
DAVIDSON, FREUD E I PARADOSSI DELL'IRRAZIONALITÀ

Alessandro Pagnini

Hobbes diceva che l'uomo "ha il privilegio dell'assurdità"; Pascal, similmente, riteneva che "gli uomini sono così necessariamente pazzi che il non essere pazzo equivarrebbe a esser soggetto a un altro genere di pazzia". Spesso si è stati tentati di definire la specificità della mente umana attribuendole il carattere peculiare dell'incoerenza nelle credenze, della non consequenzialità dei giudizi, dell'inconsistenza tra intendere e agire: in una parola, attribuendole il "privilegio" (invero scomodo e problematico) dell'irrazionalità. Ma che le si attribuisca o meno un valore definitorio e caratterizzante, l'irrazionalità è comunque oggi al crocevia di molteplici interessi. Etologi, psicologi, sociologi, economisti, "games theorists", filosofi, logici (soprattutto quelli che si occupano di logiche paraconsistenti¹) offrono sul tema una vasta gamma di prospettive, non propriamente convergenti, ma certo complementari o almeno proficuamente confrontabili.

Nelle pagine che seguono mi occuperò di una prospettiva strettamente filosofica in tema di irrazionalità²; prospettiva che, come vedremo, pur non disdegnando il ricorso a categorie e strumenti d'analisi mutuati dalla psicologia, mantiene però fermo l'interesse analitico ed epistemologico che configura il particolare tipo di ricerca da cui proviene. Ciò che interessa al filosofo sono in genere i concetti implica-

ti nelle descrizioni dell'irrazionalità e i limiti di una loro articolazione nella sfera del possibile (mentre gli psicologi, o i sociologi, concentrano la loro attenzione sui fenomeni dell'irrazionalità come effettivamente si verificano e ne cercano una spiegazione); per cui la loro domanda centrale, diversa da quella che gli scienziati formulano intorno al "come e perché accadono certe cose", riguarda invece *a priori* "com'è possibile che certe cose accadano". Una risposta a questo tipo di domanda ha talora il limite dell'astrattezza o della genericità, talaltra della non immediata applicabilità a ricerche di tipo empirico; ma può offrire il non indifferente servizio di andar oltre il senso comune e di mettere in discussione l'uso acritico di certi concetti (per esempio, dei concetti stessi di credenza, intenzione, azione ecc.), oltreché di quei parametri descrittivi ed esplicativi che sono il portato teorico necessario, ancorché spesso implicito, di ogni indagine sull'irrazionalità³. Chiarimenti e approfondimenti concettuali del genere auspicato dall'epistemologo trovano nell'opera del noto filosofo americano Donald Davidson un punto di riferimento (o, almeno, un pretesto) esemplare.

Nel 1982 esce un saggio di Donald Davidson intitolato *Paradoxes of Irrationality*⁴, destinato ad avere un certo seguito di interesse e di dibattito, come del resto la maggior parte degli scritti di Davidson. A proposito, un caustico professore inglese ha commentato che «gli accademici sono creature della moda e Davidson è uno scrittore che può fare per un soggetto filosofico quello che il Principe Reggente potrebbe fare per una cittadina di mare. Se egli dovesse sollevare la questione di 'come sia possibile scalare il Matterhorn', i giornali filosofici sarebbero presto zeppi di articoli di oreologia»⁵. Ma nel caso di questo saggio, penso che l'interesse da esso sollevato — ancorché in massima parte motivato dal fatto che apparve

in un volume collettaneo su Freud — è dovuto all'intrinseca rilevanza e attualità dei temi trattati: vi si parla di irrazionalità, e in particolare di quelle sue manifestazioni che si chiamano debolezza della volontà (l'aristotelica *akrasia*), *wishful thinking*, autoinganno, "malafede" — per dirla con un termine sartriano più familiare ai lettori di filosofia continentale — e vi si parla di problemi classici di filosofia dell'azione e di filosofia della mente. Il tutto con richiami interessanti all'opera di Freud che sono stati ascoltati anche da altri influenti filosofi analitici, come David Pears⁶, o filosofi della scienza, come Clark Glymour⁷.



Esporrò intanto il contenuto del saggio di Davidson, cercando di esplicitarne per quanto possibile antifatti e intenti di fondo. Abbiamo già detto che non è il problema dell'irrazionalità in generale che interessa a Davidson, mentre gli interessano quegli aspetti che, per le ragioni che vedremo fra breve, si presentano come paradossali. Cito da Davidson: «Il tipo di irrazionalità che costituisce effettivamente un problema concettuale non è quello posto da chi non crede o non sente o non fa ciò che noi riteniamo ragionevole, ma quello posto dall'incoerenza o dalla contraddittorietà all'interno della struttura di credenze, comportamenti, emozioni, intenzioni e azioni di una

singola persona. Gli esempi possono essere il *wishful thinking*, l'agire in maniera contraria al proprio meditato giudizio, l'autoinganno, il credere a qualcosa che si ritiene invalidato dal peso dell'evidenza»⁸. Dunque, oggetto di attenzione particolare da parte di Davidson non sono necessariamente le credenze irrazionali che per prime vengono in mente quando si pensa all'irrazionalità (il credere, per esempio, nelle streghe o al malocchio), né un certo tipo di azioni che, considerate in sé, appaiono palesemente assurde, giacché, come osserva Davidson, può essere razionale anche cercare la quadratura del cerchio, quando per esempio non si sappia che tale impresa è impossibile, e può essere razionale tentare di scalare l'Everest senza equipaggiamento di ossigeno, se lo si fa per denaro, per ambizione o per sfida. I casi di cui si occupa Davidson, dunque, sono quelli che presentano forme di incoerenza e contraddizione intrinseche. L'*akrasia*, per esempio. L'*akrasia*, nel suo significato originario, non è propriamente un tipo di azione bensì un aspetto del carattere: è mancanza o venir meno di un certo potere o forza (*kratos*), e cioè il potere dell'autocontrollo. Ecco perché, sia in Aristotele, sia nella filosofia analitica anglofona, *akrasia* è sinonimo di "incontinenza" e di "debolezza della volontà". Ma quella che è tematizzata in particolare, nel saggio di Davidson, è l'*azione akratica*, quella cioè che, in maniera standard, viene considerata un'azione libera, intenzionale, ma contraria al miglior giudizio dell'agente.

Fra i paradossi dell'irrazionalità che interessano Davidson vi è poi il *wishful thinking*, locuzione difficilmente traducibile in italiano che significa "pensiero che è realizzazione di un desiderio". Il *wishful thinking* (o *wishful thought*) è un pensiero che si pensa non in risposta all'evidenza disponibile, ma in conformità con ciò che si vorrebbe che fosse. È forse utile ricordare che, in inglese, vi è una sottile e significativa

distinzione fra *wish* e *desire*: io voglio (*wish for*) qualcosa più che semplicemente desiderarla (*desire*) quando la desidero e, desiderandola, tendo a immaginare il mio desiderio soddisfatto; e quando immagino il mio desiderio soddisfatto, per me è come se quel desiderio fosse davvero soddisfatto⁹.

Anche l'autoinganno, la sartriana "malafede", interessa Davidson, in quanto presenta un soggetto che crede e insieme non crede alla stessa proposizione (o allo stesso stato di cose). Per esemplificare, cito per esteso una pagina significativa, oltretutto letterariamente felice, da *L'Essere e il nulla* di Sartre: «Ecco, per esempio, una donna che si è recata al primo appuntamento. Sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo. Sa anche che le occorrerà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l'urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno. Non percepisce tale comportamento come un tentativo per realizzare quelli che si chiamano 'i primi approcci', non vuol vedere le possibilità di sviluppo nel tempo di tale condotta; circoscrive il comportamento a ciò che è al presente, non vuol leggere nelle frasi indirizzatele altro che il loro senso esplicito; se le si dice 'Vi ammiro tanto' disarma la frase dell'intimo fondo sessuale, attribuisce ai discorsi ed alla condotta dell'interlocutore significati immediati che considera come qualità oggettive [...] Gli è che ella non è informata esattamente di ciò che brama; è profondamente sensibile al desiderio (fisico) che ispira, ma il desiderio nudo e crudo l'umilierebbe e le farebbe orrore. D'altra parte non troverebbe attrattiva in un rispetto che fosse soltanto del rispetto [...] Per ora, dunque, ella rifiuta di percepire il desiderio per quello che è, non gli dà nome, non lo riconosce se non nella misura in cui si trascende nell'ammirazione, stima, rispetto, e si perde interamente nelle forme più

elevate da esso prodotte, al punto di non comparirvi più, se non come una specie di calore e di densità [...] Diremo — conclude Sartre — che questa donna è in malafede»¹⁰.

Dunque, *akrasia*, *wishful thinking*, autoinganno¹¹. Ma perché Davidson dichiara concettualmente interessanti e intrinsecamente paradossali queste forme di irrazionalità? «Il paradosso dell'irrazionalità — ci spiega Davidson — scaturisce da ciò che è implicato nelle nostre modalità più profonde e basilari di descrizione, comprensione e spiegazione di stati ed eventi psicologici»¹². È infatti inevitabile che, quando vogliamo spiegare un'azione intenzionale, spiegando *razionalizziamo*, e cioè attribuiamo all'agente ragioni e motivazioni, nonché la specifica intenzione, che divengono *sufficienti* (ancorché non *necessarie*) a render conto dell'azione. In ogni spiegazione di azione intenzionale, osserva Davidson, è ineliminabile «un'aura di razionalità, di appartenenza a una struttura razionale [...] almeno nella misura in cui [questi fenomeni] vengono descritti in termini psicologici»¹³. Ma nel caso delle azioni "irrazionali" indicate da Davidson come problematiche, una spiegazione adeguata, pur dovendo preservare gli elementi di razionalità in esse implicati, non può rendere queste stesse azioni troppo razionali. «Il paradosso soggiacente dell'irrazionalità — osserva Davidson —, cui nessuna teoria può interamente sfuggire, è questo: se lo spieghiamo troppo bene, lo trasformiamo in una forma occulta di razionalità; mentre se attribuiamo incoerenza con eccessiva disinvoltura, molto semplicemente compromettiamo la nostra capacità di diagnosticare l'irrazionalità»¹⁴. L'azione akratica è per definizione soggettivamente irrazionale, giacché è irrazionale dal punto di vista dell'agente che la compie *contro il suo miglior giudizio*. Cionondimeno, la spiegazione del comportamento akratico si rifà a delle *ragioni*. Ma

quello che diventa un rompicapo e che, per Davidson, genera apparentemente un paradosso, è che le ragioni per cui l'akratico agisce non sono le ragioni in base alle quali egli reputerebbe meglio agire. Un esempio riportato da Davidson, e che tutti coloro che hanno familiarità con i casi clinici di Freud conoscono, può servire a render meno astratta questa matassa problematica. «Un uomo che cammina in un parco inciampa su un ramo che si trova nel sentiero. Ritenendo che il ramo possa essere pericoloso ad altri, lo raccoglie e lo getta in una siepe a fianco del sentiero. Tornando a casa gli viene in mente che forse il ramo sporge dalla siepe e può dunque continuare ad essere un pericolo per qualche ignaro passante. Scende dal tram su cui si trova, ritorna al parco e rimette il ramo nella posizione originale. In questo caso tutto ciò che l'agente fa (fuorché l'inciampare sul ramo) è fatto per una ragione, una ragione alla luce della quale l'azione corrispondente è ragionevole. Dato che l'uomo riteneva che il ramo fosse un pericolo se veniva lasciato sul sentiero, e dato il desiderio di eliminare il pericolo, era ragionevole togliere il ramo. E dato che, ripensandoci, egli riteneva che il ramo sulla siepe fosse un pericolo, era ragionevole tirar fuori il ramo dalla siepe e rimetterlo sul sentiero. Dato che l'uomo voleva togliere il ramo dalla siepe, era ragionevole scendere dal tram e tornare al parco. In ciascun caso le ragioni per l'azione ci dicono ciò che l'agente vedeva nella sua azione, ci danno l'intenzione con cui agiva, e dunque danno una spiegazione dell'azione. Una tale spiegazione — postilla Davidson — deve esistere perché ciò che una persona fa possa essere contato come azione»¹⁵. Ecco chiarito il senso di quell'"aura di razionalità", di quell'"appartenenza a una struttura razionale" che per Davidson è inseparabile da una spiegazione psicologica di ogni azione intenzionale. Ma mettiamo che quella singolare azione di cui abbiamo da-

to una spiegazione tramite ragioni sia di fatto un'azione akratica, cioè compiuta in modo contrario a ciò che l'agente reputa, tutto considerato, il meglio. «È facile immaginare che l'uomo ritornato al parco per rimettere il ramo nella sua posizione originale si renda conto che la sua azione non è sensata. Egli ha un motivo per spostare il ramo, e cioè che può mettere in pericolo un passante. Ma ha anche un motivo per non tornare, e cioè la perdita di tempo e il fastidio. A suo giudizio quest'ultima considerazione ha maggior peso della prima; eppure agisce in base alla prima. In breve, egli va contro il suo giudizio più avveduto»¹⁶.

Il problema della spiegazione di simili comportamenti ha sconcertato filosofi e moralisti almeno fin da Platone. Nella filosofia greca Davidson individua due modelli di spiegazione. Il primo è quello che chiama *il principio di Platone* e che è improntato ad un postulato di pura razionalità, in quanto ci dice che soltanto l'ignoranza può spiegare le azioni sciocche o malvage. Secondo questo principio, si ammette, sì, un conflitto fra il modo usuale in cui si spiegano le azioni intenzionali e l'idea che vi possano essere azioni irrazionali, ma tale conflitto è sostanzialmente risolto col negare le azioni akratiche e irrazionali. Per Platone, con qualche approssimazione, nessuna azione intenzionale può essere interamente irrazionale. Il secondo modello, indicato come *principio di Medea*, ci dice che una persona può agire contro il suo più avveduto giudizio soltanto quando una forza estranea sopraffà la sua volontà. È ciò che avviene infatti quando Medea, nel testo di Euripide, chiede alla propria mano di non uccidere i suoi figli, e la sua mano, o la passione della vendetta che la guida, sopraffà la sua volontà. Varianti di questo secondo modello hanno avuto una certa fortuna, soprattutto fra i filosofi morali (mi viene in mente Hare, per esempio), ma Da-

vidson rileva che esso porta ad una conseguenza forse non voluta: di fatto esso implica che le azioni akromatiche non sono intenzionali e che dunque non sono azioni per le quali l'agente può essere ritenuto responsabile. Ciò che l'agente si è trovato a fare aveva una ragione — la passione o l'impulso che sopraffà il suo giudizio più avveduto — ma la ragione non era in un certo senso *sua*. Dal punto di vista dell'agente, ciò che ha fatto è l'effetto di una causa che viene dall'esterno, come se un'altra persona l'avesse mosso; e dunque non si può parlare di azione intenzionale da parte dell'agente.

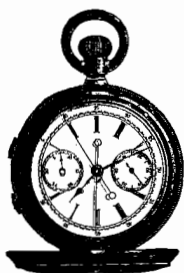
Un'ulteriore possibile soluzione l'ha suggerita Aristotele, attribuendo la debolezza della volontà a una sorta di *dimenticanza*. L'akratico ha due desideri; nel nostro esempio, egli vuol risparmiare tempo e sforzo e però vuole anche spostare il ramo. Non può agire in base ad entrambi i desideri, ma Aristotele non gli consente di valutare il problema fino a conseguire il suo "miglior giudizio" e gli fa "dimenticare" la considerazione del fatto che non ritornando al parco egli può risparmiare tempo e sforzo. Così facendo, però, la soluzione di Aristotele nega un altro requisito dell'azione akratice stabilito da Davidson: e cioè che l'agente agisca in piena consapevolezza dell'alternativa alla propria azione che egli, tutto considerato, reputava la migliore.

Prima di parlare della soluzione proposta da Davidson, mi permetto una breve digressione, nell'intento di rispondere ad un possibile ragionevole quesito. Qualcuno, infatti, potrebbe obiettare: è indubbia la rilevanza e la durata efficace di quei modelli millenari giustamente considerati da Davidson, ma Sant'Agostino, Hume, Spinoza, Kant non hanno davvero elaborato niente di più consistente o che, almeno, non sia strettamente riducibile a quei modelli? La risposta è che, è vero, nessuno di quei filosofi la pen-

sava in senso stretto come Platone o come Aristotele. Ma il problema è un altro: è un problema di commensurabilità fra schemi concettuali diversi e di traduzione di linguaggi. E qui mi permetto anch'io un'interpretazione che, per voler essere schematica e unitaria, non fa certo giustizia di tante differenze e complicazioni¹⁷. Per i Greci, l'*akrasia* era un problema in quanto essi connettevano molto strettamente il pensare che sia bene fare una certa cosa con l'agire intenzionalmente. Per loro, se io ritengo bene andare ad Atene, devo avere qualche desiderio per andarci e, se posso andarci, ci vado. Inversamente, se vado ad Atene intenzionalmente, e non per caso o costretto, devo aver pensato che fosse bene andarci.

C'è però un'altra tradizione, per molti versi incompatibile con quella greca: la tradizione giudaico-cristiana. Quali atti siano buoni e quali cattivi è rivelato da Dio, che ci ordina di agire bene e di guardarsi dal male. Il fine di ogni agente umano è di far coincidere la propria volontà con quella di Dio e di obbedire ai suoi ordini. E mentre i Greci vedevano la cattiva azione come follia, ignoranza o dimenticanza, gli autori del Vecchio Testamento la vedevano come *disobbedienza*. Adamo ed Eva sapevano che non avrebbero dovuto mangiare il frutto proibito, ma lo fecero lo stesso. Quella che oggi chiamiamo "volontà", mentre non giocava alcun ruolo nella psicologia greca, diventa centrale nella psicologia non filosofica degli Ebrei. Per loro, fare ciò che si sa essere sbagliato, lungi dall'esser problematico, è la forma standard della cattiva azione, e poiché è la volontà che ha la funzione di assicurare che si faccia ciò che sappiamo si dovrebbe fare, la debolezza della volontà è la forma standard del fallimento. L'*akrasia*, dunque, per la tradizione che vede l'azione in termini di "volontà", non può essere un rompicapo. Davidson, in un testo, sempre dedicato agli stessi temi ma precedente a quello che stia-

mo esaminando, intitolato *How is Weakness of the Will possible?* (originariamente del 1970), prende comunque in considerazione anche una possibile soluzione del problema dell'*akrasia* che faccia ricorso alla "volontà". Riporto il passo relativo e la critica finale di Davidson che, peraltro, mi pare non colga quello cui accennavo sopra: e cioè che il ricorso alla "volontà" di fatto non ammette un'accezione davidsoniana di *akrasia* e che perciò non può essere considerato in senso stretto una soluzione al problema. Comunque, ecco il passo per intero: «L'immagine di incontinenza che ricaviamo da Aristotele, San Tommaso e Hare è di una battaglia o lotta fra due contendenti, ciascuno armato del suo argomento o principio. Una fazione può essere etichettata con 'passione' e l'altra con 'ragione'; esse combattono e vince la fazione che ha torto, chiamata 'passione' (o 'brama' o 'piacere'). Vi è comunque un'immagine alternativa (reperibile in Platone, come in Butler e molti altri), adombrata forse anche da Dante (che ritiene di seguire San Tommaso e Aristotele) quando parla degli incontinenti come di peccatori 'che la ragion sommettono al talento' (*Inferno*, Canto V). In questo caso vi sono tre attori sulla scena: ragione, desiderio e uno che fa sì che il desiderio prenda il sopravvento. Il terzo attore potrebbe esser chiamato 'La Volontà' (o 'Coscienza'). Tocca alla Volontà decidere chi vince la battaglia. Se la Volontà è forte, dà la palma alla ragione; se è debole, può consentire al piacere o alla passione di prendere il sopravvento»¹⁸. Questa seconda immagine sembra però, osserva Davidson, riportarci daccapo, costringendoci ad una circolarità viziosa. Viene infatti naturale chiedersi, semplicemente spostando le difficoltà di partenza: «come può la Volontà giudicare una linea d'azione migliore e tuttavia scegliere l'altra?»¹⁹. Come si vede, per diverse ragioni, la via della "volontà" non vale a risolvere i paradossi di Davidson.



Sono inoltre da rilevare due ulteriori particolarità della filosofia della mente post-greca, che questa volta hanno poco a che vedere con la tradizione ebraico-cristiana ma, semmai, con l'empirismo seicentesco e con la visione meccanicistica del mondo portata dalla rivoluzione scientifica. Ecco la prima particolarità. I Greci concepivano la mente umana (e parlo qui di "mente" con qualche cautela e appellandomi a quello che i filosofi del linguaggio chiamano "principio di carità", giacché qualcuno, per esempio il grande storico del pensiero antico Snell, nega che se ne possa parlare, ma su di una base assai discutibile: e cioè che i Greci non avevano alcuna parola corrispondente) i Greci, dicevo, concepivano la mente umana come un tutt'uno logicamente inseparabile di pensiero e appetiti, di conoscenza e desiderio. Dal XVII secolo in poi, i filosofi ebbero la tendenza a separare desiderio e pensiero e a concepire il desiderio come una forma di sensazione, una noiosa sensazione corporea (*l'uneasiness* lockeana) del tutto simile al dolore. Io desidero di andare ad Atene se ho una sorta di malessere fisico, un'inquietudine, che mi porta a muovermi finché non sono a Atene, dove mi fermo. La debolezza della volontà, lo abbiamo ampiamente visto, diventa un rompicapo se vi è qualche connes-

sione logica fra desiderare di fare qualcosa e pensare che sarebbe bene farla. Ma una tale connessione non può esistere se il desiderio, come in Hume o Locke, è una specie di sensazione. La seconda particolarità è invece la seguente: la debolezza della volontà diventa problematica nella misura in cui si pensa il comportamento umano come determinato dalla nostra idea di ciò che è il meglio; non lo è, invece, se riteniamo il nostro comportamento come *determinato meccanicamente* dall'ambiente fisico circostante o dalla nostra struttura fisico-psichica concepita in analogia ad un orologio (com'era per tanta filosofia nel '600). L'*akerasia*, per i meccanicisti deterministi e, per esempio, per la filosofia della mente monista di uno Spinoza (che oggi si direbbe comportare una "identità delle occorrenze"), non può essere un problema. Lo tornerà ad essere solo con la ripresa massiccia degli studi classici che ha conformato, a partire dagli anni '30 e anche da prima, gran parte della filosofia analitica anglosassone, soprattutto quella oxoniense. Ed è in questo contesto, è da queste premesse, che trae motivazioni anche l'opera di Davidson. Tanto che alla fine sembra lecito interpretare che il suo intento è la dimostrazione di come sia possibile adottare una psicologia dell'azione di matrice greca piuttosto che giudaico-cristiana, e di come sia possibile fare a meno degli atti di volontà (recisi via con un affilato rasoio di Occam) e connettere l'agire intenzionalmente con il pensare che una certa linea d'azione sia la migliore, ammettendo al contempo la possibilità del comportamento akratico.

Chiuso l'intermezzo che intendeva far giustizia del perché delle omissioni di Davidson (il che non equivale, sia chiaro, a legittimarle *in toto*), vengo finalmente alla soluzione che egli propone del suo rompicapo.

Davidson ritiene che si possa ovviare al paradosso

dell'irrazionalità ricorrendo ad una partizione della mente (strategia che già dai tempi di Platone serviva a spiegare l'irrazionalità e il conflitto). Ma Davidson impiega un nuovo principio di partizione. Com'egli stesso indica, «è il crollo delle relazioni di ragione che definisce il limite di una suddivisione»²⁰. Per cui — ecco la soluzione in parole povere — due elementi della mente sono collocati in suddivisioni mentali differenti se uno è causa di, ma non ragione per, l'altro. Possiamo così sintetizzare l'argomento centrale di Davidson:

1) Una spiegazione adeguata del comportamento soggettivamente irrazionale dipende dal fatto che vi sono cause mentali che sono ragioni dei fatti che causano (nel caso dell'akratico che torna al parco a rimuovere il ramo, deve essere individuata da qualche parte nella mente una causa che non sia la ragione della sua azione, giacché la ragione avrebbe motivato esattamente l'azione opposta);

2) la supposizione che la mente abbia "due o più strutture semi-autonome" è «necessaria per render conto delle cause mentali che non sono ragioni degli stati mentali che causano»²¹;

3) quindi, un'adeguata spiegazione del comportamento soggettivamente irrazionale dipende da una partizione della mente. Come dice Davidson «solo ripartendo la mente sembra possibile spiegare come un pensiero o un impulso possano causarne un altro con cui non hanno alcuna relazione razionale»²²;

Alcune delle teorie reperibili nel *corpus* freudiano e che appaiono fra le più centrali, oltretutto, come osserva Davidson, presenti «in tutti gli stadi della produzione del Freud maturo», sembra possano essere invocate a supporto della spiegazione di certi fenomeni irrazionali tramite una partizione della mente. Davidson riassume in tre punti il contributo di Freud alla soluzione dei suoi problemi paradossali:

1) La mente contiene un certo numero di strutture semi-indipendenti, e queste strutture sono caratterizzate da attributi mentali come pensieri, desideri, ricordi;

2) le parti della mente sono per certi notevoli aspetti simili alle persone, non solo in quanto possiedono (o consistono di) credenze, bisogni ed altri tratti psicologici, ma anche in quanto tali fattori possono combinarsi, come avviene nell'azione intenzionale, e produrre ulteriori eventi all'interno o all'esterno della mente;

3) un certo numero di disposizioni, atteggiamenti ed eventi che caratterizzano le varie sottostrutture della mente devono essere considerati in base ad un modello di disposizioni e forze fisiche quando influenzano (e sono influenzate da) altre sottostrutture della mente ²³.

Freud, secondo molti interpreti fra cui recentemente il filosofo della fisica Clark Glymour ²⁴, credeva veramente che la mente umana fosse composta da quelli che la scienza cognitiva di oggi ha chiamato *homunculi*, e cioè agenti con una precisa (seppur modificabile) identità nel tempo, con relazioni reciproche, dotati di differenti desideri, attitudini e credenze. Secondo Freud (continuiamo a rileggerlo col senno della scienza cognitiva ma anche con in mente certi modelli della teoria delle decisioni) ciò che produce un'azione non è in sé unitario, ma è un insieme di agenti; e le azioni di un soggetto sono determinate, per intenderci, come una scelta sociale nel senso del teorema di Arrow, determinate dalle preferenze degli agenti componenti che si esprimono come cause dirette, come forze, piuttosto che come procedure di voto. Conosciamo tutti la topica Io, Es e Superio in cui Freud compartimenta la psiche, che già prima aveva diviso in conscio e inconscio, che a loro volta apparivano (anche se meno pacificamente) come agenti con prefe-

renze indipendenti. L'Io conscio è razionale e calcolatore, con precise preferenze circa azioni e pensieri. L'Io inconscio ha invece strane inclinazioni; preferisce tener lontani dalla coscienza quei pensieri che, se divenissero consci, creerebbero enormi disagi (consci), mentre su tutto il resto è indifferente. L'Io conscio, in un certo senso, condivide le preferenze dell'Io inconscio, ma non può pensarle senza sofferenza, e così, grazie all'inconscio, non le pensa. L'Es contiene desideri conflittuali e contraddittori per quanto riguarda la soddisfazione degli istinti, ma è indifferente al modo in cui tali desideri vengono soddisfatti. L'Io conscio, insieme al Superio, che ha preferenze circa azioni e pensieri più restrittive di quelle dell'Io, si preoccupa di come potrebbero essere soddisfatti i desideri dell'Es. Alla fine, l'azione risulta dalla risoluzione di queste preferenze conflittuali.

Alla luce di questa ricostruzione, potremmo dire che per Freud il Sé (termine che gli attribuiamo postumo, ma con ragioni oggi condivise dai più ²⁵) è una finzione, mentre la vera realtà sono gli *homunculi* componenti. Invero, una risposta non equivoca al dilemma se gli *homunculi* siano fisici o fittizi o "funzionali" Freud non l'ha data. Spesso, anche se non sempre, egli tratta l'Io, o almeno l'Io conscio, come un'area del cervello, di solito la corteccia frontale. L'Es, invece, ha una caratterizzazione in termini spaziali più vaga, ma Freud scrive spesso come se gli attribuisse una precisa localizzazione. L'Io inconscio è situato fra i due, mentre il Superio è caratterizzato funzionalmente, più che spazialmente. Tutti questi *homunculi*, comunque, non sono mai *soltanto homunculi* funzionali, ma sono in genere anche fisici. Alcuni di essi, l'Io, per esempio, ma anche l'Es, sono agenti razionali, più razionali delle persone di cui sono componenti (con buona pace per Dan Dennett, il filosofo che ha le maggiori responsabilità per la diffusione di

una teoria homunculare della mente, il quale però ritiene fondamentale che gli *homunculi* debbano essere "più stupidi" del soggetto cui appartengono. Scriveva Dennet in *Brainstorms*, abbozzando il programma di ricerca di ogni futuro homuncularista: «Se si potesse trovare una squadra o un comitato di *homunculi relativamente* ignoranti, stupidi, ciechi ma tali da produrre il comportamento intelligente dell'insieme, questo sarebbe un progresso»²⁶. Tornando al problema della consistenza reale o metaforica degli *homunculi*, Glymour sostiene che soltanto postulando tali homunculi come in qualche modo reali, le spiegazioni homunculari diventano spiegazioni genuine e non pseudo-spiegazioni (come quella molièriana della *vis dormitiva* che spiega l'azione dell'oppio); in perfetta consonanza con Davidson quando afferma, dal suo punto di vista realista "causalista", che «anche se parlo assieme a Freud di parti e forze agenti, non mi sembra che vi sia nulla che richiede una metafora»²⁷.

È certo che una teoria homunculare della mente, o almeno una sua adeguata partizione (Platone *doce*) è particolarmente adatta a spiegare il conflitto e l'inconsistenza. Per Freud, come per Davidson, si può dire che i fallimenti della razionalità (nel caso di Freud quelli più strettamente patologici) sono stati le chiavi per accedere alla struttura profonda della mente. E Glymour nota che è interessante come la teoria homunculare della mente di Freud riesca a fornire spiegazioni autentiche non soltanto di alcuni, ma di tutti i paradossi della ragione e della volizione (senza con questo dover asserire che la soluzione di Freud è logicamente inevitabile o necessariamente completa. Lo stesso Davidson, del resto, è ben consapevole che "una mente suddivisa lascia aperto il campo ad ulteriori spiegazioni"²⁸).

Facciamo qualche esempio di come Freud spiegherebbe, tramite la sua partizione della mente, fe-

nomeni di irrazionalità quali quelli descritti da Davidson. L'ambivalenza, per esempio, è spiegata da Freud con la supposizione di agenti multipli con preferenze ben precise ma contrarie, e con il supporre che nessuno degli agenti abbia sempre il sopravvento. La spiegazione freudiana dell'ambivalenza nell'Uomo dei Topi funziona pressappoco così: amore conscio e odio inconscio verso lo stesso oggetto sono possibili sempreché non siano troppo intensi. Quando diventano intensi a un certo grado diventano anche incompatibili, e una delle due emozioni deve diventare inconscia, in genere la più dolorosa. Lo stesso agente non può, per Freud, amare e odiare lo stesso oggetto allo stesso tempo, ma può amare certi aspetti di un oggetto e odiarne altri. Quando queste attitudini verso quegli aspetti dell'oggetto diventano intense, si distaccano. Diventano attitudini verso gli oggetti, e non verso certi loro aspetti, e diventano perciò stesso incompatibili. L'attitudine riusata finisce con l'appartenere ad un altro agente all'interno del Sé e contribuisce a determinare le preferenze di quell'agente. Quando l'Io ama ciò che l'Es odia, si avranno preferenze contraddittorie che si manifesteranno in circostanze diverse, e in qualche caso si verificherà anche un effetto di indecisione.

La debolezza della volontà non è che un caso di ambivalenza che riguarda l'azione e non l'emozione (o la credenza). Le ragioni di un *homunculo* possono essere cause, ma non ragioni, per un altro *homunculo*. Un *homunculo* può decidere che, tutto considerato, è meglio non tornare al parco a rimuovere il ramo; la preferenza di un altro *homunculo* può intervenire e determinare l'azione. Se uno dei due presenta le sue ragioni ed esprime le sue inquietudini, mentre l'altro resta in silenzio, allora diciamo che la persona è un impulsivo, che ha ceduto alla tentazione, che ha dimostrato una volontà debole. Gli atti di incontinen-

za ci mostrano un tutto irrazionale che emerge da parti, *homunculi*, che possono essere ben più razionali.



Mi sono dilungato su un modello della mente che è oggi assai diffuso nell'ambito della psicologia filosofica, o filosofia della mente — come la si voglia chiamare — e che ha una notevole fortuna — anzi, ha lì la sua origine — nell'ambito delle cosiddette scienze cognitive²⁹. Vorrei che, a dispetto di certe forme quasi caricaturali in cui tale modello a volte si presenta — complici alcuni autori come Dan Dennett, per esempio, che non manca mai di una sottile autoironia — lo prendeste sul serio. La storia del pensiero è stata profondamente segnata da quelle che qualcuno ha definito “tecnologie caratterizzanti”³⁰. Platone paragonò l'universo a un fuso e svelò ai suoi contemporanei le meraviglie del cielo; Cartesio considerò gli animali come meccanismi a molla e armonizzò mirabilmente cielo e terra, microcosmo e macrocosmo, anima e corpo; gli scienziati del XIX secolo e degli inizi del nostro hanno sovente paragonato l'universo a una macchina termica che sta lentamente dissipando la sua energia, e, in tanta ecologia e filosofia della complessità di oggi, il modello dimostra di funzionare ancora. Miracolo tecnologico dell'ultim'ora, è il

computer: metafora (e, come abbiamo visto, ben più che una metafora) per la mente e per il cervello umani, con input e output, *hardware* e *software* che condizionano pesantemente il linguaggio degli psicologi e persino dei biologi, mentre i glottologi trattano il linguaggio come se fosse un codice di programmazione e tutti, scienziati e filosofi insieme, cercano mezzi utili a far "pensare" i computer o addirittura, come nel nostro caso, a far pensare e agire l'uomo come il computer.

Per incoraggiarci a non diffidare troppo, ricordiamoci che anche i modelli del passato, alcuni dei quali ci appaiono oggi distanti come miti arcaici, sono state pietre miliari nella crescita del nostro sapere. E oltretutto non si può negare a queste "tecnologie caratterizzanti" un importante ruolo catalizzatore: esse sono sempre disponibili a fungere da modello, da esempio, da simbolo; funzionano come lenti d'ingrandimento che raccolgono e focalizzano idee apparentemente disparate di una cultura in un raggio luminoso a volte penetrante; finiscono spesso per mutare e trasvalutare, arricchendoli, i linguaggi settoriali e disciplinari.

Ma questo non ci esime da dissensi né, soprattutto, dal cercare di cogliere nel nuovo quello che forse nuovo non è e dei cui limiti la storia è maestra. La filosofia della mente di Davidson, popolata di *homunculi* e generosa di ammiccamenti alle recenti scienze cognitive, non riesce a eludere un antico dilemma: razionalismo o empirismo. I razionalisti, fra cui non esito a collocare Davidson, hanno in mente una ragione sovrana e autoritaria, conformarsi alla quale, per l'uomo che pensa e agisce, significa quasi aderire a un algoritmo. Per i leibniziani, essere razionali è avere una ragione sufficiente per ciò che si fa e si crede, e il paradigma che racchiude il senso della ragione è un sillogismo in cui premesse e conclusione obbediscono a

rigorosi criteri logici. Per Davidson, si è visto, le ragioni sono assimilate alle premesse di una argomentazione e la bontà delle ragioni è identica alla correttezza delle inferenze. I paradossi di Davidson scaturiscono proprio dal fallimento del cosiddetto "sillogismo pratico" di fronte alle azioni irrazionali. Un semplice comportamento anomalo, un pensiero inconsistente, un atto mancato minano alla base il costrutto iper-razionalistico della spiegazione dell'azione. Ricostituire il senso perduto esige una partizione della mente, una moltiplicazione degli agenti, una rigorosa separazione delle cause efficienti (e nessuno è ancora in grado di dirci *quanti* agenti; *quando* la separazione; *che cosa* decide se un agente invece di un altro, un sotto-sistema invece del sistema principale, controlla il comportamento).

Gli empiristi, invece, (ho in mente Hume, ma anche tanta filosofia analitica anglosassone) sono soprattutto colpiti da quanti pochi pensieri e da quante poche azioni rientrano nel modello razionalista. Essi si nutrono di buone narrative come di argomenti corretti e, come dice Annette Baier, un filosofo americano dalle chiare inclinazioni empiristico-naturaliste, finiscono «per approvare anche le azioni mosse da compassione, anche se sono akratiche, compiute contro il miglior giudizio del manigoldo o del profittatore»³¹. L'empirista guarda, come Aristotele nel *De Anima*, a come coesiste la ragione con l'intelligenza animale e con le passioni sociali e politiche; e quelle che sono le domande stringenti della ragione le coniuga con le domande dell'amore, della fedeltà, dell'auto-affermazione, oltretutto con quelle della tradizione, del costume, delle pulsioni. Anche se prendono sul serio le urgenze di decisioni normative, gli empiristi non sanno mai prima chi giocherà il ruolo sovrano dell'autorità.

Non è certo qui il caso di dilungarsi oltre a ri-

cordare la letteratura davvero cospicua che è seguita, in questi anni, al saggio di Davidson di cui vi ho parlato, nella quale si alternano elaborazioni "di scuola" a critiche radicali. Faccio soltanto un accenno ad una critica, orientata in quel senso empirista cui sopra ho riservato un'enfasi che, sicuramente, tradiva le mie simpatie. Mark Johnston osserva che uno degli elementi che attestano della iper-razionalizzazione dei processi mentali attuata da Davidson è l'identificazione di ogni tipo di azione con l'azione intenzionale. Se noi riconosciamo l'esistenza, per esempio, di processi mentali sotto-intenzionali, che siano diretti ad uno scopo (*purposive*), ma non iniziati con la precisa intenzione di conseguire quello scopo, possiamo spiegare almeno certi comportamenti irrazionali (come l'autoinganno) senza dover sovrappopolare la mente di *homunculi* e di centri intenzionali separati. Un esempio di processo sotto-intenzionale diretto ad uno scopo ma non intenzionale lo possiamo ricavare dalla nostra esperienza quotidiana. È noto che, leggendo, seguiamo automaticamente un metodo di lettura che fa scorrere l'occhio sulla parte superiore delle lettere. Sarebbe assurdo dire che usiamo così i nostri occhi intenzionalmente, e tuttavia l'operazione serve allo scopo di leggere più alla svelta (mentre, fateci caso, quando vi trovate di fronte ad un fax con le righe decapitate, in cui si vedono soltanto le parti inferiori delle parole, in tal caso è molto difficile e meno naturale e rapida la loro decifrazione). Il riconoscimento di processi mentali sotto-intenzionali evita alcuni dei cosiddetti paradossi dell'irrazionalità. Il processo mentale implicato nel caso del *wishful thinking* e nell'autoinganno, per esempio, risulta così un'istanza di una regolarità mentale non accidentale: il desiderio ansioso che *p*, o più in generale l'ansietà riguardo a *p*, genera la credenza che *p*. Questo schema non chiama in causa alcun processo intenzionale, e la cosa è anche in-

tuitivamente più plausibile, se si pensa che una delle forme più comuni di *wishful thinking* è la considerazione che gran parte delle madri ha verso i propri figli: i quali sono sempre per loro i più belli o i più virtuosi, anche a dispetto delle più palesi evidenze contrarie. Risulta assai difficile, in questi casi, dire che si verifica un processo come il seguente, che Davidson presupporrebbe: io, genitore, temo ansiosamente che mio figlio non sia bello e bravo; non voglio temere ansiosamente che mio figlio non sia bello e bravo; se riuscissi a credere che mio figlio è bello e bravo non temerei ansiosamente che non lo fosse; dunque credo che mio figlio sia bello e bravo. In questi come in altri casi, ci troviamo invece di fronte a *tropismi mentali* (come li chiama Johnston) che sono dei processi automatici di filtro, generalmente inaccessibili all'introspezione, e che determinano che cosa è saliente nella percezione, e insieme certi tipi di risposta a stimoli interni ed esterni. Tali tropismi sono alla base sia di connessioni irrazionali sia di processi razionali.

Si può concludere, dunque, che, contrariamente a quello che crede Davidson, le connessioni razionali non sono costitutive ed esaustive del mentale. Scrive Johnston: «Difficilmente la razionalità potrebbe essere costitutiva ed esaustiva, dato che le menti si sono evolute in condizioni in cui tropismi mentali razionali offrivano solo vantaggi limitati. Che una creatura il cui ambiente è troppo complicato per spuntarla con la forza degli istinti faccia meglio in qualche modo a monitorizzare i propri desideri e a impiegare mezzi per soddisfarli, non è sorprendente. Ma non dovrebbe essere neppure sorprendente che tale creatura, non in pacifica armonia con la natura, faccia altrimenti, quando ad esempio le sue frequenti ed estenuanti ansietà che i propri desideri non siano soddisfatti vengono regolarmente trattate con credenze cariche di speranza (*hopeful*). Sebbene si apprezzi so-

prattutto la ragione, essa è soltanto una delle forme adattive che possono assumere i processi mentali»³².

Le prospettive per una definizione della ragione, a questo punto, si riaprono decisamente; e forse non solo quella razionalità che cercavamo di circoscrivere all'inizio, ma neppure certa irrazionalità è soltanto umana. Ma tant'è; nella filosofia, per lo più, il dubbio e la ricerca di risposte in divenire e non assolute sono anch'essi dell'empirista³³.



1. Segnalo, fra i contributi logici rilevanti per i temi che andremo affrontando, N.C.A. DA COSTA & S. FRENCH, *Belief Contradiction and the Logic of Self-deception*, «American Philosophical Quarterly», 27 (1990): 179-197, e rimando all'utile bibliografia che lo correda.
2. Un quadro recente e assai vasto dei possibili approcci filosofici ai temi della razionalità e dell'irrazionalità (che, peraltro, penalizza un po' troppo l'importante parte dell'etica) è in P.K. MOSER (ed.), *Rationality in Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
3. L'importanza, anzi l'imprescindibilità, di una considerazione filosofico-analitica di certi problemi relativi all'irrazionalità è rimarcata anche da JOHN ELSTER, il quale scrive: "Ad un livello più superficiale, chi studi il fenomeno dell'autoinganno [tipico fenomeno di irrazionalità nel senso di cui ci occupiamo] può imparare molto dalla psicologia cognitiva, da FESTINGER a JANIS e MANN; dico 'superficiale' perché questi studi glissano quasi del tutto sul problema filosofico cruciale di come l'autoinganno sia dopo tutto possibile, e qualche volta sono inequivocabilmente in errore proprio a causa di questa negligenza" (J. ELSTER, *Ulisse e le sirene*, Il Mulino, Bologna, 1983 [orig. 1979], p. 258, corsivo nostro).

4. DAVIDSON, *Paradoxes of Irrationality*, in R. WOLLHEIM & J. HOPKINS (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 289-305.
5. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 10.
6. D. PEARS, *Motivated Irrationality*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
7. C. GLYMOUR, *Freud's Androids*, in J. NEU (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 44-85. I contenuti di questo saggio sono parte di un lavoro più complessivo, C. GLYMOUR, *Necessary Connections. Freud and the Foundations of Cognitive Science*, testo non pubblicato.
8. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 290.
9. Traggo i termini di questa distinzione da R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 90-91, da un contesto in cui l'autore, fra l'altro, attribuisce all'Uomo dei Topi di Freud il conio della teoria dell'"onnipotenza dei pensieri" basata, appunto, sulla forza ancestrale del *wishful thinking*.
10. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965 [orig. 1943], pp. 95-96.
11. Non tutti considerano omologabile il trattamento di queste diverse forme di irrazionalità (cfr. S. GARDNER, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, in cui fra l'altro vi è una interessante distinzione fra i casi classici di *akrasia* e quelli di pertinenza della psicoanalisi), con ragioni che, ancorché condivisibili, non ci paiono però essenziali alle grandi linee della nostra argomentazione.
12. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 289.
13. *ibid.*
14. *ibid.*, p. 295.
15. *ibid.*, p. 292.
16. *ibid.*, p. 293.
17. Per una ben più ricca trattazione di questi temi rinvio agli ultimi lavori di REMO BODEI e soprattutto a *La geometria delle passioni*,

Feltrinelli, Milano, 1992 e a *Ordo Amoris*, Il Mulino, Bologna, 1991. Ho tratto preziose indicazioni per questa mia digressione anche da W. CHARLTON, *op. cit.*

18. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford, 1980, p. 35.

19. *ibid.*, p. 36.

20. D. DAVIDSON, *Paradoxes of Irrationality*, *cit.*, p. 298.

21. *ibid.*, p. 303.

22. *ibid.*

23. *ibid.*, pp. 190-91.

24. *op. cit.* Di diverso avviso è il bel libro di SEBASTIAN GARDNER (*cit.*, pp. 40-84) che tende invece a restituire la psicoanalisi freudiana all'ambito della cosiddetta "psicologia del senso comune", difficilmente compatibile con ogni concezione "partizionista" della mente.

25. Cfr. M. AMMANNITI (a cura di), *La nascita del sé*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

26. D. DENNETT, *Brainstorms*, Harvester Press, Hassocks, 1978, p. 123.

27. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 298. Voglio ricordare, a questo proposito, che *realtà e fisicità* non sono la stessa cosa. Un realista "causalista" si impegna a credere nella realtà di quelle entità teoriche della scienza — anche delle scienze umane e sociali — che provatamente producono effetti ripetuti e intersoggettivamente controllabili sul piano osservabile. L'inconscio, ad esempio, è da ritenersi, allo stato attuale delle ricerche, a buon diritto reale; concetti e ipotesi marxiane, lo diceva già MAX WEBER, salva la loro importanza *euristica*, erano già ai suoi tempi "pericolosi" se considerati come reali. Inoltre, nel caso dell'individuazione degli *hominunculi* e della partizione della mente, non può sfuggire la profonda analogia, già dichiarata da DENNETT, fra il metodo descrittivo dello psicologo e la produzione di *software*. In fondo, il programmatore di computer esegue le stesse mosse dello psicologo alla ricerca dei sub-agenti, quando, attuando una strategia "Top-Down", indica prima le funzioni "grandi" nei termini dei nomi di funzioni più semplici e solo in un secondo momento cerca di specificare quelle componenti più semplici.

28. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 295.

29. Vorrei però osservare che una psicologia coerente con un'idea "partizionista" della mente, e dalla quale lo stesso Freud insieme a tanta letteratura del Novecento hanno attinto, precede le scienze cognitive; basti pensare ai *médicins-philosophes* RIBOT e JANET e poi a BINET, come ci suggerisce il bel saggio di R. BODEI. *Uscite di insicurezza*, introduzione a L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. VII-XXX.

30. Vedi J.D. BOLTER, *L'uomo di Turing*, Pratiche, Parma, 1985, [orig. 1984].

31. A.C. BAIER, *Rhyme and Reason: Reflections on Davidson's Version of Having Reasons*, in E. LE PORE & B.P. McLAUGHLIN (eds.), *Actions and Events*, Blackwell, Oxford, 1985, p. 117.

32. M. JOHNSTON, *Self-Deception and the Nature of Mind*, in B.P. McLAUGHLIN & A. OKSEBERG RORTY (eds.), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, 1988, pp. 88-89.

33. In che modo possono contare le considerazioni di cui sopra relativamente al problema della cura? Certo non direttamente, ma è indubbio che ogni progetto psicoterapeutico, di qualsiasi marca esso sia, deve riflettere su certi temi di filosofia della mente che in genere tende a mantenere impliciti e inanalizzati: non ultimo, appunto, il tema dell'"unità" o della "molteplicità" dell'Io, dal quale dipende il tipo di soggettività che la cura mira a ricostituire. E, anche in questo caso, ritengo che una risposta non possa che essere "empirica" e storicamente motivata (come si evince anche dalle ultime pagine del saggio di BODEI sopra citato relative ad una certa "inattualità" dell'Io multiplo come problema "patologico" in PIRANDELLO).

