

anthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale



EDITRICE
LA SCUOLA

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale

ANTHROPOLOGICA
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

diretto da
Andrea Aguti (*andrea.aguti@uniurb.it*) e Luca Grion (*luca.grion@uniud.it*)

COMITATO DI DIREZIONE
Andrea Aguti, Luca Alici; Francesco Longo; Fabio Macioce; Fabio Mazzocchio;
Giovanni Grandi; Luca Grion, Alberto Peratoner; Leopoldo Sandonà;
Gian Paolo Terravecchia; Pierpaolo Triani.

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Lucia Bezzo (*l.bezzo@maritain.eu*)
e Francesca Zaccaron (*f.zaccaron@centrostudimaritain.org*)

COMITATO SCIENTIFICO
Rafael Alvira (*Università di Navarra*); François Arnaud (*Università di Tolosa -
Le Mirail*); Enrico Berti (*Università di Padova*); Calogero Caltagirone (*Università
di Roma-LUMSA*); Giacomo Canobbio (*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale*);
Carla Canullo (*Università di Macerata*); Antonio Da Re (*Università di Padova*);
Gabriele De Anna (*Università di Udine*); Mario De Caro (*Università di Roma Tre*);
Giuseppina De Simone (*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*);
Fiorenzo Facchini (*Università di Bologna*); Andrea Favaro (*Università di Padova*);
Maurizio Girolami (*Facoltà Teologica del Triveneto*); Piergiorgio Grassi (*Università
di Urbino*); Gorazd Kocijančič (*Università di Lubiana*); Markus Krienke (*Facoltà
Teologica di Lugano*); Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale
di Arezzo*); Francesco Miano (*Università di Roma-Tor Vergata*); Marco Olivetti
(*Università di Foggia*); Paolo Pagani (*Università di Venezia*); Donatella Pagliacci
(*Università di Macerata*); Gianluigi Pasquale (*Pontificia Università Lateranense*);
Roger Pouivet (*Università di Nancy 2*); Roberto Presilla (*Pontificia Università
Gregoriana*); Vittorio Possenti (*Università di Venezia*); Edmund Runggaldier
(*Università di Innsbruck*); Giuseppe Tognon (*Università di Roma-LUMSA*);
Matteo Truffelli (*Università di Parma*); Carmelo Vigna (*Università di Venezia*);
Susy Zanardo (*Università Europea di Roma*)

DIRETTORE RESPONSABILE
Andrea Dessardo

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

Chi dice io?
Riflessioni sull'identità personale

a cura di
Luca Grion

EDITRICE
LA SCUOLA

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste



REGIONE DEL VENETO



Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

Sito internet: www.lascuola.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2012

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3314 - 1

SOMMARIO

Luca Grion

Il concetto di persona alla prova della contemporaneità 8

1. Alle origini del concetto di identità personale, 11 - 2. La messa in discussione della persona, 14 - 3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona, 17 - 4. Vivere in un mondo causalmente chiuso, 22 - 5. Conclusioni, 26 - Abstract, 28

Gabriele De Anna

San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona" 29

1. Il senso normativo di "persona": l'importanza della traiettoria storica, 29 - 2. Le radici antiche e patristiche del senso normativo di "persona": brevi cenni, 33 - 3. La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo, 36 - 4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio, 42 - 5. Conclusioni, 46 - Abstract, 48

Antonio Petagine

Aristotelismo e identità umana.

Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino 49

1. Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico, 49 - 2. Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna, 54 - 3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente, 55 - 4. L'uomo e la sua soggettività "di confine", 58 - 5. L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto, 61 - Abstract, 65

Chiara Giuntini

L'identità delle persone: un dibattito moderno 67

1. Persona e identità, 67 - 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali, 70 - 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone, 71 - 4. Persona e responsabilità: un concetto "forense", 74 - 5. Hume e i paradossi dell'identità, 76 - 6. L'identità come impressione e come relazione, 78 - 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone, 79 - Abstract, 83

Sommario

Paolo Pagani

Perdere l'anima e poi ritrovarla.

Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano

85

1. La *res cogitans*, 85 - 2. Passaggio, 86 - 3. Un oscuro sostegno, 87 - 4. La tentata evacuazione del problema, 88 - 5. Una tessitura possibile, 92 - 6. Kant erede di Hume, 93 - 7. Rosmini erede di Leibniz, 97 - 8. Nota conclusiva, 101 - Abstract, 102

Andrea C. Bottani

Identità personale senza entità personale.

Le varietà del riduzionismo in teoria della persona

103

1. Due tipi di domande, 103 - 2. Persone e oggetti *fiat*, 104 - 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia, 105 - 4. Il filo della memoria, 106 - 5. Fasci di stati mentali, 109 - 6. Mastici per stati mentali, 112 - 7. Animali umani, 115 - 8. Riduzionismi, 116 - 9. Antiriduzionismi, 118 - 10. Un terreno accidentato, 122 - Abstract, 124

Andrea Lavazza

Deflazionismo e ritorno.

L'io che scompare, l'io necessario

125

1. Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica, 125 - 2. Mente e cervello, 127 - 3. Dall'io classico all'io frammentato, 129 - 4. La scomparsa dell'io?, 132 - 5. Che cosa comporta essere umani, 133 - 6. Salvare le intuizioni e le apparenze, 135 - 7. Uno sguardo ontologico (e assiologico), 139 - 8. Conclusioni, 142 - Abstract, 144

Antonio Allegra

Antinaturalismo e personalismo.

Sulle conseguenze ontologiche del dualismo

145

1. Delimitazioni, 145 - 2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz), 147 - 3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici, 152 - 4. Convergenze, 157 - 5. Conclusioni, 159 - Abstract, 161

Franco Fabbro - Andrea Marini

Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive

163

1. Introduzione, 163 - 2. Studi di neuropsicologia clinica, 166 - 3. Condizioni cliniche e fisiologiche particolari, 169 - 4. Studi mediante le tecniche di *neuroimaging* funzionale, 173 - 5. Conclusioni, 174 - Abstract, 177

Alessandro Giuliani

Scienza pasticciona e scienziati creduloni: alcuni capitomboli delle neuroscienze

179

1. Introduzione: la scienza quando si è appena alzata dal letto, 179 - 2. La scienza non si

Sommario

occupa mai delle “cose in sé” ma di misure derivate dalle cose, 180 - 3. Individui e popolazioni, 182 - 4. Risonanza magnetica funzionale: vedere per credere!, 185 - 5. Psicologia evolucionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente) 201

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano, 201 - 2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali, 203 - 3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza, 204 - 4. La negazione della libertà, 205 - 5. La negazione dei diritti, 207 - 6. La persona secondo Peter Singer, 208 - 7. L'origine del consequenzialismo, 212 - 8. La fondazione del principio di utilità, 213 - 9. Unicità della persona, 219 - Abstract, 221

Fabio Macioce

Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica 223

1. Introduzione, 223 - 2. Le neuroscienze e la valutazione dell'imputabilità, 224 - 3. Le neuroscienze e la valutazione sulla veridicità: la *lie-detection*, 227 - 4. la *memory detection*, 230 - 5. Le neuroscienze e il riduzionismo antropologico, 231 - 6. Le neuroscienze e la definizione della responsabilità personale, 234 - 7. Critica: problemi metodologici e applicativi, 239 - 8. Problemi teoretici, 240 - 9. Conclusioni, 242 - Abstract, 244

Alessandro Antonietti

Chi è il soggetto della mente? 245

1. Tre prospettive, 245 - 2. Il caso della decisione, 249 - 3. Dov'è il soggetto?, 253 - Abstract, 258

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro 259

1. Introduzione, 259 - 2. La morte come divisione logica, 260 - 3. Assistere alla morte non è sperimentarla, 261 - 4. Morte e riduzionismo, 261 - 5. Mente e materia, 263 - 6. Parti e interi; cervelli e corpi, 265 - 7. Residualità e vita oltre la morte, 267 - Abstract, 271

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277

Antonio Allegra

Antinaturalismo e personalismo Sulle conseguenze ontologiche del dualismo

1. Delimitazioni

Da molto tempo il dualismo gode di cattiva fama filosofica e appare *prima facie* screditato. Notoriamente, qualche anno fa Dennett poteva paragonarlo “a un burrone nel quale spingere i propri oppositori”¹. Senza dubbio la ragione generale ne è, al di là delle specifiche censure teoretiche che è certo possibile muovere nei suoi confronti, l’implicazione nella nozione di anima, la cui inadeguatezza è assunto standard nella filosofia contemporanea pur nei suoi diversi orientamenti. Il preconcetto in favore di una sorta di materialismo di *default* può godere, se non altro, del fascino di una prospettiva unitaria e onnicomprensiva, apparentemente semplice, e raccomandata dagli sviluppi e dai successi della scienza². In ultima analisi lo statuto del materialismo, e reciprocamente del dualismo a base immaterialista, ha dunque a che fare con una potente visione generale della realtà³.

D’altra parte, anche autori non simpatizzanti mostrano, almeno sotto certi profili, che il dualismo può essere preso seriamente. William Lycan ha significativamente riconosciuto una sorta di equipollenza tra materialismo e dualismo, in questi termini:

In quanto filosofo, preferirei pensare che la mia posizione è razionale, assunta non solo istintivamente e scientificamente e conformisticamente (*in the mainstream*), ma perché gli argomenti favoriscono effettivamente il materialismo sul dualismo. Ma in realtà non lo penso –

¹ *Current Issues in the Philosophy of Mind*, in «American Philosophical Quarterly», XV (1978), p. 252. Come osserva un autore che è invece dualista, tale prospettiva è solitamente ritenuta «falsa, misteriosa, bizzarra, oscurantista, o inintelligibile. I suoi aderenti sono reputati faziosi, scientificamente male informati, motivati da dogmi teologici, guastati da anacronismi metafisici, e/o ripudianti i propri stessi sensi». D.S. Oderberg, *Real Essentialism*, Routledge, London 2007, p. 244.

² Cfr. ad es. R.C. Koons – G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. IX.

³ È forse opportuno notare che un’ottica immaterialista rende ontologicamente coerente la credenza nell’Essere perfetto immateriale. Il fatto che tale essere sia tradizionalmente concepito come mente rende a sua volta più coerente la credenza nella possibilità di menti non-perfette immateriali. In qualche misura si tratta di puntare sull’esplicazione ultima del mentale dal non-mentale (naturalismo) ovvero del mentale dal mentale (antinaturalismo). Cfr. per questi spunti C. Taliaferro, *Naturalism and the Mind*, in W. Lane Craig – J.P. Moreland (a cura di), *Naturalism: A Critical Analysis*, Routledge, London 2000, pp. 149-150; e soprattutto il suo ottimo *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, *passim*.

sebbene l'abbia pensato. La mia posizione potrebbe essere razionale, in generale, ma non perché gli argomenti la sostengano: anche se gli argomenti per il dualismo falliscono, lo stesso accade a quelli per il materialismo. E le obiezioni standard al dualismo non sono molto convincenti: se si riesce anzitutto ad esser dualisti, non si dovrebbe essere molto colpiti da esse⁴.

Né manca chi si è dato la briga di compilare una lista – impressionante per quantità e qualità – di autori contemporanei che rifiutano, per un verso od un altro, gli assunti materialisti⁵; anche se, evidentemente, qui molto sta nell'intendersi sulle accezioni terminologiche (tra naturalismo e materialismo, ad esempio, la sinonimia non è scontata, anche se in quanto segue verrà assunta per ragioni di semplicità).

Nel presente contributo, senza tentare una vera e propria (ri)valutazione del dualismo nel senso dell'analisi critica delle sue argomentazioni, cercherò di individuare gli spunti che all'interno della metafisica analitica contemporanea hanno riproposto, in maniera più o meno diretta e consapevole, tale opzione. Essi disegnano complessivamente un vero e proprio *case for dualism*⁶: spiccano, in un primo provvisorio inventario, l'unità della coscienza; gli ambiti dell'*agency* e dell'esperienza della libertà⁷ in quanto dispongono a favore di una soggettività non riducibile; il ruolo dell'intenzionalità, della conoscenza intellettuale e della (esperienza della) soggettività in prima persona. Tali spunti, legati a quella che Wilfrid Sellars chiamava l'"immagine manifesta" dell'uomo, sfociano in una varietà di opzioni dualiste che mostra un dibattito assai più vivace e puntuale di quanto non fosse fino a qualche tempo fa.

L'obiettivo è di tracciare una mappa della tendenza; mappa in scala non ravvicinata che consentirà, proprio perciò, di avvistare più nettamente alcune prominenze fondamentali. Uno dei requisiti di tale impostazione è di adottare una campitura netta, dunque augurabilmente chiara ma anche dicotomica: non tratterò quindi, ad esempio, le recenti proposte che, in vario modo, propongono una visione del mentale come esperienza distribuita, e che perciò ambiscono a uscire dalla bipartizione tra monismo materialistico e dualismo. Ad un differente livello verrà, invece, perseguito l'intento espresso nel titolo del contributo: cogliere le istanze antinatu-

⁴ W. Lycan, *Giving Dualism its Due*, in «Australasian Journal of Philosophy», LXXXVII (2009), pp. 551-563, a p. 551. Le pagine successive proseguono in questa vena, ricordando la posizione di Tyler Burge (in *Mind-Body Causation and Explanatory Practice*, in J. Heil – A. Mele (a cura di), *Mental Causation*, Clarendon, Oxford 1993), che ha sostenuto tra altri che «l'immagine naturalistica del mondo è più un'ideologia politica o religiosa che una posizione ben suffragata dall'evidenza, e che il materialismo è un articolo di fede basato sull'adorazione della scienza» (p. 552; e cfr. anche Burge, *Modest Dualism*, in R.C. Koons – G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, cit., p. 250). Nella nota relativa Lycan conferma: «Credo che la mia stessa fede nel materialismo sia basata sul culto della scienza». Un'opinione analoga in J. Searle, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 44. Osservazioni interessanti anche in U. Meixner, *The Reductio of Reductive and Non-reductive Materialism – and a New Start*, in A. Antonietti – A. Corradini – E.J. Lowe, *Psycho-Physical Dualism Today. An Interdisciplinary Approach*, Lexington Books, Lanham 2008, pp. 156 e ss.

⁵ R.C. Koons – G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, cit., menzionano, tra numerosi altri, Chisholm, Putnam, Plantinga, Kripke, Fine (p. IX).

⁶ Così il titolo del libro di J.R. Smythies – J. Beloff (a cura di), *The Case for Dualism*, University of Virginia Press, Charlottesville 1989.

⁷ Sul tema della libertà cfr. ad es. un testo parzialmente esterno alla tradizione analitica: U. Meixner, *Consciousness and Freedom*, in A. Corradini – S. Galvan – E.J. Lowe (a cura di), *Analytic Philosophy Without Naturalism*, Routledge, London 2006, pp. 183-196.

realistiche (vero e proprio postulato, come sosterrò, delle proposte dualiste)⁸ come alleate al tema cruciale, pur se non tipico dell'ambito analitico, della persona.

Due ulteriori precisazioni sono, infine, necessarie. Anzitutto il mio contributo escluderà, per i motivi che saranno esplicitati nel § 4 e con una necessaria eccezione nello stesso paragrafo, il dualismo delle proprietà e si limiterà ad alcune versioni del dualismo delle sostanze. Secondariamente, anche con questo limite tematico la trattazione pur sintetica degli spunti sopra accennati e specialmente delle tematiche legate alla filosofia della mente, richiederebbe spazi maggiori di quelli che ho a disposizione. In quanto segue mi concentrerò, invece, su aspetti più strettamente ontologici, nel senso di risposte alla domanda: "Che cosa c'è?" intesa come questione generale sui componenti della realtà. Naturalmente la distinzione non è sempre cristallina, ma spero che possa essere ravvisata in quanto segue. Conseguentemente anche i risultati più che volti a questioni specifiche di filosofia della mente riguarderanno una certa visione generale dell'uomo: d'altra parte antinaturalismo e personalismo mi sembrano esiti rilevanti, anche al di là della valutazione teoretica che si decida infine di dare del dualismo.

2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz)

Generalmente, le ipotesi dualiste contemporanee fanno leva anzitutto su versioni più o meno forti degli argomenti di concepibilità. Lo schema è noto: si tratta di sottolineare la pensabilità (concepibilità, appunto) degli stati mentali in autonomia rispetto agli stati fisici (e, per converso, la non-pensabilità degli stati mentali stessi *entro* gli stati fisici)⁹. L'articolazione della proposta secondo una gamma molto varia di radicalità dispiega le motivazioni teoriche per l'adesione ad una versione od altra del dualismo.

Una mappa dovrebbe partire, se non altro per la loro nettezza, dalle posizioni di tipo neocartesiano¹⁰. In effetti si può sostenere che l'intuizione fondamentale degli argomenti di concepibilità è formulata prototipicamente nella *distinctio realis* di Cartesio, il quale aderirebbe, evidentemente, ad una lettura forte della stessa: ovvero, il fatto che la mente possa esistere senza il corpo andrebbe inteso in senso

⁸ Questo nesso può sembrare relativamente ovvio, ma in realtà numerose proposte alternative puntano su accezioni di naturalismo tali da renderlo compatibile con un dualismo indebolito (ad es., Chalmers). Come si noterà nelle conclusioni, ritengo comunque che l'antinaturalismo implichi, per essere tale, un *andare oltre* il naturalismo piuttosto che un *rifiuto* integrale dello stesso.

⁹ Una buona formulazione, meno stringata, si trova in D. Stoljar, *Physicalism*, Routledge, London 2010, p. 186.

¹⁰ Preciso: nella tradizione della filosofia analitica l'etichetta "cartesiana" è utilizzata in maniera talvolta generica o approssimativa. Ritengo tuttavia che possa essere utile mantenerla per intendere proposte caratterizzate dalla a) affermazione di un rigoroso dualismo delle sostanze b) ove il primato dell'identità personale risiede nella sostanza mente (anziché nella sostanza corpo o nella congiunzione delle due). Per un'importante lettura che offre spunti consonanti col dualismo ma al tempo stesso propone di Cartesio un'immagine completamente diversa, cfr. J. Almog, *What am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford 2002; Id., *Cogito? Descartes and Thinking the World*, Oxford University Press, Oxford 2008.

letterale e pieno – sarebbe appunto un fatto di distinzione reale nel senso più immediato del termine; distinzione che afferma dunque entità mentali la cui esistenza ed unità non è frutto di stipulazioni mereologiche o costrutti teorici o linguistici¹¹. Per Wilbur Dyre Hart «il dualismo mente-corpo afferma che ciascuno di essi potrebbe esistere senza l'altro [...] menti e corpi costituiscono tipi di cose ugualmente fondamentali». Sono, queste, asserzioni di tipo modale: «Se si può immaginare di non essere incorporati, allora si *può* non essere incorporati»¹².

Ma le argomentazioni in questione assumono la loro fisionomia tipica solo quando, come fa ad esempio Geoffrey Madell, si parte da una franca dichiarazione che approfondisce la distinzione cartesiana: «Non c'è modo in cui la consapevolezza fenomenica, o prospettica, o di prima persona possa essere collocata entro una cornice materialista»¹³. Nel riferimento a tale forma di consapevolezza viene introdotto infatti l'ambito entro il quale si concentrano soprattutto le speranze dualiste. Si tratta del ben noto tema dei qualia: le esperienze fanno un certo effetto quando si verificano¹⁴. Ora, l'effetto di un suono, un colore, ecc., non è desumibile dalla neurologia corrispondente. Accanto ai qualia si trova, in posizione parzialmente sovrapponibile, il tema dell'intenzionalità; ossia dello spessore semantico del riferimento, ulteriore rispetto alla manipolazione sintattica di simboli¹⁵ entro la quale può funzionare la riduzione materialista. Ambedue gli ambiti (qualia e intenzionalità) hanno poi un contenuto non-proposizionale ulteriore rispetto all'informazione: anche la conoscenza teoretica include una certa peculiare consapevolezza.

L'altro riferimento classico che agisce su tali posizioni è Leibniz, fautore per converso della impossibilità di desumere gli stati mentali a partire da condizioni fisiche. È notissima e costantemente ripresa l'immagine

di una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, avere percezioni, [che] potremmo concepire ingrandita, e con le medesime proporzioni, di modo che vi si possa entrare dentro, come in un mulino. Ammesso questo, non si troverà, visitandola nell'interno, altro che pezzi che si urtano tra loro e nulla che possa spiegare una percezione. Perciò bisogna cercare la ragione della percezione nella sostanza semplice e non nel composto o nella macchina¹⁶.

¹¹ Cfr. ad es. T. Crane, *Mental Substances*, in A. O'Hear (a cura di), *Minds and Persons*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 246.

¹² W.D. Hart, *Unità e dualismo* (2006), tr. it. in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 106 e 107. Cfr. soprattutto Id., *The Engines of the Soul*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

¹³ G. Madell, *Materialism and the First Person*, in A. O'Hear (a cura di), *Minds and Persons*, cit., pp. 123-139, a p. 125. Questa formulazione mostra anche il ruolo degli argomenti di conoscenza, per i quali vi è uno iato tra i fatti neurofisici e l'esperienza soggettiva (il più noto è presentato da F. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, in «Philosophical Quarterly», XXXII (1982), pp. 127-136; ma ve ne sono numerose varianti. Per una rassegna cfr. P. Ludlow – D. Stoljar – Y. Nagasawa (a cura di), *There's Something about Mary: Essays in Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, MIT Press, Cambridge Mass. 2004.

¹⁴ Per una formulazione prototipica, cfr. T. Nagel, *What it is Like to Be a Bat?*, in «Philosophical Review», LXXXIII (1974), pp. 435-450.

¹⁵ Cfr. A. Goldman, *The Psychology of Folk Psychology*, in «Behavioral and Brain Sciences», XVI (1993), pp. 15-28; G. Madell, *The Road to Substance Dualism*, in «Royal Institute of Philosophy Supplement», LX-VII (2010), pp. 45-60.

¹⁶ *Monadologia*, 17. Una discussione delle letture contemporanee in P. Lodge – M. Bobro, *Stepping Back inside Leibniz's Mill*, in «Monist», LXXXI (1998), pp. 553-572. Ovviamente, non sempre i riferimenti all'allegoria leibniziana sono elogiativi: cfr. P.M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the*

Madell osserva: «Nessuna comprensione degli stati neurali ci permetterà di inferire dalla realizzazione dello stato neurale *N* alla realizzazione dello stato fenomenico *F*»¹⁷. Per Swinburne, «la conoscenza di ciò che accade ai corpi e alle loro parti [...] non è sufficiente a informare su ciò che accade alle persone»¹⁸. Forse il problema può essere riassunto nella maniera più icastica in questo modo: niente nella straordinaria articolazione della fisica, della fisiologia, ecc., permetterebbe di inferire il fatto che vi sia qualcosa come la coscienza¹⁹. Se non ne fossimo già a conoscenza, per altra via affidabile, non avremmo modo di ricavarla dai dati naturalistici a nostra disposizione. Se non conoscessimo il dolore, ad esempio, l'informazione completa sui suoi stessi processi oggettivi nel cervello non ci permetterebbe ancora di sapere cosa si prova in una esperienza soggettiva (per definizione) di dolore. Tutto l'insieme, complesso a piacere, di particelle neuronali ma prive di coscienza indica, quantomeno, che il rapporto tra tali particelle e la coscienza è solo contingente²⁰. Correlazione (così come coistanziamento) non è identità²¹.

Qualunque aumento di complessità degli organismi biologici superiori, qualunque "gradualità" della tentata riduzione, non rende affatto le cose più facili, sotto questo profilo. La situazione, viene sostenuto dai dualisti, è differente rispetto a quella dell'identità a posteriori²² tra acqua e H₂O, per lo iato ontologico tra proprietà fisiche e fenomeniche, iato di natura differente rispetto a quello tra le componenti atomiche dell'acqua e l'acqua stessa e che pertanto rende impossibile l'inferenza esplicativa tra le proprietà di un livello rispetto a quelle dell'altro. O, per adoperare una metafora utilizzata da Searle: mentre la masticazione, le produzioni enzimatiche pertinenti e l'assorbimento tramite i villi *sono* la digestione, la consapevolezza non è i corrispondenti processi neuronali. Come già osservato, la coscienza e il fisico possono (in un senso modale) esistere separatamente.

Soul, MIT Press, Cambridge Mass. 1985, pp. 191-192; D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little & Brown, Boston 1991, p. 412. Si cfr. tuttavia un'osservazione affine da parte di B. Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2004, p. 9. Sul fatto che le parti cerebrali siano inservibili ai fini della soggettività, il testo più potente mi pare ancora N. Block, *Troubles with Functionalism*, in «Minnesota Studies in the Philosophy of Science», IX (1978), pp. 261-325.

¹⁷ G. Madell, *Materialism and the First Person*, cit., p. 127. Cfr. L. Bonjour, *Against Materialism*, in R. C. Koons - G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, cit., p. 3.

¹⁸ R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1997², p. 147.

¹⁹ Credo che proprio questa inferenza impossibile sia la motivazione delle proposte eliminativiste, che hanno tuttavia il difetto irrimediabile di eseguire una contraddizione performativa (*credono* che non esistono *credenze*; possono essere comprese logicamente in quanto c'è la possibilità di "comprendere logicamente"; ecc.). Cfr. anche J. Foster, *The Immaterial Self. A Defense of Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge, London 1991, pp. 18 e ss.

²⁰ Di qui gli *zombie arguments*, che fanno leva sulla possibilità di immaginare esseri neurologicamente identici a noi ma privi di coscienza. Il riferimento è soprattutto a D. Chalmers, *La mente cosciente* (1996), tr. it. McGraw-Hill, Milano 1999.

²¹ Cfr. C. Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God*, cit., pp. 71 e ss.

²² La nozione, come è noto, è di origine kripkiana; ma contrariamente alle tesi del grande metafisico americano, fautore anch'egli di una versione dell'argomento della concepirabilità virato in senso modale (eventi neuronali ed eventi dolorosi, possedendo differenti proprietà modali non possono essere identici), è stata spesso utilizzata per affermare che nonostante l'apparenza *prima facie* l'identità tra realtà materiale ed esperienza fenomenica è possibile.

Detto diversamente, H₂O e acqua, enzimi e digestione, si collocano entro uno spazio complanare pubblicamente osservabile: a differenza di proprietà fisiche e pensiero. Siamo in grado qui di notare una tesi più ampia che viene avanzata sull'insufficienza del materialismo. Il materialismo ha un punto cieco inaccettabile quanto all'incapacità assolutamente intrinseca di dar conto della prima persona: ossia, il fatto che vi sia una parte della conoscenza irriducibilmente privata è qualcosa che letteralmente non può essere ubicato nel quadro materialista. Una descrizione completa del mondo non consente, come tale, l'identificazione di *me*: lascia fuori la nozione che il soggetto *X* è *me*. Anche l'identità degli stati funzionali è a rigore sottodeterminata a questo scopo. Non è attraverso una descrizione, per quanto esaustiva, che io so che sono *me*: devo infatti essere consapevole che la descrizione si applichi a *me*, e posso esserlo solo se possiedo già la consapevolezza di *me*. Ossia: se non avessi tale consapevolezza una descrizione potrebbe informarmi di molte cose su Antonio Allegra, ma non informarmi che sono io – meglio: potrebbe informarmi di ciò, ma nello stesso senso in cui mi informerebbe su dati pubblici come la mia altezza o la professione. Questa è una situazione di accesso privilegiato alla consapevolezza che in effetti persiste anche nei casi gravi di amnesia e simili: nel senso che qui interessa la consapevolezza sta, per così dire, esattamente entro se stessa, autocontenuta e trasparente. Il suo andamento binario non incontra smorzamenti, ma solo spegnimenti regolari, nel sonno, ed eccezionali, nel coma²³.

Più in generale si può osservare che sembra malposto l'approccio generale per cui si cerca la relazione al sé in un procedimento di terza persona, dall'esterno. Tale equivoco determina tanto i fallimentari tentativi oggettivistici, quanto la raffigurazione così grossolana della *mens* cartesiana come uno "spettro", certo etereo ma protoplasmatico e "collocato" nella macchina²⁴.

Un'argomentazione affine può essere rinvenuta ad esempio in Richard Swinburne, forse il più importante dei dualisti "neocartesiani"²⁵. Secondo una linea che in ambito analitico ha sfruttato Roderick Chisholm, ma che risale a speculazioni classiche, l'identità non può a rigore essere fondata sul corpo né sulla mente, che si trasformano costantemente anche se di solito insensibilmente. La storia fisica, nel senso generale di oggettiva e in terza persona, di un soggetto sottoposto ad operazioni che coinvolgono il suo cervello o le sue stesse proprietà mentali è sottodeterminata rispetto alla definizione della sua identità. Se immaginiamo di dover decidere sull'identità di un soggetto dopo che ha subito un'operazione di sezione degli emisferi cerebrali, successivamente trapiantati in due corpi, o un'operazione di ritaglio e trasferimento delle proprietà mentali pertinenti, l'insufficienza delle parti fisiche o mentali rispetto alla decisione della questione appare evidente²⁶.

²³ Cfr. anche C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996², p. 15.

²⁴ Cfr. J. Foster, *The Immaterial Self*, cit. pp. 235-236.

²⁵ In questo caso l'etichetta svela più che altrove la sua insufficienza. Swinburne mostra un'evidente relazione anche con la tradizione tomista. Su ciò cfr. anche *infra*.

²⁶ Cfr. ad es. R. Swinburne, *Che cosa mi rende me? Una difesa del dualismo delle sostanze* (2007), tr. it. in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni*, cit., p. 82; e soprattutto *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1997², pp. 147 e ss. Cfr. similmente H. Robinson, *Dualismo*, in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni*, cit., pp. 143, 151. Per una discussione storica in favore della tesi che

Il fatto è che l'identità non può esservi e non esservi: non è una questione di gradi. Vi è una verità sull'identità, verità che può essere garantita, in caso di sottodeterminazione, solo in virtù del riferimento ad un *tertium* (non fisico; e non mentale nel senso dei dati psicologici o mnemonici) di tipo sostanziale. Chisholm ha osservato che l'io, a differenza di un'orchestra o di una squadra di calcio, e soprattutto di un corpo, non è una collezione di parti o un *ens successivum*, una serie di enti che si collocano entro una stipulazione di continuità piuttosto tenue, bensì una realtà che resta identica in senso stretto. La mente, secondo una tesi tradizionale, è dunque un'entità semplice, e proprio per questo singolarmente adatta a fare da principio di identità. Ma si badi: questa *simple view* va intesa al di qua di ogni proposta esplicativa in termini di criteri di identità, rappresentando lo zoccolo duro della spiegazione, ossia il fatto elementare ed irriducibile che *fa sì* che vi sia qualcosa come un'identità, dato che, come ho accennato, le alternative ipotizzabili sono segnate, invece, dalla costante trasformazione. La "semplicità" della *simple view* ha a ben vedere a che fare con questo: ciò che è complesso è sempre possibile che si alteri o si sovrapponga per via di successiva composizione – non così l'identità, che dovrebbe essere una proprietà rigida²⁷. Un corollario è che la domanda: «Sarò o non sarò ancora me stesso? (nel caso che accada un evento *X*)» possiede una risposta certamente univoca anche se almeno talvolta non evidente (in una maniera che è possibile associare con la tesi classica dell'*haecceitas*)²⁸. È proprio la semplicità, in effetti, a dare un senso plausibile alle immaginazioni di reincarnazione o di *body switch*, in cui *qualcosa si sposta* da un substrato corporeo ad un altro (se *fossimo* tali substrati corporei sembra che esperimenti mentali del genere non avrebbero senso)²⁹.

Ora, per Swinburne, il mentale così inteso possiede un'asimmetria fondamentale rispetto al fisico. Esso gode di un accesso privilegiato (che non significa immune da errore), nel doppio senso di *unico per il soggetto* (solo il proprio mentale viene acceduto in tale modalità) e di *esclusivo al soggetto* (solo il soggetto ha accesso al proprio mentale in tale modalità); privilegiato, infine, nel terzo senso di essere, pertanto, differente rispetto all'accesso pubblico (aperto a *tutti* e aperto a *tutto*) a ciò che è materiale³⁰.

E, come osserva efficacemente John Foster, la prima persona gode anche di una sorta di primato epistemologico:

Come non possiamo comprendere che cosa sarebbe movimento all'infuori di qualcosa che si muove, o morte all'infuori di qualcosa che muore, così – almeno in apparenza – non possiamo comprendere che vi sia concretamente dolore, pensiero o percezione all'infuori di qualcosa che *ha* dolore e che *compie* l'atto di pensiero o di percezione [...] la nozione di dolore senza

effettivamente ogni criterio, psicologico o corporeo, di identità personale è uno schema iterabile e pertanto sottodeterminato rispetto all'identità, rimando al mio libro *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005, *passim*.

²⁷ Cfr. D. Barnett, *You are Simple*, in R.C. Koons – G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, cit., pp. 161-174.

²⁸ H. Robinson, *Dualismo*, cit., p. 157.

²⁹ D. Barnett, *You are Simple*, cit., p. 166.

³⁰ R. Swinburne, *Che cosa mi rende me?*, cit., p. 68.

qualcuno che soffre, di pensiero senza qualcuno che pensa o di percezione senza qualcuno che percepisce rimane, agli occhi dell'intuizione, ostinatamente inintelligibile³¹.

Pertanto ciò che è mentale sembra implicare nei propri ambiti l'istanza personale. Non a caso, l'eventuale Essere perfetto possiede mente e personalità, inscindibilmente.

3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici

Passiamo ora a versioni differenti, e in qualche misura relativamente più attenuate e controverse, di dualismo. Un esempio molto rilevante di dualismo non-cartesiano è la proposta di Jonathan Lowe. Ho in altre occasioni condotto analisi più dettagliate della sua posizione³²: qui mi limito a notarne il punto cruciale. Lowe opera sia su un piano legato all'analisi dell'azione, sia su un piano strettamente metafisico³³. L'azione è letta in termini di poteri causali legati al *soggetto* della stessa: ciò sottolinea l'irriducibilità del soggetto ad un'analisi di tipo riduzionistico o eliminativistico³⁴. Questo approccio dà luogo in Lowe ad una esplicita scelta di campo dualistica³⁵, caratterizzata per la netta distinzione tra *self* o meglio ancora *person* e *body*³⁶: si può anzi dire che il dualismo lowiano è precisamente tra *person* (e non *mind*) e *body*³⁷.

Il *self* ovvero la persona è un'entità intimamente unitaria, perché non composta ovvero semplice, e dunque in qualche modo priva di criteri di identità (la sua identità è un fattore primitivo). Il punto, secondo Lowe, può essere argomentato a partire dal fatto che né il corpo né alcuna sua parte appaiono *necessari* alla totalità degli stati mentali posseduti dal *self*. Qualunque parte del corpo può essere rimossa senza che ne derivi l'eliminazione degli stati mentali. Più esattamente, «sebbene io possa senz'altro aver bisogno di un cervello per avere stati mentali, né il mio cervello come un tutto né ciascuna sua parte definita è tale che debba come tale esistere perché io abbia *ciascuno* degli stati mentali che effettivamente possiedo»³⁸. La “dipendenza” degli stati mentali dal corpo è per così dire lasca e contingente, ben diversa dall'unità con cui si rapportano a me come loro soggetto, dato che senza dubbio ogni *mio* stato mentale dipende da me. Le condizioni di dipendenza sono

³¹ J. Foster, *Una breve difesa della prospettiva cartesiana* (2001), tr. it. in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni*, cit. p. 89.

³² Soprattutto A. Allegra, *Identità personale e crisi del naturalismo. Su un legame problematico*, in L. Giron (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 129-145, alle pp. 131-140.

³³ Cfr. rispettivamente almeno: E.J. Lowe, *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford 2008; Id., *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

³⁴ Cfr. le analisi in T. O'Connor, *Dualist and Agent-Causal Theories*, in R. Kane (a cura di), *Oxford Handbook on Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 337-355.

³⁵ E.J. Lowe, *Personal Agency*, cit., p. 92.

³⁶ *Ibi*, pp. 21, 92 e *passim*.

³⁷ Cfr. le tesi proposte da M. Nida-Rümelin ad es. in *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstsensfähiger Wesen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.

³⁸ E.J. Lowe, *Personal Agency*, cit., p. 97.

dunque diverse: la relazione tra il *self* e gli stati mentali è di dipendenza ontologica, mentre, d'altra parte, non è possibile formulare un'identità tra il *self* e la corporeità proprio perché non c'è dipendenza ontologica tra la corporeità e gli stati mentali³⁹.

Nella visione metafisica generale Lowe ha un'ispirazione fondamentale di tipo aristotelico, ma aderisce espressamente alla possibilità di *forma senza materia*⁴⁰. Il punto è cruciale perché tra gli analoghi di questa nozione, oltre per certi versi alle particelle subatomiche, vi sono monadi leibniziane e anime cartesiane⁴¹, e perché, ovviamente, tende ad allontanare Lowe dall'ortodossia ilemorfica. La forma acquista un'importanza dirompente, poiché ad essa, in maniera innovativa, è affidato il principio di individuazione nonché il criterio di identità nel tempo. Solo la forma determina l'essere-così-e-così dell'entità ovvero una singola unità organizzata e caratterizzata; così come solo tale forma, specificando il tipo di cosa che è l'entità, fa sì che essa si determini come una continuità spaziotemporale (mentre la materia che la compone è inaffidabile, in quanto in costante flusso e dispersione)⁴². Ora, tale forma è la persona, il *self* di cui sopra, ricondotto così ad un'essenza immateriale.

Tuttavia il dualismo in questione cerca costantemente di distinguersi dall'etichetta cartesiana: anche se «le persone umane sono in un senso perfettamente valido sostanze mentali» non sono pure sostanze mentali ossia non possiedono solo caratteristiche mentali⁴³. Le persone sono in effetti entità immateriali *e* incorporate, non entità “cartesiane” (né ilemorfiche). Questa tesi provocatoria e originale non può non essere il punto più discutibile della posizione di Lowe. Forse la si comprende meglio se si concorda con l'autore inglese nel ritenere che la relazione di *embodiment* non «è semplicemente una di composizione»⁴⁴. Le persone pertanto sono *spazialmente estese* nella misura in cui si caratterizzano per un *embodiment*.

La proposta di D. S. Oderberg può essere utilmente accostata a quella di Lowe⁴⁵. Uno dei motivi di tale accostamento è che anche Oderberg ha una posizione originale e lontana dalla *vulgata*. Si tratta di un neoaristotelismo ove la polarità di materia e forma nell'unità della sostanza viene virata in senso fortemente dualistico. Gli argomenti di concepibilità da cui siamo partiti avevano, si ricorderà, la possibilità di essere intesi secondo una scala di differente radicalità. Se quale loro esito viene rilevato anziché il bisogno di una distinzione piena tra mentale e corporeo, una meno impegnativa “compatibilità” della mente con la teoria filosofica che ha il compito di spiegarla, allora le conseguenze sulla versione di dualismo proposto saranno considerevoli. Infatti, tale compatibilità ha piuttosto il senso di richiamare alla irriducibilità della mente rispetto ai tentativi di riduzione naturalistica, piuttosto che all'affermazione di una dicotomia. Tale impostazione

³⁹ *Ibi*, pp. 96-98.

⁴⁰ Cfr. E.J. Lowe, *Form without Matter*, in D.S. Oderberg (a cura di), *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1999, pp. 1-21.

⁴¹ *Ibi*, p. 11.

⁴² *Ibi*, pp. 12-13.

⁴³ Cfr. ad es. E.J. Lowe, *Personal Agency*, cit., pp. 5, 21 e *passim*.

⁴⁴ *Ibi*, pp. 22, 168.

⁴⁵ Per la diversità tra i due autori, cfr. ad es. D.S. Oderberg, *Real Essentialism*, cit., p. 292, n. 22. Di questi cfr. anche almeno *The Metaphysics of Identity over Time*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 1993.

produce dunque posizioni ancora dualistiche ma tendenzialmente non-cartesiane; o precipuamente neoaristoteliche.

Ma per avanzare una proposta di matrice aristotelica in senso dualistico occorre evidentemente compiere alcune scelte teoriche di notevole portata. Oderberg, anzitutto, nota il carattere riduttivo dell'identificazione del dualismo con la sua versione cartesiana – identificazione che fa probabilmente gioco nel trattamento alquanto “benigno e pressoché paternalistico” riservato a quegli strani soggetti che, nella migliore delle ipotesi, sarebbero i dualisti⁴⁶. Procedere in senso dualista a partire, invece, da una metafisica aristotelica, significa semplicemente intendere il carattere rigorosamente *indispensabile (non-riducibile) e immateriale* della forma sostanziale umana. In questo senso infatti essa non dipende in senso ontologico dalla propria unione con la materia⁴⁷. Se già ogni sostanza è da analizzare in senso dualista almeno nel senso del richiamo alla compresenza di materia e forma tra loro autonome e funzionalmente irriducibili, nel caso delle persone tale dualismo si arricchisce in senso immaterialista. Alcune operazioni dell'anima, infatti, per Oderberg non sono spiegabili in termini materiali. L'intelletto non possiede un organo corporeo. Tale immaterialità è ciò che gli permette universalità, astrazione, infine normatività; o detto in maniera reciproca, universalità, astrazione, normatività non si accordano con una *collocazione* qualsivoglia⁴⁸.

A partire da tale richiamo alla classica argomentazione aristotelica, Oderberg è non a caso piuttosto critico nei confronti dell'attenzione esclusiva ai *qualia* anche e soprattutto da parte dei difensori di un ruolo del mentale. Ma non si tratta di rifiutare il significato di una fenomenologia speciale dei processi mentali che non sono puramente sintattici o computazionali, bensì di ridimensionarne, per così dire, la priorità. In particolare Oderberg sottolinea che non è solo l'ambito privilegiato della coscienza a permettere di mettere a fuoco tali fenomeni: essi in effetti riguardano *qualunque processo psicologico*⁴⁹, e ciò in virtù precisamente del ruolo generale dell'anima. Ovvero, anche giudicare, ragionare, calcolare, ecc., possiedono una peculiare identità e qualità psicologica, irriproducibile da parte di procedimenti computazionali, che rende al tempo stesso meno specifica, ma più ubiqua, la tesi della non riducibilità dei *qualia*.

È interessante che Oderberg intenda questa tesi come un corollario della propria visione aristotelica: intendere tutta la psicologia come permeata di un fattore qualitativo-soggettivo dipende da una visione “ampia” e “spessa” della psicologia stessa, in un senso non-cartesiano ossia non puramente mentale, a partire dall'intuizione dell'unità della persona. Psicologia e fenomenologia sono inestricabilmente intrecciate a causa di tale unità.

Non è quindi possibile negare il ruolo della corporeità. L'identità e individualità dell'anima va ricondotta alla propria unione col corpo; e la persona, dunque, si dà

⁴⁶ D.S. Oderberg, *Real Essentialism*, cit., p. 244.

⁴⁷ *Ibi*, p. 245.

⁴⁸ *Ibi*, pp. 250-252. Sull'universalità dell'intelletto umano, cfr. anche R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, cit., p. 208.

⁴⁹ *Ibi*, p. 246.

solo a tale livello. Da un lato l'anima, abbiamo visto, è immateriale e dunque autonoma *de jure* e in senso precipuamente funzionale dal corpo materiale; dall'altro la loro unione è la chiave della realtà della persona umana. Ciò fa sì che l'esistenza incorporea dell'anima sia possibile; ma che l'anima dipenda nell'origine delle proprie condizioni di identità, se si tratta dell'anima di un uomo, dal suo essere stata unita ad un corpo⁵⁰.

Il tono aristotelico-tomistico dell'argomentazione è indubbio. Qui interessa ribadire un punto rilevante connesso con tali impostazioni neoaristoteliche, che rappresenta una svolta potenzialmente di grande momento in filosofia della mente. Si tratta, come visto, del ruolo attribuito alla ragione anziché ai *qualia* in relazione alla difesa dualistica⁵¹. Aristotele, come è noto, argomenta che l'intelletto, inteso come facoltà degli universali, debba possedere una specifica natura priva di corporeità. L'universalità delle operazioni infatti presupporrebbe il distacco dall'ambito ineluttabilmente angusto e parziale degli organi. Si tratta di un indizio di dualismo in Aristotele, che in qualche misura corregge la diffusa, e del resto ampiamente giustificata, assunzione che allontana lo Stagirita da Platone, dunque in quest'ordine di idee da Cartesio.

Prescindendo dalle questioni terminologiche ovvero dall'etichetta "dualistica" o "ilemorfica", qui interessa soprattutto sottolineare un argomento che può venire valorizzato. Chi ha condotto analisi in questo senso è stato soprattutto John Haldane⁵². Nel seminale *A Return to Form in the Philosophy of Mind*⁵³ viene condotta un'analisi stringata ma acuta del percorso della filosofia della mente. Il filosofo scozzese osserva che l'enfasi sui *qualia* dipende da una larvata o controfattuale persistenza cartesiana – come conferma la nostra analisi precedente che notava la successione tra argomenti cartesiani e argomenti contemporanei di concepibilità. Per Haldane si tratta invece di ripensare la mente in termini differenti dalla causalità efficiente: in questo senso il suo testo ha quale bersaglio critico anche l'analisi davidsoniana sul concetto di causa⁵⁴. Al contrario, la ricezione della forma deve implicare potenzialità (nel senso aristotelico) non empiriche ovvero una identità precisamente formale⁵⁵. Come è noto Haldane ritrova in McDowell spunti di una critica affine al rappresentazionalismo inteso in termini di causazione efficiente; così come Hilary Putnam ha svolto una traiettoria epistemologica in più di un tratto convergente

⁵⁰ *Ibi*, pp. 255-257.

⁵¹ Cfr. con W. Lycan, *Giving Dualism its Due*, cit.: «Ritengo ora che esista un argomento più potente [rispetto ai *qualia*] a favore del dualismo, basato sulla stessa intenzionalità: a partire dal penoso fallimento di ogni psicosemantica materialista» (p. 555).

⁵² Per altri dualismi avvicinati ad Haldane e Oderberg cfr. ad es. R. Machuga, *In Defense of the Soul: What it Means to be Human*, Brazos Press, Grand Rapids 2002; J.P. Moreland – S.B. Rae, *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000.

⁵³ Lo cito da D.S. Oderberg (a cura di), *Form and Matter*, cit., pp. 40-64. Cfr. per una linea teoretica analoga le opere di G. De Anna: *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001; *Causa, forma, rappresentazione. Una trattazione a partire da Tommaso d'Aquino*, Franco Angeli, Milano 2010.

⁵⁴ J.J. Haldane, *A Return to Form*, cit., pp. 43-45.

⁵⁵ *Ibi*, pp. 51 e 54.

con tali osservazioni⁵⁶. Se si ammette che tale analisi implica, come pare, una forma di immaterialismo, si potrebbe anche formulare la tesi che il realismo epistemologico stesso fluttua senza riferimento (o: senza un riferimento *adeguato*), se viene privato dell'immaterialismo. In realtà, il legame della mente con gli universali può essere generalizzato in direzione della razionalità come tale. In effetti non è chiaro quale possa essere il fondamento della razionalità, intesa come capacità deduttiva e inferenziale, in relazione agli stati dei neuroni; ovvero che tipo di universalità possa pretendere una mente che *consiste* di collegamenti sinaptici puntuali⁵⁷.

La collocazione di tali spunti all'interno del campo dualista è discutibile, anche se a mio avviso legittima, e dipende, ovviamente, dall'esegesi che forniamo dell'ilemorfismo. Haldane afferma ad ogni modo la possibilità di sostanze psicofisiche, da intendere, si noti, in un senso diverso dal dualismo degli attributi: non si tratta di riconoscere proprietà non-fisiche ad una sostanza fisica, poiché un'entità totalmente fisica non può possedere attributi realmente non-fisici; ma di affermare una realtà precisamente psicofisica in senso fondamentale⁵⁸. Al di là della classificazione, credo che l'interesse della prospettiva haldaniana possa essere colto nella prospettiva di un percorso differente in favore dell'immaterialismo, grazie alla giustificazione della conoscenza che esso, e solo esso, consente⁵⁹.

⁵⁶ *Ibi*, p. 53.

⁵⁷ Cfr. con T. Burge, *Modest Dualism*, cit., pp. 241 e ss. In questa forma ampia, l'argomento è affine alle note tesi di Plantinga in *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993. In margine, si osservi che le prospettive evolucionistiche sembrano in difficoltà nello spiegare l'esperienza *cosciente*. In quanto l'evoluzione opera solo su termini naturalistici, i suoi risultati sono funzionalmente identici tanto in presenza quanto in assenza di esperienza cosciente. La qualità adattativa dell'intelligenza umana è senz'altro significativa; ma il punto è che la capacità di calcolo delle conseguenze comportamentali, funzionalmente selezionata, è altra cosa rispetto alla consapevolezza, la cui evoluzione sembra inspiegabile e che, come tale, può al massimo essere un prodotto collaterale dell'evoluzione. Cfr. sul punto R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, cit., pp. 192 e ss.

⁵⁸ J.J. Haldane, *A Return to Form*, in D. Oderberg (a cura di), *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*, cit., p. 58.

⁵⁹ Noto infine che Haldane fa leva su una rilettura dell'azione, ove la tradizionale critica antidualista basata sul principio della conservazione dell'energia trova un certo accomodamento (cfr. *Ibi*, pp. 62-63). Per una serie di ipotesi di risposta che mi sembrano assolutamente convincenti ai problemi che la questione della causalità presenterebbe al dualismo, cfr. ad es. C. Taliaferro, *L'importanza di essere coscienti*, in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni*, cit., pp. 170-172. Il punto cruciale ritengo sia il seguente: non comprendiamo *nemmeno* i processi causali puramente fisici. Ovvero, ne comprendiamo certamente la regolarità e possiamo prevederla; ma il fatto che vi sia tale regolarità di causa ed effetto (e non un'altra o nessuna regolarità) è infine un fatto bruto originario (cfr. l'analisi di Hume). Ora, il rapporto tra il mentale e il fisico è analogo: le loro relazioni potrebbero essere in virtù di un fatto bruto originario. È possibile ovviamente negare la stessa possibilità di una relazione tra entità eterogenee, ma a me pare un passo assai azzardato rispetto alla più prudente constatazione che tale relazione esiste (sempre se è vero il dualismo). Si osservi, infine, che comunque l'obiezione causale lascia intatte le varianti epifenomenaliste, occasionaliste, etc., del dualismo. (Si può anzi dire che l'obiezione riprende il cuore delle tesi occasionaliste, cambiandolo di segno. L'occasionalismo era tuttavia in grado di comprendere che *ogni* rapporto causale, come osservato sopra, è in ultima analisi imperscrutabile).

4. Convergenze

Anche i risultati neoaristotelici concordano dunque con la valorizzazione della soggettività, intesa come fattore non-riducibile della nostra esperienza. La prospettiva di prima persona, come abbiamo già visto, è una sfida al naturalismo nel senso anzitutto che quest'ultimo è *ex professo* impersonale. Alcuni filosofi pur attenti alla problematica non sembrano avere valorizzato compiutamente tale aspetto: così Block o soprattutto Chalmers sembrano sostenere che la questione davvero difficile da risolvere in termini materialistici è la coscienza fenomenica⁶⁰. Si coglie adeguatamente, per converso, l'importanza del tema se si ricorda, come ha osservato correttamente Lynne Rudder Baker, che non si tratta semplicemente di possedere un punto di vista di prima persona, bensì di attribuirselo quale capacità concettuale. Possedere un concetto di prima persona e compiere atti pertinenti di ascrizione, in effetti, è ciò che distinguerebbe una persona, per l'appunto, da un animale superiore, che possiede meramente i "punti di vista" biologicamente inscritti⁶¹. Si tratta dunque di attribuzioni di referenze di prima persona condotte in prima persona (ossia senza utilizzare strumenti di terza persona, come "Antonio"), il che indica anche la loro peculiarità: sono attribuzioni eseguibili unicamente dal soggetto in relazione a quell'unico soggetto che egli è.

Il cenno alla Baker ci consente di introdurre un altro fattore assai rilevante nella nostra ricostruzione di coordinate. La Baker inserisce la questione della soggettività all'interno di un più generale impianto teorico relativo alla composizionalità. Come noto, l'idea è che due oggetti anche spazialmente coincidenti (ad esempio, una statua e il bronzo che la compone) sono precisamente due perché possiedono condizioni di persistenza differenti (la statua può smettere di esistere se viene fusa, mentre il bronzo persiste). Ne deriva che alla persona il punto di vista di cui sopra è propriamente essenziale, ovvero senza tale punto di vista in effetti non vi è persona nel senso che viene a mancare la condizione indispensabile che definisce la sua persistenza. Esso, inoltre, è personale nel senso che non è derivato dalle proprietà corporee (come la proprietà di essere armoniosa o neoclassica è della statua e non del bronzo che la compone).

Ciò ovviamente determina degli interrogativi per quanto riguarda le condizioni limite dell'esistenza della persona, che non coincide con quella dell'organismo, e, anche al di là dei casi limite, apre dei problemi non indifferenti per delimitare più precisamente il senso e i confini del punto di vista stesso. Ma resta acquisito che il rapporto tra persona e corpo è un caso speciale del rapporto di costituzione, distinto dall'identità⁶². Almeno in questo senso si tratta di una chiara istanza antimate-

⁶⁰ Ad es. N. Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in «Behavioral and Brain Sciences», XVIII (1995), p. 230; D. Chalmers, *La mente cosciente*, cit., spec. pp. 82 e ss.

⁶¹ Cfr. L. Rudder Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, in H. Gasser, *How Successful is Naturalism?*, Ontos, Frankfurt 2007, pp. 203-204.

⁶² Per la trattazione più importante sul tema si rimanda a L.R. Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; per una vasta letteratura si veda soprattutto D. Wiggins, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Blackwell, Oxford 1967. Wiggins ha in seguito elaborato questa iniziale impostazione in *Sameness and Substance* (1980); n.e. con ulteriori e importanti revisioni

rialistica: il corpo non è la persona, e di conseguenza il punto di vista riduzionistico non spiega né può spiegare tutto; nonché dualistica: il rapporto tra corpo e persona istanzia una dualità fondamentale, anche se non può essere intesa come un esempio di dualismo di sostanze.

Si tratta, dunque, di una posizione collocabile all'interno del naturalismo per quanto riguarda la genesi e l'ontologia fondamentale della persona (della mente); ma affermando una fondamentale irriducibilità della spiegazione delle proprietà della mente. Sono tesi non distanti dal cosiddetto materialismo non-riduttivo⁶³.

Sebbene la soluzione abbia certamente dei meriti in termini di equilibrio tra istanze contrapposte nell'accomodare il quadro naturalistico condiviso dalla cultura contemporanea con i fattori cruciali della mente che sembrano indicare qualcosa di radicalmente non-naturalistico, dubito sul fatto che tale conciliazione possa, filosoficamente, funzionare. Una cosa è affermare un compromesso in termini che dovrebbero risultare accettabili al mainstream; altra e più difficile è realizzare un compromesso concettualmente coerente. Che vi sia, insomma, il rischio di un *wishful thinking* è, in effetti, osservato anche da un autore schiettamente naturalista come William Lycan⁶⁴. Il dualismo delle proprietà non è preferibile, a suo avviso, al dualismo delle sostanze.

Più in profondità il dualismo delle proprietà presenta un punto di incertezza in relazione allo statuto delle proprietà stesse. Come ha osservato Hart, a nessuno è venuto in mente di postulare un dualismo tra la mano e il pugno, nonostante che abbiano proprietà differenti⁶⁵. La ragione non è solo nella scarsa importanza della questione, che non preoccupa nessuno; ma nel fatto che la dipendenza del pugno rispetto alla mano sembra incontrovertibile. Se la mente dipende (ontologicamente, e non nel senso banale delle condizioni di esercizio) pur nell'ambito di proprietà peculiari, dal corpo, l'interesse teorico del dualismo delle proprietà appare in qualche modo ridimensionato; e ciò nonostante il merito di affermare l'esigenza di tenere nel debito conto il fatto che il dualismo almeno *sembra* vero⁶⁶.

In realtà le posizioni di tipo compositivista (ed è questo il motivo che mi ha spinto ad accennarle sebbene non possano essere rubricate all'interno del dualismo delle sostanze) hanno un interesse rilevante nella misura in cui vengano ricondotte ad una versione incompiuta ed ispirazione fondamentale di tipo aristotelico; almeno nel senso che affermano un livello della forma da distinguere da quello della materia (il bronzo e la statua sono differenti esattamente nel senso in cui lo sono il bronzo e la forma). Affermano, dunque, che *la materia non è tutto quello che c'è*

come *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; utile M. Rea (a cura di), *Material Constitution. A Reader*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997.

⁶³ Cfr. la stessa L.R. Baker, *Nonreductive Materialism*, in B. McLaughlin – A. Beckermann (a cura di), *The Oxford Handbook for the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-120.

⁶⁴ *Is Property Dualism Better Off than Substance Dualism?*, draft a http://www.unc.edu/~ujanel/Is_Property_Dualism_Better_Off_than_Substance_Dualism.pdf; cfr. anche D.W. Zimmermann, *From Property Dualism to Substance Dualism*, in «Proceedings of Aristotelian Society», suppl. LXXXIV (2010), pp. 119-150.

⁶⁵ W.D. Hart, *Unità e dualismo*, cit., p. 106.

⁶⁶ Un brano interessante di C. McGinn al proposito in *The Problem of Consciousness*, Blackwell, Oxford 1990, pp. 106-107.

in quanto il livello formale determina entità *composte* di materia ma non *identiche* alla materia di cui sono composte. Le parti materiali non definiscono tutte le proprietà: alcune derivano infatti dalla forma. L'apparente difficoltà di cogliere tale distinzione dipende da una qualche tipologia di pregiudizio materialista; così come l'obiezione che entità che hanno esattamente le stesse componenti non possono che avere le stesse proprietà modali, dipende dall'assunzione che le proprietà del composto non possano che sopravvenire su quelle dei componenti⁶⁷.

5. Conclusioni

Come anticipato la mappa sopra tracciata è parziale: ad esempio lascia fuori le varietà del dualismo delle proprietà, anche se ho appena spiegato le motivazioni di tale esclusione; e a grande scala, ossia non dettaglia i singoli autori od argomenti. Ma spero che, come promesso, proprio questo procedimento abbia consentito di individuare nettamente dei risultati che mi sembrano davvero rilevanti:

1. Gli autori che abbiamo incontrato procedono in un senso antinaturalista;
2. E affermano il ruolo della persona.

Che vi sia una necessità di procedere oltre il naturalismo, sembra implicito nell'appello ad una dimensione coscienziale inattingibile o addirittura invisibile a partire dall'oggettività pubblico-naturalistica; o nel riferimento alla mente come facoltà degli universali, perciò radicalmente potenziata rispetto ai connotati necessariamente empiristici di una materia presuntamente esclusiva (esclusiva tanto in ciò che viene conosciuto – il mondo – quanto in ciò che conosce – il cervello). Devo precisare che non credo che ciò implichi *necessariamente* un contrasto col naturalismo: se questo infatti può venire inteso come metodologia settoriale anziché come criterio generale, si tratta solo di integrarlo laddove la sua validità trovi i propri limiti. Il fatto è che non vi è un modo in cui da assunzioni naturalistiche sia possibile derivare la *validità esclusiva* del naturalismo. Il naturalismo come tesi epistemologica e metafisica generale per così dire sporge già oltre se stesso.

Ancora più significativo che questo procedimento recuperi la persona, intesa come *primum* epistemologico, come punto di vista originario, come realtà indecomponibile. Al di là delle eventuali deficienze del dualismo, esso, come abbiamo visto, coglie comunque acutamente tali fattori fondamentali.

Non è dunque tutta la verità ribadire la notoria propensione del dualismo ad una certa astrazione o intellettualismo, che metterebbero a rischio la complessità della persona. Le versioni cartesiane hanno un indubbio orientamento in questa

⁶⁷ Molto gioca qui il ruolo strutturalmente ambiguo dell'emergentismo. Cruciale perché vi sia un emergentismo forte è, infatti, la nozione di una forma che pur se emersa da un substrato materiale non è *ontologicamente* riducibile ad esso (T. O'Connor – J.R. Churchill, *Nonreductive Physicalism or Emergent Dualism?*, in R.C. Koons – G. Bealer (a cura di), *The Waning of Materialism*, cit., p. 277; cfr. anche W. Hasker, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca 1999, *passim*). Per una lettura che mostra i vari (e dalle conseguenze ontologiche molto diverse) sensi di sopravvenienza ed emergenza, cfr. M. Di Francesco, *Filling the Gap, or Jumping over It? Emergentism and Naturalism*, in «Epistemologia», XXVIII (2005), pp. 95-120.

direzione, ma, pur senza potere qui discutere il punto né tantomeno indicarne i limiti e rischi⁶⁸, resta significativo che anche all'interno di quella tradizione, per non parlare degli altri dualismi su cui pure mi sono soffermato, in ogni caso venga ribadita con forza la sostanzialità irriducibile della persona. Nell'attuale contesto culturale è molto più una minaccia effettiva alla persona la pressante riduzione naturalistica che l'ipotetica purificazione intellettualistica.

⁶⁸ Rimando però alle opere di Almog citate nella nota 9 per una lettura diametralmente opposta rispetto a questa vulgata.

Abstract

In epoca moderna le ipotesi dualiste sembrano godere di cattiva fama ovvero essere screditate: nel mio contributo, senza tentare una vera e propria rivalutazione diretta del dualismo, cerco di individuare gli spunti che all'interno della metafisica analitica contemporanea hanno riproposto, in maniera più o meno diretta e consapevole, l'opzione dualista. Sullo sfondo di questo processo colgo le istanze antinaturalistiche che, per quanto minoritarie, sono presenti nei numerosi pensatori che hanno elaborato riletture di argomenti tradizionali di stampo antiempiristico. In prospettiva, ciò che si può intravedere è un ritorno del tema cruciale, pur se non tipicamente tematico dell'ambito analitico, della *persona*.

In modern age dualism seems to have a bad reputation or be disregarded: my contribution, even without a deep discussion of the gist of dualist theses, tries to identify the proposals that within the contemporary analytic metaphysics suggest, in a more or less direct and conscious way, the dualist option. Against the background of this process subsist antinaturalistic instances, which, even if are minority in analytic philosophy, are present in many thinkers who develop new interpretations of traditional claims of antiempiristic sort.

In perspective, it is possible to recognize a comeback of the crucial theme (also not typical of the analytical field) of the person.