

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

Andrea Lavazza

Deflazionismo e ritorno L'io che scompare, l'io necessario

1. *Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica*

Quando Oliver Sacks racconta dell'uomo che scambiò sua moglie per un cappello¹, ci dice qualcosa che riguarda la *persona* o qualcosa che ha a che fare con una *funzione* difettosa della persona? I gravi disturbi della coscienza sono paragonabili a un albero che perde un ramo o un vaso che va in mille pezzi? Gli interrogativi più generali (e più difficili) suscitati dalla psico- e della neuropatologia sottendono precisamente una concezione della mente e dell'io, inteso come soggetto agente unitario, che va distanziandosi da quella ordinaria e più consueta (ovvero quella che più avanti definiremo di senso comune, ma è stata finora quella tipica anche dalla riflessione filosofica)².

In via preliminare, riferendo della “rivoluzione” che gran parte delle scienze cognitive stanno conducendo in relazione alla mente e all'io, è importante distinguere nettamente tra l'opera di correzione del senso comune e la ridefinizione di concetti che sono già un raffinamento filosofico della psicologia ingenua. In altre parole, la scienza contemporanea è controintuitiva quanto, ad esempio, il sistema hegeliano, se la si raffronta alle idee più semplici e irriflesse sull'essere umano, ma è ugualmente lontana dalle sistematizzazioni di molta alta speculazione filosofica che ci hanno accompagnato fino a questi anni.

La cosiddetta psicologia ingenua è costituita dalla descrizione degli individui in termini di credenze, desideri, emozioni e personalità, e dal tentativo di spie-

¹ O. Sacks, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello* (1985), tr. it. Adelphi, Milano 2001. Si noti che non abbiamo motivo di dubitare della veridicità della descrizione clinica e fenomenologica esterna offerta da Sacks, ma si potrebbe anche considerare che il racconto dell'osservatore manca di cogliere l'aspetto soggettivo del paziente: che cosa significa per una persona scambiare la moglie per un cappello? Se accadesse a noi, avremmo la possibilità di riferirne come di un disturbo identificabile o costituirebbe una condizione di *alterità* totale, di cui non avremmo consapevolezza esplicita, di per sé incomunicabile agli altri?

² In questo saggio, non si tenterà di dare una definizione sostanzialistica né funzionalistica di “mente” o di “io”, sebbene nel secondo paragrafo si accenni esplicitamente ai caratteri del mentale. Ciò sia perché nel volume si offrono ampie rassegne storico-concettuali, sia perché il compito – a meno di essere altamente superficiali e semplicistici – richiederebbe uno spazio qui non disponibile. Peraltro, al fine dell'esposizione è sufficiente la pre-comprensione del lettore unita alle specificazioni che vengono di volta in volta fornite.

gare le azioni in termini di questi stati e altri simili³. Le concezioni ingenuie della mente comprendono, quindi, i concetti di tratti disposizionali, quali generosità e ostinazione, concetti di atteggiamenti proposizionali, quali credenze, desideri e intenzioni, concetti di emozioni, come rabbia, colpa e amore, e concetti di azioni mentali, quali scelte e decisioni. Oltre ai concetti di azioni mentali (come immaginare, ricordare e giudicare), le concezioni ingenuie dell'*agentività* (cioè l'essere un soggetto capace di avviare un'azione e di esserne responsabile in senso generale) comprendono i concetti di azioni comportamentali (le classiche azioni corporee: ad esempio, camminare, afferrare) e le classificazioni tipologiche di entrambe le azioni, mentali e comportamentali, come intenzionali o non intenzionali, libere o non libere, legate a scelte autonome o non autonome⁴.

Questo impianto ha costituito la struttura fondamentale della descrizione psicologica degli esseri umani in un modo incontestato fino a pochi decenni orsono. Va evidenziato che si tratta di una teoria del funzionamento psicologico tipico e non di come le persone in genere si descrivano, poiché di solito non abbiamo una concezione riflessiva, generale e articolata della nostra psiche, sebbene la maggioranza delle persone possa concordare con la descrizione offerta dalla psicologia ingenua quando viene in contatto con essa. L'idea stessa di definire questa concezione "psicologia ingenua" è nata infatti intorno agli anni Settanta, quando alcuni studiosi cominciarono a mettere in discussione tale prospettiva sulla scorta delle riflessioni di Quine e di Sellars⁵. L'idea era che gli individui acquisiscono dalla propria cultura una teoria esplicita secondo la quale hanno appunto credenze, desideri, intenzioni e altri stati mentali che danno luogo alle azioni. Vari studiosi, tra cui Putnam, Bennett e P. M. Churchland, cominciarono a sostenere che questo quadro non era rispondente al nostro reale funzionamento psicologico e che il cosiddetto apparato mentalistico poteva essere sostituito da una diversa descrizione, prevalentemente cerebrale e materialistica.

Morton fa risalire la svolta a Sellars⁶. In *Empirismo e filosofia della mente* (1956), egli sviluppa il "mito di John", in base al quale cerca di dimostrare in un modo che avrà grande influenza come le descrizioni mentalistiche, ovvero quelle che utilizzano resoconti introspettivi o concetti come "pensiero, credenza, intenzione", possano essere il frutto di un linguaggio intersoggettivo, di osservazioni e di comportamenti pubblici che vengono sfruttati al fine di rendere conto del proprio funzionamento interno in un momento successivo. Si tratta cioè di invertire la genesi e la sequenza temporale delle due immagini psicologiche. Così facendo si mette in discussione il primato della cosiddetta psicologia ingenua e ci si rifà a un modello allora comportamentistico (attento cioè soltanto ai fenomeni osservabili) e successivamente divenuto materialistico-cerebrale.

³ Cfr. A. Morton, *Folk Psychology*, in B.P. McLaughlin – A. Beckermann – S. Walter (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 713-726.

⁴ Si fa riferimento, qui e altrove nel saggio, a spunti contenuti in A. Lavazza – L. Sannicelli, *Il delitto del cervello. La mente tra scienze e diritto*, Codice Edizioni, Torino 2012, cap. 1.

⁵ W. V. O. Quine, *Da un punto di vista logico* (1953), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2004; W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), tr. it. Einaudi, Torino 2004.

⁶ Cfr. A. Morton, *Folk Psychology*, cit.

Lo sviluppo della cosiddetta psicologia di senso comune sembra dovuto alla necessità di avere una conoscenza dell'ambiente umano e sociale nel corso della nostra evoluzione, una conoscenza imprescindibile per la stessa sopravvivenza. La capacità di comprendere scopi, intenzioni, credenze e caratteristiche del nostro prossimo è la condizione per intraprendere attività cooperative e per evitare o ridurre al minimo il pericolo di essere ingannati o sfruttati. Il punto è che la psicologia ingenua ci consente di attribuire stati mentali agli altri e su questa base di fare predizioni sul loro comportamento. Ma, con lo sviluppo della ricerca psicologica basata su metodi e osservazioni oggettive, ci si può chiedere se abbiamo una reale conoscenza di questi stati mentali, se essi esistano davvero e che ruolo svolgano.

Da una parte, la strategia mentalistica sembra funzionare molto bene. Le società umane si sono infatti sviluppate rapidamente e hanno dominato i loro ambienti con una velocità e un'efficacia sconosciuta a qualunque altra specie. D'altra parte, moltissimi esperimenti socio-psicologici recenti mostrano che spesso ci sbagliamo sia su noi stessi sia sugli altri. Come sottolinea Morton, sembra che la letteratura psicologica indichi che siamo molto più bravi nel dire che cosa pensano gli altri che nell'indicare il motivo per cui intrattengono quei pensieri. E ciò vale anche per noi stessi. Ovvero, le nostre spiegazioni sono più distorte delle nostre credenze.

2. *Mente e cervello*

Dalla classica partizione cartesiana di metà Seicento tra *res extensa* e *res cogitans*, che poneva uno iato tra corpo e mente, in difficoltosa interazione reciproca, si è giunti oggi ad affermare una teoria dell'identità per cui la mente è semplicemente ciò che fa cervello. Argomenti concettuali⁷ e prove sperimentali (ad esempio, il fatto che lesioni focali in piccolissime aree cerebrali distorcano o distruggano funzioni cognitive superiori, tipiche della "mente") corroborano la presunta confutazione del dualismo e aprono la strada a un monismo riduzionistico che riporta al cervello l'intera gamma della vita personale. Ciò comporta, come vedremo, che la mente e l'io divengano entità composite se non sfuggenti. Ciò per la scienza non sembra comportare alcuna difficoltà, diversamente da quanto accade sotto altri punti di osservazione.

Da un punto di vista filosofico, ciò che definiamo *mentale* – in opposizione al fisico (il cerebrale) – si caratterizza per l'*unità* (il flusso di coscienza e il focus dell'attenzione sono convergenti e indivisibili), l'*immediatezza* (conoscenza introspettiva diretta, non inferenziale, dei nostri stati interni), l'*immunità dall'errore rispetto all'ascrizione degli stati* (uno stato che ci sembra nostro non può che essere nostro, a differenza, ad esempio, del contenuto di un ricordo)⁸ e il *carattere fenomenologico*

⁷ G. Ryle, *Il concetto di mente* (1949), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

⁸ Ciò vale in generale, perché il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* e la letteratura seguente hanno mostrato che è possibile commettere errori persino sui nostri stati mentali; cfr. anche P. Pedrini, *Prima persona. Epistemologia dell'autocoscienza*, Ets, Pisa 2009.

(l'effetto che fa essere se stessi o esperire certe sensazioni)⁹. Gli stati mentali ci appaiono *in prima persona*, con il carattere della *privatezza*, come sottolineava Frege: «Ciascuno è dato a se stesso in un modo particolare e originario nel quale non è dato a nessun altro»¹⁰. La prospettiva di prima persona è quella che differenzia la soggettività dall'oggettività scientifica di terza persona, per la quale non vi sono speciali punti di vista nella descrizione quantitativa, replicabile e riferibile della realtà.

L'altro elemento fondamentale è dato dall'*intenzionalità*, esplicitato in epoca moderna da Brentano, secondo il quale essa costituisce la vera caratteristica peculiare di tutti gli stati mentali¹¹. Si tratta della capacità della mente per cui (tutti, secondo Brentano) gli stati mentali hanno sempre un contenuto, ovvero si riferiscono, hanno come oggetto, vertono o pertengono a cose, o stati di cose del mondo, diversi da se stessi, hanno cioè un contenuto, un elemento mentale con proprietà rappresentazionali. Tale contenuto non è necessariamente esistente, come ad esempio accade quando penso all'ippogrifo: il mio pensiero ha un contenuto che tuttavia non esiste.

È importante sottolineare che quella mentale è l'intenzionalità intrinseca o primaria, mentre quella che viene "trasferita" nei simboli prodotti o interpretati (la scrittura o un programma di computer, che pure hanno un significato e un riferimento) costituisce un'intenzionalità derivata, perché dipende dall'interprete: è quanto dimostra il noto esperimento mentale della stanza cinese proposto da Searle¹². Poniamo che all'interno di un locale chiuso sia posto un soggetto di lingua inglese che ignora il cinese ma al quale sia fornito un manuale in inglese – di fatto un programma informatico – in base al quale può rispondere con i simboli del mandarino (collocati in apposite scatole) a stringhe di simboli che, a sua insaputa, costituiscono domande postegli in tale idioma. All'osservatore esterno i messaggi in uscita appariranno perfettamente sensati, per cui dirà che la persona nella stanza capisce il cinese; in realtà, il soggetto sta solo manipolando simboli secondo regole sintattiche, ma non ne comprende il significato. L'argomento, diretto contro l'"Intelligenza artificiale forte", mira a dimostrare che il computer resta limitato alla sintassi e non accede mai al contenuto semantico, capacità esclusiva della mente umana. Tuttavia, dice Searle, anche la computazione e la sintassi sono relative esclusivamente all'osservatore: non esistono in natura computazioni intrinseche od originarie¹³.

In definitiva, una cosa è pensante se ha stati mentali e gli stati mentali devono essere almeno o coscienti o intenzionali: vi sono infatti credenze disposizionali (ciò

⁹ Si riprendono, qui e in altri passaggi, spunti presenti in A. Lavazza, *Come la mente resiste al fiscalismo*, in Id., *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 1-63.

¹⁰ G. Frege, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», I (1918), pp. 58-77, tr. it. *Il pensiero*, in Id., *Ricerche logiche*, Guerini Associati, Milano 1988.

¹¹ F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico* (1874), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1997.

¹² J.R. Searle, *Minds, Brains, and Programs*, in «Behavioral and Brain Sciences», 3 (1980), pp. 417-457, tr. it. *Menti, cervelli e programmi*, in D.C. Dennett – D.R. Hofstadter (a cura di), *L'io della mente*, Milano, Adelphi 1985.

¹³ L'articolo di Searle ha dato origine a una vastissima letteratura; l'obiezione più diffusa è quella che chiama in causa il sistema nel suo complesso (stanza, soggetto, simboli, manuale): così concepito, esso comprenderebbe il significato. Secondo l'autore, però, si possono portare tutti gli elementi nella testa della persona, memorizzandoli meccanicamente, e si continuerà a non capire il cinese.

che sappiamo ma a cui non stiamo pensando: le nozioni contenute nella memoria) e stati come l'ansia, che sono coscienti ma non strettamente intenzionali.

3. Dall'io classico all'io frammentato

All'idea di un io unitario e di alcuni caratteri dell'elemento cosciente come distintivi del mentale si oppose, fra i primi, David Hume con la tesi del fascio di percezioni. Una posizione divenuta così influente da essere ancora oggi il riferimento filosofico di descrizioni empiriche proposte nell'ambito delle scienze cognitive.

Il punto di partenza è che «ci sono alcuni filosofi, i quali credono che noi siamo in ogni istante intimamente coscienti di ciò che chiamiamo il nostro io (...) della sua perfetta identità e semplicità». Ma «quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo me stesso – scrive il pensatore scozzese –, mi imbatto sempre in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a cogliere me stesso senza una percezione o a cogliervi altro che la percezione. E se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte (...), io sarei interamente annientato»¹⁴.

In altre parole, la scomposizione degli stati di coscienza non sarebbe soltanto un'operazione analitica, per considerarli singolarmente, ma rappresenta la realtà della nostra costituzione mentale, il modo “in cui siamo fatti” davvero. L'apparente unità degli stati mentali sarebbe quindi il frutto di un'inferenza fallace (e automatica), che proviene dall'osservazione dei comportamenti senza avere un corrispettivo nei soggetti. Ovvero, non esiste un io unitario, ma ne abbiamo un'impressione insopprimibile che ci viene dal nostro agire nel mondo.

Si tratta di una linea condivisa da Moore – per il quale nel momento in cui ci concentriamo sulla coscienza, essa sembra svanire, ci pare che poco prima vi fosse un vuoto, risulta in definitiva diafana –¹⁵ fino ad arrivare alle concettualizzazioni neurobiologiche del flusso di coscienza come costituito da frammenti, da istantanee che non possiamo discriminare, ricordare e dimenticare se con i vincoli imposti dal funzionamento cerebrale¹⁶. Non è quindi la semplice introspezione, metodo di indagine psicologica ormai dimostratosi inaffidabile, a dirci che l'io non mostra quella compattezza e persistenza che tendiamo ad attribuirgli, ma una considerazione più approfondita di noi stessi e del nostro “funzionamento”.

Infatti, come già argomentava Sellars, «la comprensione ordinaria del mentale deriva non già da un accesso diretto alle operazioni e ai contenuti della mente bensì da un quadro teorico primitivo, ereditato dalla cultura»¹⁷; lungi dall'aver un accesso privilegiato alla nostra interiorità, saremmo «opachi a noi stessi». Ne consegue che l'autocoscienza razionale quale fondamento della vita psichica e il presupposto

¹⁴ D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739/40), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2008, I, IV, 6.

¹⁵ Cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), tr. it. Bompiani, Milano 1964.

¹⁶ Cfr. C. Koch, *La ricerca della coscienza. Una prospettiva neurobiologica* (2004), tr. it. Utet, Torino 2007.

¹⁷ M. Marraffa, *L'io opaco a se stesso*, in M. Di Francesco – M. Marraffa (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 61-82, qui p. 61.

mentalistico, per cui un'azione è invariabilmente preceduta e determinata da un evento mentale, risulterebbero costrutti *a posteriori*. Così come la concezione della vita psichica quale composta di intenzioni consapevoli e auto-trasparenti al soggetto, maturo e padrone di sé e della propria vita interiore.

L'apparente persistenza che è alla base della nostra concezione ordinaria dell'io sorgerebbe pertanto da due fatti: il nostro raffrontarci a oggetti che hanno una continuità stabile di esistenza e la circostanza per cui le singole esperienze mentali che si susseguono hanno contenuto simile se si ripetono insieme alle sensazioni strettamente corporee sufficientemente costanti che costituiscono la base fisica del sé.

Non mancano, comunque, filosofi che ancora cercano di difendere la realtà sostanziale dell'io, ed è istruttivo considerarne gli argomenti per vedere come si scontrino con un'ampia mole di obiezioni che vengono dalla ricerca contemporanea. Richard Swinburne propone il seguente esperimento mentale¹⁸. Si immagini, in un futuro iper-tecnologico in cui si possa fare astrazione delle considerazioni morali legate ad alcuni tipi di interventi chirurgici, che una persona P venga operata e le sia diviso a metà il cervello. Ciascun emisfero viene trapiantato in due corpi distinti il cui encefalo è stato distrutto da un virus. Una volta risvegliati dall'anestesia, entrambi gli individui – B e C – che risultano dalla manipolazione medica affermano di essere P. Ci si può allora chiedere chi sia P tra B e C: entrambi, nessuno, B o C? Il dilemma non è banale e non sembra trovare risposta anche conoscendo tutti i fatti fisici (conoscere i corpi infatti non ci dice delle persone). Ma sembra pure che un individuo tra B e C debba essere P. Quindi, se la risposta non è determinata da fatti fisici, che si possono inferire dalla conoscenza dei corpi di B e C con metà cervello di P, sarà allora data da fatti non fisici, che non hanno parti fisiche e fissano la nostra identità al di là dei cervelli. Swinburne ne deduce che le persone non sono i corpi e che le *anime* fanno le persone.

Tale *Gedanken Experiment* è ampiamente contestabile in molti suoi snodi e non pare convincere molti filosofi professionali. Ma è soprattutto dall'accumularsi di dati sperimentali che si traggono munizioni per il fuoco di fila deflazionistico. Alla concezione di un io distintivo che può prescindere dalla base fisica si oppone, ad esempio, l'individuazione dei disturbi dissociativi di identità, condizione in cui un soggetto manifesta personalità multiple, ciascuna con il proprio schema percettivo e di interazione con l'ambiente, disordine che pare caratterizzato da una disfunzione cerebrale sebbene la sua eziologia sia ancora in parte sconosciuta.

La ricerca neuroscientifica – grazie anche a nuove tecniche di visualizzazione e registrazione *in vivo* dell'attività cerebrale, disponibili da pochi decenni – è in grado di documentare l'esistenza di moduli indipendenti e processi subpersonali, non accessibili alla coscienza, che sembrano ridurre l'io a una molteplicità di agenzie in competizione o in collaborazione, una "società della mente", nella definizione di M. Minsky, dove nessuno è al comando, sebbene abbiamo l'impressione di un sé che agisce e perdura nel tempo.

¹⁸ Cfr. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Clarendon Press, Oxford (ed. riv.) 1997. L'esperimento mentale è qui adattato e semplificato.

L'attività di processi subpersonali è provata dal fatto che spesso è una confabulazione a posteriori quella che mettiamo in campo per giustificare una scelta che invece abbiamo preso in precedenza in base a elementi diversi (e valutati inconsciamente), elementi che – qualora ci fossero esplicitamente presentati – definiremmo banali, irrilevanti o del tutto fuorvianti. Ciò ha a che fare con il concetto introdotto di recente di inconscio cognitivo (ben diverso da quello teorizzato dalla psicoanalisi). In generale, infatti, abbiamo molta meno consapevolezza dei nostri comportamenti di quanto siamo disposti ad ammettere: automatismi e meccanismi all'infuori del nostro controllo diretto sono costantemente all'opera, lasciandoci un ridotto spazio di autonomia auto-riflessiva.

Molti esperimenti condotti con la tecnica del *priming* vanno in questa direzione. Se a un soggetto si presenta uno stimolo o un elemento cognitivo senza esplicitarne la funzione, esso può innescare processi di associazione o influenzare le decisioni del soggetto senza che costui se ne renda conto. Se a un gruppo di studenti americani è stato fatto leggere un brano in cui ricorrono spesso parole come “ritiro dal lavoro”, “pensione”, “Florida”, lasciando la stanza del test essi camminano più lentamente di coloro cui è stato invece sottoposto un testo neutro rispetto a termini che evocano la vecchiaia¹⁹. Dunque, l'essere stati inconsapevolmente orientati a pensare alla condizione di persone anziane fa sì che altrettanto inconsapevolmente, per un breve tempo successivo, ci comportiamo come tali. Lo stesso accade quando un gruppo di ragazzi è invitato a sottolineare tutte le espressioni in prima persona plurale all'interno di un racconto, mentre un secondo gruppo è chiamato a evidenziare le espressioni in prima persona singolare: gli uni, rispondendo in seguito a un questionario, danno la priorità a valori sociali, quelli del “noi”, mentre gli altri si dicono più orientati a valori di affermazione personale, tipici dell’“io”²⁰.

Se poi ai partecipanti si illustra l'accaduto e si dice che il loro comportamento è stato guidato dal *priming*, la maggior parte delle persone si indigna e rifiuta la spiegazione, sostenendo, ad esempio, che ha sempre preferito la solidarietà all'egoismo o, viceversa, la competizione alla cooperazione.

Ci si può chiedere allora chi agisca davvero. Sono domande che cominciano a essere poste anche al di fuori dell'ambito accademico. In particolare, nelle aule di tribunale: è stato lui o il suo cervello a commettere quel reato?, chiedono i difensori, cercando implicitamente di sostenere che “colpevoli” sono i geni difettosi o un malfunzionamento di qualche area dell'encefalo e non il soggetto con tutte le sue facoltà. E certo non possono essere condannati i geni o le aree cerebrali, di cui il soggetto non ha né coscienza né responsabilità, essendogli semplicemente capitato di averli. Anzi, ne è vittima.

La stessa volontà libera, secondo D. Wegner, non sarebbe che una benefica illusione²¹. Gli strumenti della psicologia sperimentale mostrerebbero infatti come

¹⁹ J.A. Bargh – M. Chen – L. Burrows, *Automaticity of social behavior: Direct effects of trait construct and stereotype activation on action*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 71 (1996), pp. 230-244.

²⁰ W.L. Gardner – S. Gabriel – A.Y. Lee, *“I” value freedom, but “we” value relationships: Self-construal priming mirrors cultural differences in judgment*, in «Psychological Science», 10 (1999), pp. 321-326.

²¹ D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, The Mit Press, Cambridge Mass. 2002.

l'esperienza della volontà – che pure, nella gran parte dei casi, è adeguatamente accoppiata alle nostre decisioni e ci dà dunque l'impressione della paternità sulle nostre azioni – faccia in realtà capo a un modulo mentale distinto dai reali meccanismi della volizione. E da ciò segue, secondo Wegner, che la volontà cosciente è senz'altro un'utile bussola per comprendere il nostro agire nel mondo, ma non ha alcun potere causale, al pari dello strumento che non agisce sulla rotta della nave, anche se può indicarla.

In questo senso, la migliore prospettiva di analisi diventa quella *bottom-up*. La psicologia che fa propria la teoria darwiniana dell'evoluzione, passando nello studio da forme animali semplici a forme viventi più complesse, prescrive quindi che la psiche umana si studia dal basso, cioè non dall'introspezione della coscienza apparente, ma considerando le funzioni psicologiche di base, che permettono la cognizione superiore.

4. *La scomparsa dell'io?*

La molteplicità e perfino l'apparente bizzarria dei deficit cognitivi lesionali è uno dei cavalli di battaglia di coloro che negano l'esistenza di un io dalle caratteristiche "classiche". Ictus o altri episodi traumatici possono provocare la cosiddetta negligenza spaziale unilaterale, in base alla quale si è consapevoli unicamente di metà del consueto campo visivo: chi ne è colpito ritrae mezzi volti e mangia solo in una parte del piatto che ha di fronte. Coloro che soffrono di prosopagnosia perdono la capacità di riconoscere i volti noti, persino quelli di parenti e amici con cui hanno condiviso lunga parte dell'esistenza. Un'altra sindrome, quella di Capgras, causata da danni focali diversi, induce a credere che le persone conosciute siano in realtà impostori malevoli, che per scopi oscuri si sono sostituiti agli individui amati. Alcuni malati sono arrivati a uccidere congiunti che giudicavano perfetti sosia nonostante le rassicurazioni e le prove ricevute. Chi ha una diagnosi di nosopagnosia, infine, nega le patologie di cui è vittima e inventa, sinceramente e inconsapevolmente, complesse narrazioni per non ammettere il vulnus: se si ha il braccio destro offeso e non si può dare la mano, alla domanda sul perché non si è salutato, si risponde, ad esempio, dicendo che si è stanchi o che non sarebbe stato un gesto appropriato²².

Di qui la tesi che l'io possa alla fine risultare un'invenzione, come sostenuto dallo psicologo Jervis: «Siamo immersi da sempre in un sistema di copioni di ruolo e di schemi comportamentali (ovvero di schemi cognitivo-motori) che cominciamo ad articolare da quando esistiamo come individui e che senza sosta riproponiamo e modifichiamo a seconda delle circostanze»²³.

Secondo Daniel Dennett, nella coscienza si generano continuamente «versioni multiple», in zone cerebrali diverse, in competizione per prendere il centro della scena. Nei processi neurobiologici paralleli non esiste spazio per "omuncoli" che

²² Per una rassegna di tali disturbi, cfr. A. Berti, *Neuropsicologia della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

²³ G. Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 257.

governino il flusso di coscienza, né per “teatri cartesiani” dove si proietti la convergenza delle attività consapevoli e sieda un “capitano della nave”. La conclusione è che “non c’è nessuno al comando”. E l’io rimane soltanto il frutto della successiva elaborazione linguistica²⁴.

Nella teoria di un influente neuroscienziato come Antonio Damasio, lo stato del sé viene prodotto da cima a fondo in ogni momento; «è uno stato di riferimento evanescente, di continuo ricostruito con tale coerenza che il possessore non se ne accorge mai, a meno che durante questo rifacimento qualcosa non vada per il verso sbagliato. Il sentimento di fondo di adesso, o il sentimento di un’emozione di adesso, insieme con i segnali sensoriali non corporei di adesso, toccano il concetto di sé quale è rappresentato nell’attività coordinata di molteplici regioni cerebrali. Ma il nostro sé (o meglio, il nostro metasé) ‘impara’ riguardo a quell’adesso solo un istante più tardi»²⁵.

Lo scienziato cognitivo Metzinger usa l’espressione «tunnel dell’io» per esprimere una posizione “simulazionistica” più radicale di quella di Damasio: «Il contenuto della coscienza è il contenuto di un mondo simulato all’interno dei nostri cervelli e il senso di *esserci* è, a sua volta, una simulazione. La nostra esperienza cosciente del mondo è sistematicamente esternalizzata perché il cervello crea di continuo l’esperienza che io sono presente in un mondo fuori del mio cervello»²⁶.

Per concludere questa breve carrellata, il filosofo Galen Strawson, sulla base di psicologia, scienza e riflessione a esse informate, sostiene che l’io esiste, ma non persiste. Possediamo soltanto sé al plurale in forma transeunte: il nostro pensiero fugge in un perpetuo e rapidissimo flusso. Risulta così un’illusione la persistenza dell’io, mentre il suo stato è continuamente ricostruito dal basso attraverso processi cerebrali. «È come una parola che si illumina su un tabellone di Times Square e scorre via»²⁷.

5. *Che cosa comporta essere humeani*

Qualcuno si è preso la briga di chiedere a Derek Parfit, uno dei decostruttori contemporanei dell’idea classica di identità personale, come ci si sente a essere sostenitori di un’aggiornata teoria del fascio humeano di percezioni²⁸. Sono uscito dal tunnel di vetro, ora la mia vita si svolge “all’aria aperta”, ha risposto sibillantemente il filosofo²⁹. Susan Blackmore, che coerentemente nega dal punto di vista teorico il nostro possesso di libero arbitrio, dice invece che qualcuno, dentro di lei, prima o poi deciderà (riferendosi così alla scherzosa obiezione che spesso si muove al determinista radicale: quando vai al ristorante, non devi scorrere il menu per scegliere,

²⁴ D.C. Dennett, *Coscienza. Che cosa è* (1991), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009.

²⁵ A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello* (1994), tr. it. Adelphi, Milano 1995, p. 326.

²⁶ T. Metzinger, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto* (2009), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 26.

²⁷ G. Strawson, *The Self*, in B.P. McLaughlin – A. Beckermann – S. Walter (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 541-564.

²⁸ D. Parfit, *Ragioni e persone* (1984), tr. it. il Saggiatore, Milano 1989.

²⁹ Cfr. J. Baggini, *The Ego Trick: In Search of the Self*, Granta Books, Londra 2011.

ti basterà stare fermo e aspettare che il determinismo cerebrale porti la tua bocca a pronunciare l'ordinazione al cameriere...).

In realtà, le cose sono un po' più serie e un po' più complesse. Abbandonare dal punto di vista scientifico e filosofico l'idea di un io unitario e persistente, quale libero agente consapevole, può avere conseguenze rilevanti a vasto raggio. È senz'altro vero che, come dice Maurizio Ferraris, «un professore può sostenere che l'io è un complesso di agenzie, ma quando viene a sapere che un collega parla di lui, si dispiace con il collega come se fosse una persona unitaria e non un'agenzia del suo io. La realtà esiste e ha il gusto di smentire le teorie che la negano»³⁰.

Tuttavia, se il senso comune, come vedremo, resiste alle acquisizioni controintuitive della ricerca e della riflessione più avanzata, la coabitazione di due prospettive così divaricate non sembra una situazione ideale. E non è escluso che l'una, pur distante, prima o poi cominci a erodere l'altra. Non a caso, ad esempio, Lynn Hunt, che come Damasio pensa che il sé sia radicato in uno stato biologico stabile e costantemente ripetuto che si sviluppa grazie ai dati autobiografici, ritiene che la stessa storia culturale debba riconsiderare i propri soggetti. Si potrebbe infatti ipotizzare che moventi che hanno contribuito a certe scelte o a certe condotte di individui del passato finiscano con il risultare diversi o più complessi, proprio per le differenti concezioni dell'io che stanno emergendo. Il fatto che le scienze cognitive ci restituiscano una visione dell'individuo assai distante da quella consueta non può dunque essere ignorato nemmeno dalle scienze umane più lontane dalla psicologia empirica³¹.

Si è già accennato alle conseguenze che soprattutto in ambito giuridico una modificata concezione dell'essere umano può comportare. Nei sistemi penali occidentali è infatti incorporata un'antropologia plasmata sul modello della psicologia ingenua; la rivoluzione cognitivista e neuroscientifica, come detto, va in diretto contrasto con tale descrizione. Molti istituti, a cominciare dalla pena in senso retributivistico (cioè meritata per un'azione compiuta volontariamente che si sapeva contraria alla legge), sono perciò messi sotto torsione e alcuni teorici "radicali" propongono già una rifondazione del diritto.

Ma un io "indebolito" si presta bene anche a essere plasmabile e adattabile nei diversi contesti che un'esistenza sempre più ricca e diversificata ci porta a frequentare. Senza volere estremizzare una posizione sociologica sul modello della "scuola di Francoforte", teorizzare un'identità fluida, priva di un nucleo stabile, risulta funzionale a meccanismi in cui l'individuo è chiamato a un'acquiescenza conformistica che non disturbi l'assetto politico-economico. In tale "società liquida", in cui le identità si fanno evanescenti, non pare si configurino più forme classiche di sfruttamento "capitalistico", come poteva accadere in passato. Anzi, possono crescere le soddisfazioni legate al consumo, sia di beni materiali sia di beni immateriali. Tuttavia, la soggettività indebolita sembra essere sempre più al traino di modelli esterni, subiti sebbene spesso piacevoli, cui adeguarsi.

³⁰ M. Ferraris, comunicazione personale, novembre 2011.

³¹ L. Hunt, *La storia culturale nell'età globale*, Ets, Pisa 2010.

Infine, anche dal punto di vista strettamente etico si aprono interrogativi su quali effetti potrebbero produrre concezioni dell'identità personale come quelle viste in precedenza. Se l'io cambia nel tempo, non nel modo banale del processo di vita che ognuno sperimenta, si potrà ancora imputare oggi a qualcuno la responsabilità di un atto commesso ieri? Dovremmo avere domani la stessa considerazione che abbiamo oggi degli individui con cui interagiamo? Non verrà intaccata la stessa idea di "persona" come attribuzione a ogni essere umano di valore, dignità e intangibilità?

6. *Salvare le intuizioni e le apparenze*

Mentre la concezione dell'io come agente unitario e libero viene messa radicalmente in discussione da tante ricerche scientifiche, altri studi sperimentali documentano che essa è profondamente radicata nella visione preteorica (ma non solo) che i soggetti hanno di sé, senza grandi differenze tra culture, periodi storici o contesti differenti. Ovviamente, che questa concezione sia così forte e diffusa non significa, *ipso facto*, che sia vera³². Ma questo dato è importante in quanto consente di comprendere dove originino intuizioni morali fondamentali, che guidano l'agire sociale, come quelle legate ai concetti di responsabilità, merito, biasimo e così via.

Da un lato, l'interpretazione che spesso si dà di queste intuizioni preteoriche che guidano l'agire quotidiano va nella direzione di una forma di compatibilismo, cioè la supposta convinzione intrattenuta dai soggetti che, anche ammesso il determinismo fisico dovuto alla chiusura causale della realtà, si possa salvare il libero arbitrio³³. D'altra parte, l'interpretazione più corretta sembra essere quella libertaria, secondo la quale le persone fanno implicitamente riferimento a un *homunculus* interno che ha la facoltà di decidere, svincolato da tutti i condizionamenti esterni³⁴. Si può quindi sostenere che l'esperienza e la comprensione tipiche del libero arbitrio siano, in genere, riconducibili al *libertarismo*, per il quale non vi sono cause fisiche sufficienti (benché ve ne siano probabilmente di necessarie) perché si scelga un determinato corso d'azione. Riguardo l'agente, in media, le persone intrattengono una credenza indeterministica³⁵, che ha un carattere interculturale, come indicano ricerche condotte su studenti universitari di diversi Paesi³⁶.

³² Che cosa significhi "vera" in questo contesto non è così intuitivo come può *prima facie* apparire. Infatti, se si pone come postulato un'ontologia materialistica, la fenomenologia non trova spazio al suo interno; se però si accetta una visione più ampia e "liberale" di naturalismo, anche gli aspetti soggettivi, in prima persona, possono rientrare nell'arredo del mondo, ed essere quindi "veri".

³³ Cfr. E. Nahmias – S. Morris – T. Nadelhoffer – J. Turner, *Surveying freedom: Folk intuitions about free will and moral responsibility*, in «Philosophical Psychology», 18 (2005), pp. 561-584; E. Nahmias – D.J. Coates – T. Kvaran, *Free will, moral responsibility, and mechanism: Experiments on folk intuitions*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXXI (2007), pp. 214-242.

³⁴ L'idea dell'*homunculus* utilizzato come finzione per rifiutare il determinismo circa i comportamenti umani viene fatta spesso risalire a B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Bantam, New York 1971; in realtà, ha una genealogia molto più antica, risalente al Medioevo europeo.

³⁵ S. Nichols, *How can psychology contribute to the free will debate?*, in J. Baer – J.C. Kaufman – R.F. Baumeister (a cura di), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 10-31.

³⁶ H. Sarkissian et al., *Is belief in free will a cultural universal?*, in «Mind & Language», 25 (2010), pp. 346-348.

Malgrado le recenti sfide alla concezione libertaria, divenuta minoritaria tra i filosofi professionali, per non parlare degli scienziati, essa resiste come posizione di *default* per i non specialisti, tanto che è stata proposta una spiegazione evoluzionistica, in base alla quale la credenza nel libero arbitrio darebbe un vantaggio riproduttivo, migliorando il processo decisionale in grandi gruppi cooperativi³⁷. Altre spiegazioni, altrettanto scarsamente plausibili e convincenti, sono state avanzate da una prospettiva culturalistica, secondo la quale la credenza nel libero arbitrio rappresenta una manifestazione tipica, nel contesto occidentale, di un meccanismo psicologico evolutivo basilare, quello di agentività, ovvero la capacità di controllare le proprie azioni e, attraverso di esse, gli eventi del mondo esterno. Tale impressione di essere un agente causale sembra peraltro rappresentare un'esperienza universale³⁸.

Un'interessante prova viene da una ricerca condotta su un gruppo di adulti e di adolescenti reclusi negli Stati Uniti³⁹. Da entrambi i gruppi viene espressa una forte credenza nella libertà dell'agire come capacità del soggetto di dare il via *internamente* alle proprie azioni in quanto agente causale non determinato da fattori esterni. E i valori espressi dagli indicatori sintetici (tratti da batterie di domande) non si discostano da quelli medi rilevati in persone non sottoposte a pene detentive. Ciò è significativo quanto più tali individui sono fortemente limitati nelle proprie condotte dal fatto di essere detenuti e vincolati a una routine carceraria molto rigida⁴⁰. Non solo: i soggetti in questione considerano la pena uno strumento di deterrenza, di riabilitazione e di retribuzione (cioè giusta conseguenza dei propri atti in violazione della legge). Sarebbe in realtà più funzionale ai fini difensivi sostenere, come fanno alcuni teorici del diritto influenzati dalle scienze cognitive, che si è stati "determinati" al delitto dalle circostanze o dai propri geni e si è quindi "non responsabili" degli atti compiuti. Inoltre, su questa linea, se non si è liberi, oltre a non dovere essere puniti, non ha senso nemmeno parlare di pena come riabilitazione o deterrente, dato che non sono le ragioni coscientemente valutate a muovere il soggetto, ma cause al di là del proprio controllo consapevole⁴¹.

In definitiva, la presunzione di libertà sembra una credenza dotata di forza quasi invincibile e risulta anche una condizione di dignità, in quanto scintilla di autonomia personale che può condurre a comportamenti sia "autentici" (non attribuibili ad altri che a noi stessi) sia "lodevoli" se del caso (in quanto da noi scelti

³⁷ R.F. Baumeister, *Free will, consciousness, and cultural animals*, in Baer – Kaufman – Baumeister (a cura di), *Are We Free? Psychology and Free Will*, cit., pp. 65-85.

³⁸ P. Haggard – M. Tsakiris, *The experience of agency: Feelings, judgments, and responsibility*, in «Current Directions in Psychological Science», 18 (2009), pp. 242-246; H.R. Markus – S. Kitayama, *Models of agency: Sociocultural diversity in the construction of action*, in V. Murphy-Berman – J. Berman (a cura di), *The 49th Annual Nebraska symposium on motivation: Cross-cultural differences in perspectives on self*, University of Nebraska Press, Lincoln 2003, pp. 1-57.

³⁹ K.R. Laurene – R.F. Rakos – M.S. Tisak – A.L. Robichaud – M. Horvath, *Perception of free will: The perspective of incarcerated adolescent and adult offenders*, in «Review of Philosophy and Psychology», 2 (2011), pp. 723-740.

⁴⁰ L'impedimento fisico, ovviamente, non preclude la libertà "metafisica" del libero arbitrio ma, per individui che non abbiano operato una riflessione esplicita sul tema, una privazione di libertà è certamente significativa dal punto di vista psicologico nel momento in cui essi vengano chiamati a esprimere valutazioni soggettive sulla misura in cui sono vincolati nelle proprie scelte.

⁴¹ Su questi temi si veda A. Lavazza – L. Sammiceli, *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, cit.

soppesandone e sopportandone i costi e le conseguenze). È stato anche dimostrato empiricamente che instillare in soggetti sperimentali la credenza nella falsità del libero arbitrio aumenta la propensione a comportamenti contro le regole sociali e diminuisce la propensione a comportamenti altruistici⁴².

Non essendo conclusive le prove portate contro il libero arbitrio⁴³ e avendo esso una funzione di principio etico e di strumento sociale pragmatico, è interessante notare come la credenza di essere agenti autonomi, o meglio dei sé⁴⁴, che salva l'immagine manifesta dell'essere umano sfidata dall'immagine scientifica, trovi giustificazioni filosofiche che prendono sul serio le acquisizioni delle scienze cognitive. Rilevante è la teoria di John Searle, espressa compiutamente nel suo *La razionalità dell'azione*⁴⁵.

Searle muove della constatazione che via sia una *lacuna*

quella caratteristica del nostro prendere decisioni coscienti e del nostro agire in cui abbiamo la sensazione di disporre di decisioni future alternative e di azioni che sono causalmente aperte dinanzi a noi (...) la lacuna ha luogo quando credenze desideri e altre ragioni non vengono esperiti come condizioni causalmente sufficienti per una decisione (la formazione dell'intenzione precedente) (...) quando una persona sta prendendo una decisione razionale, c'è una lacuna tra il processo deliberativo e la decisione stessa (...). In secondo luogo, una volta che una persona si è decisa a fare qualcosa (...) sussiste una lacuna tra l'intenzione precedente e l'effettivo cominciamento dell'azione nell'inizio di un'intenzione-in-azione⁴⁶.

Ciò che si vuole sostenere è che nel caso dell'azione volontaria si è di fronte a una sottodeterminazione delle cause note, siano esse psicologiche o, come vedremo, neurobiologiche. Libera (razionale e cosciente), infatti, è per Searle l'azione che non ha cause psicologiche sufficienti. La conseguenza è che «l'intelligibilità della nostra operazione dentro la lacuna richiede una nozione irriducibile del sé»⁴⁷. Io compio l'azione per una ragione, ma la ragione *non* è e non può essere la causa sufficiente per l'azione. Se si assume una concezione humeana dell'io come fascio di sensazioni, si deve rassegnarsi a una descrizione del soggetto come un automa *agito* dal determinismo causale. Un'obiezione alla tesi della lacuna è che le nostre azioni risulterebbero in balia della casualità, dato che non vi sarebbero eventi assoggettati a leggi che garantiscano che da cause simili discendano effetti simili. Anzi, nella teoria di Searle non esistono nemmeno cause adeguate. Ma la replica è che *una* causa esiste e del tutto peculiare.

Poiché l'agente deve essere capace di prendere decisioni e di compiere delle azioni in base a ragioni, la medesima entità che agisce come agente deve essere capace di percezione, credenza,

⁴² K.D. Vohs – J.W. Schooler, *The Value of Believing in Free Will*, in «Psychological Science», 19 (2008), pp. 49-54.

⁴³ Per un'ampia discussione si veda, ad esempio, M. De Caro – A. Lavazza – G. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino 2010.

⁴⁴ Si sconta qui il calco dall'inglese *self*, usato ampiamente nelle traduzioni italiane. Vi è però una sostanziale sovrapposibilità tra il concetto di "io", usato finora, e quello di "sé", sebbene alcuni autori vi vedano sfumature differenti di significato, legate anche al diverso ruolo grammaticale dei due termini.

⁴⁵ J.R. Searle, *La razionalità dell'azione* (2001), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2003.

⁴⁶ *Ibi*, p. 58.

⁴⁷ *Ibi*, p. 69.

memoria, desiderio e ragionamento. (...) L'agente deve, in breve, essere un sé. Proprio come l'agente deve essere aggiunto al fascio di percezioni e di sensazioni per spiegare come i fasci inseriti in un corpo possano impegnarsi in azioni libere, così il sé deve essere aggiunto all'agente per spiegare come gli agenti possano agire razionalmente⁴⁸.

Se l'azione non può essere ridotta all'accadere impersonale di un evento, Searle può concludere che «esiste un x tale che:

1. x è cosciente;
2. x persiste nel tempo;
3. x opera con delle ragioni, sotto i vincoli della razionalità;
4. x , operando con delle ragioni, è capace di decidere, dare inizio a e compiere azioni, sotto il presupposto della libertà;
5. x è responsabile di almeno una parte del suo comportamento»⁴⁹.

Resta tuttavia la possibilità che la lacuna a livello psicologico sia solo un epifenomeno di una sottostante rigida causalità cerebrale, che non si manifesta alla consapevolezza, rimanendo a noi opaca. L'indagine oggettiva potrebbe rendercela manifesta. In altre parole, stante la premessa naturalistica che Searle fa propria (per cui il mentale è inscindibilmente legato al sostrato neuronale), se un certo stato neurobiologico è sufficiente a causare lo stato neurobiologico successivo (ad esempio, quello coinvolto in una decisione), allora la libertà è davvero un'illusione e il sé non è altro che l'effetto spurio dell'apparenza della lacuna psicologica.

Ma l'epifenomenismo (cioè la tesi secondo cui gli stati coscienti sono causalmente inerti, mere sensazioni accessorie, come lo sbuffo di vapore della locomotiva che segnala la partenza senza avere alcun ruolo nel movimento) è un'assunzione forte, che sfida anche le spiegazioni evoluzionistiche. Perché si sarebbe evoluta l'apparenza fenomenologica della coscienza, un meccanismo così complesso, sofisticato (e delicatissimo), se non ha alcuna base reale e nessun riscontro nel mondo? L'ipotesi di Searle è dunque che

il campo unificato della coscienza è un fenomeno biologico come qualsiasi altro. Esso è interamente spiegato dai processi neurobiologici. Tra questi processi ve ne sono alcuni che causano e realizzano la coscienza volitiva, la coscienza della deliberazione, della scelta, della decisione e dell'azione. Date certe assunzioni riguardanti la natura di questi processi, la loro esistenza richiede un sé. Il sé non è un'entità del campo, ma determina un insieme di vincoli formali sulle operazioni del campo (...) 1. A ogni punto nel tempo $T1$ lo stato cosciente totale del cervello, inclusa la coscienza volitiva, è interamente determinato dal comportamento dei microelementi pertinenti. 2. Lo stato del cervello a $T1$ non è causalmente sufficiente a determinare lo stato del cervello a $T2$ e $T3$. 3. Lo spostamento dallo stato $T1$ allo stato a $T2$ e allo stato $T3$ può essere spiegato solamente dalle caratteristiche dell'intero sistema, in specie dalle operazioni del sé cosciente⁵⁰.

Searle sostiene, cioè, che il cervello produce la coscienza, ma che il semplice meccanismo microcausale dei processi biologici all'opera non è in grado di dare conto del passaggio da uno stato a quello successivo quando si tratta, ad esempio,

⁴⁸ *Ibi*, p. 78.

⁴⁹ *Ibi*, p. 89.

⁵⁰ *Ibi*, p. 274.

di prendere una decisione cosciente tra alternative. Ciò che serve per fare una scelta deliberata è il sé, quell'x dotato delle cinque caratteristiche elencate in precedenza. Altrimenti, la scelta sarebbe solo una specie di lotteria meccanica, in cui la "pallina" cerebrale finisce in una delle "buche" corrispondenti alle diverse opzioni. Questa è in effetti la tesi di numerosi neurobiologi, arricchita dal fatto che le singole opzioni hanno una capacità di attrazione dipendente, ad esempio, dalla storia personale del soggetto, cristallizzata nella conformazione momentanea del suo cervello. Tale spiegazione però cancella completamente le *ragioni* per l'azione, una conclusione che introspektivamente, concettualmente ed anche evolucionisticamente (come visto) pare insostenibile a Searle, cosicché egli può rifiutare l'ipotesi dell'epifenomenismo. Per usare un esempio non di Searle, se fosse vero l'epifenomenismo, come potrebbe nascere una spiegazione dell'azione del tipo: «Ho detto che preferisco l'insalata alle patate in modo da lasciare queste ultime al mio amico, che va pazzo per le patate e che ha sempre così poche soddisfazioni nella sua giornata?»⁵¹.

La posizione di Searle è meritevole di attenzione nella misura in cui riconosce la difficoltà logica ed empirica di eliminare dal processo decisionale consapevole un io dotato di caratteri peculiari. La sua teoria, pur non costituendo una piena difesa della tradizionale concezione sostanzialistica del sé cosciente, va in direzione opposta al deflazionismo, sebbene prenda sul serio le spiegazioni biologiche dell'emergere della mente dal sostrato materiale di cui è composto il cervello.

7. Uno sguardo ontologico (e assiologico)

Se il soggetto cartesiano, *res cogitans* immateriale, è diventato il bersaglio privilegiato dalle raffiche (materialissime) delle scienze cognitive, e la scienza, ossia il campo di tutte le più affidabili informazioni di cui disponiamo, è la miglior guida a ciò che esiste (cioè all'ontologia), resterebbe espunto dalla realtà il campo dell'autocoscienza, ovvero

quel campo fenomenologico integrato nel quale l'io si manifesta. Tra le proprietà più significative dell'io in questo quadro, tre appaiono particolarmente rilevanti; possiamo chiamarle "meità" (*myness*), "egoicità" (*self-hood*) e "prospettività" (*perspectivalness*): la prima si riferisce al fatto che ognuna delle mie esperienze è esperita in modo immediato come *mia*; la seconda al fatto che io mi esperisco come un io identico nel tempo (mi riconosco come il medesimo ogni volta che mi re-incontro nell'introspezione); la terza rende conto del fatto che il campo fenomenologico esprime in modo irriducibile un punto di vista⁵².

⁵¹ Si può anche pensare che siamo robot ultrasofisticati. E dato che tutti siamo robot, possiamo pensarci in qualunque modo ci piaccia, tanto tutto continua a funzionare come in effetti accade. Ma si tratta di posizioni auto-contraddittorie o che, al limite, ci dovrebbero semplicemente portare al "necessario" sconforto, perché la scienza e la riflessione non potrebbero darci alcun beneficio se non tale consapevolezza (infatti nessuna conoscenza potrebbe cambiare il corso deterministico del mondo...).

⁵² M. Di Francesco – M. Marraffa, *Il soggetto e l'ordine del mondo*, in M. Di Francesco – M. Marraffa (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Milano, Bruno Mondadori 2009, pp. 1-60, qui pp. 14-15.

Se il fisicalismo (la teoria metafisica per cui – in prima approssimazione – tutto è fisico nel senso della fisica contemporanea) è capace di dare conto dell'intero campo mentale (ma si vedano le cautele di uno dei massimi filosofi della mente contemporanei come J. Kim)⁵³, allora non c'è più spazio per l'io delle nostre intuizioni pre-teoriche in un'ontologia che voglia accordarsi con la scienza.

Ciò sembrerebbe confermato dal fatto che recentissime difese di "ontologia di senso comune" (ossia una teoria su ciò che esiste che non diverga troppo dai giudizi del senso comune rettamente inteso) nel dibattito analitico di meta-metafisica siano collocate nel campo dell'anti-realismo.

In particolare, secondo il cosiddetto *superficialism*⁵⁴, la questione "ci sono tavoli"/ "non ci sono tavoli" (ovvero, esistono solo particolari aggregati di particelle in campi di forza) comporta unicamente un disaccordo linguistico sull'espressione "ci sono/non ci sono", una strategia volta a preservare il fatto che la maggior parte di noi direbbe che esistono tavoli come parte dell'arredo del mondo, mentre un fisicalista rigoroso spostato nel campo dell'ontologia lo negherebbe, in virtù della migliore descrizione della realtà che ci dà la fisica di base, per la quale, appunto, gli unici costituenti della realtà materiale sono particelle immerse in campi di forza.

Secondo l'*intuitional constructivism*⁵⁵, invece, esistono fatti indipendenti dalle nostre menti che possono risolvere la questione circa, ad esempio, l'esistenza o meno di persone (cioè si conserva un principio realistico di fondo), ma tale teoria pone comunque vincoli *a priori*, costituiti dalle *intuizioni moderate di individui normali*, che sono dati ontologici accettabili quando non siano contraddittori. Una teoria ontologica costruttivista sarà sostenibile (sebbene non *ipso facto* vera, si badi), se tiene come propri dati di partenza per la ricerca ontologica soltanto le *intuizioni moderate di individui normali* e se la sua accettazione comporta unicamente credenze che siano in accordo con quei dati. E la connessione tra i verdetti dell'ontologia di senso comune e ciò che raccomanda l'*intuitional constructivism* è *a priori*.

Un esempio è dal fatto che un ipotetico individuo *I*, posto di fronte a tavoli, assentirà all'affermazione "questo è un tavolo", mentre dissentirà dall'affermazione "questo non è un tavolo", così come assentirà all'affermazione "questo tavolo esiste" e dissentirà dall'affermazione "questo tavolo non esiste". Ovvero, il suo concetto di tavolo e il suo concetto di esistenza si applicano a quegli oggetti apparenti a forma di tavolo.

Anche se non è possibile una prova ostensiva dell'io come per i tavoli, i dati forniti da intuizioni moderate di individui normali (ossia l'insieme della fenomenologia vista in precedenza, dalla "meità" alla "prospettività"), nel nostro caso, sono a favore dell'esistenza di un io quale agente consapevole capace di azione libera (almeno in alcuni casi), che persiste nel tempo, pur con le limitazioni e le dege-

⁵³ Si veda la sua recente sintesi, significativamente intitolata *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton University Press, Princeton 2005).

⁵⁴ E. Hirsch, *Physical-object ontology, verbal disputes, and common sense*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 70 (2005), pp. 67-97. Cfr., per una critica, J. Hawthorne, *Superficialism in ontology*, in D. Chalmers – D. Manley – R. Wasserman (a cura di), *Metametaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 213-230.

⁵⁵ U. Kriegel, *Two defences of common-sense ontology*, in «Dialectica», 65 (2011), pp. 177-204.

nerazioni che si sperimentano comunemente, legate alla base cerebrale. Le nostre intuizioni tendono anche a rigettare le forme più radicali di eliminativismo dell'io.

Tali teorie sono però fortemente sbilanciate verso un tipo di intuizione impermeabile al realismo scientifico, che difficilmente risulta sostenibile, sebbene esse segnalino una certa "insofferenza" per gli esisti deflazionisti dell'ontologia analitica che prende la scienza come sua guida più affidabile.

Seguendo le citate intuizioni, l'io è non l'attività di una singola area cerebrale, ma un'entità più complessa, che anche un'ontologia non aprioristicamente spiritualista può includere legittimamente tra le entità che arredano il mondo. Possiamo allora essere abbastanza naturalisti da ammettere che la base cerebrale necessaria alla mente produca a volte le molte "bizzarrie" di cui la scienza ci dà conto e che anche la nostra libertà e la nostra consapevolezza siano molto meno ampie di quanto amiamo credere. Tuttavia, ciò non ci costringe *oggi* ad accettare un "realismo deflazionista" che ci lascerebbe senza interlocutori responsabili e ci consegnerebbe nel nostro prossimo solo automi continuamente cangianti. E sempre più vulnerabili, una volta persa la difesa rappresentata dall'essere riconosciuti quali "io" dotati di speciale valore.

Infatti, «rischiamo di condannare all'irrealtà aspetti della nostra esperienza per molti versi non rinunciabili (che sono a fondamento di consolidate intuizioni epistemologiche, fenomenologiche ed etiche)»⁵⁶.

Un buon candidato a una riaffermazione ontologica dell'io/persona è la proposta "sostanzialistica" avanzata da E. J. Lowe, secondo cui

una persona umana, concepita come soggetto di stati mentali, deve essere considerata una *sostanza* della quale quegli stati sono *modi*; tuttavia non una sostanza *biologica*: non, cioè, un *organismo vivente* di qualche tipo, anche se il *corpo* di una persona evidentemente è proprio tale organismo. Che specie di sostanza, allora? Molto semplicemente, una *sostanza psicologica*. In particolare, nella mia prospettiva, una *persona* è una sostanza individuale che appartiene a un genere naturale governato da leggi psicologiche specifiche, con la conseguenza che gli individui di tale genere posseggono condizioni di persistenza che sono parimenti di carattere specificamente psicologico⁵⁷.

L'idea è di salvare l'intuizione lockeana, «per cui il concetto di persona è fondamentalmente un concetto psicologico opposto a quello biologico», con l'intuizione cartesiana, «per cui le persone sono a pieno titolo un genere distinto di particolari sostanziali», e l'intuizione aristotelica, «per cui le persone non sono esseri essenzialmente immateriali»⁵⁸.

Ne discende che

i miei pensieri, le mie sensazioni, le mie intenzioni, i miei desideri appartengono propriamente a *me*, non al mio corpo, e devono essere associati al mio corpo solo in virtù di quelle strette relazioni che lo rendono peculiarmente *mio*. È impossibile associare tali stati mentali a un corpo in modo non derivato, cioè senza basarsi sulle loro ascrizioni al sé o alla persona cui il

⁵⁶ M. Di Francesco – M. Marraffa, *Il soggetto e l'ordine del mondo*, cit., p. 13.

⁵⁷ E. J. Lowe, *Dualismo delle sostanze non cartesiano*, in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 185-209, qui p. 187.

⁵⁸ *Ibi*, p. 189.

corpo appartiene. Il mero esame del funzionamento cerebrale o del movimento fisico non può garantire tale associazione senza passare attraverso un riconoscimento dell'esistenza di un sé o di una persona al quale il corpo appartiene. Tale riconoscimento, nei casi interpersonali, dovrà ovviamente provenire da evidenze empiriche – ma saranno in prima istanza prove del *sé incorporato*, non ottenute in modo diretto e indipendente da particolari fatti mentali⁵⁹.

Lowe prende in considerazione le descrizioni “omuncolari” di una pluralità di micro-sé in competizione che abbiamo visto in precedenza, ma le respinge in quanto tali resoconti risultano inintelligibili, dato che «a nessun livello – né quello sub-personale, né quello sovra-personale – il concetto di persona trova altro che una pura applicazione metaforica. Né dovremmo considerare le varie ‘facoltà’ mentali – volontà, intelletto, istinto, o le loro varianti moderne quali i “moduli” che elaborano l'informazione linguistica o visiva – come ‘parti’ del sé. In primo luogo, è un errore *reificare* tali facoltà o moduli mentali, e in ogni caso non potrebbero certamente qualificarsi come parti *sostanziali*, ovvero ciò che è qui in discussione. Le facoltà o i moduli mentali, a differenza delle sostanze, non godono della possibilità di un'esistenza indipendente, e parlare di essi dovrebbe essere interpretato come un riferirsi a specifiche *astrazioni* della psicologia generale della persona»⁶⁰.

Ne consegue che «se il sé è una sostanza, deve allora essere una sostanza *semplice*, totalmente priva di parti sostanziali»⁶¹. Inoltre, «le azioni del sé – quelle che sono autenticamente predicabili di *esso*, perché autenticamente intenzionali e non meramente *corporee*, come le azioni ‘riflesse’ – non possono venire ascritte (...) a elementi diversi e a parti diverse all'interno del sé medesimo. Si nota così che la semplicità e l'unità del sé sono in realtà intimamente collegate»⁶².

Lowe, pur sostenendo che la mente *non* è un fenomeno biologico e che il mentale *non* è una proprietà delle entità biologiche che costituiscono i corpi umani, riconosce che non vi può essere resoconto plausibile della sostanza il quale sostenga che una vera sostanza debba essere *causalmente* indipendente da tutte le altre. Dunque, il cervello è un elemento necessario per la manifestazione dell'io e le alterazioni fisiche cerebrali modificano realmente l'espressione delle potenzialità della persona, ma il cervello non esaurisce queste ultime.

8. Conclusioni

In questo saggio si è presentata, con ampia approssimazione dovuta principalmente ai limiti di spazio, la tendenza di parte della scienza contemporanea a decostruire l'idea consueta di “io” e il concetto forte di “mente”, principalmente sulla base di risultanze empiriche. Si può dire che il realismo ingenuo del senso comune venga soppiantato da un realismo scientifico, che tende a ridurre o fare scomparire entità postulate sulla base di evidenze fenomenologiche. Posto che l'essere umano è

⁵⁹ *Ibi*, p. 193.

⁶⁰ *Ibi*, p. 194.

⁶¹ *Ibi*, p. 195.

⁶² *Ibidem*.

sempre lo stesso, un progresso epistemologico – una nuova e più affidabile forma di conoscenza – ci permetterebbe di darne una descrizione più precisa, una descrizione che però comporta importanti conseguenze anche per l'autocomprensione che la persona ha di se stessa, con i potenziali effetti che si sono illustrati.

La resistenza delle intuizioni spontanee non è un argomento sufficiente per rifiutare il deflazionismo. Diversa è la proposta di Searle, cui si è dato spazio, per la sua capacità di salvare le “apparenze”, l’“immagine manifesta” dei soggetti, in un contesto apertamente naturalistico. Più aperta è la controversia ontologica, in quanto posizioni metafisiche classiche, che conservano interesse e legittimità e che qui non sono state considerate, confliggono fortemente con i resoconti naturalistici e, di conseguenza, se ne distaccano decisamente.

Le posizioni deflazionistiche citate, peraltro, non sono né convergenti né coerenti tra loro e, quindi, l'opera di demolizione dell'agente libero e cosciente risulta ancora lungi dall'essere portata convincentemente a termine. D'altra parte, non avrebbe senso cercare di mantenere un assetto consolidato contro l'evidenza dei dati. Per usare una parziale analogia (cara ai naturalisti), seppure rinunciare al sistema tolemaico, con la Terra fissa al centro dell'orbita solare, potesse comportare anche effetti più genericamente “culturali” ritenuti sgraditi, una volta dimostrata la maggior accuratezza della descrizione astronomica fornita dal sistema copernicano, tutti coloro che ritenevano importante avvicinarsi alla verità dei fatti erano (e sono) chiamati ad accettarla.

Si può però affermare che sia in parte diverso il caso di un'entità, l’“io forte”, che è il risultato complementare di un'ontologia, di una prospettiva epistemica in prima persona e di una costruzione concettuale e sociale. Esso quindi non si presta né a una falsificazione sperimentale *tout court* né, in positivo, a una “fotografia” che ne accerti l'esistenza. Alcuni dati scientifici che hanno buona corroborazione vanno ormai accolti in quanto ci dicono che in media il soggetto è molto meno cosciente e padrone della propria condotta. Questo non significa però che si sia provata la scomparsa di quel “centro consapevole” che emerge a costituire la persona ed è divenuto baluardo della libertà, della responsabilità e della dignità di quest'ultima.

Il compito di una filosofia che non voglia rinunciare ai fondamenti ontologici, come ad esempio quella di Lowe, è allora di cercare aggiornamenti o nuove vie che sappiano considerare gli elementi di naturalizzazione insieme con le istanze fenomenologiche ed etiche (ed anche religiose) legate al venerando concetto di “io”.

* L'autore ringrazia Luca Grion e un anonimo Revisore per gli utili commenti a una prima versione dell'articolo.

Abstract

Le scienze cognitive vanno decostruendo l'io della mente – il soggetto forte, unitario, auto-cosciente, libero e razionale. Si tratta di un processo conoscitivo che va scoprendo una serie di moduli specializzati che agiscono anche in competizione a livello subpersonale, mentre la psicologia empirica e le neuroscienze mostrano quanto c'è di innato, automatico, inconscio, emotivo nel nostro comportamento. Inoltre, si affaccia il determinismo genetico-cerebrale. Sulla base di tutto ciò, alcuni autori (Dennett, Metzinger, Wegner) hanno proposto un paradigma deflazionistico. Davanti a queste prospettive radicali, che uniscono argomenti concettuali e ricerca empirica, si argomenta a favore di un io come “centro di imputazione” reale (cui non sembra che possiamo rinunciare), il quale costituisce un'agenzia preminente alla quale dare priorità epistemica e pragmatica. In questo senso si presta attenzione alla proposta di J. Searle. Ci si rivolge infine al versante ontologico, con il riferimento alla posizione sostanzialista ma non cartesiana di E.J. Lowe.

Cognitive sciences are dismantling the “I” of the mind, i.e. the rational, free, conscious, unitary and solid self we are accustomed to know. Researchers are discovering in the brain a series of specialized modules that compete at subpersonal level for the focus of attention, while empirical psychology and neuroscience highlight the innate, automatic, unconscious and emotional features of our behavior. Gene-brain determinism adds up to all that. Drawing on those findings some scholars and scientists (Dennett, Metzinger, Wegner) have proposed a deflationist thesis. These radical perspectives are based both on conceptual arguments and empirical research. In this paper I defend the concept of an “I” as real “centre of imputation” (it seems we cannot do without that centre). It is a fundamental form of agency, that has got pragmatic and epistemic priority. I therefore consider the idea of decision process put forward by J. Searle and the ontological (but not Cartesian) idea of the self of E.J. Lowe, embracing some of their arguments.