

# Lo spazio delle ragioni

di Paolo Costa

The essay focuses on three main questions. To begin with, the very meaning of the idea of space of reasons is examined and discussed. Who has access to it (*de iure* and *de facto*)? In addition, how do we have to imagine such an access? Secondly, we examine whether it makes sense to concretistically portray the space of reasons as a space that we explore and within which we take a position. What does such a *sui generis* space include and which traits should it display? How have we to imagine its subdivision and organization? Thirdly, in the wake of these questions, the issue arises of the pros and cons of an understanding of the space of reasons that, building upon John McDowell's inquiry, lavishly employs the classic notion of «second nature».

## 1. *Sua maestà: la ragione*

Recentemente il filosofo (oltre che suddito) britannico Simon Blackburn ha ironizzato sulla presunta «maestà» della ragione e, riflettendo sul ruolo cruciale che il *lógos* e, di conseguenza, la dimensione normativa dell'esperienza hanno sin dalle origini recitato nell'autocomprensione e autorappresentazione dei filosofi, ha citato con evidente gusto una battuta caustica di Jerry Fodor: «se le mucche fanno 'muuu', i filosofi fanno 'noorme'».<sup>1</sup>

Difficile dare loro torto. Amanti del ragionamento prima ancora che della sapienza, filo-logi più che filo-sofi, molti di coloro che si dedicano anima e corpo all'attività intellettuale più generale e aspecifica che si possa praticare, oggi come un tempo, sanno che alla base della loro vocazione vi è un'esperienza assai banale, ma che in pochi suscita lo stesso stupore e la stessa soggezione sperimentata senza eccezioni dagli epigoni di Socrate. Il riferimento è evidentemente a quella che Habermas ha descritto con una delle sue formule più celebri come la coazione non violenta dell'argomento migliore (*der zwanglose Zwang des besseren Arguments*): la forza «mite» con cui le buone ragioni reclamano il nostro assenso e si impongono

---

<sup>1</sup> S. BLACKBURN, *The Majesty of Reason*, in «Philosophy», LXXXV (2010), 1, pp. 5-27, qui p. 5, nota 1. Per una ricostruzione storica complessiva del legame tra i filosofi e la «ragione» cfr. E. CAFAGNA, *Ragione*, Bologna 2008; per una visione del lavoro filosofico che avvalorava l'osservazione di Fodor si può vedere C. LARMORE, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica*, trad. it., Torino 2008, p. 20: «La filosofia è essenzialmente una disciplina normativa. Con ciò intendo dire che si occupa in generale di determinare come dovremmo concepire noi stessi, in quanto esseri che danno forma a credenze e azioni sulla base di *ragioni*».

nelle nostre vite.<sup>2</sup> Questa forza *sui generis* può presentarsi sotto diverse sembianze: come ragioni per agire o non agire; ragioni per credere o non credere; spiegazioni illuminanti; esempi seducenti o ripugnanti; ma anche come domande o dubbi pertinenti o inaggirabili. Le ragioni calamitano e orientano l'attenzione dei parlanti e, in questo senso, sono la cosa più simile a una causa finale che ci sia dato di sperimentare nelle nostre esistenze. Anche per questo ha senso, come ha fatto notoriamente Habermas, parlare del *telos* dell'intesa come l'orizzonte ineludibile della comunicazione umana, ma solo nella misura in cui la possibilità di chiedere ragioni è connaturata alla logica stessa del discorso in virtù della sua «apertura» normativa, ossia della dipendenza strutturale di ogni enunciato predicativo da una sua (possibile) giustificazione. Qui va cercato il significato ultimo della razionalità della forma di vita umana.

È innegabile che il riconoscimento della forza *sui generis* delle ragioni sia un fenomeno cruciale dell'esperienza umana.<sup>3</sup> Senza di esso la nostra forma di vita difficilmente potrebbe essere così complessa, ambigua e sfaccettata qual è. Sviluppando una suggestione latamente platonica, si potrebbe suggerire che sia proprio la potenza espansiva e la dinamicità delle ragioni e dei loro nessi a fare la differenza.

In altri termini, le ragioni, prima ancora di dischiuderlo, instaurano un nuovo spazio logico e, incuneandosi negli interstizi della nostra *Lebensform* animale, le impongono, per così dire, una «piega» supplementare.<sup>4</sup> È in primo luogo la logica stessa della determinazione causale a cambiare quando tra gli eventi fisici trovano posto anche le azioni orientate allo scopo o ai valori, producendo quello strano miscuglio di «prima» e «seconda» natura, di passività e spontaneità, che ci è così familiare nella nostra esperienza in prima persona del mondo.<sup>5</sup>

Esiste, tuttavia, anche il rischio di farsi incantare da una visione «primitivistica», «atomistica» delle ragioni e delle loro presunte «virtù taumaturgiche».<sup>6</sup> Dopo tutto, come dovrebbe essere descritto il fenomeno, allo stesso tempo impalpabile e tangibile, della forza immateriale delle ragioni? Quanto spazio teorico esiste per pensare coerentemente una

<sup>2</sup> Per un'eccellente disamina del tema cfr. B. CELANO, *La forza dell'argomento migliore*, in «Diritto & questioni pubbliche», IX (2009), pp. 229-255.

<sup>3</sup> Sul tema cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, I, trad. it., Bologna 2008, cap. 1. Per un'analisi e un commento critico sulla concezione habermasiana della razionalità cfr. F. DALLMAYR, *Habermas and Rationality*, in «Political Theory», XVI (1988), 4, pp. 553-579.

<sup>4</sup> Per una visione analoga dell'organismo imperniata sulla idea di relazione con il (proprio) limite e di posizionalità cfr. H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, trad. it., Torino 2006.

<sup>5</sup> Sul tema cfr. M. BIANCHIN, *Ragioni e interpretazioni. Fenomenologia, società, politica*, Roma 2006, p. 9: «In questa prospettiva, le ragioni appaiono come fatti intesi secondo qualche modo di presentazione: l'esperienza giustifica dischiudendo le cose in 'carne e ossa', ma non può che presentarle sotto qualche aspetto: fenomenologicamente, non c'è qualcosa come un oggetto inteso 'ut sic', un oggetto che sia inteso senza essere inteso in qualche modo: non c'è qualcosa come la 'nuda' presentazione di un oggetto. Adottando un'espressione di McDowell, si potrebbe dire che lo spazio delle ragioni è 'la struttura nella quale collochiamo le cose quando troviamo in esse un significato'».

<sup>6</sup> Cfr. B. CELANO, *La forza dell'argomento migliore*, § 3.

dimensione dell'esperienza che sia allo stesso tempo immateriale eppure causalmente efficace?

In queste lande estreme della riflessione è notoriamente impossibile prescindere dalle metafore e dalle immagini concettualmente dense che allo stesso tempo reclamano e guidano il lavoro del pensiero quando esso è costretto a fare i conti con i margini più labili dell'esperienza. E le immagini che la nostra tradizione intellettuale ha escogitato e ci ha lasciato in eredità sono numerose e ancora oggi (più o meno) influenti: il *nous* di Anassagora, il mondo delle idee di Platone, l'intelletto attivo della tradizione aristotelica, l'*orthos logos* degli stoici, la mente infinita del Dio cristiano, la soggettività trascendentale kantiana, il *Geist* hegeliano, il linguaggio come apertura del mondo (*Welterschließung*), il mondo 3 di Karl Popper – per fare solo alcuni esempi.

Nel prosieguito del saggio vorrei limitarmi, comunque, a sondare la fecondità di un'altra immagine con cui si è cercato recentemente di rappresentare l'eternità e la forza vincolante delle ragioni: la metafora dello *space of reasons*, la cui paternità spetta di diritto a Wilfrid Sellars, ma che è diventata popolare soprattutto grazie all'uso che ne ha fatto John McDowell nel suo influente libro *Mind and World*.<sup>7</sup> In un'indagine preliminare come questa, tale test di consistenza non potrà che tradursi sostanzialmente in un'esplorazione delle potenzialità epistemiche dell'immagine mediante la discussione di alcune delle sue implicazioni più rilevanti – incalzandola, per così dire, sul suo stesso terreno.

Sono tre le questioni su cui vale la pena di focalizzare l'analisi. In primo luogo, si tratta di chiarire 1) il significato dell'idea stessa di «accesso» allo spazio delle ragioni (da ora in avanti SdR). Chi vi accede (di diritto e di fatto)? E come va immaginato tale accesso? Esiste un unico modo di sintonizzarsi con lo SdR o se ne possono concepire diversi, che corrispondono a differenti tipologie di relazione con la sfera ideale o normativa dell'esistenza? Fino a che punto, poi, 2) ha senso descrivere concretisticamente lo SdR come uno spazio che si esplora e in cui ci si posiziona? Che cosa contiene e quali caratteristiche dovrebbe avere un simile spazio *sui generis*? Come va pensata la sua suddivisione o organizzazione? Dev'essere concepito come uno spazio modulare o, siccome non sembra poter esistere indipendentemente dagli specifici rapporti inferenziali o di generica implicanza tra le ragioni a cui dà ospitalità, piuttosto come uno spazio irriducibilmente prospettico o personale? È importante chiedersi, infine, 3) quali siano i pregi e i difetti di una comprensione dello SdR che, sulla scia di McDowell, faccia ampiamente leva sulla nozione classica di «seconda natura». Da un lato, infatti, la questione del rapporto tra

<sup>7</sup> Cfr. W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it., Torino 2004, p. 54: «Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di *conoscenza* non equivale a fornire una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice»; J. McDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it., Torino 1999.

lo SdR e la «prima» natura, intesa come ambito di fenomeni governato da una legalità senza resti o eccezioni, è un problema che va, se non risolto, quantomeno disinnescato nelle sue implicazioni più serie. Non è indispensabile essere pedanti in questo ambito e indulgere in speculazioni che, come ha notato con il suo amabile «quietismo» filosofico McDowell, lasciano spesso il tempo che trovano.<sup>8</sup> Dall'altro, però, non si può nemmeno prescindere completamente dalla elaborazione di un'intuizione, per quanto vaga, della natura (o realtà) che sia compatibile con l'idea che «i neonati umani sono semplicemente animali, che si distinguono solo per le loro potenzialità, e non succede nulla di misterioso a un essere umano nel corso del suo sviluppo normale».<sup>9</sup>

In definitiva, l'obiettivo primario dell'indagine è venire in qualche modo a capo del problema della pluralità dei possibili accessi allo SdR, del fatto cioè che, in genere e per lo più, tale ingresso non è, per così dire, un ingresso frontale, ma è sempre mediato dal corpo, dalla cultura, dal lessico, dai repertori simbolici e narrativi, dai temperamenti, dalle pratiche sociali. In altri termini, occorre anzitutto spiegare perché siano così variegiate le cose che si possono fare con le ragioni nella vita e quanto sono diversi i modi di muoversi nello spazio logico della normatività: con maggiore o minore confidenza, con maggiore o minore libertà o rigidità, lentezza o velocità, con insormontabili punti ciechi o una sorta di mania irrefrenabile. Esiste, d'altronde, anche una specifica ottusità e persino una distintiva forma di malvagità dischiusa dall'accesso allo SdR e questo dovrebbe indurre chiunque a non farsi suggestionare oltremodo dall'enfasi retorica sulla forza mite delle ragioni: l'accesso allo SdR sancisce anche, e allo stesso tempo, l'ingresso in uno spazio delle sragioni. Anche questa mortificante scoperta, se possibile, andrebbe esaminata *sine ira et studio* o, forse meglio, con la dose adeguata di imparzialità che solo la consuetudine con le ragioni degli altri rende per altro possibile.

Esaminare a fondo tali problemi non basterà ovviamente per dimostrare l'esistenza dello SdR, come se questo fosse l'esito logico di una sorta di inferenza alla miglior spiegazione, e forse nemmeno per caldeggiare l'adozione e l'uso del concetto. Potrà tutt'al più servire per arricchire il repertorio di metafore e concetti con cui cerchiamo da millenni di venire a capo dell'enigma della razionalità (umana e non). Presumibilmente, uno dei principali vantaggi che possono derivare dall'adozione dell'immagine dello SdR è la progressiva rinuncia all'idea che, essendo la ragione una facoltà che si possiede e/o un'istanza inappellabile al cui giudizio non resta che sottomettersi, la razionalità sia essenzialmente un gioco a somma zero. Al contrario, concepire la razionalità come uno spazio in cui ci si posiziona o di cui si partecipa può avere l'effetto positivo di estendere significativamente la comprensione di ciò che significa essere o non

<sup>8</sup> J. McDOWELL, *Mente e mondo*, p. 134.

<sup>9</sup> *Ibidem*; per una elaborazione sistematica di questo spunto cfr. C. HALBIG, *Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, in «European Journal of Philosophy», XIV (2006), 2, pp. 222-241.

essere razionali e forse, da un punto di vista empirico, di gettare nuova luce sull'evoluzione psicologica dei bambini e sui loro processi di socializzazione, cioè sulle condizioni abilitanti e sulle capacità primarie che rendono reale l'accesso e l'esplorazione dello SdR. Riformulate in questi termini ambedue le problematiche, assai classiche, potrebbero guadagnare in chiarezza e perspicuità.

È ancora presto, tuttavia, per sostenere che l'idea di accedere e posizionarsi in uno SdR renda pienamente giustizia a quell'aspetto cruciale della nostra natura che è la *responsiveness to reasons*. Ma ciò non significa molto di più che ammettere che nessuno ha ancora escogitato e sviluppato sino alle sue estreme conseguenze l'argomento che potrebbe porre fine a un dibattito non solo sfaccettato, ma pressoché infinito nelle sue diramazioni possibili e reali.<sup>10</sup>

## 2. *Nello spazio delle ragioni*

Per molti aspetti, ricorrere al concetto di spazio delle ragioni è anche un modo per riformulare il problema classico della razionalità, o meglio intelligibilità normativa degli uomini e delle cose.<sup>11</sup> Intelligibile (in questo senso ristretto) è un individuo o un comportamento, una pratica o un'istituzione o, al limite, un fenomeno o un processo naturale che manifesti, o incorpori, un qualche tipo di legame (criticabile e rivedibile) con la sfera delle ragioni (prescindendo per il momento dalla distinzione tra ragioni giustificative ed esplicative). Questa relazione può essere diretta o indiretta, esplicita o tacita. Un evento può cioè semplicemente «partecipare», inerire allo SdR, in quanto una sua comprensione adeguata richiede, oltre a una spiegazione analitica dei nessi causali, l'inserimento in una trama di ragioni. Un buon esempio potrebbe essere un infarto cardiaco, rispetto al quale lo sforzo intellettuale non è riducibile (o circoscrivibile) alla mera descrizione della sequenza degli eventi fisici che hanno condotto alla cessazione delle pulsazioni, ma chiama in causa un retroterra molto più ampio, sino al punto che, in una prospettiva evolucionista, ha persino senso chiedersi perché gli organismi viventi muoiano. Nel caso di un essere animato e «intelligente» (in uno dei possibili sensi di questo termine così polisemico), quando cioè le ragioni vengono quantomeno incorporate in un desiderio o in un'emozione, oppure tematizzate, espresse, manipolate intenzionalmente da un soggetto, sembra più opportuno, invece, parlare di un «accesso» allo SdR. Tale accesso può essere concepito come un posizionamento (rigido o dinamico) che orienta e configura la rete dei

<sup>10</sup> Per una recente, estesa disamina delle questioni che, nel presente lavoro, verranno lasciate sullo sfondo, cfr. R. MORDACCI, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Roma 2008.

<sup>11</sup> Parlo di intelligibilità «normativa» per distinguerla dall'intelligibilità che «troviamo in un fenomeno quando lo vediamo governato da una legge naturale»; cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, p. 76.

nessi inferenziali tra le ragioni o, più semplicemente, la loro distribuzione o articolazione (relazioni di prossimità o distanza, suddivisione, gerarchia ecc.), creando i presupposti per un insediamento nello SdR sotto forme diverse: adesione assoluta a un punto di vista, supervisione distaccata, introduzione a una pratica o un *habitus*, fruizione estetica ecc.

In sintesi, si potrebbe dire che si accede allo SdR quando si è in qualche modo coinvolti (in maniera implicita o esplicita) nelle pratiche giustificative che presuppongono una (pur vaga) possibilità di relazione riflessiva con la realtà fattuale, mentre non si va oltre una semplice partecipazione o, per usare un termine platonico, «metessi» dello SdR quando si incarna (o si esprime) una forma qualsivoglia di logica o intelligibilità teleologica o teleonomica. Se nel primo caso hanno un senso (sebbene, in certi casi, molto lato) imputazioni di colpa, merito o responsabilità, nel secondo caso, invece, le ragioni si limitano a spiegare in vista di che cosa è avvenuto un certo evento, restando però fuori dal novero delle ragioni potenzialmente appropriabili o imputabili. Da questo punto di vista, forme non problematiche di partecipazione (senza accesso) allo SdR sono tutti quegli esempi di oggettivazione della ragione in abitudini, pratiche o istituzioni che rientrano nella sfera di competenza dell'hegeliano *objektiver Geist*. In questi casi, un'istituzione, una forma di vita o una pratica possono essere legittimamente descritte come più o meno razionali (o irrazionali) a seconda che la loro ragion d'essere, il principio intorno al quale si sono costituite e dal quale derivano la loro legittimità, rimanga vitale o non si sia invece indebolito sino al punto da renderle irricognoscibili agli occhi degli stessi individui che ne sono gli attori o i beneficiari.

Dopo la Rivoluzione scientifica moderna e la netta separazione tra la sfera dei fatti e quella dei significati, o più in generale tra la mente e la natura, appare invece molto più controversa (se non addirittura stravagante) l'attribuzione di una qualche forma di «razionalità» agli eventi naturali.<sup>12</sup> Ma mentre sembra effettivamente sciocco attribuire un significato morale o esistenziale alla forza di gravità o al principio di inerzia, è meno problematico comprendere gli istinti, gli impulsi e anche molte funzioni biologiche primarie come l'espressione o l'incarnazione preintenzionale di una qualche variante selettiva di logica o razionalità esterna. Evidentemente, non sino al punto di rendere grammaticalmente sensate domande sulla ragione o il torto morale di simili eventi, ma consentendo quantomeno un ragionamento intorno al loro svolgimento corretto o sbagliato, sano o malato ecc. Come ha osservato recentemente Lenny Moss, «gli organismi

<sup>12</sup> Fatta eccezione, ovviamente, per la questione dell'ordine o della «legalità» naturale nel suo complesso: un tema, non a caso centrale, nei fondatori della visione meccanicistica moderna. In questo, e solo in questo senso la questione del «disegno intelligente» conserva ancora oggi una sua innegabile dignità filosofica. Si pensi, ad esempio, al modo, teoretico e non ideologico, in cui il problema è stato riformulato e discusso recentemente da Th. NAGEL, *Secular Philosophy and the Religious Temperament* e *Public Education and Intelligent Design*, entrambi contenuti in T. NAGEL, *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002-2008*, Oxford 2010, pp. 3-17 e 41-57.

viventi sono sistemi irriducibilmente normativi – suscettibili di cavarsela meglio o peggio; di prosperare o no».<sup>13</sup>

In termini generali, tanto nel caso della metessi quanto in quello dell'accesso, il legame con lo SdR si attualizza nel soggetto pensante sotto forma di desiderio di capire, richiesta di ragioni o, per usare un'efficace e intraducibile espressione inglese, nell'attività di *Sensemaking*. Forzandone un po' il significato, possiamo perciò rappresentarci l'atto di avere ragione/i come una condizione duplice che include sia la possibilità di riferirsi alle ragioni per spiegare, gestire o contestualizzare un evento o un comportamento esterni, sia la possibilità di affermare le proprie ragioni rivendicandole più o meno esplicitamente, cioè facendo in qualche modo leva su di esse o soddisfacendo discorsivamente una pretesa normativa. Per chiarire il punto, il fatto che una frana possa avere conseguenze devastanti su uomini, animali e ambiente inerisce su una pluralità di nessi tra ragioni che sono disponibili per atti (mentali e non mentali) di reazione, deliberazione, spiegazione, giustificazione, solo alcuni dei quali saranno direttamente appropriati dai soggetti coinvolti, mentre altri, per così dire, si limiteranno a modificare il loro ambiente intenzionale e, di conseguenza, il loro campo di azione.

Benché non sia facile da chiarire e difendere, la distinzione tra partecipazione e accesso allo SdR ha lo scopo principale di limitare l'influenza di un immaginario semplicistico, nel quale è sin troppo facile rimanere invischiati. Secondo questo modo di vedere le cose, l'accesso allo SdR sarebbe un atto volontario circoscritto, reso possibile da misteriose condizioni abilitanti che consentirebbero alla quasi totalità dei membri di un'unica specie vivente, la nostra, di compiere un vero e proprio salto quantico, gettando un ponte sull'abisso che separa il piano dei fatti bruti da quello ideale delle norme. In opposizione, e in alternativa, a questa visione delle cose è più realistico concepire l'accesso allo SdR in continuità con la distribuzione o disseminazione delle ragioni in una realtà che, senza particolari misteri, partecipa di esse. In quest'ottica, le ragioni presenti nella realtà opererebbero come *affordances*, come sollecitazioni al riconoscimento e all'attivazione di una disposizione (originariamente pratica) in un soggetto che si dimostri ricettivo nei loro confronti.<sup>14</sup> Il primo contatto o commercio con le ragioni avverrebbe pertanto nella forma di una risposta selettiva all'ambiente, descrivibile anche come una sorta di embrionale posizionamento che, anche attraverso la costituzione di uno spazio egocentrico non omogeneo, ponga le premesse per un accesso allo

<sup>13</sup> L. MOSS, *Context, Context, Context! A Delicate Empiricism for Biotechnology* (recensione di C. HOLDREGE - S. TALBOTT, *Beyond Biotechnology: The Barren Promise of Genetic Engineering*), in «Nature Biotechnology», XXVI (2008), 9, p. 992.

<sup>14</sup> Per una elaborazione di questa idea diversa, ma non incompatibile con quella proposta in questo saggio, cfr. C. CALABI, *Perceptual Saliences*, in D.W. SMITH - A.L. THOMASSON, *Phenomenology and Philosophy of Mind*, Oxford 2005, pp. 253-269. Anche il denso dibattito intercorso tra H.L. Dreyfus e J. McDowell sulla rivista «Inquiry» nell'estate del 2007 (50, 4, pp. 338-377) aveva al suo centro proprio il problema della collocazione delle ragioni, ossia della mente, nel mondo.

SdR indipendente dallo stimolo delle *affordances* e quindi sufficientemente decentrato perché divenga possibile muoversi con libertà crescente tra le ragioni (non solo quelle peripersonali) e «manipolarle», cioè fare spontaneamente cose con esse.

John McDowell ha riesumato in proposito la nozione humboldtiana di *Bildung*, della costruzione di una seconda natura, facendo leva soprattutto su un immaginario visivo: l'accesso allo spazio delle ragioni equivarrebbe secondo lui a un'«apertura degli occhi» su una dimensione specifica dell'esperienza.<sup>15</sup> Ed effettivamente la metafora appare pertinente anche solo alla luce dell'esperienza che qualsiasi genitore fa della crescita dei propri figli: le ragioni non sono qualcosa di diverso dal mondo, piuttosto riflettono un nuovo modo di fare esperienza del mondo.<sup>16</sup> Ma che dire degli animali? O quantomeno degli animali che hanno forme di vita più simili alla nostra, come i mammiferi? Qui la questione si fa più complessa e diventa importante interpretare la relazione tra partecipazione e accesso allo spazio delle ragioni più come una relazione di reciproca implicanza che come un'antitesi. Gli animali che si muovono in un articolato ambiente intenzionale e fruiscono perciò di un'intensa stimolazione sensoriale, che hanno una ricca vita sociale e sperimentano una pluralità di desideri, pulsioni, bisogni e sentimenti, talvolta contrastanti, possono avere una seconda natura e in molti casi realizzano quello che potrebbe essere legittimamente descritto come un embrionale accesso allo SdR, non ovviamente nel senso che tematizzano discorsivamente l'apertura normativa delle ragioni, ma in quanto più che parteciparvi passivamente, vivono letteralmente immersi in esso e, almeno in alcuni casi, fanno uso delle ragioni «agendole» nelle loro particolari forme di socialità. Come ha opportunamente osservato Susan Hurley: «lo spazio delle ragioni è lo spazio dell'azione, non lo spazio delle inferenze basate su concetti o delle teorie».<sup>17</sup> In altri termini, non è utile pensare lo SdR come uno spazio isolato e ontologicamente separato da quello in cui si muovono quotidianamente gli agenti, che è necessariamente punteggiato da salienze, sollecitazioni, *affordances*, in una parola da differenze significative. Anche per questo viene spontaneo supporre che esista un legame privilegiato tra le specie sufficientemente complesse di animali sociali e lo SdR e che la questione dell'accesso allo SdR non sia riducibile al possesso o meno delle relative condizioni abilitanti di tipo fisiologico, ma si traduca nell'esercizio di una capacità in cui si affiancano una dimensione più ricettiva e una più attiva. Nello SdR si è introdotti e, in un certo senso, gettati, ma non lo si subisce solamente: ci si posiziona in esso. Accedere allo SdR significa anzitutto prendere posizione nella trama delle ragioni. Ma questo cosa significa concretamente?

<sup>15</sup> J. McDOWELL, *Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster*, a cura di M. WIL-LASCHEK, Münster 2001, p. 103. Cfr. anche J. McDOWELL, *Mente e mondo*, pp. 85, 88, 91.

<sup>16</sup> Per una suggestiva testimonianza autobiografica cfr. N. HUSTON, *Professeurs de désespoir*, Paris 2004, p. 45.

<sup>17</sup> S. HURLEY, *Animal Action in the Space of Reasons*, in «Mind & Language», XVIII (2003), 3, pp. 231-256, qui p. 231.

### 3. *Posizionarsi nello spazio delle ragioni*

Lo SdR non è solo un luogo ideale a cui si accede mentalmente, ma è anche uno spazio in cui ‘si fa’ qualcosa.<sup>18</sup> È sicuramente importante, perciò, capire come si possa essere predisposti, addestrati, educati, socializzati allo SdR, ma la prima cosa da rimarcare è che tale accesso consiste proprio in un atto di posizionamento che automaticamente orienta e configura lo SdR, trasformandolo in un campo in cui vengono esercitate delle sollecitazioni ideali specifiche e in cui si può rispondere a tali impulsi in maniera più o meno rigida o dinamica. Attraverso il posizionamento prende dunque forma uno spazio a geometrie variabili che si addensa e articola a partire da tale fuoco prospettico secondo una pluralità di dimensioni: non solo – come è ovvio – interno/esterno, ma anche alto/basso, vicino/lontano, conforme/difforme ecc. Le ragioni si dispiegano infatti davanti e intorno al soggetto anzitutto dando vita a un gradiente di personalità e impersonalità, familiarità ed estraneità, fruibilità e inaccessibilità, e costituendo, poi, quelle che Susan Hurley ha definito «isole di razionalità»,<sup>19</sup> cioè degli spazi circoscritti di razionalità accessibili solo a partire da una variante specifica di posizionamento.

Non bisogna ovviamente immaginarsi il posizionamento come un atto deliberato, puntuale e idiosincratico. Posizionamento significa, almeno inizialmente, addestramento, cioè l'introduzione a delle pratiche centrate sul dare e ricevere ragioni (nel senso più ampio possibile del termine). Nel caso degli esseri umani, il posizionamento è perciò simultaneamente un tirocinio psicologico – che, oltre a una prassi culturalmente mediata, esige una particolare cura educativa (l'accesso allo SdR è infatti una capacità eminentemente epigenetica), in quanto ci si posiziona sempre in una rete di ragioni la cui distribuzione in isole di razionalità pratica è storicamente e geograficamente determinata – e una prestazione intellettuale, essendo il posizionamento una collocazione per definizione instabile e precaria, a cui è per così dire connaturato lo slancio esplorativo e la tensione verso le proprie condizioni limite.

Come ogni spazio d'azione che si rispetti, lo SdR è perciò uno spazio egocentrico, il cui vertice è un corpo ignaro di sé, esperienzialmente trasparente.<sup>20</sup> Per utilizzare il quadro categoriale approntato da Martha Nussbaum nella sua indagine sulle emozioni, le ragioni si distribuiscono secondo una logica «eudaimonistica», in funzione cioè delle capacità, progetti, legami, storia, del soggetto che si posiziona nella loro trama.<sup>21</sup> Originariamente lo SdR si dispiega pertanto come uno spazio peripersonale e, non a caso,

<sup>18</sup> Per un'interessante elaborazione di questa idea cfr. P. GRICE, *Aspects of Reason*, Oxford 2005, cap. 1.

<sup>19</sup> S. HURLEY, *Animal Action in the Space of Reasons*, p. 231.

<sup>20</sup> Cfr. S. GALLAGHER - D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London - New York 2008, pp. 141-148.

<sup>21</sup> Cfr. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it., Bologna 2004, pp. 50-53.

la prima naturale sede delle ragioni per un essere vivente è rappresentata proprio dai desideri e dalle emozioni.<sup>22</sup> Se desidero qualcosa, ho una ragione *prima facie* per mettermi sulle sue tracce. Se provo emozione per qualcosa, ho una ragione *prima facie* per interessarmene, per darmene pensiero, per prendermene cura (in senso positivo o negativo). Se ho paura, ho una ragione per cercare rifugio o scampo; se provo vergogna, ho una ragione per sottrarmi agli sguardi; se provo compassione, ho una ragione per piangere o per offrire il mio aiuto. Avere un desiderio o un'emozione, e quindi rispondere attivamente, energicamente, in prima persona a un senso di privazione o di valore significa muoversi entro uno spazio, o meglio entro un campo di forze in cui sono all'opera delle differenze significative che esercitano una pressione immateriale sulle disposizioni motorie e mentali del soggetto. Desideri ed emozioni sono cioè costitutivamente correlati a, e dipendenti da, quel primo addensamento di significato o salienza che è sia propulsivo per l'articolazione delle ragioni, sia il primo potenziale oggetto di focalizzazione e tematizzazione della loro apertura normativa.

Non è ovviamente facile spiegare come possa avvenire il passaggio da un'«esperienza situata, assorbita» a un *endorsement* riflessivo e, di conseguenza, all'identificazione di «sostanze autosufficienti, indipendenti dal contesto e dotate di proprietà separabili»;<sup>23</sup> come possano cioè emergere i contenuti concettuali da una relazione di *coping*, di gestione pratica immediata, di vera e propria immersione nella densità di significato esistenziale dell'ambiente intenzionale in cui ogni vivente è sprofondato. Tuttavia, se si intende lo SdR anche, se non anzitutto, come uno spazio di azione, non c'è motivo per introdurre una distinzione rigida, come fa invece Hubert Dreyfus,<sup>24</sup> tra lo spazio (corporeo ed extramentale) delle motivazioni o delle sollecitazioni motorie e lo spazio delle ragioni in senso proprio. Le ragioni possono esistere anche quando non vengono appropriate e impiegate consapevolmente. In questo senso, il riconoscimento della distinzione tra la partecipazione e il vero e proprio accesso (mediante posizionamento) allo SdR può contribuire a depotenziare la percezione del divario che sembrerebbe separare il contenuto motorio intenzionale da quello concettuale.<sup>25</sup>

Resta indubbiamente il problema di rendere conto della differenza che passa tra la semplice capacità di reagire sintonizzandosi con la forza motivante delle ragioni o motivazioni peripersonali e l'estensione di tale capacità sino al punto in cui diventi possibile distillare, sorvolare, esplorare

<sup>22</sup> Non bisogna però cadere nell'errore di confondere la natura personale o «peripersonale» di queste ragioni prioritarie con una loro presunta «soggettività». Personali, per esempio, sono anche le ragioni che costituiscono il nucleo dell'identità *lato sensu* morale di un individuo e su cui poggiano quelle che Charles Taylor chiama le «valutazioni forti». Sul tema si vedano le recenti riflessioni di C. TAYLOR, *Reply*, in «Thesis Eleven», XXX (2009), 99, p. 95. Per una disamina generale del problema cfr. P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano*, Milano 2001, pp. 120-125.

<sup>23</sup> H.L. DREYFUS, *The Return of the Myth of the Mental*, in «Inquiry», L (2007), 4, p. 364.

<sup>24</sup> H.L. DREYFUS, *Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», LXXIX (2005), 2, § 5.

<sup>25</sup> Cfr. S.D. KELLY, *Merleau-Ponty on the Body*, in «Ratio», XV (2002), 4, pp. 376-391.

e manipolare i nessi tra le ragioni. La differenza, in altre parole, tra un posizionamento rigido e uno plastico (o dinamico) nello SdR. La distanza è analoga a quella che separa l'adesione cieca o abitudinaria a una regola e la scoperta della sua natura di dispositivo generativo indipendente dagli oggetti concreti a cui essa si applica, mediante la quale può dischiudersi effettivamente un intero nuovo orizzonte di possibilità. Questo potenziale dirompente sembra connaturato alla logica stessa delle ragioni e alla loro apertura normativa, ma perché possa essere dispiegato in tutta la sua ampiezza esige una capacità di decentramento riflessivo, la cui origine e natura restano in larga misura ancora misteriose, tanto dal punto di vista ontogenetico quanto da quello filogenetico.<sup>26</sup> In ogni caso, la condizione necessaria (ancorché non sufficiente) per un'esplorazione in lungo e in largo dello SdR consiste senza dubbio nella non completa adesione col proprio centro di posizionamento.<sup>27</sup> Un'eccentricità, un distanziamento, che non vanno interpretati, però, come un esonero globale dai vincoli dell'animalità o una completa perdita di attrito col mondo, quanto piuttosto come la massimizzazione delle potenzialità di smarcamento ed esplorazione insite in forme di vita non eccessivamente specializzate, nelle quali, cioè, le ragioni peripersonali non agiscono come uno schermo impenetrabile rispetto alle pressioni esercitate da ragioni che, pur non essendo in senso stretto personali, sono nondimeno appropriabili.<sup>28</sup>

Quali ragioni sono dunque presenti nello SdR? O meglio, come si distribuiscono e articolano le ragioni a seguito di un atto di posizionamento nello SdR? La prima risposta a questa difficile domanda è che le ragioni appropriabili si distribuiscono anzitutto secondo le pratiche di giustificazione diffuse e riconosciute in una certa società e in una determinata epoca, le quali, a loro volta, riflettono una specifica comprensione della realtà e della condizione umana. Si spiega così perché, come sostenuto persuasivamente da Habermas sulla scia di Max Weber, nella modernità lo SdR tenda a suddividersi *in primis* tra ragioni strumentali e discorsive e quest'ultime in ragioni cognitive, pratico-morali ed estetico-espressive. Tale suddivisione, tuttavia, non va concepita come una mappatura neutrale o oggettiva e non è in grado di azzerare la fluidità delle ragioni. Come detto, è piuttosto il frutto di un posizionamento storico che, pur rispondendo a esigenze insite nella logica della giustificazione degli enunciati, non esaurisce però tutti i sensi possibili dell'appello alle ragioni. Da un

---

<sup>26</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Das Mysterium der Sprache: Robert Brandoms Sprachphilosophie*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVI (2008), 1, pp. 3-19.

<sup>27</sup> Su questa idea ha fatto leva Charles Larmore nei suoi scritti recenti per sviluppare una stimolante teoria della soggettività. Cfr. C. LARMORE, *Pratiche dell'io*, trad. it., Roma 2006; *Dare ragioni*, cap. 4; *Le Moi et ses raisons d'être*, in V. DESCOMBES - C. LARMORE, *Dernières nouvelles du Moi*, Paris 2009, pp. 41-68.

<sup>28</sup> Per un'interessante elaborazione di questa idea cfr. V. RASINI, *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Gehlen e Plessner*, in «La società degli individui», X (2007), 1, pp. 67-78. Il comune accesso allo SdR è ciò che, insieme alla condivisa capacità di soffrire, fa degli animali membri (pur non allo stesso titolo) della comunità morale.

punto di vista formal-pragmatico, lo SdR è anzitutto un ambiente che si può cominciare a esplorare solo occupandovi un posto e, per ricorrere a una classica immagine humboldtiana, facendo risuonare delle note che armonizzano con altre note con le quali stabiliscono dei nessi non definiti a priori. A seconda della tipologia di posizionamento, lo SdR potrà evidenziare poi una configurazione centralizzata o priva di centro, gerarchica o orizzontale, chiusa o aperta, segmentata o continua ecc. In esso potranno trovare o non trovare posto anche le ragioni sbagliate o non persuasive (ad esempio un'emozione ingiustificata), ma sicuramente non vi rientreranno le pseudoragioni o le ragioni non pertinenti alla luce della variante di posizionamento e della distinzione tra interno ed esterno da essa veicolata. (In un tribunale, ad esempio, non è ammissibile chiamare in causa la forza di gravità per spiegare o giustificare una bastonata.)

Come accennato sopra, l'ingresso nello SdR implica anche un accesso allo spazio (non meno articolato) delle sragioni. Il riferimento è alla capacità non esclusivamente, eppure specialmente umana di dimostrarsi irrazionali al quadrato, ossia razionalmente irrazionali; di servirsi cioè della forza delle ragioni per invertire l'ordine delle cose, sfondare i limiti naturali dell'autodistruttività o razionalizzare forme di centratura sul sé inaccessibili all'autocritica, a una reale esposizione alla forza delle ragioni nel loro insieme. La particolare variante di SdR che si dispiega intorno al singolo individuo può contenere e, anzi, di norma contiene ragioni sfuocate, idiosincratiche, ossessive, chimeriche, autoreferenziali, *self-serving*, incapaci di fare attrito sul mondo. Per fare un esempio, si pensi solo all'intricato universo mentale dei personaggi dei romanzi di Dostoevskij, che è soltanto un riflesso distorto e caricaturale del dialogo leale del due-in-uno inscenato da Socrate dei dialoghi platonici.<sup>29</sup> Le ragioni, in fondo, possono anche essere una trappola in cui si cade o si rimane invischiati.

#### 4. *Una seconda natura?*

A dispetto della trita enfasi esistenzialistica, non è scorretto perciò dire che posizionarsi nello SdR equivale a esservi «gettati». In che senso? Non perché vi si cada a precipizio, ma nel senso minimale per cui non c'è modo di imparare a nuotare se non ci si getta (o non si viene gettati) nell'acqua. In fondo, come impara a nuotare un animale non acquatico? La sua natura lo indurrebbe a evitare le acque troppo profonde, andare contro natura non sembra un'opzione percorribile e allora non gli resta che giocare di astuzia con la prima natura e dotarsi di una natura «seconda» o assecondata. Ma come può la natura essere prima o seconda? È presto detto. La seconda natura va pensata come una «piega» o una «sporgenza»

<sup>29</sup> Sul tema del due-in-uno socratico cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it., Bologna 1987.

della prima natura: un'opportunità, un imprevisto, una coincidenza, una biforcazione che dischiude un nuovo orizzonte di possibilità e, al limite, un nuovo potere causale. L'evoluzione della vita è zeppa di esempi di simili torsioni della natura: la zampa che si muta in ala; l'ala che diventa pinna; la pinna che si (ri)adatta alla terra e l'essere umano che impara a fare cose con le ragioni che sono lì nel mondo a disposizione di recettori adatti per coglierle e, idealmente, isolarle per poi ricombinarle «seguendo le nervature naturali».<sup>30</sup>

Il passaggio sembra semplice, ma frotte di pensatori e catene di buoni argomenti sono lì a ricordarci che molti aspetti della questione sono ancora avvolti nelle nebbie concettuali più dense o, per usare toni meno drammatici, appaiono considerevolmente sottodeterminati.<sup>31</sup> Il principale è ovviamente lo statuto ontologico *sui generis* (o «queer», come amava dire John Mackie)<sup>32</sup> delle entità o dei «fatti» normativi. Notoriamente, non è facile riconciliare la normatività e la realtà così come la conosciamo, o meglio così come ce la descrive e ce la spiega la scienza moderna. Più di qualcosa ci suggerisce che la soluzione all'enigma vada ricercata in quei fenomeni meno suscettibili di spiegazioni scientifiche o riduzioni fisicaliste che, nella nostra tradizione intellettuale, vanno sotto il nome di coscienza, autocoscienza, riflessività ecc. Il problema, però, è se sia corretto definirli «naturali». In un senso innocuo del termine, ovviamente sì. Non c'è nulla di innaturale o contrannaturale nell'avere un linguaggio, una cultura, un codice morale. In un'accezione più restrittiva, però, l'interpretazione di questi fenomeni nei termini di un'estensione o trasformazione della prima natura, intesa come regno deterministico delle leggi fisiche, come pura fatticità, reclama una ricomprensione della dimensione naturale in un'ottica più ospitale verso lo statuto di realtà delle ragioni e degli altri enti normativi.

Si tratta, in altre parole, di riconsiderare la plasticità, la spontaneità, l'articolazione interna della natura senza chiusure pregiudiziali nei confronti di quelle categorie concettuali, come ad esempio le cause finali, in opposizione alle quali ha (comprensibilmente) affermato la propria identità rivoluzionaria il nuovo sapere scientifico moderno.<sup>33</sup> Con riferimento a Hegel, Italo Testa ha parlato in proposito dell'attualità di «una genealogia dello spirito a partire dalle sue condizioni naturali» che mostri «non solo che lo spirito ha la sua origine nella natura, ma anche che i suoi livelli superiori di sviluppo continuano ad avere la natura come loro condizione e quindi non esistono indipendentemente da essa». In questo senso,

<sup>30</sup> PLATONE, *Fedro* 265d-266a.

<sup>31</sup> La migliore discussione di questo tema a me nota è contenuta in I. TESTA, *Seconda natura e riconoscimento. Hegel e la teoria dello spazio sociale*, in L. RUGGIU - I. TESTA (edd), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano 2009, pp. 315-342.

<sup>32</sup> J. MACKIE, *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, trad. it., Torino 2001.

<sup>33</sup> Sul tema cfr. P. COSTA, *Beyond Teleology?*, in L. ILLETTERATI - F. MICHELINI (edd), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Frankfurt a.M. 2008, pp. 183-199.

«tutte le attività spirituali propriamente dette – dalla posizione eretta alle facoltà superiori della coscienza e dell'autocoscienza riflessiva – non solo presuppongono per il loro contenuto la costituzione corporea di determinate abilità, ma sono anche a ogni livello accompagnate dalla forma dell'immediatezza secondo naturale».<sup>34</sup>

Chi reputa un simile scenario non privo di plausibilità, ha validi motivi per guardare con interesse al concetto di seconda natura, in quanto specchio di una realtà naturale arrivata a incorporare nella propria logica e nelle proprie dinamiche il riferimento alle ragioni. In proposito, per citare una significativa espressione hegeliana, si potrebbe anche parlare ossimoricamente di un «meccanismo dell'intelligenza»,<sup>35</sup> essendo gli *habitus* e, più in generale, le diverse forme di sapere del corpo un requisito essenziale e irrinunciabile dell'intelligenza animale.

Da questo punto di vista, la natura svela una fisionomia ancipite che non andrebbe sottaciuta. Essa denota attività ma anche mancanza, creatività ma anche passività, dinamicità ma anche consistenza, se non addirittura inerzia. E questo a tutti i livelli di complessità della materia. La metafora migliore per cogliere il senso di questa fisionomia, di questa articolazione interna della natura è probabilmente quella dell'(auto)distanziamento o, per usare un felice termine inglese, del *detachment*.<sup>36</sup> In poche parole, la natura è in grado di generare configurazioni stabili anzitutto perché riesce a tracciare al proprio interno differenze significative che rompono la continuità e l'omogeneità del contesto, dischiudendo nuove possibilità di relazione, differenziazione e autonomia tra gli enti fisici. Lo spazio della natura, intesa in questa accezione ampia, è dunque internamente articolato (*begrenzt*) e potenzialmente illimitato (*unbeschränkt*). Esattamente come lo SdR che, a buon diritto, potrebbe essere descritto come una «riconfigurazione espressiva delle relazioni sussistenti tra gli enti naturali».<sup>37</sup> Nulla di metafisicamente sconvolgente, però. Solo un «promemoria», come ha sostenuto John McDowell sulla scia di Ludwig Wittgenstein, che ci rammenta senza eccessiva enfasi «qualcosa che sapevamo sin dall'inizio, ma che comprensibilmente siamo stati indotti a dimenticare sotto la particolare pressione della riflessione filosofica», che cioè ragione e natura, mente e mondo non sono poi ambiti dell'esperienza così inconciliabili.<sup>38</sup>

La natura partecipa, dunque, (in un senso minimale del verbo) dello SdR: non gli è estranea. In proposito, nozioni come quelle di riconoscimento preriflessivo, eccentricità, *affordances*, pratiche, sembrano dischiudere nuovi

<sup>34</sup> I. TESTA, *Seconda natura e riconoscimento*, p. 338.

<sup>35</sup> È un brano dell'*Enciclopedia* (§ 409) citato in I. TESTA, *Seconda natura e riconoscimento*, p. 337.

<sup>36</sup> Per un'interessante e ambiziosa applicazione della categoria di «detachment», intesa come «relativa indipendenza di un'entità da un contesto più ampio», cfr. L. MOSS, *Detachment, Genomics and the Nature of Being Human*, in M. DRENTZEN - J. KEULARTZ - J. PROCTOR (edd), *New Visions of Nature: Complexity and Authenticity*, Amsterdam 2009, pp. 103-115, qui p. 107.

<sup>37</sup> I. TESTA, *Seconda natura e riconoscimento*, p. 340.

<sup>38</sup> J. MCDOWELL, *Comment on Hans-Peter Krüger's Paper*, in «Philosophical Explorations», I (1998), 2, pp. 122-123.

promettenti orizzonti di pensiero, entro i quali le idee di intelligibilità e giustificabilità razionale possano essere declinate, a seconda dei contesti, nei termini di uno spazio naturale, uno spazio sociale e uno spazio personale delle ragioni. Le ragioni entrano così a far parte a pieno titolo dell'arredo naturale del mondo. Charles Larmore le ha definite «cose intorno alle quali possiamo formare credenze false o vere»<sup>39</sup> o, per utilizzare il gergo filosofico adottato in questo saggio, rispetto alle quali possiamo posizionarci e intraprendere una relazione dialettica di prossimità e distanziamento, esponendoci o no al loro influsso, e subendo perciò in misura minore o maggiore il loro potere causale.

Uno degli indizi più significativi della naturalità dello SdR è il fatto che, sebbene esso preveda un accesso, non vi è modo di fuoriuscirvi, se non a seguito di un deterioramento irreversibile delle condizioni abilitanti o con la morte. Non c'è modo di chiudere occhi e orecchie alle ragioni, se non votandosi a isole idiosincratice di razionalità. Siccome, però, un'«apertura eccessiva è una fonte di vulnerabilità»,<sup>40</sup> la volatilità e l'estrema dinamicità delle ragioni e delle loro relazioni chiedono di essere compensate da fattori di stabilizzazione che favoriscano un ancoramento nello SdR e una distribuzione non omogenea delle ragioni. Questo è il principale effetto di un accesso che si realizza mediante il posizionamento, l'incorporazione e l'uso delle ragioni. D'altro canto, pur godendo di un innegabile vantaggio di posizione, le ragioni personali o peripersonali non escludono a priori la possibilità che la forza delle ragioni più impersonali o obiettive venga riconosciuta e appropriata soggettivamente come movente. Soltanto che tale riconoscimento presuppone un'assidua frequentazione con le ragioni e un vero e proprio gusto per l'esplorazione dello SdR.

L'immagine dello SdR come seconda natura lascia facilmente intendere come questo piacere apparentemente disincarnato, eppure intenso, possa rientrare nel novero delle cose puramente naturali.

---

<sup>39</sup> C. LARMORE, *Dare ragioni*, p. 72.

<sup>40</sup> L. MOSS, *Detachment*, p. 10.