenstein

Le riflessioni di Anscombe sui concetti di *causa* e di *ragione* si inscrivono in un’analisi puntuale e sistematica dell’intenzione e dell’azione intenzionale, che prende avvio dalle indagini sugli usi linguistici – ovvero “grammaticali” - del concetto di intenzione del secondo Wittgenstein, per svilupparsi in considerazioni di filosofia “pratica”, dove è dominante l’influenza di Aristotele, in particolare la sua teoria del sillogismo pratico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Si vedano i capp. 33-35 di *Intention* e i riferimenti testuali di Anscombe ad Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1147, e *De Motu Animalium*, VII.

La critica di Anscombe ad una spiegazione di tipo causale dell'azione intenzionale risente dunque dell'influenza di Wittgenstein – delle sue riflessioni sull'intenzione e l'azione, svolte nelle *Philosophical Investigations* e nei *Blue and Brown Books*, e in particolare della cesura tra ragioni e cause da Wittgenstein sostenuta nel *Blue Book*<sup>2</sup> – ma l'approdo a cui giunge è molto diverso. Se in Wittgenstein vi è un atteggiamento descrittivo verso gli stati mentali e l'agire intenzionale, volto al rinvenimento di una corretta grammatica degli usi linguistici, in Anscombe vi è la volontà di giungere ad una *spiegazione* dell'agire intenzionale, e tale spiegazione viene individuata nel modello aristotelico del sillogismo pratico, che è un modello di tipo teleologico e non di tipo causale.

La *philosophy of action* di Wittgenstein presuppone la sua *philosophy of mind*, la quale si basa essenzialmente sulla *grammatica* dell'uso dei termini mentali ed ha come obiettivo critico la demolizione di qualsiasi atteggiamento mentalista, ovvero dell'idea che la mente sia un'entità misteriosa che non è possibile descrivere nei termini del linguaggio comune. Gli stati mentali, come le intenzioni, le credenze, i desideri, sono espressioni linguistiche, grammaticali, che vanno comprese nei loro usi nel linguaggio ordinario.

Il linguaggio non va considerato come un calcolo unitario ma come una “scatola di attrezzi”, o come una varietà di scatole di attrezzi eterogenei. Gli usi del linguaggio, questa serie di attrezzi, di strumenti<sup>3</sup>, sono molti e svariati e non si limitano solo a quello consistente nel riferire come è il mondo. Quindi, formulare un'intenzione, fare una promessa, dire una battuta, significa usare il linguaggio in quanto parte della vita; ognuno di tali usi costituisce un'attività distinta, solo lontanamente legato agli altri e all'asserzione fattuale.

I problemi filosofici sorgono solo quando cominciamo a riflettere su questi usi linguistici, in particolare perché tendiamo a interpretarli tutti sul modello dell'asserzione fattuale. Così, secondo Wittgenstein, i problemi filosofici – e in particolare le questioni che riguardano la natura del mentale, gli stati psicologici che relazionano linguaggio e pensiero – hanno la caratteristica di nascere da un fraintendimento *linguistico*: essi sono dunque fraintendimenti o perplessità che vanno dissolti e non domande a cui rispondere.

Nella pratica noi sappiamo come formulare le nostre intenzioni e come interpretare e rispondere alla formulazione delle intenzioni altrui. Ma se, riflettendo, interpretiamo “intendo fare così e così” secondo il modello dell'asserzione fattuale, non riusciamo a individuare alcun processo mentale. Ciò che il filosofo può fare è semplicemente analizzare i modi in cui il verbo “intendere” viene usato, nella speranza di riuscire a eliminare il fraintendimento e quindi vanificare l'enigma filosofico; non è possibile pensare a qualcosa di ulteriore, che sta oltre l'enunciato di intenzione, ovvero non esiste alcuna entità mentale nascosta e misteriosa, come il mentalismo vorrebbe sostenere.

Per Wittgenstein non dobbiamo chiederci se il pensiero, la comprensione, l'intenzione siano dei “processi mentali”, dei “processi che si nascondono dietro a fenomeni più grossolani e appariscenti” (PI, § 153), ma dobbiamo chiederci in quali circostanze noi diciamo “io so”, “io intendo”, “io penso” e così via. Nelle *Ricerche filosofiche*, egli prosegue a ritmi serrati in un'indagine grammaticale degli stati mentali:

---

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Blue and Brown Books*, tr. it. pp. 23-24.

<sup>3</sup> “Pensa agli strumenti che si trovano in una cassetta di utensili: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. – quanti differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole” (RF, I, § 11).

Comprendere una parola: uno stato. Ma uno *stato mentale*? – Tristezza, eccitazione, dolore, li chiamiamo stati mentali. Elaboriamo questa considerazione grammaticale e diciamo: “È stato triste tutto il giorno”. “È stato in grande agitazione tutto il giorno”. “Soffre da ieri, ininterrottamente”. Diciamo anche “Comprendo anche questa parola da ieri”. Ma “ininterrottamente”? – Certo, si può parlare di un’interruzione del comprendere. Ma in quali casi? Confronta: “Quando è cessato il tuo dolore?” e “Quando hai cessato di comprendere questa parola?”<sup>4</sup>.

L’antimentalismo di Wittgenstein si intreccia dunque con una teoria olistica degli stati mentali; una teoria che è soltanto accennata, e che troverà ampio sviluppo nelle indagini successive sulla mente<sup>5</sup>, ma che indica l’interesse per una comprensione estesa del rapporto tra mente e realtà.

Per Wittgenstein, le credenze, i pensieri, le intenzioni dipendono dalle loro connessioni inferenziali o evidenziali ad altre credenze e intenzioni: i significati del linguaggio dipendono da come le parole si connettono tra loro e dal loro riferirsi ad un contesto.

Dagli inizi degli anni Trenta, Wittgenstein prende le distanze dalle tesi esposte nel *Tractatus*, in particolare abbandona l’idea di poter ridurre il linguaggio a proposizioni elementari, descrivibili tramite la logica delle funzioni di verità. All’“atomismo logico” – dominato dall’idea che le entità complesse possano essere analizzate in termini di costituenti semplici e descrivibili in un linguaggio ideale, “logicamente perfetto” – subentra una sorta di “olismo” linguistico, aperto al pluralismo e all’eterogeneità dei molteplici “giochi linguistici”. Un esempio si trova nelle *Ricerche filosofiche* (§ 143-155), quando Wittgenstein si sofferma sull’esperienza della comprensione di un principio matematico per sostenere che tale comprensione si realizza solamente in relazione alle circostanze, e non in base ad un qualche processo mentale più o meno nascosto e imperscrutabile: “Se ‘dietro l’atto del pronunciare la formula’ deve esserci qualcosa, questo qualcosa saranno *certe circostanze* (*gewisse Umstände, particular circumstances*) che mi autorizzano a dire che posso continuare – quando mi viene in mente la formula”.<sup>6</sup>

Wittgenstein invita a supporre che *A* scriva la successione numerica “1, 5, 11, 19, 29” e chiede a *B* di osservare tale successione in modo tale da scoprire la regola che la governa così da potere poi andare avanti. Ad un certo punto *B* dice di sapere come andare avanti. “Ora posso continuare da me!” esclama *B*. Ma allora questo comprendere sembrerebbe qualcosa che sopravviene in un istante. Ma che cosa è realmente accaduto qui? Secondo Wittgenstein molte cose possono essere accadute, che hanno fatto in modo che *B* sapesse come andare avanti nella successione:

---

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. it. p. 81. Ci atteniamo ad una traduzione letterale del termine inglese “*mental states*”, che compare nell’edizione critica inglese, curata da E. Anscombe (p. 59), con “stati mentali”, anziché “stato psichico” come appare nella traduzione italiana.

<sup>5</sup> La questione dell’olismo del mentale è oggi centrale nel dibattito sulla natura delle teorie della mente. Ci riferiamo in particolare alla tesi di Quine e di Davidson (olismo semantico) secondo la quale ogni enunciato ha un significato determinato non isolatamente, ma solo in quanto parte di un intero sistema linguistico. Tesi da Davidson estesa agli stati mentali (cfr. *Mental Events*, 1970), e che si connette al concetto di “emergenza” e di “sopravvenienza” del mentale sul fisico. L’olismo semantico risente fortemente delle teorie sul linguaggio del secondo Wittgenstein e della sua critica all’atomismo logico di Russell e del suo stesso *Tractatus*. Per una critica all’olismo, si veda in particolare J. Fodor (1991, 1992).

<sup>6</sup> PI, I, § 154.

- a) *B* attraverso vari tentativi ha trovato la formula che governa la serie dei numeri: “ $a_n = n^2 + n - 1$ ”<sup>7</sup>
- b) *B* non pensa alle formule e mentre guarda, con un certo senso di tensione, *A* che scrive la serie di numeri, ogni sorta di pensieri confusi gli attraversano la mente fino a che egli si chiede: qual è la successione delle differenze? E trova che questa successione è: 4, 6, 8, 10. E può così proseguire.
- c) *B* afferma di conoscere già la successione e quindi va avanti.
- d) *B* non dice nulla e continua a scrivere la successione di numeri.

Di fronte a questa variegata possibilità di comportamenti Wittgenstein si chiede:

Ora tentiamo di afferrare il *processo mentale* (*mental process*) che sembra nascondersi *dietro* quei fenomeni concomitanti più grossolani, e pertanto più appariscenti. Ma il tentativo non riesce. O, per essere più esatti: non si arriva neppure a un tentativo vero e proprio. Infatti, anche ammettendo che avessi trovato qualcosa che interviene in tutti quei casi del comprendere – perché il comprendere dovrebbe essere *questo qualcosa*? Come potrebbe il processo del comprendere essere nascosto, se dicevo ‘ora comprendo’, appunto perché comprendevo?! E se dico che quel processo è nascosto – come faccio a sapere in che direzione devo cercare? Mi trovo in un bell’imbroglio<sup>8</sup>.

Qui Wittgenstein rende esplicita la sua critica al mentalismo, rifiutando l’idea che “dietro” le diverse ed eterogenee manifestazioni di ciò che chiamiamo “comprendere” debba esserci un processo o un meccanismo “mentale” di natura vaga e imprecisata che spieghi appunto tali manifestazioni e i comportamenti linguistici a queste connessi. E anche quando trovassimo qualcosa che riteniamo essere il meccanismo del comprendere, non saremmo del tutto certi che vi sia una relazione di causalità tra questo meccanismo e le eterogenee manifestazioni della comprensione. “La filosofia si limita a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. Poiché tutto è lì in mostra, non c’è neanche nulla da spiegare. *Ciò che è nascosto non ci interessa*”<sup>9</sup>. Wittgenstein critica dunque l’idea mentalista che “dietro” i processi mentali si nasconda una qualche entità astratta, diversa da quella della grammatica stessa del linguaggio, e che giustifica una “scienza della mente”, la psicologia, che *imita* la fisica studiando i processi mentali, il vedere, sentire, pensare, ecc., così come la fisica studia i processi del mondo naturale, il movimento, l’elettricità, ecc.

Paralleli fuorvianti: la psicologia tratta dei processi che hanno luogo nella sfera psichica, così come la fisica tratta di quelli che avvengono nella sfera fisica. Vedere, udire, pensare, sentire, volere, non sono gli oggetti della psicologia nello stesso senso in cui sono oggetti della fisica i movimenti dei corpi, i fenomeni elettrici, e così via. E questo lo si vede dal fatto che il fisico vede questi fenomeni, li ode, ci riflette su, ce li comunica, mentre lo psicologo osserva le *reazioni esterne* (*external reactions*), il comportamento, del soggetto<sup>10</sup>.

La critica di Wittgenstein alla psicologia e al mentalismo coinvolge anche il “mentalismo neurofisiologico”, ovvero la teoria mentalista secondo la quale la comprensione delle attività fisiologiche e dei meccanismi neurali del nostro cervello equivale alla spiegazione del funzionamento della mente.

Qual è il criterio – chiede Wittgenstein – per stabilire che quando dico mentalmente ABC faccio la stessa cosa che fa un altro che dica silenziosamente ABC tra sé e sé? Può darsi che si scopra che nella mia laringe e nella sua ha luogo lo stesso processo. (E così pure quando pensiamo entrambi alla stessa cosa, desideriamo la stessa cosa, ecc.). Ma quando ci sia stato

<sup>7</sup> PI, I, § 151.

<sup>8</sup> PI, I, § 153.

<sup>9</sup> PI, I, § 126.

<sup>10</sup> PI, I, § 571.

indicato un processo che avviene nella laringe e nel cervello avremo forse imparato l'impiego delle parole, 'dire questo e questo tra sé e sé?' Non è neanche perfettamente possibile che alla mia rappresentazione del suono *a*, e alla sua, corrispondano processi fisiologici diversi?<sup>11</sup>.

Se anche scopriremo delle relazioni fra i nostri processi mentali e i processi cerebrali, essi non sarebbero determinanti per comprendere l'uso dei concetti che si riferiscono alle attività mentali. "Non analizziamo un fenomeno (per esempio, il pensare) ma un concetto (per esempio, quello del pensare), e dunque l'applicazione di una parola"<sup>12</sup>, ovvero, l'uso della parola nei diversi contesti linguistici. L'indagine filosofica di Wittgenstein è essenzialmente un'indagine grammaticale, riferita alla descrizione dei nostri usi linguistici, compresi gli usi psicologici del linguaggio. Obiettivo polemico di Wittgenstein è la psicologia intesa come "scienza" della mente, la sua pretesa di dare una spiegazione causale – e non descrittiva – dei processi mentali; e tale critica si inserisce nella sua concezione della filosofia come lavoro critico, che intende mettere in luce le confusioni concettuali, ovvero "grammaticali", presenti nel linguaggio.

I problemi filosofici non sono riducibili ai modelli delle procedure della spiegazione scientifica, non mirano a formulare ipotesi di legge, né possono essere sottoposti a verifica sperimentale, non in senso empirico. La dissoluzione delle questioni filosofiche non avviene tramite l'elaborazione di una teoria scientifica, ma deve essere affidata ad uno schema grammaticale coerente entro il quale sia possibile analizzare gli usi effettivi del linguaggio.

L'antimentalismo di Wittgenstein giunge quasi a negare che esistano processi mentali, ma questo non significa sostenere una totale eliminazione degli stati mentali, come vorrebbe il comportamentismo. Ciò che egli propone è una diversa prospettiva teorica dalla quale guardare agli stati mentali "interni", una prospettiva linguistica, data dagli usi grammaticali di nozioni mentali che costituiscono le *circostanze* che consentono il manifestarsi dei processi della mente.

"Non pensare affatto al comprendere come a un processo mentale (*mental process*)! – Infatti è proprio *questo* il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali *circostanze* (*Umstände, circumstances*) diciamo: 'Ora so andare avanti?' Voglio dire, quando mi è venuta in mente la formula. – Nel senso in cui esistono processi (compresi i processi mentali) caratteristici del comprendere, il comprendere non è un processo mentale. (Processi mentali sono: l'aumentare o diminuire di una sensazione di dolore, l'ascoltare una melodia, una proposizione)"<sup>13</sup>. E le circostanze cui si riferisce Wittgenstein, sono le "circostanze" grammaticali, il contesto semantico entro il quale noi esprimiamo i nostri enunciati di intenzione, credenze, ecc.

Nel paragrafo 305 delle *Philosophical Investigations*, l'interlocutore, al fine di convincere Wittgenstein della reale presenza di stati mentali interni, lo incalza affermando che "non si può negare che quando, ad esempio, si ricorda, abbia luogo un processo interno"; e Wittgenstein risponde di non voler negare l'esistenza di un processo interno<sup>14</sup> e prosegue dicendo che "è appunto questo processo interno ciò che si intende con la parola 'ricordarsi' – l'impressione che vogliamo negare qualcosa deriva

---

<sup>11</sup> PI, I, § 376.

<sup>12</sup> PI, I, § 383.

<sup>13</sup> PI, I, § 154.

<sup>14</sup> "Perché mai dovrei negare che c'è un processo mentale?!", afferma Wittgenstein subito dopo, al paragrafo 306.

dal fatto che ci opponiamo all'immagine di un 'processo interno'. Ciò che neghiamo è che l'immagine del processo interno ci dia l'idea giusta dell'impiego della parola 'ricordare'. È questa immagine, con le sue ramificazioni, ciò che ci impedisce di vedere l'impiego della parola quale esso è veramente.

Wittgenstein si allontana dunque non solo dal mentalismo, ma anche dal comportamentismo: la sua critica ad ogni forma di mentalismo non approda ad un rifiuto totale dei processi interni del pensiero, ma piuttosto ad un ripensamento degli stessi alla luce della filosofia del linguaggio.

Le riflessioni di Wittgenstein sugli stati mentali e in particolare sull'intenzione, costituiscono lo sfondo teorico entro il quale viene a collocarsi anche la sua "teoria dell'azione", di cui troviamo traccia nelle *Ricerche filosofiche* e nel *Blue Book*. L'analisi della causalità e la messa in evidenza della differenza tra le "cause" e le "ragioni" che determinano l'azione sta alla base della sua *action theory*: il problema è quello di descrivere la mente e l'azione utilizzando una diversa grammatica in cui la nozione di causalità acquisti un significato differente, dato dall'uso che della nozione facciamo nei diversi contesti.

Per Wittgenstein, si tratta di sostituire le "cause" con le "ragioni", e di introdurre in questo modo una concezione "grammaticale" di quei concetti. "Dare una ragione di qualcosa che si è fatto o si è detto – scrive nel *Blue Book* – significa mostrare una via che porta a questa azione. In alcuni casi, questo significa descrivere la via che si è percorsa; in altri invece, significa *descrivere una via che porta a questa azione* e che è conforme a certe regole accettate"<sup>15</sup>.

L'analisi concettuale sviluppata da Wittgenstein, riferita ai termini di intenzione e di azione intenzionale – e alle nozioni di causa e ragione di un'azione – pur non costituendo una riflessione sistematica e organica, costituisce un riferimento fondamentale che è all'origine della maggior parte delle teorie filosofiche che, su questi temi, sono state elaborate dalla successiva filosofia di tradizione analitica. Nelle riflessioni degli allievi diretti di Wittgenstein, in Elizabeth Anscombe e Georg H. von Wright, ritroviamo infatti un'analisi linguistica e logico-grammaticale dei concetti di intenzione e di azione, strettamente connessa al problema della causalità, che conferma la forte influenza di Wittgenstein da un lato, ma che insieme ne segna un notevole distacco.

Nel lavoro di Anscombe, non soltanto è presente una sistematicità del tutto assente in Wittgenstein, ma, in particolare, vi è l'obiettivo di spiegare e di giungere all'elaborazione di una teoria esplicativa dell'azione umana che si fonda sulla "riscoperta" del sillogismo pratico di Aristotele. Se in Wittgenstein l'indagine sull'intenzione è essenzialmente "negativa" – si tratta dell'analisi, linguistica e grammaticale, di che cosa un concetto mentale come l'intenzione "non è" – in Anscombe riscontriamo invece la volontà di giungere ad una reale comprensione dell'intenzione e della sua connessione con l'agire intenzionale.

Per Wittgenstein non vi sono tesi sulle intenzioni e l'intenzionalità o una teoria della mente generale, ma indicazioni a guardare all'uso del linguaggio nelle sue espressioni comuni e quotidiane. Ciò che sembra manifestarsi in senso "positivo" è una ricerca grammaticale degli usi del termine "intenzione" che Wittgenstein evidenzia nei diversi contesti linguistici, nelle connessioni tra intenzione e oggetti cui essa si riferisce. La questione si pone nei termini di una "capacità" piuttosto che di una rappresentazione

---

<sup>15</sup> *Blue Book*, tr. it. p. 23.

mentale: lo studio dell'intenzione è lo studio di un concetto, e possedere un concetto sviluppato non è per Wittgenstein una questione di possedere delle immagini mentali, delle rappresentazioni, ma di avere la capacità di usare gli enunciati nei modi appropriati rispetto alle situazioni<sup>16</sup>.

“L'intenzione (*Absicht, Intention*), non è né un moto dell'animo (*Gemüt*), né uno stato d'animo, né una sensazione, né una rappresentazione. Non è uno stato di coscienza”<sup>17</sup>. L'intenzione è una *capacità* di fare qualche cosa, una *disposizione* a fare qualche cosa, e il *riferirsi a* qualcosa. Ma questo lascia in effetti in gran parte sospesa la questione dell'intenzione: se l'intenzione è una capacità, si tratta allora di comprendere e descrivere di che tipo di capacità si tratta, a che cosa essa si riferisce e come essa si esprime nell'azione reale. Ed è a questo che la teoria dell'azione di Anscombe, a partire dalle riflessioni sullo stato mentale dell'intenzione, cerca di dare una risposta: i “limiti” della filosofia della mente di Wittgenstein vengono così evidenziati e superati, e il “recupero” della filosofia pratica di Aristotele consente un atteggiamento metodologico di tipo sistematico ed insieme l'elaborazione di una *action theory* nella quale hanno un ruolo dominante le intenzioni e le ragioni di un'azione, senza tuttavia dare spazio a concessioni di carattere soggettivistico – al soggetto nel senso “cartesiano” del termine, ovvero come processo che si nasconde dietro ad un qualche comportamento individuale, come immagine interna.

## 2. Le ragioni non sono cause dell'azione

Abbiamo osservato come i diversi obiettivi, teorici e pratici, della *action theory* di Anscombe – la necessità di spiegare l'azione intenzionale e di sviluppare un'analisi sistematica dei concetti di intenzione e di azione e, di conseguenza, l'individuazione di un modello descrittivo specifico dell'azione umana – pur mantenendo la differenziazione tra le *cause* e le *ragioni* di un'azione, conducano l'allieva di Wittgenstein ad un allontanamento dal maestro e ad un recupero della filosofia pratica di Aristotele.

L'obiettivo sistematico nell'indagine dello stato mentale dell'intenzione, e della sua connessione con l'azione umana, è in Anscombe dichiarato sin dai primi paragrafi di *Intention*: il distacco da Wittgenstein è un distacco di natura metodologica, e non solo. “Wittgenstein lascia il ruolo dell'intenzione completamente oscuro”<sup>18</sup>, e tale oscurità è proprio ciò che una trattazione sistematica dell'intenzione vorrebbe evitare. Non è sufficiente un'indagine che consideri soltanto le espressioni verbali dell'intenzione, così come proponeva Wittgenstein: è necessaria una linea di ricerca più produttiva che conduca non solo a capire di che cosa l'intenzione è espressione, ma anche a fornirne una descrizione in grado di spiegare come l'intenzione si connette all'agire umano, ovvero quali sono le ragioni che conducono all'azione.

La distinzione tra *cause* e *ragioni* di un'azione diviene l'elemento essenziale su cui si basa la *action theory* di Anscombe: il criterio per l'individuazione dell'azione intenzionale è la domanda “Perché?” (*question “why?”*) e la risposta, in senso positivo, a tale domanda è quella che fornisce la “ragione” dell'azione. Il problema ulteriore che

---

<sup>16</sup> Si veda H. Putnam, *Mente, linguaggio e realtà*, tr. it. Adelphi, Milano 1987, p. 26.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*, § 45.

<sup>18</sup> Anscombe, 1957, p. 7.

si pone è poi quello di chiedersi se le ragioni siano anche le cause delle azioni o se siano diverse da esse e in che modo “cause” e “ragioni” siano tra di loro relate. Anscombe dedica ben 9 paragrafi di *Intention*, (§§ 10-19), all’indagine di questo problema e al sostegno di una posizione anticausalista nei confronti della spiegazione dell’azione intenzionale: posizione che consente a Anscombe di sottolineare l’elemento teleologico presente nell’intenzione e di giungere successivamente al recupero del sillogismo pratico aristotelico come modello di spiegazione dell’azione.

Si potrebbe pensare, sostiene Anscombe<sup>19</sup>, che quando si risponde alla domanda “Perché?” fornendo l’intenzione con cui una persona agisce, questa sia anche una causa mentale. Nel caso in cui, per esempio, il desiderio di mangiare una mela ci spinga ad alzarci per prendere una mela dal cesto che è sulla credenza, il nostro desiderio è anche la causa mentale che ci spinge ad agire: agiamo in vista di qualcosa. Ma non in tutti i casi le nostre azioni sono fatte in vista di qualcosa: potremmo, per esempio, semplicemente sentire qualcuno che bussa alla porta e scendere ad aprire, senza avere un particolare desiderio di farlo. Non sempre siamo in grado di riferire la causa mentale di una nostra azione. Per Anscombe, la nozione di “causa mentale” non ha un grande rilievo, anzi è una nozione di scarsa importanza<sup>20</sup>, ciò che ha invece maggior interesse per comprendere l’azione sono le ragioni e le intenzioni.

Ciò che consente di riconoscere un’azione come intenzionale non è dunque la causalità mentale, ma l’applicazione della domanda “Perché?” in una accezione speciale: la domanda non è un “criterio intenzionale” quando la risposta è evidente o semplicemente attesta una causa, compresa la causa mentale; è invece “criterio intenzionale” quando vale una delle seguenti condizioni: (a) si riferisce alla storia passata, (b) fornisce un’interpretazione dell’azione o (c) si riferisce a qualcosa nel futuro.

Nei casi (b) e (c) la risposta è già caratterizzata come “ragione per agire”, quindi come risposta alla domanda “Perché?” nel senso speciale; nel caso (a) è una risposta alla domanda se in essa sono coinvolte le idee di bene e di male o se si fa riferimento all’intenzione “con cui” l’azione è stata fatta.

Tra i casi che rifiutano la domanda “Perché?”, oltre a quelli già osservati di non consapevolezza del proprio agire e dell’osservazione dell’azione, Anscombe pone anche quello in cui non c’è la possibilità della causazione mentale: è il caso, ad esempio, in cui alla domanda “Che cosa ti ha fatto sobbalzare a quel modo?” il soggetto risponda dicendo che un terribile spasmo allo stomaco lo ha fatto sobbalzare senza che egli se ne rendesse conto: “Non so perché l’ho fatto, è stato un gesto involontario” è la risposta. Questo è diverso dal caso in cui la risposta alla domanda “Perché?” sia “ho agito in base a un impulso” o “per nessuna ragione”: in questo caso, manca completamente la ragione dell’azione, come se alla domanda “Quanto denaro hai nel portafoglio?” si rispondesse “Nessuno”.

Il senso della risposta “Non so perché l’ho fatto” è invece di natura diversa: potrebbero esserci delle ragioni dell’azione, ma il soggetto non le conosce. La risposta suggerisce la sorpresa del soggetto per la propria azione, ma questa non è una condizione sufficiente per affermarlo, poiché uno potrebbe essere un po’ sorpreso senza tuttavia voler usare tale espressione. “Non so perché l’ho fatto” è piuttosto un’espressione che utilizzano soggetti coinvolti in crimini minori – come nel caso di piccoli furti – ma qui l’espressione tende a diventare “l’ho fatto per un impulso irrefrenabile”.

---

<sup>19</sup> Anscombe, 1957, § 11.

<sup>20</sup> “[...] mental cause is in itself of very little importance”, *Intention*, p. 18.

Casi di questo genere sono scarsamente intelligibili e quindi di poca importanza ai fini della comprensione dell'agire razionale: risposte come "Ho agito senza una particolare ragione" o "in preda a un impulso" risultano incomprensibili perché da esse non è possibile capire nulla di ciò che il soggetto intende significare.

Se qualcuno prendesse tutti i libri di colore verde dalla sua libreria e li sparpagliasse sul tetto della sua abitazione e rispondesse con una di queste risposte alla domanda "Perché?" penseremmo che le sue parole sono prive di senso, a meno che egli non stia scherzando. La frase "Non ero consapevole di ciò che stavo facendo" può forse essere intelligibile se considerata in un particolare contesto (il caso in cui il soggetto si trovi in uno stato di alterazione mentale a causa dell'assunzione di droghe o di dosi elevate di alcolici, per esempio), ma nella maggior parte dei casi si rivela incomprensibile, poiché non fornisce alcuna "ragione dell'azione" come risposta alla domanda "Perché?".

Nella nostra analisi del rapporto cause-ragioni e dell'agire intenzionale abbiamo cercato di evincere tre linee principali dal ragionamento di Anscombe, che, a nostro avviso, sostengono la tesi secondo la quale le *ragioni non sono cause* dell'azione e di farne emergere tre argomenti fondamentali che abbiamo ricondotto ai seguenti:

(1) la domanda "Perché?" (*question "Why?"*) – nel senso "speciale" definito da Anscombe, cioè come domanda a cui segue una risposta che fornisce la "ragione per agire" (*reason for acting*);

(2) l'argomento della connessione logica – per il quale tra ragioni e azioni non c'è nessuna connessione causale perché una relazione causale può essere scoperta solo induttivamente, mai attraverso un'analisi concettuale, mentre la relazione tra ragione e azione è di carattere logico-concettuale. Poiché c'è una relazione logica tra l'intenzione *I* di un agente *X* di fare *A* e il suo fare *A*, *A* non può essere un effetto di *I*;

(3) l'argomento "generale" dell'intenzione – argomento contro il causalismo e il mentalismo<sup>21</sup> in quanto nega che l'azione intenzionale possa dipendere dall'introspezione, ovvero da un qualsiasi distinto atto psicologico che esista precedentemente all'azione intenzionale e che ne sia dunque la causa. Per Anscombe, "non dobbiamo aggiungere nessuna caratteristica ulteriore all'azione, nel momento in cui essa viene eseguita, descrivendola come intenzionale"<sup>22</sup>.

Questo terzo argomento, assieme all'argomento della connessione logica, costituisce, a nostro parere, il nucleo centrale della posizione *anticausalista* di Anscombe: esso attacca infatti l'idea fondamentale della tesi *causalista* dell'azione umana secondo la quale sono necessari degli antecedenti dell'azione. Le credenze, i desideri e le intenzioni non sono l'espressione di antecedenti dell'azione ai quali si riferisce la descrizione causale: intenzioni e azioni intenzionali si manifestano di per sé, senza bisogno di riferirsi a eventi ulteriori che li precedano.

Tali argomenti, in particolare l'argomento della connessione logica, sono stati attaccati da Donald Davidson<sup>23</sup>, il quale, a sostegno di un'analisi di tipo causale, e naturalistica, dell'azione intenzionale sostiene quell'identità di cause e ragioni che Anscombe nega.

---

<sup>21</sup> La critica di Anscombe all'introspezione risente fortemente delle indagini di Wittgenstein, elaborate nelle *Philosophical Investigations*.

<sup>22</sup> Anscombe, 1957, § 19, p. 28.

<sup>23</sup> D. Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, in "The Journal of Philosophy", 60, 1963, tr. it. "Azioni, ragioni e cause", in *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992, 2000.

Per meglio comprendere la tesi anticausalista di Anscombe ci soffermeremo sull'analisi dei tre argomenti che abbiamo individuato ed esposto sinteticamente. Per Anscombe la logica degli enunciati di intenzione è alquanto diversa da quella che troviamo negli enunciati che si riferiscono ad una causa. La tesi causalista, che Anscombe mette in discussione, si può sinteticamente ricondurre a:

*C. Le azioni intenzionali sono azioni (o movimenti) causate da stati ed eventi mentali, la cui occorrenza spiega l'occorrenza dell'azione.*

Anscombe critica la tesi causalista (C) in base a tre principali argomenti, che abbiamo cercato di evincere dall'analisi dei paragrafi §§ 11-19 di *Intention*.

#### *Argomento (1)*

È l'argomento della domanda "Perché?" (*question "why?"*). Vi sono casi in cui la domanda "Perché?" – nel senso "speciale" definito da Anscombe, cioè come domanda a cui segue una risposta che fornisce la "ragione per agire" (*reason for acting*) – non può essere applicata (per esempio, nel caso di azioni involontarie) e quindi abbiamo la semplice indicazione della causa dell'azione e non la ragione dell'azione. La risposta alla domanda "Perché?" che riporti invece la ragione, deve essere un enunciato della forma "avevo l'intenzione di..." o "sto cercando di...". L'esempio di Anscombe di situazione in cui alla domanda "Perché?" si risponda fornendo la causa mentale dell'azione e non la ragione è il seguente (§15): Se io sbatto la tazza sul tavolo perché ho visto una faccia spaventosa alla finestra che mi ha fatto sobbalzare, è chiaro che non ho sbattuto la tazza sul tavolo intenzionalmente e il "perché" non fornisce in questo caso la ragione della mia azione. L'apparire, inatteso, della faccia spaventosa è in questo caso la causa della mia azione, e non la ragione.

In relazione a situazioni di questo tipo, Anscombe non nega la possibilità che esistano cause mentali di particolari eventi, né che tali eventi possano persino causare delle azioni (§ 11), ma nega che le cause mentali possano riferirsi ad azioni intenzionali: nel caso dell'azione intenzionale dobbiamo fare riferimento alle "ragioni per agire" (*reasons for acting*) e non alle cause. Questo perché l'intenzione non è un evento o stato mentale che precede o accompagna un atto intenzionale e che lo rende così intenzionale, come l'idea di causa farebbe pensare: l'azione intenzionale è intenzionale di per sé (§ 19).

#### *Argomento (2)*

Un secondo argomento contro la causazione è quello della "connessione logica" (*the logical connection argument*)<sup>24</sup>: tra ragioni ed azioni non c'è nessuna connessione causale perché una relazione causale può essere scoperta solo induttivamente, mai attraverso un'analisi concettuale, mentre la relazione tra ragione e azione è di carattere logico-concettuale. Poiché c'è una relazione logica tra l'intenzione *I* di un agente *X* di fare *A* e il suo fare *A*, *A* non può essere un effetto di *I*.

Se una persona corre verso un treno in partenza, possiamo attribuirgli l'intenzione di salire su quel treno, ma quell'intenzione, che poniamo all'origine della sua azione di correre verso il treno, non è indipendente dalla nostra descrizione dell'azione. L'azione viene descritta come azione intenzionale solamente se è possibile descrivere le ragioni per le quali essa viene compiuta: si corre intenzionalmente verso il treno se si vuole prenderlo, se si è formulata l'intenzione di voler raggiungere Venezia entro le ore 9, salendo su quel treno, se si ha la credenza che quell'oggetto sia un treno, ecc. Tra il contenuto proposizionale degli stati intenzionali che spiegano l'azione e la descrizione

---

<sup>24</sup> Argomento di eredità humiana: per Hume, un evento non può essere causa di un altro se tra di loro c'è un nesso di carattere logico-concettuale, che è invece quanto accade nel caso delle ragioni e delle azioni. Causa ed effetto devono essere concettualmente irrelati.

mediante la quale quell'azione viene descritta c'è in questo caso un nesso concettuale e non causale.

### *Argomento (3)*

Il terzo argomento contro l'identità di cause e ragioni, è un argomento generale contro qualsiasi versione causalista della mente e dell'agire intenzionale (§ 19). Esso contrasta il causalismo ed è insieme una critica al mentalismo<sup>25</sup> in quanto nega che l'azione intenzionale possa dipendere dall'introspezione. Per Anscombe, “non dobbiamo riferirci a nessuna caratteristica ulteriore dell'azione, nel momento in cui essa viene eseguita, chiamandola intenzionale”<sup>26</sup>. Chiamare l'azione intenzionale significa assegnarla alla classe delle azioni intenzionali e considerare dunque la domanda “Perché?” rilevante nel senso che è stato specificato.

Che l'azione non sia chiamata intenzionale in virtù di una qualche caratteristica ulteriore, “extra” (*extra feature*) che ne precede il compimento, risulta chiaro dalla seguente considerazione: supponiamo che una tale caratteristica esista e stabiliamo di chiamarla *I*. Ora, il carattere intenzionale dell'azione non può essere asserito senza che sia precisata la *descrizione* sotto la quale (*under which*) essa è intenzionale, poiché una stessa azione può essere intenzionale sotto una certa descrizione e non intenzionale sotto un'altra (§ 6). Ciò che è intenzionale è comunque ciò che viene effettivamente fatto.

Un uomo che compie l'azione di prendere un martello, senza dubbio contrae certi muscoli, ma sarebbe in generale falso chiamare la sua contrazione dei muscoli l'atto intenzionale che egli ha compiuto. Questo non significa che la sua contrazione dei muscoli fosse non intenzionale. Chiamiamo tale azione “pre-intenzionale”. Potremmo dire che *I*, che si suppone sia la caratteristica in virtù della quale ciò che egli fa è un'azione intenzionale, è qualcosa che accompagna un'azione pre-intenzionale o un movimento del suo corpo? Se così fosse, allora il movimento pre-intenzionale + *I* garantirebbe che è stata effettivamente compiuta un'azione intenzionale: ma di quale azione si tratta? Chiaramente il simbolo *I* dovrebbe essere interpretato come una descrizione o come qualcosa che ha una relazione interna con la descrizione di un'azione.

Ma nulla che riguardi l'uomo considerato di per se stesso nel momento in cui contrae i muscoli potrebbe determinare il contenuto di quella descrizione: se ci limitiamo ad esaminare ciò che riguarda l'uomo di per se stesso in quel preciso momento, essa potrebbe dunque essere una *qualsiasi* descrizione.

È allora del tutto accidentale che un'*I* rilevante in un contesto ampio e le conseguenze ulteriori accompagnino i movimenti pre-intenzionali con i quali l'uomo compie una certa azione intenzionale. Ciò che rende *vero* il fatto che il movimento di un uomo sia proprio quello con cui egli compie una determinata azione non sta assolutamente nel fatto che l'*I* accada, a meno che non si supponga l'esistenza di un meccanismo con il quale un'*I* appropriata alla situazione specifica accade grazie alla conoscenza che l'uomo ha della situazione specifica – egli suppone, per esempio, che le sue contrazioni muscolari siano il risultato del suo gesto di afferrare il martello e che così si realizzi la giusta *I*. Ma difficilmente un uomo è consapevole dei suoi atti pre-intenzionali. E così l'idea di sommare l'*I* alla contrazione muscolare si rivela inefficace al fine di comprendere l'azione intenzionale: questo porterebbe ad una sorta di regresso all'infinito per il quale dovremmo continuamente aggiungere delle *I* alle diverse azioni intenzionali.

---

<sup>25</sup> La critica di Anscombe all'introspezione risente fortemente delle indagini di Wittgenstein, elaborate nelle *Philosophical Investigations*.

<sup>26</sup> Anscombe, 1957, § 19, p. 28.

L'azione, sostiene Anscombe<sup>27</sup>, è intenzionale di per sé e sarebbe un errore cercare una descrizione “fondamentale” dell'agire intenzionale – di ciò che effettivamente accade, come i movimenti muscolari o lo spostamento delle molecole – e ritenere che vi sia uno stato mentale “fondamentale”, l'intenzione, probabilmente molto complicato, che causa l'azione. I soli eventi da considerare sono le azioni intenzionali, di per se stesse, e chiamare un'azione intenzionale significa dire che essa è intenzionale sotto la particolare descrizione che di essa possiamo fornire, come già sostenuto dall'argomento della connessione logica.

Questo terzo argomento, assieme all'argomento della connessione logica, costituisce, a nostro parere, il nucleo centrale della posizione anticausalista di Anscombe: esso attacca infatti l'idea fondamentale della tesi causalista dell'azione umana secondo la quale sono necessari degli antecedenti dell'azione.

Proviamo a seguire l'argomento causalista secondo cui (a) le spiegazioni dell'azione intenzionale sono causali, (b) che una ragione per agire consiste di credenze e desideri e quindi (c) che vi sono stati mentali come le credenze e i desideri<sup>28</sup>.

Tale descrizione lascia insoluto il problema del perché, in particolari occasioni, una certa combinazione di credenza+desiderio è operativa causalmente e altre non lo sono affatto. In altri termini, non spiega perché abbiamo delle ragioni per fare molte cose diverse e non soltanto una, nello stesso tempo. Esso sembra richiedere la presenza di ulteriori antecedenti mentali e approda così a quel regresso all'infinito di cui si è fatto accenno sopra.

Seguendo la logica della spiegazione causale, dovremmo avere una spiegazione del perché abbiamo fatto questa particolare azione, piuttosto che quest'altra ogniquale compiamo un'azione intenzionale, e tale spiegazione è data dalla combinazione di credenza+desiderio, i quali non sono tuttavia essi stessi causalmente attivi. Le nostre ragioni per agire, secondo la tesi causalista, costituiscono un potenziale causale estremamente ricco, ma questo non ci spiega perché una particolare azione è intenzionale.

Per Anscombe, il problema sembra non esistere nemmeno: se decido di mettere la caffettiera sul fuoco e mi si chiede “Perché?” la mia risposta sarà: “per fare il caffè”. Si potrebbe proseguire chiedendo: “ma perché hai messo la caffettiera sul fuoco proprio adesso?”. Seguendo una spiegazione di tipo causale – per cui una causa mentale è ciò che è descrivibile rispondendo alla domanda specifica: che cosa ha prodotto questa azione, che cosa hai sentito o provato o quale idea ti ha portato a compiere quell'azione? (§ 11) – si potrebbe rispondere dicendo: “ho provato un improvviso desiderio di bere un caffè”.

Questa non sarebbe tuttavia la sola risposta possibile; si potrebbe dare una risposta che fornisca la ragione dell'azione: “erano quasi le 5 del pomeriggio ed è l'ora in cui solitamente faccio una pausa-caffè”. Ma spesso non si hanno risposte di questo tipo: quando facciamo delle azioni seguendo una tabella di tempi – preparare il pranzo o la cena, prendere un treno o un aereo, ecc. – le compiamo quasi sempre intenzionalmente, e con un'intenzione specifica, come, per esempio, con l'intenzione di prendere il treno per Padova delle 8.50. Poiché le ragioni possono essere più di una esse non possono essere le cause, perché la causa è soltanto una. Di conseguenza, la spiegazione causale non è un buon modello di spiegazione dell'azione umana<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Anscombe, 1957, § 19, p. 29.

<sup>28</sup> Ci riferiamo in particolare a D. Davidson e ai saggi “Actions, Reasons, and Causes” (1963); “The Logical Form of Action Sentences” (1967); “Mental Events” (1970), in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press 1980, tr. it. *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.

<sup>29</sup> Ringraziamo Enzo Fano per la discussione riguardante la critica alla tesi causalista dell'azione.

Quando siamo impegnati in attività che coinvolgono anche altre persone – giocare a tennis o a basket, suonare il violino in un’orchestra, recitare in una commedia – le nostre azioni vengono compiute in risposta ad altri eventi e ad altre azioni intenzionali, eseguite da coloro che partecipano all’azione collettiva. Il problema allora, secondo lo schema causale, rimane escluso: l’intenzione presente nelle nostre azioni razionali sfugge alla descrizione causale.

La spiegazione causale non risponde, per Anscombe, alla domanda: “che cosa hai fatto esattamente, quando hai fatto *X*?”, ovvero “perché hai fatto *X* anziché *Y*, supponendo che avevi delle ragioni per compiere entrambe le azioni?”. Si tratta qui di diverse descrizioni di un’azione: “fare *X*” anziché “fare *Y*” è semplicemente una diversa descrizione dell’azione, la quale può essere intenzionale sotto una certa descrizione o anche non esserlo. Il problema dell’azione intenzionale non è per Anscombe un problema, ma è piuttosto una questione di interpretazione della corretta descrizione dell’azione, in un particolare contesto. Si manifesta come problema se si cerca una spiegazione causale dell’azione, ovvero se si cerca la causa esatta che ha determinato quella particolare azione intenzionale: ma questo non è possibile poiché una stessa azione può risultare intenzionale sotto una certa descrizione e non intenzionale sotto un’altra descrizione (§ 23).

Le credenze, i desideri e le intenzioni non sono l’espressione di antecedenti dell’azione ai quali si riferisce la descrizione causale: intenzioni e azioni intenzionali si manifestano di per sé, senza bisogno di riferirsi a eventi ulteriori che li precedano.

L’azione è intenzionale di per sé ed è un errore cercare una descrizione “fondamentale” dell’agire intenzionale, ritenendo che vi sia uno stato mentale “fondamentale”, l’intenzione, che causa l’azione. I soli eventi da considerare sono le azioni intenzionali, di per se stesse, e chiamare un’azione intenzionale significa dire che essa è intenzionale sotto una particolare descrizione, come già sostenuto dall’argomento della connessione logica.

### 3. Il sillogismo pratico come modello dell’azione intenzionale

La tesi anticausalista di Anscombe, che nega che le ragioni sono cause delle azioni e sostiene che le ragioni si connettono concettualmente alle azioni intenzionali, è parte del progetto più generale di giungere ad un modello di comprensione e descrizione delle azioni che si fonda sul sillogismo pratico di Aristotele, come si è affermato all’inizio di questo scritto. “Ciò che Aristotele significa con ragionamento pratico – scrive Anscombe<sup>30</sup> – certamente comprende il ragionamento che conduce all’azione”. Esso è dunque per Anscombe, in senso proprio, il modello logico per eccellenza dell’azione intenzionale: nel sillogismo le conclusioni sono date dall’azione, già indicata nelle premesse che sono, per così dire, in “servizio attivo” (*on active service*). Uno degli esempi che Aristotele riporta nell’*Etica Nicomachea* è il seguente: se si deve gustare ogni cosa dolce, e questa cosa (in quanto è una cosa particolare) è dolce, allora è necessario che chi può, e non ne è impedito, contemporaneamente compia anche questa azione<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> *Intention*, p. 62.

<sup>31</sup> *Eth. Nic.* VII 5, 1147a 25-30.

Altrove poi, Aristotele porta altri esempi, che possono essere interpretati nel modo seguente: (1) le carni leggere producono la salute, le carni di uccello sono leggere, dunque mangiamo carni di uccello<sup>32</sup>; (2) le acque pesanti sono cattive per la salute, quest'acqua è pesante, dunque evitiamo di berla<sup>33</sup>.

Lo schema sillogistico entro cui Aristotele sviluppa la determinazione dell'azione pone in rilievo come l'agire umano debba avere un fondamento razionale in senso proprio (esso non è quindi un ambito in cui operino solamente l'emotività, l'intuizione, la casualità). Sebbene si tratti di una razionalità, quella pratica, che ha caratteri diversi da quella scientifica, essa riguarda un ampio ambito di applicazione e richiede una precisa delimitazione teorica e formale.

La formulazione della teoria del sillogismo pratico ha dunque lo scopo di fornire una rappresentazione formale del processo di pensiero che è insito nell'azione umana e che la determina e le due premesse di questo sillogismo devono essere causa dell'azione che ne deriva<sup>34</sup>.

Si tratta così di un ragionamento logico in cui le premesse sono proposizioni del genere "poiché tale è il fine, cioè la cosa migliore" e "tale fine è una cosa fattibile", ne segue un'azione<sup>35</sup>. Secondo l'interpretazione della Anscombe, la struttura logica del ragionamento in questione consiste nel fatto che la premessa maggiore menziona ciò a cui si aspira, ovvero il fine dell'azione, la premessa minore collega una particolare azione con questo fine, la conclusione consiste nel compiere questa azione. Come in un'inferenza teorica – sillogismo speculativo – l'ammissione delle premesse implica necessariamente l'ammissione della conclusione, così in un'inferenza pratica – sillogismo pratico – l'accettazione delle premesse implica necessariamente un'azione conforme ad esse. Nel riconoscere il sillogismo pratico come modello dell'azione intenzionale, Anscombe ne sottolinea la differenza dal sillogismo scientifico o dimostrativo<sup>36</sup> e lo ritiene il migliore strumento per costruire una logica dell'azione umana, della prassi distinta dalla logica della scienza.

A differenza dal sillogismo speculativo, nel quale "quando si siano pensate due premesse, si pensa e si compone la conclusione", nel sillogismo pratico "da due premesse la conclusione che si produce è l'azione"<sup>37</sup>: le premesse conducono necessariamente a fare una certa cosa.

Così per esempio, se uno pensa che ogni uomo deve camminare e che lui è un uomo, subito cammina; oppure che ora nessun uomo deve camminare e che lui è un uomo, subito si arresta. Fa cioè entrambe queste cose, a meno che non subisca un impedimento o una costrizione<sup>38</sup>. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele infatti precisa come "la prima premessa è un'opinione che verte sull'universale, l'altra concerne i particolari dei quali è sovrana la sensazione. Quando dunque da esse si origina una proposizione, in quel caso l'anima deve enunciare la conclusione e, nel caso delle premesse pratiche, deve agire subito"<sup>39</sup>.

---

<sup>32</sup> *Eth. Nic.* VI 8, 1141b 18-21.

<sup>33</sup> *Eth. Nic.* VI 9, 1142a 22-23.

<sup>34</sup> Si veda C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 143-214.

<sup>35</sup> Si vedano, E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza Roma-Bari, p. 179; e, sempre di E. Berti, la voce "Sillogismo pratico" in *Dizionario di Filosofia* di N. Abbagnano, Utet, Torino III ed., pp. 999-1000.

<sup>36</sup> *Intention*, § 33, p. 59.

<sup>37</sup> *De motu an.*, 701a 7, 12-14.

<sup>38</sup> *De motu an.* 701a 7, 12-14.

<sup>39</sup> *Eth. Nic.* VII 5, 1147a 25-30

L'esempio che Aristotele riporta a questo riguarda nel *De motu*<sup>40</sup> è il seguente:

Ho bisogno di una protezione, un mantello è una protezione: ho bisogno di un mantello.  
Devo procurarmi ciò di cui ho bisogno, ho bisogno di un mantello, devo procurarmi un mantello.

La conclusione, cioè il doversi procurare un mantello è un'azione. E l'azione deriva dal principio: se sarà un mantello, occorrerà anzitutto questo, e se questo, quest'altro; e si agisce subito in questo modo. "Che la conclusione sia l'azione è dunque chiaro", afferma Aristotele<sup>41</sup>.

Da alcuni esempi, esposti nell'*Etica nicomachea* e nel *De Motu animalium*, si comprende quindi che la premessa minore è costituita dalla individuazione dei mezzi idonei a realizzare un certo fine. Ad esempio, se la premessa maggiore è del tipo: "le carni leggere sono facili da digerire e salutari" (dove si assume come fine la salute), la minore potrà essere del tipo: "le carni degli uccelli sono leggere e salutari" (dove si assume come mezzo una determinata alimentazione)<sup>42</sup>.

Aristotele insiste sull'importanza, per la realizzazione del fine, soprattutto della premessa minore, affermando che, "se uno sa che le carni leggere sono facili da digerire e salutari, ma non sa quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto colui che sa che le carni degli uccelli sono leggere e salutari".

La conclusione infatti, secondo un'affermazione esplicita di Aristotele, è costituita da un'azione (*praxis*): così nell'esempio precedente, "se ho bisogno di una protezione" (premesse maggiore, sempre finalizzata alla salute), e "un mantello è una protezione" (premesse minore), la conclusione è "doversi procurare il mantello", anzi l'azione stessa del procurarsi il mantello<sup>43</sup>. Per Aristotele non sembra avere molta importanza l'oggetto, il mezzo, quanto piuttosto il fine l'azione: ovvero, ciò che importa è la realizzazione dell'azione ed il mezzo che utilizziamo perché l'azione si compia deve essere *sufficiente*, non *necessario*. Il mantello soddisfa il mio bisogno di protezione, ma il legame tra il mantello e la soddisfazione del bisogno di protezione non è un legame di necessità. Potrei soddisfare il mio bisogno con un altro oggetto, un cappotto, un maglione di lana, un ombrello, una giaccavento, ecc. Il mantello soddisfa il mio bisogno ma non nel senso di una necessità logica: esso è ragione sufficiente, non necessaria della mia azione.

### 3.1 La validità logica del sillogismo pratico

In termini puramente logici possono insorgere dei problemi: nella prima premessa del sillogismo pratico, del tipo esposto nel *De Motu*, indichiamo una certa classe di oggetti, ma da questo non segue l'indicazione di una particolare sottoclasse specifica<sup>44</sup>. Nel caso del mantello, indichiamo il bisogno di protezione, ma da questo non segue (*necessariamente*) che tale bisogno di protezione debba essere soddisfatto da un

---

<sup>40</sup> *De motu an.*, 701a 7, 10-20.

<sup>41</sup> *De motu an.*, 701a 7, 20.

<sup>42</sup> *Eth. Nic.* VI 8, 1141 b 18-21.

<sup>43</sup> *De motu an.* 7, 701 a 10-20

<sup>44</sup> Ringraziamo Pierdaniele Giaretta per la discussione critica relativa ai problemi logici implicati dal sillogismo pratico di Aristotele, in particolare dal tipo di sillogismo esposto nel *De motu* (7, 701 a 10-20).

mantello; esso potrebbe essere soddisfatto anche da un cappotto, da un maglione di lana, ecc.

Ho bisogno di  $a$  o di  $b$  o di  $c$  o di  $d$   
 $a$  è uno di  $a$  o di  $b$  o di  $c$  o di  $d$

-----  
Ho bisogno di  $a$

ovvero, nel caso della protezione  $P$  e del mantello  $M$ :

Qualche  $P$  è una cosa di cui ho bisogno  
Ogni  $M$  è una  $P$

-----  
Qualche  $M$  è una cosa di cui ho bisogno

La conclusione risulterebbe in questi casi non valida.

La non-validità della forma inferenziale:

Ho bisogno di un  $A$   
Ogni  $B$  è un  $A$

-----  
Ho bisogno di un  $B$

È resa evidente dalla seguente esemplificazione:

Ho bisogno di un 'automobile'  
Ogni *Limousine* è un 'automobile'

-----  
Ho bisogno di una *Limousine*

Nella nostra esemplificazione, appare evidente che l'aver bisogno di un'auto non implica necessariamente l'aver bisogno di una *Limousine*; potremmo benissimo aver bisogno di un'utilitaria o di una jeep perché dobbiamo andare in montagna.

Tuttavia si può sostenere che la prima premessa non significa "Ho bisogno di un qualche  $A$ ", ma "Ho bisogno di un qualche  $A$  quale che esso sia". In questo caso non sarebbe del tutto evidente che il sillogismo non sia valido.

Se con l'enunciato "ho bisogno di una protezione" si vuol dire che ho bisogno di una o di un'altra protezione la conclusione non segue. Se invece si suppone che voglia dire "ho bisogno di una protezione quale che sia" (ovvero, indichiamo il contesto di riferimento), allora l'inferenza è corretta.

In altri termini, se formalizziamo l'inferenza con:

$$(1) \exists x (P(x) \wedge B(a, x)), \exists x(P(x) \wedge (M(x)) \sim \exists x (M(x) \wedge B(a, x))$$

dove  $(P(x))$  sta per "x è una protezione",  $B(a, x)$  per "a ha bisogno di x" e  $\wedge (M(x))$  per "x è un mantello", le cose non funzionano. Se invece supponiamo che la sua controparte sia:

$$(2) \forall x (P(x) \rightarrow B(a, x)), \exists x(P(x) \wedge (M(x)) \sim \exists x (M(x) \wedge B(a, x))$$

la deduzione è buona, risulta dunque formalmente valida.

Non è nostra intenzione soffermarci ulteriormente sui problemi logici implicati dal sillogismo pratico aristotelico, e in particolare dal tipo di sillogismo esposto nei passi citati del *De Motu*: questo non solo richiederebbe un'indagine molto più ampia di quella qui affrontata, ma, data anche la difficoltà dei passi, oggetto di ampie discussioni

fra gli interpreti aristotelici, implicherebbe un'analisi molto tecnica che esula dal tema qui trattato.

Riteniamo tuttavia che la breve riflessione critica qui espressa sia di importante chiarificazione per una comprensione delle analisi dell'azione umana sviluppate da Anscombe e da Davidson. Le esemplificazioni sopra esposte evidenziano infatti i limiti del sillogismo pratico in relazione all'analisi logica dell'azione umana: ovvero, sembra che perché il sillogismo pratico sia valido sia necessario delimitare i *contesti* ai quali esso fa riferimento. Nel caso del mantello, come in quello della Limousine, l'argomentazione è valida solo nell'ipotesi in cui non abbiamo altra possibilità a nostra disposizione per soddisfare il nostro bisogno di protezione: ad esempio, fuori piove ed abbiamo soltanto un mantello a disposizione per proteggerci dalla pioggia; oppure, dobbiamo raggiungere prima possibile l'aeroporto e l'unica auto disponibile è una Limousine. Ci troviamo dunque nella situazione di "avere bisogno di una protezione quale che sia".

Né Anscombe né von Wright evidenziano i limiti logici del sillogismo pratico in maniera esplicita come abbiamo qui brevemente cercato di fare, poiché essi insistono maggiormente sul carattere di non-necessità logica del sillogismo pratico<sup>45</sup>. La nostra argomentazione critica, se pure circoscritta al sillogismo pratico di Aristotele, e in particolare al tipo di sillogismo esposto nel *De Motu* (701a 7, 20), ci sembra possa tuttavia fornire un ulteriore contributo critico all'analisi dell'azione intenzionale che stiamo qui cercando di sviluppare.

### 3.2. "Mezzi" e "fini" dell'azione

Nel caso del sillogismo pratico siamo in presenza non di sillogismi intesi nel senso tecnico (quelli teorizzati negli *Analitici primi*), ma di inferenze, di ragionamenti che indicano le azioni da compiersi.

La premessa maggiore non è costituita da una pura conoscenza, né dall'intuizione di un principio, ma nel campo dell'agire pratico essa è fornita dall'orientamento verso un fine: la sua caratteristica è di essere un'"opinione universale". Invece la premessa minore è sempre una conoscenza particolare, frutto di quella speciale virtù dianoetica che è la *phrònesis*, cioè la saggezza pratica, la capacità di individuare i mezzi più adatti a realizzare un fine buono, quindi conoscenza del fine ed insieme dei mezzi (o della connessione tra fine e mezzi), dell'universale e insieme del particolare<sup>46</sup>. Come abbiamo osservato, Aristotele insiste sull'importanza per la realizzazione del fine della premessa minore affermando che, "se uno sa che le carni leggere sono facili da digerire e salutari, ma non sa quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto colui che sa che le carni degli uccelli sono leggere e salutari". È grazie alla *phrònesis* che siamo infatti in grado di scegliere le carni di uccello, o di pollo, in quanto carni leggere e dunque salutari.

Come agire è un "fare qualcosa in vista di qualcos'altro", in vista della realizzazione di un fine, così nel ragionamento pratico gli elementi fondamentali sono il

---

<sup>45</sup> Va osservato che von Wright insiste molto sul problema della "conclusività logica" del sillogismo pratico. Von Wright *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1971; tr. it. *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977, cap. III.

<sup>46</sup> *Eth. Nic.* VI 13, 1144 a 8-9; 7, 1147 a 25-28.

fine, e ciò che porta al fine, cioè i “mezzi”. E il ragionamento pratico stesso è in fondo solo il vedere un “qualcosa”, un corso d’azione praticabile, alla luce di “qualcos’altro”, di un fine, e quindi indurre a desiderare (o non desiderare) questo qualcosa. Il campo del ragionamento pratico, secondo Aristotele, è tutto “ciò che dipende da noi”, comprese le produzioni degli oggetti ed escluso il giudizio morale sulle azioni degli altri<sup>47</sup>. Nella sintesi aristotelica costituita dal sillogismo pratico il “proporsi un fine” consiste nel giudicare come buono e desiderabile un certo stato di cose futuro; è cioè l’assunzione di un principio pratico sulla base di una somma di desiderio + opinione, di un atto che coinvolge insieme la ragione e l’emotività del singolo soggetto.

Dal punto di vista del sillogismo pratico, il fine è una sorta di giudizio universale su un certo stato di cose futuro. I fini sono dati dalla virtù, che è frutto di addestramento e di abitudine, cioè è uno stato abituale, un modo di essere costante, un’abitudine della persona e costituisce l’insieme di ragione (*logos*) e desiderio (*orexis*), in forma equilibrata. I fini, sulla base dei quali gli uomini agiscono, secondo Aristotele, sono generalmente frutto di un processo di addestramento e vengono trasmessi da istituzioni sociali come la famiglia, con le sue abitudini, la città, con le sue leggi, e i gruppi di amici, che scelgono di vivere insieme e di condividere scelte, piaceri e abitudini, cioè attraverso l’educazione e la convivenza civile.

Quando si esprime il fine di una deliberazione si afferma che per un certo individuo è bene (quindi è oggetto di desiderio) fare un certo tipo di cose o di azioni. A volte è possibile cogliere immediatamente l’azione da fare, come in alcune attività tecniche, per esempio nello scrivere, in cui norme precise trasmesse attraverso l’insegnamento dicono subito quali atti compiere. Ma nella maggior parte dei casi il fine, pur essendo oggetto di desiderio, non è immediatamente praticabile, ma deve essere specificato da uno o più mezzi. Questo avviene attraverso l’attività mentale della deliberazione, ovvero tramite la nostra capacità di scegliere e di prendere decisioni che, per Aristotele, è ciò che conduce all’azione – essendo la “scelta” (*proairesis*) il principio stesso dell’agire umano, ed essendo essa il risultato dell’incontro tra il desiderio di raggiungere un certo fine e il calcolo dei mezzi necessari a raggiungerlo.

La deliberazione è ciò che determina la scelta dei mezzi con i quali raggiungere il fine che ci si è prefissati e che sta dunque a fondamento delle azioni dell’uomo e della possibilità del ragionamento pratico, ovvero della capacità di agire secondo lo schema del sillogismo pratico. E se pure il legame tra mezzi e fini, tra premesse e conclusioni del sillogismo pratico sia un legame di tipo logico, questo non sembra escludere la possibilità di una connessione anche di tipo causale, nel senso in cui il desiderio dà origine all’azione, ovvero “causa” l’azione<sup>48</sup>. Il legame logico e causale presente nel sillogismo pratico si distingue tuttavia dal legame di necessità presente nel sillogismo scientifico: la seconda premessa del sillogismo pratico indica un’azione possibile e utile per il fine<sup>49</sup>. Vi sono alcuni passi della *Metafisica*, in cui Aristotele parla dell’azione come di una condizione necessaria per il raggiungimento del fine:

---

<sup>47</sup> Si veda l’analisi dettagliata del sillogismo pratico fornita da C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989, pp. 143-214.

<sup>48</sup> È quanto sostiene G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, NY, 1971, tr. it. Il Mulino, Bologna 1977.

<sup>49</sup> *De motu an.* 7, 701 a 24-25.

‘necessario’ si dice ciò [...] senza di cui non è possibile si generi o sussista il bene, e il male sia evitato o distrutto: per esempio bere il farmaco è necessario per non stare male, oppure navigare fino a Egina è necessario per guadagnare denaro.<sup>50</sup>

Aristotele distingue tuttavia questo tipo di necessità da quella dell’inferenza costituita dal sillogismo scientifico, ed egli sembra pensare ad una necessità condizionale, come quella per cui, per passare il fiume senza ponte né barca, è necessario saper nuotare.

Nel caso della scelta dei mezzi per raggiungere una finalità di carattere pratico e non scientifico si prospettano diverse possibilità, ovvero diversi mezzi “preferibili” a seconda delle diverse situazioni in cui ci troviamo ad agire: nel sillogismo pratico, perché esso sia corretto, è dunque sufficiente che un modo di realizzare il fine si presenti, o come l’unico praticabile o come il preferibile. Non sembra indispensabile una stretta necessità logica, poiché la caratteristica che viene trasmessa da una premessa all’altra non è tanto la verità, ma la desiderabilità o preferibilità. Sembra così che, perché si verifichi un’azione corretta, “buona” o “virtuosa” nel linguaggio di Aristotele, non appare indispensabile che l’agente scelga il migliore possibile tra i mezzi disponibili, ma è sufficiente che scelga quello che gli appare più adatto tra i mezzi dei quali ha consapevolezza.

Ciò che sembra prevalere nella concezione aristotelica del sillogismo pratico è l’interesse per l’efficacia del ragionamento rispetto all’interesse per il rigore e la necessità del ragionamento stesso. Aristotele presenta una concezione del ragionamento pratico strettamente legata all’azione del singolo individuo in un contesto dato e struttura il campo di applicazione del sillogismo pratico in maniera alquanto generale, nel senso di una concezione della razionalità così ampia da coinvolgere insieme razionalità teoretica e razionalità pratica.

Una generalità che Anscombe evidenzia criticamente, affermando che essa costituisce un elemento di possibile fraintendimento per la comprensione dell’agire umano “pratico” distinto dall’agire “teoretico” e che tuttavia non oscura minimamente la rilevanza attribuita al modello aristotelico del sillogismo pratico, e che la porterà a definire il sillogismo pratico “una delle migliori scoperte di Aristotele” (“*one of Aristotle’s best discoveries*”)<sup>51</sup>. Esso rimane un modello di forte efficacia nell’elaborazione di una teoria dell’azione che intenda porsi in maniera critica nei confronti di una riduzione di tipo causale della spiegazione dell’azione e che pone invece al centro delle proprie indagini le nozioni di “finalità”, di “ragioni per agire” e, più in generale, che ha l’obiettivo primario di comprendere e descrivere l’azione piuttosto che quello di fornirne una spiegazione di carattere scientifico e sistematico, simile alle spiegazioni fornite dalle scienze naturali.

#### 4. *L’identità di cause e ragioni*

La teoria causale dell’azione di Donald Davidson è una critica esplicita della teoria anticausalista di Anscombe e del modello teleologico del ragionamento pratico

---

<sup>50</sup> *Metafisica* V, 1015a 20-26.

<sup>51</sup> *Intention*, § 33, p. 57-58.

aristotelico, e della conseguente idea che debba esistere una logica della descrizione dell'azione distinta da quella della scienza.

In *Actions, Reasons, and Events*<sup>52</sup> Davidson difende la natura causale della relazione tra ragione e azione, sostenendo l'identità di cause e ragioni e affermando che *la ragione per un'azione ne è la causa* e che la spiegazione tramite ragioni – che egli chiama “razionalizzazione” – “è una specie di spiegazione causale”.

Spiegare un'azione equivale a fornire le ragioni per cui l'agente l'ha compiuta: ma se vogliamo fornire appunto una *spiegazione* dell'azione, dobbiamo chiederci quale relazione intercorre tra la ragione e l'azione, e tale relazione è per Davidson una relazione causale.

Davidson muove un'obiezione fondamentale alla tesi di Anscombe per cui le ragioni non sono le cause delle azioni e al suo argomento della connessione logica. La sua critica è incisiva: la causazione è una relazione tra eventi, in qualunque modo essi siano descritti, le connessioni logiche in questione sono connessioni tra *descrizioni* di eventi (*event-descriptions*). Se *X*, l'azione di premere il campanello, ha causato *Y*, lo squillare del campanello, la nostra descrizione di *X* come “causa dello squillare del campanello” (come in “la causa dello squillare del campanello ha causato lo squillare del campanello”) non può cambiare il fatto che *X* ha causato *Y*.

Per Davidson le cause sono identiche alle ragioni dell'azione: “Una ragione primaria per un'azione – scrive Davidson – ne è la causa”<sup>53</sup>. È la nozione di causa ciò che ci consente di discriminare tra le diverse ragioni con le quali compiamo un'azione: tra tutte le potenziali ragioni di una certa azione, la vera ragione *ex post facto* per cui un'azione è stata compiuta è quella che, oltre a giustificare l'azione, l'ha causata.

Il lavoro di Davidson è caratterizzato dal tentativo di comprendere l'azione in senso *ontologico* e insieme dal progetto di giungere ad una *spiegazione* causale dell'azione, che si differenzia tuttavia dalle spiegazioni causali tradizionali, di carattere nomologico-deduttivo. E in questo sta l'originalità della sua proposta, che si focalizza sull'idea di fornire una giustificazione alla teoria causale dell'azione senza per questo accettare la tesi di Hempel<sup>54</sup> per la quale le spiegazioni causali devono necessariamente essere ricondotte a spiegazioni nomologiche. Sebbene le azioni siano causalmente provocate da credenze, desideri e intenzioni esse non possono essere ricondotte a leggi rigorose (*strict laws*).

La teoria dell'azione di Davidson ha dunque l'obiettivo di conciliare la causalità, di carattere nomologico-esplicativo alla Hempel, con l'anticausalismo che nega la possibilità di spiegare l'azione tramite il richiamo a leggi rigorose. Tale conciliazione non avviene tuttavia sul piano epistemologico, ma soltanto a livello ontologico, ed implica inoltre uno spostamento dell'indagine filosofica di Davidson dalla *action theory* alla *philosophy of mind*.

Ciò che la tesi di Davidson sembra lasciare in sospeso è dunque la possibilità di fornire una spiegazione di tipo causale dell'azione in senso epistemologico, poiché essa si pone come una tesi ontologica e metafisica, che propone un causalismo di tipo non esplicativo. In relazione a questo si comprende allora il parziale recupero, anche in Davidson, del sillogismo pratico aristotelico al fine di spiegare la relazione tra ragioni e azioni – “in mancanza di alternative soddisfacenti, l'argomento migliore in favore di

---

<sup>52</sup> D. Davidson, 1963.

<sup>53</sup> Davidson, 1963, tr. it. p. 52; si veda anche *Hempel on Explaining Actions*, in “Erkenntnis, 10, 1976, tr. it. 1992.

<sup>54</sup> C.G. Hempel, *The Function of General Laws in History*, in “The Journal of Philosophy”, 39, 1942.

uno schema come quello aristotelico è che soltanto esso promette di dare un resoconto della ‘misteriosa connessione’ tra ragioni e azioni”<sup>55</sup>.

Ciò che secondo Davidson rimane problematico nell’indagine aristotelica non è dunque il modello logico che il sillogismo pratico propone, poiché esso sembra appunto costituire “l’argomento migliore” nella spiegazione della connessione tra ragioni e azioni; è piuttosto l’idea, che l’inferenza pratica sia lo strumento adeguato a spiegare il ragionamento pratico, la razionalità pratica.

Per Davidson il “sillogismo pratico esaurisce il proprio ruolo mostrando come un’azione ricada sotto una determinata ragione, perciò non può essere utilizzato nel senso di farne una ricostruzione del ragionamento pratico, che implica anche la valutazione di ragioni tra loro in competizione”<sup>56</sup>. E subito dopo afferma che “il fatto di non conoscere adeguate leggi previsionali non impedisce che la spiegazione causale sia valida”.

Ciò che sembra maggiormente interessare a Davidson è dunque la difesa del causalismo e, per quanto il sillogismo pratico risponde a tale esigenza esso viene accettato, ma nel momento in cui esso viene esteso, come modello esplicativo, all’intera sfera della razionalità pratica, risulta invece inadeguato a dare ragione di una complessità che comprende anche ragioni in conflitto, desideri in competizione, tra loro contrastanti e tuttavia razionali, ovvero la questione della *akrasia* aristotelica, l’incontinenza o debolezza della volontà (*weakness of will*)<sup>57</sup>.

Se la soluzione “causale” che Davidson propone nella sua *action theory* si pone sul piano ontologico e non su quello epistemologico, sembrerebbe allora venire meno la possibilità di giungere ad una vera e propria *spiegazione* della mente e dell’azione e con essa si disgregherebbe anche la prospettiva di una *naturalizzazione* della mente e dell’azione.

Gli aspetti ontologici e physicalisti del causalismo di Davidson appaiono in effetti decisamente prevalenti su quelli epistemologici ed esplicativi ed è dunque al livello dell’ontologia che si giocano interamente la sua teoria dell’azione e la teoria della mente: e la “naturalizzazione” dell’azione che Davidson sembra proporre va allora considerata nel senso di una ontologia che intende differenziarsi dalle spiegazioni dei modelli scientifici ed epistemologici. Azioni ed eventi mentali, come la credenza, il desiderio e l’intenzione, possono essere spiegati in termini causali e tuttavia essi sono fenomeni che non possono essere “ridotti” a fenomeni fisici, poiché essi non sono soggetti a nessuna legge in senso stretto (la teoria del “monismo anomalo”, *anomalous monism*: monismo in quanto sostiene che gli eventi mentali sono eventi fisici; anomalo in quanto insiste sul fatto che gli eventi, quando sono descritti in termini psicologici, non ricadono sotto leggi rigorose, *strict laws*).<sup>58</sup>

La teoria causale dell’azione di Davidson e la conseguente critica di una spiegazione teleologica dell’azione, va incontro tuttavia ad una serie di problemi, legati alla nozione di intenzione e al carattere olistico degli stati mentali, che in questo breve

---

<sup>55</sup> Davidson, 1963, tr. it. p. 51.

<sup>56</sup> Davidson, 1963, tr. it. p. 57.

<sup>57</sup> D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in *Moral Concepts*, by J. Feinberg, Oxford Readings in Philosophy, 1970, in Davidson 1980, tr. it. *La debolezza della volontà*, in *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 63-88.

<sup>58</sup> D. Davidson, *Psychology as Philosophy*, in S.C. Brown, *Philosophy of Psychology*, Barnes&Noble, New York, 1971, in Davidson, 1980, p. 231, tr. it. *La psicologia come filosofia*, in *Azioni ed eventi*, 1992, p. 313.

scritto non trovano uno spazio, ma che vanno almeno indicati: il problema dell'interconnessione tra stati mentali e stati neurali, il problema della sopravvenienza e la difficoltà di formulare leggi psicofisiche e il sostanziale approdo ad una costitutiva incompletezza di un'analisi causale dell'azione.

Nella proposta di Davidson di una “naturalizzazione dell'azione intenzionale” vi sono dunque questioni che rimangono parzialmente irrisolte e che sono peraltro evidenziate già dallo stesso Davidson – come il problema implicito nella tesi a favore del causalismo mentale che tuttavia nega la possibilità di leggi psicofisiche, sostenendo una “sopravvenienza debole” (*weak supervenience*) del mentale sul fisico, secondo la quale “date tutte le proprietà fisiche, le proprietà mentali sono determinate”, ovvero le proprietà mentali sono dipendenti da quelle fisiche e tuttavia non sono riducibili a proprietà fisiche.

Il problema delle leggi psicofisiche, e della sopravvenienza, è alquanto esemplificativo poiché esprime la difficoltà di rinvenire delle leggi di carattere generale capaci di rendere conto delle diverse azioni intenzionali e di come esse si relazionano ai diversi stati mentali che le determinano.

Le difficoltà di un programma di “naturalizzazione” dell'azione sembrano stare innanzitutto nella fatica a rendere conto della soggettività ineluttabilmente implicata nell'agire umano, ovvero nella fatica di conciliare l'autonomia del mentale con un'ontologia di tipo fisikalista, che è proprio ciò che il “monismo anomalo” di Davidson intende affermare<sup>59</sup>.

Tali considerazioni ci portano dunque, almeno in parte, a convergere con la tesi di Anscombe a favore della specificità dell'azione umana, e alla conseguente necessità di individuare un peculiare modello di spiegazione che non può essere dato dal modello nomologico-deduttivo delle spiegazioni causali, almeno nel senso della possibilità di *strict laws* sotto le quali sussumere l'azione umana.

Se la nozione di “ragione” di un'azione non può essere equiparata alla nozione di “causa”, essa non può essere indagabile in un contesto naturalistico e deve necessariamente essere considerata all'interno di un diverso quadro concettuale, che, come abbiamo evidenziato, è per Anscombe fornito dal modello di razionalità pratica elaborato da Aristotele con la teoria del sillogismo pratico.

E anche quando l'identificazione delle ragioni con le cause è sostenuta con argomentazioni forti, come nel caso di Davidson, non viene meno il rischio di incorrere in problemi di difficile soluzione, come appunto la questione delle leggi psicofisiche.

Se la teoria aristotelica del sillogismo pratico si dimostra spesso “oscura e confusa”, richiedendo dunque ulteriori sviluppi e considerazioni decisamente più ampie, come Davidson ha segnalato, essa rimane pur sempre “una delle migliori scoperte di Aristotele” e mantiene una posizione cruciale nella spiegazione dell'azione intenzionale.

---

<sup>59</sup> A questo riguardo risultano particolarmente significativi gli studi di Jaegwon Kim (1966) - sulla *supervenience* e le *psychophysical laws* - che mettono in evidenza alcuni problemi a cui approda la teoria della mente e dell'azione di Davidson.

## Bibliografia

Anscombe, G.E.M. (1957) *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, (new edition, Harvard University Press, 2000).

Anscombe, G.E.M. (1981) "Causality and Determination", in *Collected Philosophical Papers. Metaphysics and the Philosophy of Mind* vol. II, Basil Blackwell, Oxford, pp. 133-147.

Aristotele (1999) *Etica Nicomachea*, tr. it. a cura di C. Natali, Laterza.

Berti E. (1992), *Aristotele nel Novecento*, Laterza Roma-Bari.

Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York; tr. it. (1992, 2000) *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna.

Fodor J. A.-E. Lepore (1992) *Holism. A Shopper's Guide*, Basil Blackwell, Oxford, UK.

Heil, J.- Mele A. (1993) *Mental Causation*, Oxford University Press, Oxford.

Hempel, C. G. (1965) *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, NY, tr. it. parziale (1968) *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano.

Hempel, C. G. (1966) *Philosophy of Natural Science*, Prentice Hall, NJ.

Hornsby J. (1980) *Actions*, Routledge, London.

Lepore E.- McLaughlin B. (1985) *Action, Reasons, Causes and Intentions*, in Lepore-McLaughlin, *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil-Blackwell, Oxford.

Kenny, A. (1973) *Wittgenstein*, Penguin London, tr. it. (1984) *Wittgenstein*, Bollati-Boringhieri, Torino.

Kim, J. (1993) *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.

Malcolm, N. (1971) *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, Harper & Row, NY; tr. it. (1973) *Mente, corpo e materialismo*, Isedi, Milano.

Mele, A.R. (1997) *The Philosophy of Action*, Oxford University Press.

Nannini, S. *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Nannini, S. *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002.

Quine, W.V.O (1969 ) “Naturalized Epistemology”, in *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, tr. it. (1986) in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma.

Teichman, R.(edited by) (2000) *Logic, Cause and Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Cambridge University Press.

Von Wright, G.H. (1971) *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca, New York; tr. it. (1977) *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna.

White, A.R. (1968) *The Philosophy of Action*, Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1958) *Philosophical Investigations*, a cura di E. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford; tr. it. (1967, 1998) *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

Wittgenstein, L. (1983) *The Blue and the Brown Books*, Blackwell, Oxford; tr. it. (2000) *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino.