

Andrea Lavazza

Dall'anima all'io al "vuoto": l'eliminativismo e tre risposte

The main strands of contemporary philosophy, in the wake of empiricism and naturalism, have gradually replaced the notion of soul with that of I/self as a key principle in the investigation of the interiority of the human being. The advent of cognitive sciences (empirical psychology and neuroscience) is highlighting the presumed disruptedness of the ego, certainly showing its weakness with respect to the strength referred to in the classical descriptions. After briefly outlining the path that leads to eliminativist positions with respect to the self, defined illusory, I present three perspectives – an empirical one, a metaphysical one and a phenomenological-social one – that, at least in part with new arguments, defend the presence of an “I” endowed with identifiable and not illusory characteristics.

1. Dall'anima all'io

Non è certo un caso che il più recente libro di una rispettatissima filosofa di lungo corso come Mary Midgley sia apparso in una collana denominata “Heretics”, nella quale gli autori, dice l'editore, “cercano di mostrare dove essi credono che qualcosa nel loro campo sia andato storto”¹. E perché l'opera sia “eretica”, forse per qualcuno persino regressiva, oltre al titolo assai esplicito, *Are You an Illusion?*, lo dicono le prime quattro righe: “Il libro si occupa di un significativo iato che si è aperto tra il senso comune e l'ortodossia scientifica contemporanea, in particolare dell'idea secondo cui la scienza ha dimostrato che il nostro io interiore è una pura illusione. In un senso importante (sembra), noi non esistiamo”².

Ovviamente, noi in qualche senso esistiamo, ma qualcosa sembra effettivamente scomparso sia dalla scienza che si occupa dell'essere umano sia da gran parte della filosofia (non di tutta, ma di quella parte non ci occuperemo). Si tratta di ciò che la stessa Midgley così riassume: “L'anima – lo spirito, il soggetto, il sé (l'io), la mente – è davvero soltanto un optional estrinseco che può essere espunto senza problemi, o svolge un ruolo decisivo? Non sono forse essi, invece, l'asse portante della nostra esistenza?”³.

1 M. Midgley, *Are You an Illusion?*, Acumen, Durham (GB) 2014.

2 Ivi, p. 1.

3 Ivi, p. 13.

Il libro di Mary Midgley conforterà i sostenitori dell'io e darà anche qualche appiglio ai difensori dell'anima, ma con buona probabilità non convincerà coloro che sono già sull'altro versante o sono tentati dalla mole delle prove e dalla ricchezza di argomenti prodotti dai "negatori" del sé. Nella ricostruzione del quadro storico-intellettuale, comunque, tutti dovrebbero convenire con l'autrice: in passato eretici erano i materialisti che rifiutavano l'esistenza dell'anima, oggi eretici sono diventati coloro che ne perorano ancora la debole causa⁴.

Prima di addentrarsi nella contesa si impongono alcune precisazioni terminologiche. Per quanto riguarda l'*anima*, anche un recente volume di ricostruzione storico-concettuale, pur lodevole, fatica a trovare un vero filo conduttore: "Scrivere una storia del concetto di anima, attraverso i secoli in cui la riflessione filosofica ha operato, significa cercare i punti di contatto tra posizioni molto diverse, quando non opposte; e ricavare una prospettiva che ci permetta di ricostruire il significato generale di un termine che in realtà possiede valenze assai composite"⁵. Stante l'impossibilità di una definizione condivisa, si può provvisoriamente convergere sull'idea di anima come principio intrinseco di ogni essere umano, grazie al quale tale individuo umano vive (nel senso più ampio) e mette in atto tutto ciò che gli è pertinente, con particolare riferimento alle funzioni superiori della vita cosciente e alla dimensione morale.

Un concetto transculturale che nell'ambito della filosofia occidentale, alla progressiva divaricazione con la teologia e all'emergere di una forte corrente empiristica sfociata nel naturalismo contemporaneo, ha subito una progressiva emarginazione. Una vicenda estremamente complessa che in questa sede si può dare per nota e accettata (seppure si possa legittimamente non ritenere corretto tale esito). Con l'eclissi dell'anima, non è però scomparsa l'idea intuitiva e riflessiva insieme di uno spazio interiore unitario del *soggetto*, cui l'individuo ha accesso psicologico, motore per così dire di volontà e coscienza, che ad esempio William James designa come "io puro"⁶. Secondo James, il continuum concettuale dell'io è andato da "una sostanza semplice e attiva, l'anima" a "una semplice finzione, l'essere immaginario definito con il pronome io". Ovviamente, dall'anima all'io lo slittamento semantico-concettuale è rilevante, ma la filosofia ha scelto prevalentemente questa via, ed ha senso percorrerla oggi perché lungo il continuum dello spazio interno del soggetto la transizione anima-io non ha un confine preciso, e perché è più rilevante il contenuto della nomenclatura.

L'*io* o *sé*, come più spesso viene citato nella letteratura inglese prevalente (sebbene vi siano sfumature di senso non irrilevanti), è definibile come "il soggetto delle nostre azioni, il portatore degli stati mentali (la 'cosa' che pensa, prova emozioni e sensazio-

4 A onore del vero, Julien Offray de La Mettrie dovette abbandonare la Francia alla pubblicazione della *Storia naturale dell'anima* (1745), in cui proponeva una concezione fortemente materialistica, e all'apparire dell'*Uomo macchina* (1747) fu indotto a lasciare anche l'Olanda, per rifugiarsi in Prussia. Oggi, i sostenitori di una posizione onto-teologica e i dualisti più o meno apertamente sono marginalizzati all'interno dell'accademia.

5 L. Vanzago, *Breve storia dell'anima*, il Mulino, Bologna 2009, p. 7.

6 W. James, *The Principles of Psychology* (1890), Dover, New York 1950, vol. I, pp. 297-298.

ni, percepisce oggetti e proprietà dell'ambiente), il responsabile morale e giuridico delle azioni svolte. (...) Tutti noi diamo per scontato di *essere* degli io (o di *avere* un io) (...) condizione necessaria (e presumibilmente sufficiente) affinché qualcosa sia un io è che esso abbia una *rappresentazione di se stesso*, ciò che esso *abbia* un io"⁷.

Questo *io* o *sé* sconta, tuttavia, già un certo indebolimento rispetto a una caratterizzazione solida che discende da un'originaria parziale identificazione dell'io con la mente. Le proprietà salienti di questo io forte sono 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* (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'altra proprietà fondamentale è data 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.

2. La decomposizione dell'io

All'idea di un io unitario si oppose, fra i primi, com'è noto, David Hume con la tesi del fascio di percezioni¹². Una posizione divenuta così influente da essere

7 M. Marraffa, A. Paternoster, *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autoscienza*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 58.

8 Ciò vale in generale, perché è possibile commettere errori anche sui nostri stati mentali.

9 Si riprendono, qui, alcuni spunti presenti in A. Lavazza, *Come la mente resiste al fisicalismo*, 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; trad. it. *Il pensiero*, in Id., *Ricerche logiche*, Guerini Associati, Milano 1988.

11 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), trad. it. *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari 1997.

12 Si riprendono, in questo e nel successivo paragrafo, alcuni spunti presenti in A. Lavazza, *Deflazionismo e ritorno. L'io che scompare, l'io necessario*, in L. Giron (a cura di), *Chi*

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 sopresse dalla morte (...), io sarei interamente annientato”¹³. 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 –¹⁴ 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 cerebrale¹⁵. 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 Wilfrid 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”¹⁶; 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 mentalistico, per cui un'azione è invariabilmente preceduta e determinata da un evento mentale, risulterebbero costruiti *a posteriori*. E lo stesso varrebbe per la concezione della vita psichica secondo la quale essa è composta

dice io? Riflessioni sull'identità personale, Anthropologica: Annuario di studi filosofici, Editrice La Scuola, Brescia 2012, pp. 125-144.

13 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739/40), I, IV, 6; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2008.

14 Cfr. G.E. Moore *Principia Ethica* (1903), Bompiani, Milano 1964.

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

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

di intenzioni consapevoli e auto-trasparenti al soggetto, maturo e padrone di sé e della propria vita interiore.

In *Empirismo e filosofia della mente*¹⁷, Sellars sviluppa il “mito di Jones”, 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.

L'evidente 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.

Con la recente ricerca neuroscientifica, presto fatta propria dalla filosofia di impronta naturalistica, un altro capitolo si è aperto. Grazie anche a nuove tecniche di visualizzazione e registrazione *in vivo* dell'attività cerebrale, disponibili da pochi decenni, si 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.

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, sebbene l'ampiezza di tale spazio sia oggetto di valutazioni discordanti.

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. Quando a un gruppo di studenti americani è fatto leggere un brano in cui ricorrono spesso parole come “ritiro dal

17 W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), Einaudi, Torino 2004.

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 vecchiaia¹⁸. 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”¹⁹. 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 rifiuta tale spiegazione, sostenendo, per 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.

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 che la psiche umana si studi dal basso, cioè non dall'introspezione della coscienza apparente, ma considerando le funzioni psicologiche di base, che permettono la cognizione superiore, posto che l'introspezione sia un metodo inaffidabile di conoscenza dell'interiorità dell'individuo.

3. La scomparsa dell'io

La molteplicità e perfino l'apparente bizzarria dei deficit cognitivi lesionali costituiscono cavalli di battaglia di coloro che negano l'esistenza di un io dalle caratteristiche “classiche”. Ictus o altri episodi traumatici possono provocare, per esempio, 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

18 J.A. Bargh, M. Chen e 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.

19 W.L. Gardner, S. Gabriel e 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.

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 si sono sostituiti agli individui amati per scopi oscuri. Alcuni malati sono arrivati a uccidere congiunti che giudicavano perfetti sosia nonostante le rassicurazioni e le prove ricevute. Chi ha una diagnosi di anosognosia, infine, nega le patologie di cui è vittima e inventa, sinceramente e inconsapevolmente, complesse narrazioni per non ammettere il vulnus: se una persona ha il braccio destro offeso e non può dare la mano, alla domanda sul perché non ha salutato, risponde, ad esempio, dicendo che era stanca o che non sarebbe stato un gesto appropriato²⁰.

Di qui la tesi che l'io possa alla fine risultare un'invenzione, come sostenuto dallo psicologo G. 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"²¹.

Secondo D. 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 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 linguistica²².

Nella teoria di un influente neuroscienziato come A. 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"²³.

Lo scienziato cognitivo T. 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

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

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

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

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

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"²⁴.

Secondo Galen Strawson, sulla base di psicologia, scienza e di riflessione filosofica che di esse tiene conto, 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"²⁵.

Ci si può certo chiedere, quando si parla dell'io come di un'illusione, chi ne sia il soggetto? Ci si illude rispetto all'io come ci si può illudere di essere Napoleone o come ci si illude che esista dentro di noi una voce che ci guida? In ogni caso, non è facile espellere l'idea che serva un'entità cui attribuire l'illusione. A meno di ritenere che l'io sia quel modulo subpersonale che di volta in volta riesce a raggiungere lo spazio di lavoro globale – per usare la metafora di Bernard Baars diventata una delle principali teorie della coscienza²⁶ – e che quindi in virtù di quella sua posizione possa assumere tale "presentazione". Ciò però lascerebbe inspiegata la notevole continuità dell'io nel tempo. Si è scelto pertanto di presentare qui tre prospettive che si oppongono al deflazionismo del sé, poste in qualche punto del continuum interiore cui si è fatto riferimento in precedenza, non necessariamente più vicine al polo dell'anima.

4. Una risposta sul piano empirico

Lo psicologo sperimentale Stanley B. Klein, che da anni studia varie forme di disturbi cognitivi, sostiene che il sé sia reale, causalmente efficace e composto di aspetti multipli che svolgono ruoli differenti nell'esperienza e nel comportamento²⁷. Ciò che qui è interessante analizzare riguarda la sua difesa della persistenza di un sé dalle caratteristiche "classiche" sul piano funzionale ed empirico. L'autore muove dalla partizione sostanziale tra un sé *epistemologico* (istanziato dal cervello) e un sé *ontologico* (quello della soggettività in prima persona), due entità che interagiscono e che non possono essere riunificate in un substrato comune a livello inferiore. In particolare, il sé *epistemologico* è un sistema neuro-cognitivo della persona in senso psico-fisico, che può essere studiato come un oggetto di ricerca scientifica. Ciò che individua il sé *epistemologico* è, secondo Klein, il suo contributo in termini di conoscenza del mondo a favore del sé *ontologico*. Dato che molti dei suoi processi sono inconsci, esso emerge quando i suoi contenuti

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

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

26 B. J. Baars, *In the Theater of Consciousness*, Oxford University Press, New York 1997.

27 S. B. Klein, *The Two Selves. Their Metaphysical Commitments and Functional Independence*, Oxford University Press, New York 2014.

appaiono rilevanti per l'autocoscienza del sé *ontologico*. Ciò che caratterizza il sé *epistemologico* è il senso di appartenenza personale degli stati mentali, il fatto che l'esperienza sia sentita come propria e legata al sé, che quindi non coincide humanamente con l'insieme dei singoli percetti e delle singole esperienze. Casi clinici mostrano infatti che alcune persone possono avere ben chiaro di essere gli autori di un certo contenuto d'esperienza e, tuttavia, questa conoscenza non crea *ipso facto* la sensazione che il contenuto appartenga a sé; anzi, il contenuto di cui si fa esperienza è accompagnato da una tipica sensazione di disconnessione. L'appartenenza personale costituisce, per Klein, una sorta di "colla mentale" che crea un senso di unità/unicità. "Ciò che rende "mio" uno stato mentale in un modo unico e distintivo è che sperimento in maniera intuitiva – senza bisogno di intuizione, inferenza o riflessione – la connessione tra il contenuto consapevole e la *sensazione* (non la *conoscenza*) che quel contenuto è unicamente e infallibilmente mio"²⁸.

Il sé *epistemologico*, che è oggetto da tempo di osservazioni cliniche e di studi sperimentali sistematici, sembra composto da sistemi neurocognitivi diversi e funzionalmente isolabili. In particolare: 1) la memoria episodica degli eventi della propria vita; 2) una sintesi semantica dei propri tratti di personalità; 3) la conoscenza semantica dei fatti relativi alla propria vita; 4) un'esperienza di continuità nel tempo (l'io che fa esperienze oggi è connesso all'io che faceva esperienze in passato, anche grazie alla memoria episodica); 5) il sé fisico, la capacità di rappresentare e riconoscere il proprio corpo; 6) il sé emotivo: la capacità di sperimentare e produrre stati emozionali che forniscono valore e valenza affettiva, utili per guidare i nostri corsi di azione²⁹.

Il punto è che negli individui normali questi elementi che contribuiscono alla conoscenza del sé cooperano a creare il senso di un'unità soggettiva, ma preso individualmente – dice Klein –, nessuno di essi è necessario né sufficiente per mantenere l'esperienza del sé come punto di vista soggettivo singolo. I primi tre elencati sopra, infatti, possono essere danneggiati senza che vi sia una corrispondente perdita nella capacità di esperire il proprio sé. Il fatto importante, testimoniato da molti casi psichiatrici e neurologici, è che individui privi di accesso alle basi di conoscenza che costituiscono il sé (empirico) malgrado ciò mantengono il senso di identità personale e di unità soggettiva. Contrariamente ad altre ricostruzioni delle risultanze empiriche (cfr. *supra*), sembra che la conoscenza semantica dei tratti della propria personalità sia conservata anche in pazienti fortemente amnesici rispetto agli episodi della propria esistenza. Klein riferisce di un paziente che, in seguito ad anossia, aveva perso anche la conoscenza (ricordo) dei tratti di personalità persino della propria figlia, ma non dei propri. La dissociazione in sottosistemi della nostra architettura cognitiva non significherebbe allora che l'io è diviso e che si tratti sostanzialmente di una costruzione posticcia, ma che alcuni sottosistemi costituiscono ciò che siamo soliti chiamare io o sé in senso tradizionale.

28 Ivi, p. 16.

29 Ivi, pp. 21-22.

Ma nei pazienti in cui il senso del sé viene profondamente danneggiato per cause organiche si osserva un fenomeno interessante, non legato a resoconti introspettivi ritenuti non sufficientemente affidabili da Klein. Nello specifico, anche chi perde le coordinate del sé *epistemologico* (come appare dall'osservazione del comportamento) continua a essere in grado di sperimentare e di dare voce alla confusione che sente all'interno della propria mente, di chiedersi che cosa gli sta accadendo e di provare paura per tutto ciò. Casi di autentica dissociazione tra i contenuti mentali che si sanno essere nella propria testa e la sensazione di appartenenza di essi al proprio sé indicano, secondo Klein, che vi è un'autonomia tra i due sé prima descritti e che la loro unione funzionale non è un dato di fatto, posto che alcuni di quei pazienti possono arrivare ad apprezzare la propria "paternità" di quegli stati mentali tramite un processo di inferenza. I dati empirici servono allora a illuminare che un nucleo cerebrale del sé è molto più forte e persistente di quanto altri filoni di studio abbiano finora preteso di indicare.

5. Una risposta sul piano metafisico

Tra le molte posizioni che propongono un'idea di persona umana come caratterizzata da una proprietà che è sia costitutiva (esplicitamente) sia (implicitamente) centrale e unitaria, merita una segnalazione quella delineata con finezza analitica e concettuale da Lynne Rudder Baker³⁰. L'assunto fondamentale è che la persona umana comincia la propria esistenza essendo costituita da un organismo senza però essere identica all'organismo che la costituisce³¹. E tale persona possiede la prospettiva di prima persona come proprietà disposizionale che tutti i membri del genere *persona* hanno in modo essenziale.

Secondo Baker, si tratta di una proprietà complessa che si sviluppa in due stadi, uno *primitivo* con il quale la persona nasce e uno *consolidato*, che la persona raggiunge quando acquisisce la padronanza del linguaggio. Al livello primitivo, la prospettiva di prima persona è una capacità non concettuale, condivisa tanto dai bambini quanto da alcuni animali. Può essere definita come la capacità di un soggetto cosciente di percepire e interagire con le entità del mondo da un'"origine" di prima persona. Successivamente, diventa capacità concettuale manifestata dai parlanti: la capacità di concepire se stessi come se stessi dal punto di vista di prima persona, senza identificare se stessi attraverso un nome, una descrizione o un dimostrativo di terza persona ("questo" o "quello"). Se posso dire: "Io mi interrogo sul modo in cui *io* morirò", ovvero se posso usare frasi complesse in cui l'elemento rilevante è la seconda occorrenza di "io", significa che quand'anche avessi un'amnesia e non sapessi di essere Andrea Lavazza, potrei comunque chie-

30 L. R. Baker, *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford University Press, New York 2013. La breve presentazione che se ne dà qui è basata anche su una conferenza che Baker ha tenuto all'Università Vita-Salute San Raffaele nel mese di giugno del 2014.

31 Per l'importante teoria della costituzione proposta dall'autrice, si veda L.R. Baker, *Persone e corpi*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

dermi come morirò, cioè sarei in grado di comprendermi dall'interno, di avere, appunto, una prospettiva di prima persona. E tale prospettiva si sostanzia di un concetto di sé ed è impossibile che due persone abbiano lo stesso concetto di sé. Al di là del linguaggio, tale prospettiva si manifesta in tutte le attività proprie (e forse esclusive) dell'essere umano: dallo stipulare contratti al celebrare anniversari fino al partecipare a un concorso di bellezza. Ciò perché vi è in tutta l'attività il pensare a se stessi come se stessi in prima persona, sapendo che è a sé che si sta pensando.

Baker sottolinea come ciò che ci rende la stessa persona lungo il percorso di vita sia il fatto che esiste una singola istanziazione della proprietà disposizionale di avere una prospettiva di prima persona. Un individuo, in quanto persona umana, dalla nascita alla morte (e forse anche oltre, nota Baker) è un singolo esemplificatore di una prospettiva di prima persona.

Gli ingredienti base dello stadio primitivo sono coscienza e intenzionalità al livello minimale. Si può perciò affermare che una persona viene a esistere quando un organismo umano si sviluppa al punto da rendere possibile una prima forma di prospettiva di prima persona. Questo di per sé non significa che vi sia un confine identificabile in cui la persona comincia o smette di esistere, indipendentemente dal corpo, dato che la persona costituita dall'organismo – la nuova entità comparsa nel mondo – possiede la prospettiva di prima persona in modo essenziale.

Come detto, tuttavia, per Baker vi è una continuità biologica nel regno animale (sotto la teoria unificante dell'evoluzione darwiniana). Infatti, anche animali privi di linguaggio, come alcuni mammiferi, hanno una prospettiva di prima persona a livello rudimentale. Il punto discriminante per sostenere che la persona è costituita da un animale ma non è identica a un animale è che l'evoluzione della persona umana introduce una discontinuità *ontologica*. Essa è data dal fatto che un bambino ha la capacità *remota* di sviluppare una *consolidata* prospettiva di prima persona, capacità che nessun animale possiede. Per capacità remota, Baker intende una capacità di secondo ordine di sviluppare una capacità in atto. Ma non è necessario che la capacità sia, per così dire, attualizzata: si può avere la capacità remota di andare in bicicletta anche se non si salirà mai in sella. Ugualmente, ma più significativamente, sebbene una capacità remota di sviluppare una prospettiva di prima persona possa non attualizzarsi mai (per esempio, a causa di una grave sindrome autistica), tale capacità resta una proprietà essenziale della persona.

Tale prospettiva ha un "sapore" cartesiano. Baker però si distanzia da Descartes in alcuni aspetti centrali. In particolare, qui è utile rimarcare che Baker rifiuta il riferimento a pure menti disincarnate: per lei non esistono menti, anime o sé altri che la persona integrale, costituita dal corpo, ma non identica a esso. Sono le persone le portatrici delle proprietà mentali. Le persone hanno tuttavia qualcosa di reale che è ontologicamente irriducibile e ineliminabile: la prospettiva di prima persona. Inoltre, Baker nega il dualismo cartesiano delle sostanze (*res extensa* e *res cogitans*) a favore di un pluralismo ontologico in cui esistono innumerevoli generi di cose finite (generi primari), dai pomodori ai diplomi. Infine, secondo Baker non vi è un'"interiorità" trasparente cui abbiamo un accesso epistemico privilegiato, in quanto, come è noto, spesso tutti ci sbagliamo circa le nostre reali motivazioni.

In conclusione, malgrado le molte differenze, che nel quadro filosofico complessivo sono assai importanti, Baker si riavvicina a una prospettiva cartesiana nell'affermare l'esistenza di un aspetto non oggettivo rispetto alla realtà naturale, un aspetto che caratterizza in modo unico la persona. Per Descartes, si tratta della mente o dell'anima; per la filosofa americana, è la prospettiva di prima persona.

6. Una risposta fenomenologica-sociale (non costruttivista)

Che cosa apprezziamo specificamente quando diciamo di ammirare oppure lodiamo una persona che rifiuta di abiurare la propria fede e sopporta la conseguenza di essere rinchiusa in carcere a tempo indeterminato con il proprio figlio di pochi mesi? Non si tratta della decisione di un momento, cui può contribuire l'esaltazione prodotta dalle circostanze o una non piena percezione del rischio, come quando a un ostaggio appena rapito da un gruppo fondamentalista viene chiesto di abbandonare il proprio credo pena la vita; e costui rifiuta venendo ucciso sul momento. Chi non accetta di pronunciare una conversione, quella che per qualcuno può essere una formula vuota che non manifesta né una genuina credenza né un impegno pragmatico, in realtà, sembra attribuire alla fedeltà a un'idea, comunque la si descriva, un'importanza fondamentale per la propria identità intesa, pur a livello minimo e intuitivo, come il principale modo di presentarsi a se stesso e agli altri.

Dal punto di vista del soggetto può esserci un'illusione, un inganno di cui si è vittima? Si consideri il punto di vista evolutivo: l'illusione di un punto di convergenza interno che dia unità e in qualche modo rappresenti l'individuo nelle sue interazioni può certamente essere una spiegazione della forza del sé, alla luce di quanto presentato in precedenza. D'altra parte, una concezione "forense" dell'io è quella che già aveva presentato John Locke, secondo la quale il sé può essere concepito in prima istanza come un centro di imputazione, l'entità cui attribuire decisioni e comportamenti nell'ambito sociale. Una "fissazione religiosa" può costituire certamente un deragliamento del sistema delle credenze e rappresentare una situazione contro-adattativa, conducendo a scelte che non favoriscono la sopravvivenza e la riproduzione. Ma in questo paradigma naturalistico non si inquadra facilmente il comportamento di chi sceglie la coerenza e la continuità di un sistema di credenze in un tempo prolungato, avendo la possibilità di ponderare le conseguenze delle proprie scelte. Si tratta, va notato, di scelte che hanno una portata pubblica, intersoggettiva, e questo è l'altro versante che ha valore per chi le compie e per chi le ammira.

Si potrebbe conservare la fede nella propria interiorità, per così dire, e manifestare una conversione non sincera. Per la persona in questione, tuttavia, ciò non sarebbe una soluzione accettabile, e nemmeno per molti degli osservatori, simpatetici o meno verso la sua causa. La spiegazione ha a che fare con qualcosa che si può ricondurre a un nucleo irriducibile di identità personale e sociale. Ciò che sperimenta il soggetto è che con l'abiura del modo in cui ha strutturato pervasivamente la propria esistenza la percezione di sé sarebbe irrimediabilmente non solo

danneggiata – poniamo perché ha posto la coerenza e la fedeltà a una parola data come valori fondamentali –, ma letteralmente distrutta.

Questo non significa che si tratti di una rottura psicologica insanabile, cosa che può essere provocata da un trauma subito contro la propria volontà, ma di qualcosa che attiene a quel nucleo di integrazione, capace di darci una prospettiva unica e unitaria su di noi per gli aspetti più rilevanti. Non è qualcosa che viene semplicemente costruito scelta dopo scelta, abitudine dopo abitudine e che noi osserviamo con uno dei tanti nostri moduli cognitivi e che ordiniamo progressivamente fino a chiamare l'insieme ben strutturato "il mio sé". Si tratta di qualcosa che certamente ha uno sviluppo nel tempo, come la prospettiva di prima persona di Baker, ma non di qualcosa che sia scomponibile in parti o per il quale si possa dire che, privato di questo o quell'elemento in una certa fase, venga meno in un preciso momento. È evidentemente per il soggetto qualcosa di dato e di irrinunciabile, è qualcosa che si esemplifica anche nei contenuti di credenza o in certi comportamenti, come in certe sensazioni proprie, ma che non ne dipende integralmente. "Non si può rinunciare a essere se stessi" è un'espressione non tecnica che restituisce questa fenomenologia personale. Ciò non significa che non si possa pensare di volere cambiare se stessi in ciò che non ci piace, ma siamo ancora noi con un nucleo più "profondo" e basilare che vogliamo quel cambiamento, lo mettiamo in atto, lo monitoriamo...

Qui entra certamente in gioco il contesto sociale, la presenza dei nostri consimili, cui guardiamo e da cui siamo guardati, influenzati e giudicati, da cui spesso dipendiamo. Ma anche dall'esterno l'idea di un io che possiamo cogliere e raggiungere è la base delle relazioni umane più profonde. Debolezze, incoerenze, momenti in cui valgono le espressioni "non ti capisco; non sei più tu; che cosa ti succede?" hanno senso soltanto come lacerazioni su un tessuto che è altrimenti continuo. Che alcuni processi cognitivi sottostanti possano rivelarsi più complessi e in alcuni casi automatici, inconsci o difficilmente controllabili, non indebolisce questa prospettiva fenomenologica-sociale dell'io, l'unica per la quale ha qualche significato ed è possibile comprendere la scelta di rifiutare di abiurare la propria fede e sopportare la conseguenza di essere rinchiusa in carcere a tempo indeterminato con il proprio figlio di pochi mesi. In un concerto di moduli cerebrali indipendenti, plasmati dalla selezione naturale e in competizione tra loro, in cui nessuno sia salito al rango non di timoniere o spettatore del teatro cartesiano alla Dennett ma di principale ispiratore di senso e di motivazione al di là dei bisogni naturali di base, molta parte della nostra vita personale e sociale sembrerebbe insensata. Il fatto che tendiamo a rifiutare questa descrizione modulare e subpersonale dell'io pare esattamente la manifestazione di quella fenomenologia del sé che tanto deve alla cultura ma molto è fondata sulla personalissima convinzione di seguire la propria coscienza, quale che siano i contenuti di essa.

Andrea Lavazza
Centro Universitario Internazionale di Arezzo
lavazza67@gmail.com

Andrea Lavazza è research fellow presso il Centro Universitario Internazionale di Arezzo. I suoi interessi sono concentrati all'intersezione tra filosofia della mente, filosofia morale e scienze cognitive. È tra i promotori in Italia della Neuroetica. Tra i suoi libri, *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi* (Bruno Mondadori, 2008); *Neuroetica* (con Giuseppe Sartori, il Mulino, 2011); *Manipolare la memoria. Scienza ed etica della cancellazione dei ricordi* (con Silvia Inglese, Mondadori Università, 2013); *Contemporary Dualism: A Defense* (con Howard Robinson, Routledge, 2014).