

Agire razionale e abiti: una visione non gerarchica

Mario De Caro & Massimo Marraffa

1. Professore associato di Filosofia Morale

Università Roma Tre, Roma

2. Professore associato di Logica e Filosofia della Scienza

Università Roma Tre, Roma

DOI: [10.17421/2498-9746-01-19](https://doi.org/10.17421/2498-9746-01-19)

Sommario

According to William James, on the one side, habits are humble mechanisms; on the other side, in the most important cases they have a very noble genesis. We reject both these ideas insofar as they depend on an old conception of the mind — one that appears to us to be totally inadequate. This is the “pyramidal” conception of the mind, which was historically associated with the hierarchical conception of the cerebral functions dating back to the 19th Century. In our view, in order to make the most of James’s conception of habits, one has to uncouple the pragmatist elements of that view from the pyramidal picture of the mind. We conclude that the pragmatist view of habits does not need the pyramidal conception of the mind; neither does it need the connected ideas that habits are, at the same time, humble and noble.

1.

La filosofia degli abiti ha una lunga storia che inizia con Aristotele, passando attraverso le riflessioni di Pascal, Hume, Hegel e gli spiritualisti francesi, per culminare nell’opera di William James. La nozione di abito svolge un ruolo fondamentale nel sistema filosofico di questo filosofo: «The laws of Nature are nothing but the immutable habits which the different elementary sorts of matter follow in their actions and reactions upon each other»¹.

Non sorprendentemente, il concetto di abito svolge un ruolo essenziale anche nella psicologia teorica di James. In *The Principles of Psychology*

(1890), il filosofo scrive: «Habits cover a very large part of life and [...] one that is engaged in studying the objective manifestations of mind is bound at the very outset to define very clearly just what its limits are»². L'impostazione pragmatista di James si manifesta nell'importanza assegnata alle «manifestazioni oggettive» delle capacità mentali, e in particolare agli abiti. E aggiunge: «*Habit simplifies the movements required to achieve a given result, makes them more accurate*»³, e «diminishes the conscious attention with which our acts are performed»⁴. Secondo James, gli abiti automatizzano comportamenti vantaggiosi, e questa automaticità è una componente fondamentale della nostra vita: «we must make automatic and habitual, as early as possible, as many useful actions as we can»⁵. In altri termini, quanto più il comportamento è automatizzabile, tanto più si incrementa il margine per realizzare quelle attività che richiedono la consapevolezza.

La concezione pragmatista di James ha profondamente influenzato la riflessione filosofica sugli abiti del secolo scorso. E tuttavia, si dovrebbe osservare che James attribuisce agli abiti due proprietà quasi opposte. Innanzitutto, gli abiti (anche quelli complessi) poggiano su meccanismi molto semplici: «The most complex habits, as we shall presently see more fully, are, from the same point of view, nothing but *concatenated* discharges in the nerve-centers, due to the presence there of systems of reflex paths, so organized as to wake each other up successively — the impression produced by one muscular contraction serving as a stimulus to provoke the next, until a final impression inhibits the process and closes the chain»⁶. In quest'ottica, gli abiti sono un aspetto assai “umile” della mente.

In secondo luogo, a parere di James, quantunque gli abiti siano di per sé meccanismi semplici, nei casi più importanti si fondano sull'esercizio delle nostre facoltà superiori: ragione e giudizio morale. Pertanto, consideratane la genesi, gli abiti sono un aspetto nobile della mente. Per sottolineare questa idea, James cita il Duca di Wellington, che avrebbe esclamato: «Habit a second nature! Habit is ten times nature», aggiungendo: «the degree to which this is true no one can probably appreciate as well as one who is a veteran soldier himself»⁷. Secondo questo modo di vedere (come in quello di Aristotele), l'agente ha il dovere morale e razionale di dar forma in se stesso gli abiti corretti avvalendosi della plasticità del corpo: «*Seize the very first possible opportunity to act on every resolution you make, and on every emotional prompting you may experience in the direction of the habits you aspire to gain*»⁸.

Riassumendo, da un lato James asserisce che gli abiti sono meccanismi “umili”; dall'altro lato afferma che, nei casi più importanti, essi hanno una genesi “nobile”. Tuttavia, entrambe le tesi, seppure in contrasto fra loro, af-

fondano le loro radici in una ben precisa concezione della mente, la quale oggi ci appare inadeguata. Si tratta della concezione “piramidale” della mente, storicamente associate alla concezione gerarchica delle funzioni cerebrali risalente al XIX secolo. A nostro parere, per valorizzare la concezione jame-siana degli abiti, è necessario separare gli elementi pragmatisti della teoria (come la rilevanza degli abiti e la centralità delle “manifestazioni oggettive” delle nostre facoltà mentali) dalla visione piramidale della psiche.

Secondo tale concezione, l’architettura della mente consiste in una graduale ascesa da livelli psicologici ‘più bassi’ (tra cui, di volta in volta, hanno trovato collocazione spinte istintuali, tensioni pulsionali, automatismi animali, strutture anatomiche ‘rettilliane’ e meccanismi emozionali), attraverso livelli psicologici sempre ‘più alti’, fino a un *vertice* in grado di dare ordine alla gerarchia delle funzioni, e soprattutto in grado di dirigere in modo coerente le funzioni più ‘nobili’ che definiscono l’autocoscienza razionale. Questa visione della psiche può essere respinta per varie ragioni.

2.

Da un lato la concezione piramidale della mente suppone abbastanza correttamente che esistano livelli psicologici più “bassi”, che sono repertori funzionali automatici; dall’altro lato ci induce a pensare erroneamente che l’architettura della mente consista in una graduale ascesa da quei livelli psicologici “più bassi” (tra cui, di volta in volta, hanno trovato collocazione spinte istintuali, tensioni pulsionali, automatismi animali, strutture anatomiche “rettilliane” e meccanismi emozionali), attraverso livelli psicologici sempre “più alti”, fino a un *vertice* in grado di dare ordine alla gerarchia delle funzioni, e soprattutto in grado di dirigere in modo coerente le funzioni più “nobili” che definiscono l’autocoscienza razionale.

A questa immagine le scienze cognitive contrappongono oggi una visione della psiche non già come un campo omogeneo e gerarchicamente ordinato, bensì come una moltitudine di sistemi di elaborazione dell’informazione (spesso definiti “moduli”) specializzati nell’analisi di tipi di input molto particolari e differenziati da modulo a modulo (dal rilevamento di margini, superfici e oggetti nell’elaborazione dell’informazione visiva al riconoscimento dei volti, alla capacità di calcolo, alla conoscenza rappresentativa del corpo, all’organizzazione delle coordinate spaziali, all’analisi della sintassi, e così via). Da questa scomposizione modulare della mente sta emergendo con chiarezza che non vi è «alcun bisogno di ipotizzare l’esistenza di un esecuti-

vo centrale e che le funzioni di controllo [le cosiddette ‘funzioni esecutive’] sono molto probabilmente distribuite»⁹.

3.

La visione piramidale della psiche è compromessa col modello cartesiano del rapporto fra ragione e passioni, dove la coscienza razionale fallisce solo a causa dell’influenza delle *passions de l’âme* che si originano dalla macchina corporea. Questa concezione del rapporto fra ragione e passioni ha una conseguenza epistemologica generale: la coscienza razionale non può, di per sé, sbagliare, così che l’errore non nasce al suo interno bensì dall’influenza sulla mente da parte della sfera legata al corpo — emozionale, viscerale, impulsivo-istintuale, “animale”.

Ma si può osservare che la concezione cartesiana dell’errore aveva già trovato una confutazione implicita nell’orientamento espresso da Francis Bacon nel *Novum Organum* (1620). Diversamente da Descartes, Bacon non pensa che gli errori della condotta e del giudizio siano imputabili alle influenze delle passioni sulla coscienza razionale; ritiene piuttosto che quest’ultima sia *naturalmente* produttrice di errori. L’intelletto umano, scrive il filosofo, «è come uno specchio ineguale rispetto ai raggi delle cose; esso mescola la propria natura con quella delle cose, che deforma e trasfigura»¹⁰, p. 57 della trad. it.). Per dirlo con le parole della odierna psicologia, Bacon ritiene che gli errori, le illusioni e gli autoinganni della mente siano connaturati ai meccanismi cognitivo-affettivi ordinari. I celebri *idola*, fattori costanti di inganno, configurano, in questo filosofo, il modo “naturale” di procedere della conoscenza umana.

Ebbene, oggi la tesi di Bacone informa la psicologia scientifica.

La teoria cartesiana dell’errore postula una sfera psicologica non-razionale, fatta di passioni, istinti, emozioni, nettamente demarcabile dalle operazioni dell’autocoscienza razionale — un sistema di determinanti della condotta opposto alla razionalità. Abbandonata questa visione, e dunque venuta meno l’esigenza di separare i piani bassi dai piani alti della psiche, il concetto *folk* di emozione si disarticola. Secondo Griffiths¹¹, il concetto ordinario di emozione si rivela un’etichetta convenzionale che raccoglie fenomeni affatto disparati — almeno tre tipi di stati psicologici: emozioni primarie (ossia gli *affect programs* teorizzati da Paul Ekman); emozioni complesse (stati psicologici quali la colpa, l’invidia, la vergogna, la gelosia o la fedeltà) ed emozioni costruite socialmente (nel senso di Averill¹²). Le emozioni complesse sono aspetti della cognizione di alto

livello e si distinguono dalle emozioni primarie sotto l'aspetto della filogenesi, della funzione adattiva, delle basi neurofisiologiche e del ruolo svolto nella psicologia umana — costruire una categoria teorica basata sulle somiglianze fra queste ultime due classi di fenomeni mentali non troverebbe giustificazione in alcun progetto esplicativo promettente. Quanto alle emozioni costruite socialmente, sono delle *finzioni*, e quindi collocarle in un'unica categoria insieme alle altre emozioni sarebbe come includere la sindrome di possessione nella categoria delle malattie causate da parassiti.

Per guardare la cosa dall'altro lato, le scienze psicologiche hanno tematizzato l'eterogeneità non solo delle emozioni ma anche di ciò che si è inteso tradizionalmente designare con il termine "ragione". La mente, anche nei suoi aspetti più razionali, è in realtà un insieme appunto eterogeneo di strumenti analitico-operativi imperfetti che, in talune circostanze, producono spontaneamente l'errore. Un rapidissimo riferimento all'attuale dibattito in scienza cognitiva ci consentirà di dare sostanza a questa immagine baconiana della razionalità umana.

Secondo i sostenitori delle cosiddette "*dual-system theories*"¹³, il sistema cognitivo umano è composto da almeno due sottosistemi. Il Sistema 1 (S1) opera in modo inconscio e rapido, producendo risposte intuitivamente cogenti a problemi di apprendimento e ragionamento. Il Sistema 2 (S2) opera invece in modo cosciente e lento, entrando in azione solo quando il soggetto è indotto a svolgere un compito inferenziale in modo riflessivo. Alcuni ritengono che S1 sia in realtà un insieme di moduli organizzati in parallelo, mentre S2 costituirebbe una singola capacità che opera in modo seriale. Inoltre S1 è generalmente considerato imm modificabile nelle sue operazioni fondamentali, universale e condiviso con altre specie animali; non sarebbe influenzabile direttamente dall'istruzione verbale e opererebbe indipendentemente dalle credenze esplicite del soggetto; infine, le sue operazioni sarebbero di natura associativa e/o euristica. S2 è visto invece come propriamente umano, flessibile e variabile tra individui e culture; sarebbe influenzabile dall'istruzione verbale e potrebbe essere, almeno in parte, guidato dalle credenze del soggetto; infine, esso potrebbe contare su una qualche forma di competenza normativamente corretta (almeno in una certa misura, e presumibilmente in seguito a un processo formativo adeguato).

Da ciò si potrebbe ricavare l'impressione che la teoria dei due sistemi abbia finito per ripristinare quello spartiacque fra piani bassi e alti della psiche istituito dal modello cartesiano del rapporto fra ragione e passioni. Ma così non è.

Innanzitutto, l'immagine di due sistemi neurocognitivi che esistono l'u-

no accanto all'altro e competono per il controllo del comportamento dell'agente ha scarsa plausibilità evuzionistica: perché mai l'evoluzione invece di modificare, estendere o integrare l'architettura del preesistente S₁, avrebbe ricominciato tutto da capo con S₂? Tale obiezione ha condotto Frankish¹⁴ a formulare l'ipotesi secondo cui i processi di S₂ sarebbero realizzati in quelli di S₁. Ossia non avremmo a che fare con due sistemi distinti, bensì con due livelli o strati di processi cognitivi, l'uno dipendente dalle operazioni dell'altro. In quest'ottica, non occorre supporre che l'evoluzione abbia fortemente arricchito l'architettura di S₁ per far nascere S₂; basta immaginare che i sottosistemi di S₁ siano stati orchestrati e utilizzati in modi nuovi.

In secondo luogo, si può senz'altro riconoscere la realtà della distinzione fra processi di ragionamento intuitivi e riflessivi; e seguendo Frankish, si può anche accogliere la congettura che il ragionamento riflessivo sia in larga misura realizzato dalle operazioni cicliche di processi intuitivi inconsci (fra cui i sottosistemi normalmente assegnati a S₁)¹⁵. Ma ciò non equivale a una conferma dell'ipotesi dei due sistemi; e questo perché la distinzione fra S₁ e S₂ non coincide con la distinzione fra ragionamento intuitivo e ragionamento riflessivo. Prendiamo il ragionamento riflessivo: è facile mostrare che in taluni contesti la riflessione compromette piuttosto che migliorare la prestazione; che lo svolgimento di alcuni compiti è facilitato dal ricorso al ragionamento intuitivo; e che talvolta anche il ragionamento riflessivo si avvale di euristiche. Per quanto riguarda invece i processi intuitivi, alcuni possono essere lenti, altri controllati; alcuni possono conformarsi agli standard normativi, altri no. Insomma, la distinzione fra S₁ e S₂ non ha realtà psicologica e andrebbe evitata¹⁶.

In conclusione, l'indagine psicologica sulla razionalità e il ragionamento ci dice che anche in questo caso, come in quello delle emozioni, manca una sfera cognitiva unitaria. Esiste invece un repertorio di meccanismi analitico-operativi, che è eterogeneo e disperso, e quindi privo di quella struttura gerarchica, culminante nella razionalità autocosciente, che era postulata dal modello cartesiano.

4.

Su questo sfondo, è possibile rendersi conto di quanto sia sbagliato contrapporre gli abiti all'agire deliberato. Vediamo perché.

Nell'ambito delle scienze psicologiche esiste una tradizione di ricerche che ha sviluppato sul terreno sperimentale l'ipotesi freudiana di una nostra propensione all'autoinganno, di una tendenza cioè a fabbricare spiegazioni

“di comodo” delle nostre condotte. Ciò è stato fatto soprattutto in psicologia sociale e dei gruppi, dove sono stati messi a punto disegni sperimentali che fanno sì che i partecipanti non abbiano alcun accesso introspettivo diretto alle motivazioni *reali* (ossia alle vere cause) della loro condotta nell’esperimento; ignari di tali motivazioni, essi tuttavia fabbricano a posteriori, in base a *teorie* esplicative socialmente condivise o a una teorizzazione idiosincratica, spiegazioni ragionevoli ma immaginarie della propria condotta (una forma di “confabulazione” non clinica). Qui i meccanismi quotidiani inconsapevoli di autoinganno si sono rivelati più pervasivi, articolati, vari e profondi di quanto Freud pensasse¹⁷.

Consideriamo un esempio di questa letteratura. In uno studio di Wegner e Wheatley¹⁸, un partecipante *P* e un complice dello sperimentatore appoggiavano le dita su una tavoletta montata sul mouse di un computer, muovendo un cursore su uno schermo dove comparivano una cinquantina di piccoli oggetti. I soggetti udivano in cuffia delle parole e dovevano continuare a muovere il mouse finché non giungeva il segnale di stop (ogni 30 sec circa). *P* veniva indotto a credere erroneamente di essere stato lui a prendere la decisione di interrompere il movimento del cursore; ciò si otteneva facendogli ascoltare il nome di uno degli oggetti che comparivano sullo schermo poco prima che il complice bloccasse il cursore accanto all’immagine dell’oggetto nominato. Oltre alla confabulazione delle decisioni, si sono riscontrate fluttuazioni nella percezione di intenzionalità a seconda del momento in cui *P* udiva la parola.

Questo tipo di dati sperimentali (che potrebbero essere moltiplicati a piacere) sono all’origine di teorie in cui “introspezione” è giudicata una denominazione impropria per un processo *interpretativo*, un processo cioè che si avvale di informazioni concernenti stati di cose esterni alla mente (il comportamento manifesto dell’agente e/o la situazione in cui tale comportamento ha luogo) al fine di “teorizzare” sull’eziologia causale del comportamento proprio e altrui. Questa è la teoria della conoscenza di sé che stabilisce una *Self/Other Parity*¹⁹.

In quest’ottica, il presupposto mentalistico ingenuo secondo cui deve esistere *sempre* una deliberazione progettuale consapevole (una intenzione cosciente) che precede e determina ogni singola azione, si rivela la radice di un’ideologia che Ryle ha definito la “leggenda intellettualista”²⁰. Il comportamento intelligente — sostiene il filosofo — è costruito *primariamente* su un *sapere tacito*²¹, vale a dire su un repertorio di “sapere come” non descrivibili; e tuttavia, viene normalmente visto come una costruzione che poggia su un sapere “intellettuale”, e in quanto tale descrivibile. Ma nella maggior parte dei casi questa descrivibilità (il “sapere dire perché”) è *a posteriori*, vale a

dire, ha un carattere non già progettuale bensì *giustificativo*.

Ebbene, collocando queste idee nel contesto delle scienze cognitive, otteniamo un'immagine del comportamento che ridimensiona drasticamente la distinzione fra automatismo e intelligenza. L'agente non è più — come vorrebbe uno stereotipo implicito nel modo ingenuo di esaminare i sistemi viventi di tipo animale — un organismo primariamente quiescente, che “poi” si muove, ogni volta per un dato scopo; è piuttosto una struttura primariamente semovente. Dunque, non si può mai dire veramente quando si comincia un'azione, né quando nasce un identificabile piano di comportamento rivolto a un fine. È più corretto dire che siamo immersi da sempre in un sistema di schemi comportamentali (o, più precisamente, di schemi cognitivo-motori) che abbiamo cominciato ad articolare da quando esistiamo come individui, e che senza sosta modificiamo e riproponiamo a seconda delle circostanze e degli stimoli che li modulano. E immersi in questo flusso di azioni, talvolta ci diciamo e ci raccontiamo “questa è proprio la cosa che voglio fare”, oppure “quella che ho fatto è la cosa che davvero volevo fare”, e ancora “questo pensiero è proprio ciò che mi va di pensare”²². In quest'ottica, ciò che caratterizza l'azione umana “volontaria” è non già la presenza di eventi mentali anticipatori, bensì (i) il fatto che “non ci sorprendiamo di averla compiuta”²³; e (ii) che poi la spieghiamo — come ha osservato Anscombe²⁴, è improprio ritenere che *sappiamo* quali sono le nostre intenzioni; è appropriato, invece, limitarci ad affermare che possiamo *dire* quali sono le nostre intenzioni.

5.

Nella prospettiva or ora delineata, l'automaticità *intelligente* della cognizione umana, di cui gli abiti sono parte integrante, si rivela il fondamento naturale del *significato*. Nel contesto della realtà quotidiana, infatti, un oggetto ha senso per me, ed è da me conosciuto, perché lo inserisco in un contesto pragmatico; in quanto lo considero in un repertorio di saper fare: con questo oggetto ho fatto qualcosa in passato e posso farci qualcosa in futuro. Con le parole di Peirce, lungi dall'essere cieche *routines*, gli abiti sono *significati*: «What a thing means is simply what habits it involves»²⁵.

E così, in conclusione, si può ben affermare che la concezione pragmatica degli abiti non ha bisogno della concezione piramidale della mente, e neppure dell'idea ad essa associata che gli abiti sono sia umili che nobili.

NOTE

1. W. James, *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1990, p. 104.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 112; corsivo nell'originale.
4. *Ibid.*, p. 114.
5. *Ibid.*, p. 122.
6. *Ibid.*, p. 108.
7. *Ibid.*, p. 120.
8. *Ibid.*, p. 124; corsivo in originale.
9. C. Umiltà, *La coscienza distribuita*, «Giornale Italiano di Psicologia», 24/1 (1997), p. 54; cfr. anche D. Dennett - M. Kinsbourne, *Time and the Observer: the Where and When of Consciousness in the Brain*, «Behavioral and Brain Sciences», 15 (1995), pp. 183-247.
10. F. Bacone, *Novum Organum*, a cura di E. De Mas, Mondadori, Milano 2010, lib. I, par. 41, p. 57.
11. P. E. Griffiths, *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, University of Chicago Press, Chicago 1997.
12. J. R. Averill, *A Constructivist View of Emotion*, in R. Plutchik - H. Kellerman (eds.), *Emotion: Theory, Research and Experience*, vol. 1: *Theories of Emotion*, Academic Press, New York 1980.
13. Cfr. J. Evans - K. Frankish, *In Two Minds. Dual Processes and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2009.
14. K. Frankish, *Systems and Levels: Dual-System Theories and the Personal/Subpersonal Distinction*, in J. Evans - K. Frankish, *In Two Minds. Dual Processes and Beyond*, cit., pp. 89-107.
15. Cfr. P. Carruthers, *An Architecture for Dual Reasoning*, in J. Evans - K. Frankish, *In Two Minds. Dual Processes and Beyond*, cit., pp. 109-127.
16. Cfr. P. Carruthers, *The Fragmentation of Reasoning*, in P. Quintanilla (ed.), *La coevolución de mente y lenguaje: Ontogénesis y filogénesis*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2014. URL = <<http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Fragmentation%20of%20Reasoning.pdf>>.
17. Cfr. D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge (MA) 2002; T. D. Wilson, *Strangers to Ourselves*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002.
18. D. M. Wegner - T.P. Wheatley, *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, «American Psychologist» 54 (1999), pp. 480-492.
19. Cfr. E. Schwitzgebel, *Introspection*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/introspection/>>, §2.1.
20. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949.
21. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Routledge, London 1958.
22. G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993.

23. «L'azione volontaria è caratterizzata dall'assenza di sorpresa», scrive L. Wittgenstein [*Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, §628].
 24. E. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957.
 25. C. S. Peirce, *Collected Papers*, 8 vols., C. Hartshorne - P. Weiss - A. W. Burks (eds.), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1931-1958, 5.400.
-

© 2015 Mario De Caro & Massimo Marraffa & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)