

anthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

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-TorVergata*); 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





Luca Grion

Il concetto di persona alla prova della contemporaneità

Fin dalle sue origini, la riflessione etico-antropologica ha avuto nella massima iscritta sul tempio dell'oracolo di Delfi – *conosci te stesso* – un suo riferimento essenziale. Proprio muovendo da questa suggestione proverò di seguito a mettere a fuoco le ragioni che hanno condotto parte della riflessione contemporanea a individuare nella neurofilosofia la chiave di lettura più efficace per indagare l'umano e a decretare la morte di quel soggetto che la sapienza delfica invitava a conoscere¹. Tuttavia, prima di inoltrarci nei tortuosi sentieri dell'identità personale, credo sia opportuno premettere alcune avvertenze terminologiche, utili a evitare – o quanto meno a ridurre – il rischio di fraintendimenti dovuti agli “slittamenti semantici” a cui, nel corso del tempo, la nozione di persona è stata oggetto.

Il concetto “classico” di persona – espresso in modo paradigmatico dalla definizione boeziana che parla di una *rationalis naturae individua substantia*² – nomina, in primo luogo, il principio unitivo e vitale dell'essere umano. Tale nozione rimanda quindi a quelle, ad essa correlate, di *anima* e di *forma sostanziale*, sintetizzando con efficacia la complessità della natura umana (considerata come composizione di materiale e di immateriale) e la ricchezza delle sue potenzialità (le quali vengono espresse attraverso l'esercizio di una serie di facoltà, tra cui quella tipica dell'uomo, ovvero la facoltà razionale). A motivo della specificità della natura umana – abitatrice di due mondi: quello empirico e quello intelligibile – il termine persona assu-

¹ Con il termine “neurofilosofia” viene designato quel recente filone di ricerca che intende trovare un terreno comune tra neuroscienze, psicologia e filosofia e che, muovendo dalle recenti scoperte relative alle basi neurobiologiche della vita della mente, ritiene possibile una descrizione esaustiva dell'esperienza soggettiva (coscienza, sentimenti, emozioni) in termini rigidamente fisici (ovvero come prodotti dell'attività cerebrale). Tra le principali esponenti di tale corrente merita una menzione speciale la filosofa Patricia S. Churchland, la quale propone esplicitamente una concezione materialistico-eliminativista. Cfr. P.S. Churchland, *Neurophilosophy*, MIT Press, Cambridge (MA) 1986 e *Neurophilosophy: the early years and new directions*, in «Functional Neurology», 22, 4 (2007), pp. 185-195.

² Cfr. S. Boezio, *Contro Eutiche e Nestorio*, in Id., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979, p. 326. Il termine persona, in questo contesto, nomina quindi una realtà individuale – un determinato essere vivente – unica e irripetibile nella sua concretezza, la quale si caratterizza in modo peculiare per il suo essere capace di vita spirituale. Alla definizione boeziana si affiancano poi quelle, altrettanto classiche, di Riccardo da San Vittore (il quale parla della persona come di una *rationalis natura individua existentia*) e di Tommaso d'Aquino (che preferisce parlare invece di *individuum subsistens in rationali natura*).





me inoltre la valenza di *nomen dignitatis*, rimarcando lo speciale valore riconosciuto all'umano rispetto al resto dei viventi.

Con la modernità il concetto di persona subisce però una “restrizione semantica” e viene progressivamente utilizzato per nominare non l'integralità dell'umano (e in special modo il suo fondamento ontologico), quanto piuttosto una sua specifica facoltà. Tale termine comincia così ad essere assunto come sinonimo di coscienza soggettiva (si parla, non a caso, di coscienza personale). A partire da Cartesio la persona tende pertanto ad essere identificata con la soggettività cosciente, dando in tal modo origine a tutta una serie di ipotesi circa la separabilità della persona dal corpo che la ospita³. Tale processo si fa ancor più radicale a seguito del divorzio tra la nozione di persona e quella di sostanza: mentre Cartesio parla della mente come di una sostanza (*una cosa che pensa*), Locke decreta invece l'impraticabilità di una fondazione ontologica dell'identità personale, considerando piuttosto quella di persona come una nozione “forense”, ovvero indicante l'imputabilità del soggetto morale in quanto responsabile delle proprie azioni (coscienti e consapevoli). Su tali premesse si radica, tra l'altro, la frattura – assai diffusa all'interno della riflessione bioetica contemporanea⁴ – tra individuo e persona, laddove la nozione di persona è utilizzata in una accezione che potremmo definire “fasale”, nel senso che non viene assunta per identificare la natura essenziale dell'uomo, ma solo alcune sue capacità specifiche (coscienza, autonomia, capacità progettuale, ecc.) alle quali *si attribuisce* particolare valore; capacità che possono venir predicate dell'individuo umano in alcune fasi della sua esperienza di vita e non in altre⁵. Da questa prospettiva, l'essere persona non rappresenta dunque un predicato necessario di ogni membro della specie umana, ma a ciascuno individuo umano viene *attribuito* – e non già *riconosciuto* – il titolo di persona soltanto ad un certo stadio del suo sviluppo biologico e a condizione che si dimostri in grado di manifestare in atto determinate capacità funzionali⁶.

Un'ulteriore complicazione subentra poi con la messa in discussione del carattere “monolitico” della coscienza cartesiana: da Hume a Freud fino alle recenti riflessioni neuroscientifiche si è progressivamente negato il carattere unitario e auto-tra-

³ Celebri, al riguardo, gli esperimenti mentali ipotizzati da Locke; si pensi, ad esempio, a quello del principe che si risveglia nel corpo di un ciabattino. Scrive Locke nel ventisettesimo capitolo del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*: «Se l'anima di un principe, portando con sé la consapevolezza della vita passata del principe, entrasse a informare di sé il corpo di un ciabattino subito dopo che questo fosse stato abbandonato dalla propria anima, ognuno vede che egli sarebbe la stessa persona che il principe, responsabile solo delle azioni del principe; ma chi direbbe che si tratta dello stesso uomo?». J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1972, p. 345.

⁴ Si veda, a titolo d'esempio, G. Boniolo, *Dalla “persona” all’“individuo”: una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*, in G. Boniolo - G. De Anna - U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiani 2007, pp. 13-59 e G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

⁵ Così intesa, la nozione di persona perde definitivamente la sua caratura ontologica: smette di essere ciò che, in linguaggio di scuola analitica, viene detto un “sortale” (ovvero un concetto che esprime il “che cos'è” di un ente, le sue caratteristiche peculiari, senza le quali non sarebbe *una cosa di tal sorta*), per limitarsi ad essere un predicato relativo ad una particolare fase di vita dell'individuo. Qualcosa che compete all'individuo che ha raggiunto un certo grado di sviluppo e che può quindi essere perso.

⁶ Il titolo di persona può quindi essere perso col venir meno della capacità di manifestare in atto le caratteristiche peculiari della persona. Esponente paradigmatico di tale approccio è, ad esempio, Peter Singer. Di lui si veda *Etica pratica* (1979), tr. it. Liguori, Napoli 1989.





sparente del soggetto, mentre si è fatta strada l'idea che uno stesso individuo possa "ospitare" più persone (si veda più oltre il riferimento ai cosiddetti cervelli divisi e alle personalità multiple). In questo contesto la nozione di *persona* subisce dunque una ulteriore restrizione, venendo di fatto a coincidere con quella di *personalità*⁷; cosa che sembra confermata anche dal linguaggio comune, il quale, parlando ad esempio di un individuo che ha subito un grosso trauma (sia esso fisico o psicologico), afferma che "non è più la stessa persona", proprio a motivo del profondo mutamento che ne ha rivoluzionato il carattere⁸.

Già con questi rapidi tratteggi ci ritroviamo nel bel mezzo dell'acceso dibattito relativo ai criteri dell'identità personale, ossia alle ragioni che permettono di riconoscere un medesimo ente come *lo stesso* pur nel suo costante divenire storico⁹. In particolare, ciò che diviene oggetto di riflessione è la natura del rapporto che lega tra loro la persona, la storicità della sua personalità in divenire e la corporeità attraverso cui essa esercita la propria storia. Far luce in modo esaustivo su tali questioni richiederebbe ben altro spazio rispetto a quello concesso in questa sede; ciò che però si può fare è ripercorrere, benché in modo sommario, alcune tappe della "storia della persona".

Nelle battute iniziali avevo evocato il celebre *gnôthi seautón* iscritto sul tempio dell'oracolo di Delfi. Tale esortazione a conoscere se stessi risulta essere un perfetto *incipit* alla riflessione che qui vorrei sviluppare, nella misura in cui si struttura come un invito a concentrare l'attenzione sulle dinamiche più intime della soggettività, focalizzando l'analisi filosofica su quella che – con un lessico tipico della cultura successiva – potremmo definire la centralità della persona umana. Sarà questa una linea di pensiero che, nel corso della riflessione filosofica, verrà variamente modulata e che eserciterà una vasta influenza ben oltre i confini della speculazione filosofica¹⁰. Tuttavia – e questo rappresenta un aspetto particolarmente interessante – proprio laddove il *conosci te stesso* sembrerebbe poter beneficiare degli strumenti conoscitivi più innovativi, cioè nell'incontro tra filosofia e scienze del cervello,

⁷ A rigore, però, la personalità esprime la progressiva acquisizione, sul piano operativo, di qualità potenziali che appartengono alla persona (cfr. A. Possenti, *Il principio-persona*, Armando Editore, Roma 2006, p. 25).

⁸ Un caso emblematico, spesso citato in letteratura, è quello raccontato in modo magistrale da Antonio Damasio e riguarda la vicenda di Phineas Gage, operaio statunitense e caporeparto di una squadra impegnata nella costruzione di una linea ferroviaria il quale, dopo un tragico incidente, subì un profondo mutamento di personalità. Gage era responsabile delle operazioni di scavo realizzate eseguendo dei fori profondi nella roccia che poi venivano riempiti di dinamite, pressati da una sbarra di ferro e infine ricoperti di sabbia. Accadde però che un giorno, a causa di una distrazione, una scintilla bruciò la polvere esplosiva e la sbarra metallica utilizzata per la pigiatura si infilò a grande velocità nel cranio di Gage, entrando da sotto la guancia sinistra e uscendo dalla parte anteriore del cranio. Miracolosamente il ferroviere sopravvisse all'incidente, ma da uomo serio e affidabile divenne umorale e intrattabile, soggetto alla blasfemia e incapace di gestire i rapporti interpersonali. In definitiva, divenne "un'altra persona". Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello* (1994), tr. it. Adelphi, Milano 2009, pp. 31-70.

⁹ Sul tema si veda E. Agazzi, *Il significato dell'identità personale*, in A. Bottani – N. Vassallo (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli 2001, pp. 15-33. Sullo stesso tema si vedano inoltre le riflessioni sviluppate da Antonio Allegra nel suo *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Edizioni Studium, Roma 2005, pp. 15-33.

¹⁰ Una documentata ricostruzione della fortuna toccata al motto delfico è offerta da P. Courcelle, *Conosci te stesso, da Socrate a San Bernardo* (1974-75), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2001.





proprio lì la persona risulta invece essere la grande assente, vittima di un più ampio processo – ad un tempo riduzionista ed eliminativista – che coinvolge alcune delle principali categorie della cosiddetta *folk psychology*¹¹. Accade così che, se per un verso la nozione di persona sembra conoscere oggi un vistoso rifiorire, trovando favorevole accoglienza in numerosi campi disciplinari (dall'economia alla sociologia e alla medicina)¹², in ambito filosofico – dove il concetto di persona è stato affinato – tale nozione viene invece progressivamente emarginata, a motivo di una sua presunta inattualità. Nello specifico, ciò su cui vorrei riflettere in queste pagine sono le ragioni sottese ad un simile esito, cercando di capire se questo rappresenti l'epilogo definitivo o, piuttosto, una semplice “crisi di passaggio”, al termine della quale il concetto di “persona” riacquisterà nuovamente un ruolo centrale all'interno della riflessione antropologica.

1. Alle origini del concetto di identità personale

Il motto delfico può essere declinato secondo tre diverse – benché tra loro articolate – modulazioni. Innanzi tutto esso può venir inteso secondo la formula: *conosci l'uomo che sei*, ovvero conosci le tue potenzialità, ma altresì la tua condizione finita e i tuoi limiti; conosci come sei fatto, quali forze si muovono dentro di te e ti condizionano; quali talenti ti caratterizzano e possono venire promossi e valorizzati¹³. La saggezza antica, fin dal tempo dei Sette Savi e della “filosofia da strada” promossa da Socrate, ha ripetutamente invitato all'autoriflessione quale momento imprescindibile di crescita spirituale. Al tempo stesso, ed è questo il grande insegnamento della tradizione platonico-aristotelica (ma non solo), per indagare in profondità la propria interiorità è fondamentale conoscere ciò che rende uomo l'uomo, la sua natura essenziale, le sue peculiarità costitutive. Al «che cos'è?» socratico “risponde” così, dapprima, l'idea platonica, l'ideale a cui ciascuna copia imperfetta e diveniente guarda come al proprio archetipo perfetto; quindi segue la riflessione aristotelica sulla natura essenziale dell'uomo. Siamo così giunti in prossimità della seconda modulazione del detto delfico, qui inteso secondo la formula: *conosci l'essenza dell'umano*, perché solo in questo modo potrai capire cosa vi sia di realmente irrinunciabile nella tua vita e cosa, invece, possiede un carattere accessorio. In questo modo, confrontando la specificità della propria esistenza personale con i tratti peculiari dell'umano, ciascuno è in grado di valutare il proprio grado di matura-

¹¹ Cfr. P.S. Churchland, *Eliminative Materialism and the propositional Attitudes*, in «Journal of Philosophy», 78, (1981), pp. 67-90 e Id., *Neurobiologia della morale* (2011), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

¹² Cfr. A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona del XX secolo*, ESI, Napoli 2009. Discorso a parte andrebbe forse fatto per la psicologia, laddove, in certi ambiti, la categoria di persona trova ampio spazio, ma che, soprattutto in campo sperimentale, tende invece ad essere, di fatto, trascurata. Su quest'ultimo aspetto si vedano le considerazioni svolte nel saggio di Alessandro Antonietti (presente in questo volume) dal titolo *Chi è il soggetto della mente?*

¹³ Interessanti al riguardo le considerazioni svolte da Giovanni Reale nella sua *Presentazione* al citato lavoro di Pierre Courcelle (cfr. pp. 7-10).





zione spirituale, la propria capacità di valorizzare i tratti tipici del proprio essere, facendo sì che anche i gesti quotidiani riescano ad essere altrettante occasioni per esprimere appieno la propria umanità. Indirizzandosi lungo questa strada si scorge infine la terza, possibile, declinazione del motto delfico, la quale assume una connotazione eminentemente prescrittiva: *conosci l'uomo che sei chiamato ad essere*. Si tratta di un invito, particolarmente presente all'interno della tradizione aristotelica, a perseguire una piena fioritura dell'umano, coltivando soprattutto quei tratti che caratterizzano in modo peculiare la soggettività umana: la sua razionalità (l'uomo come animale dotato di *logos*)¹⁴ e la sua originaria costruzione relazionale (l'uomo come animale politico)¹⁵.

Sul tema della *relazione ad altri* quale tratto peculiare dell'umano ha lavorato con particolare vigore la tradizione teologico-filosofica d'ispirazione cristiana; tradizione che ha favorito l'affinamento della nozione di persona, considerandola lo strumento concettuale più efficace per esprimere i tratti tipici dell'umano. Com'è noto, l'uso filosofico del concetto di persona ha maturato un grosso debito nei confronti della riflessione trinitaria sviluppata nei primi secoli dopo Cristo¹⁶. Dall'esigenza di rendere intelligibile la natura una e trina del Dio cristiano, la filosofia ha quindi ereditato una concettualità fortemente connotata sotto il profilo relazionale: la persona umana è strutturalmente apertura all'altro; all'altro uomo e, soprattutto, a Dio, che per primo ha cercato e voluto la relazione con la creatura fatta a Sua immagine e somiglianza. Altrove questi passaggi storico-teoretici sono ricostruiti in modo estremamente puntuale e articolato; in questa sede non possiamo quindi che limitarci ad alcuni rimandi (sia interni che esterni rispetto a questo volume)¹⁷. Due luoghi classici possono però essere citati per precisare gli esiti del percorso storico qui accennato. Innanzi tutto la riflessione che Tommaso d'Aquino ci offre nel momento in cui introduce la seconda parte della *Summa di teologia*. Nel *Proemio* alla *Prima Secundae* Tommaso scrive:

«Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare "un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti" perciò, dopo di aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto questi è principio delle proprie azioni, nella misura in cui è quasi libero di scegliere e padrone di sé»¹⁸.

¹⁴ Lo *zōon lōgon échon* di cui parla, ad esempio, in *Politica*, I, 1253a.

¹⁵ Lo *zōon politikòn* di cui parla sempre in *Politica*, I, 1253a.

¹⁶ Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, ESD, Napoli 1984.

¹⁷ Per quanto riguarda i riferimenti interni a questo volume si vedano i saggi di G. De Anna, *San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona"*; A. Petagine, *Aristotelismo e identità umana. Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino*; C. Giuntini, *L'identità delle persone: un dibattito moderno*; P. Pagani, *Perdere l'anima e poi ritrovarla. Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano*. A tali studi, oltre al già citato volume di Andrea Milano si può utilmente affiancare la lettura di G. De Anna, *"Persona": analisi storico-critica di una babele filosofica*, in G. Boniolo – G. De Anna – U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, cit., pp. 61-137; V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996; A. Pavan (a cura di), *Dire persona*, il Mulino, Bologna 2003; E. Peroli, *Essere e persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006.

¹⁸ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, *Proemio* I^a-II^{ac}.





Il luogo tomistico qui richiamato è utile a rimarcare il passaggio dalla speculazione teologica all'analisi antropologica: l'Aquinate sottolinea infatti il debito che la riflessione sulla creatura ha maturato nei confronti di quella sul Creatore, riconoscendo al concetto di analogia un valore di raccordo fondamentale fra l'esemplare e la sua immagine. Nel far questo Tommaso riassume i tratti essenziali della natura umana: innanzi tutto l'elemento razionale, ovvero la trascendentalità predicata del *logos* (l'apertura interale dell'intelligenza umana; la capacità del pensiero di avere formalmente presente l'intero – la totalità – dell'essere)¹⁹. Quindi la libertà, intesa come facoltà di essere agente in grado di dare nuovo inizio ad una catena causale. Infine, l'essere un ente che, proprio in quanto libero, non è totalmente soggetto alla necessità e ai condizionamenti esterni, ma padrone del proprio destino e responsabile dei propri atti. Libertà e responsabilità non certo assolute, come riconosce lo stesso Tommaso, nella misura in cui la creatura è inevitabilmente copia imperfetta del Creatore, e dunque finita e limitata. L'Aquinate è ben conscio dei condizionamenti e dei vincoli a cui l'uomo è sottoposto ed è altrettanto consapevole del fatto che, tanto la libertà quanto l'autonomia predicate dell'uomo, sono condizionate e fragili²⁰. Tuttavia, ciò che rende uomo l'uomo si esprime, per Tommaso, all'interno dello spazio di manovra concesso alla persona pur a fronte dei limiti e delle debolezze della sua natura²¹.

Il secondo luogo classico a cui si faceva cenno pocanzi riguarda la distinzione tra individuo e persona elaborata da Jacques Maritain, laddove il filosofo francese osserva che l'azione dell'uomo:

«Può seguire il pendio della personalità, o il pendio dell'individualità materiale. Se lo sviluppo dell'essere umano ha luogo nel senso dell'individualità materiale, egli andrà nel senso dell'io odioso, la cui legge è di prendere, di assorbire per sé; e nello stesso istante la personalità come tale tenderà ad alterarsi, a dissolversi. Se, al contrario, lo sviluppo va nel senso della personalità spirituale, allora l'uomo si dirigerà nel senso dell'io generoso degli eroi e dei santi»²².

Ciò che qui viene valorizzato è proprio l'originarietà della (buona) relazione ad altri quale chiave essenziale per cogliere ciò che davvero consente la fioritura dell'umano. Maritain contrappone infatti il movimento di comunione con l'altro (e, soprattutto, con l'Altro) a quello della chiusura autoreferenziale e narcisistica; l'espansione spirituale della persona alla *philautia* (quell'amore di sé che impedisce l'apertura al prossimo e che finisce per inaridire la vita). Nel far questo il filosofo

¹⁹ Su questo ho già avuto modo di fare accenno in un lavoro dal titolo, *L'uomo in relazione. Crisi e attualità di un'idea*, in L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forma e luoghi della relazione*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 9-26.

²⁰ André Léonard, interprete contemporaneo della lezione tommasiana, parla con efficacia della libertà predicabile dell'uomo come di una libertà *finita in quanto motivata* (laddove alcune motivazioni «emergono dalla profondità dell'involontario corporeo»), *umana perché incarnata* (in quanto «noi siamo liberi ma in un corpo e grazie a un corpo [...] che è il luogo della nostra libertà») e condizionata perché contingente («segnata cioè da una necessità estranea che le sfugge»). Cfr. L. Léonard, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 85-87.

²¹ Cfr. G. Grandi, *Decidersi. Scegliere e decidere di sé secondo una prospettiva antropologica cristiana*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2009, pp. 19-21.

²² J. Maritain, *La persona e il bene comune* (1946), tr. it. Morcelliana, Brescia 1995, p. 27.





francese sottolinea come il riconoscimento di tale verità antropologica dovrebbe sollecitare un processo di crescita personale, capace di indirizzare l'uomo verso quell'eccellenza evocata dal riferimento agli eroi e ai santi.

Mettendo a fuoco tale dinamica di maturazione dell'umano, il passo maritainiano aiuta a cogliere un aspetto essenziale: la riflessione classica – quella che, idealmente, ricollega il magistero socratico alle multiformi declinazioni dello *gnosce te ipsum* elaborate da autori che vanno da Platone ad Aristotele, da Agostino a Tommaso per giungere oggi fino a Alasdair MacIntyre e Martha Nussbaum – ha sempre legato l'analisi sulla natura umana alle sue implicazioni normative, ritenendo che nel passaggio tra questi due *step* della riflessione filosofica non si incorresse in alcuna “fallacia naturalistica”, a motivo del particolare significato attribuito al concetto di “natura”. Valorizzare l'implicito normativo della natura umana significa infatti impostare il discorso etico ponendo al centro della riflessione il tema della vocazione umana e quello della sua piena maturazione. Significa cioè riscoprire il significato autentico del termine “natura”, il quale indica non tanto qualcosa di dato, di statico, quanto piuttosto qualcosa di dinamico: essa rimanda ad un fine da realizzare, ad un modello di perfezione a cui tendere²³. In quest'ottica il “dover essere”, cioè l'obbligazione morale, non deriva da una qualche predisposizione o inclinazione naturale (qui intesa nel senso di biologicamente determinata), ma dalla semplice coerenza dell'essere umano con se stesso²⁴.

In questa valorizzazione “prospettica” del concetto di “natura umana” risuona l'etimologia del termine “natura” che ricollega questa parola al participio futuro (*naturus sum*) del verbo *nascor, nasceris, natus sum, nasci* e rimanda a ciò che è chiamato a nascere. All'interno della tradizione aristotelico-tomista la nozione di “natura” rinvia pertanto più a quelle di “essenza” e di “fine” che a quelle di “materia” e di “origine” (per quanto non si oppone certo alla materialità dell'uomo ma, per così dire, la inverte, portandola a pieno compimento).

2. La messa in discussione della persona

Nonostante il percorso delineato nel paragrafo precedente possa apparire lineare e privo di soluzioni di continuità, la modernità ha segnato una cesura netta rispetto alla tradizione classica. Due, in particolare, possono essere assunti a momenti paradigmatici di tale presa di distanza rispetto alla prospettiva che, pur con un'inevitabile semplificazione, possiamo definire aristotelico-tomista: innanzi tutto l'impostazione data da Cartesio al rapporto tra dimensione mentale e dimensione

²³ Cfr. A. Aguti, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Edizione Meudon, Portogruaro (VE) 2010 e F. Botturi – R. Mordacci (a cura di), *Natura in etica*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

²⁴ In altre parole la natura umana, intesa come dimensione essenziale dell'umano, nel descrivere la “normalità di funzionamento” della persona, indica altresì il fine proprio a cui l'uomo è chiamato a indirizzare la propria esperienza di vita, nella misura in cui tale fine esprime la piena realizzazione delle sue potenzialità e la massima fioritura delle sue capacità. Così inteso il “dover essere”, implicito nella nozione di natura/essenza, esprime la coerenza del desiderio umano rispetto al suo fine ultimo di diritto.





fisica e, in secondo luogo, la messa in discussione del concetto sostanziale di persona inaugurata da Locke e radicalizzata da Hume.

Il padre della modernità, come è comunemente ricordato Cartesio, porta la responsabilità storica di aver circoscritto la meditazione sulla persona alla riflessione sulla mente. A suo avviso, infatti, ciò che esprime l'umanità dell'uomo è la vita della coscienza, la quale nomina l'attività di una sostanza spirituale (*res cogitans*) che, pur intimamente legata alla sostanza corporea (*res extensa*), è autonoma e indipendente dalla fisicità materiale. Di qui tutta la difficoltà, riconosciuta dallo stesso Cartesio, di ricomporre in unità – dopo averle separate – la dimensione immateriale predicata dell'identità personale e la dimensione materiale predicata dell'identità fisica del corpo. Problema tipico del dualismo delle sostanze e oggi nuovamente al centro della riflessione filosofica laddove viene messa a tema la spinosa questione del *Mind-Body Problem*, ovvero del difficile “dialogo” tra ordini di realtà che si presentano come radicalmente disomogenei²⁵. Andrea Lavazza sintetizza con grande efficacia il nodo concettuale attorno al quale si sviluppa la riflessione post-cartesiana quando si chiede: «Se il mentale non è fisico, come possiamo spiegare la sua interazione causale con il fisico? Se il mentale è fisico, come possiamo spiegare i fenomeni della coscienza?»²⁶.

Quello che caratterizza la frattura tra antichi e moderni è dunque lo stile di pensiero con cui, dopo Cartesio, si è cercato di trovare risposta alle antiche domande circa il fondamento e il senso dell'esperienza personale. Per gli antichi impegnarsi su simili questioni significava mettere in luce l'intimità tra la dimensione fisica e quella metafisica, tra il materiale e lo spirituale. Per i moderni, invece, le domande sul senso e sul fondamento vengono separate dalla domanda circa il funzionamento del mondo fisico. Quest'ultima questione viene infatti trattata come una problematica che concerne, propriamente, la meccanica dei corpi e si ritiene pertanto che sia sufficientemente indagabile attraverso lo studio di quelle che, aristotelicamente, potremmo definire, rispettivamente, *causa materiale* (considerata però come l'insieme degli elementi fondamentali di cui ogni ente è costituito; i suoi “mattoncini di base”) e *causa efficiente* (intesa come l'insieme delle forze fisiche che modellano la natura). Le questioni relative alla *causa finale* e alla *causa formale* (soprattutto quando quest'ultima è declinata nei termini di essenza e di forma sostanziale) esulano invece, secondo Cartesio, dall'indagine del mondo fisico e non svolgono, rispetto ad esso, alcun ruolo chiarificatore²⁷. Accogliendo tale stile di pensiero, la riflessione moderna ha progressivamente sottratto la questione della natura umana dall'ambito prettamente metafisico, circoscrivendola entro l'ambito fisico-biologico. In tal modo si è favorito l'artico-

²⁵ Per una prima introduzione a questo tema si può vedere utilmente: M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma, Carocci 2008; S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002; A. Paternoster, *Introduzione alla filosofia della mente*, Bari-Roma, Laterza 2008; J. Searle, *La mente* (2004), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

²⁶ A. Lavazza, *Come la mente resiste al fisicalismo*, in Id. (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 5.

²⁷ Cfr. P. Dessì, *Causa-effetto*, il Mulino, Bologna 2012.





larsi di un progetto di “naturalizzazione” della condizione umana, ovvero di una sua esaustiva descrizione in termini rigorosamente empirici²⁸.

Tale processo di progressiva naturalizzazione dell’antropologia ha in Locke – e veniamo così al secondo capitolo di quella che è stata descritta come una rottura del paradigma classico – un suo momento essenziale. Il filosofo inglese ha infatti svincolato la riflessione sulla persona dall’indagine ontologica, persuaso che una declinazione in termini sostanzialistici dell’identità personale fosse esposta a troppe e insuperabili difficoltà. Locke, sia chiaro, non nega l’esistenza della sostanza, ma ritiene improduttivo riconnettere la riflessione sulla persona ad una nozione – quella di sostanza, appunto – ch’egli reputa oscura. Contrariamente a quanto proposto dalla tradizione aristotelico-tomista egli prova dunque a cambiare la prospettiva con cui guardare al problema dell’identità personale, inaugurando quell’approccio psicologico alla questione che si rivelerà, nel tempo, come la via più battuta (non a caso detta *standard view*)²⁹. L’idea di fondo – sotto questo profilo in continuità con Cartesio – è che sia la mente, intesa come la vita della coscienza, a “fare la persona” e che gli stati mentali coscienti siano, per così dire, la materia di cui la persona è composta, mentre la memoria rappresenta quello che potremmo definire il “collante identitario” della soggettività³⁰. In Locke non vi è l’intenzione programmatica di negare l’esistenza della dimensione soprasensibile o di affermare l’inconsistenza della riflessione metafisica³¹; ciò ch’egli rivendica è la necessità di percorrere strade nuove per giungere ad una più salda comprensione dell’umano.

Ben presto, però, il divorzio tra sensibilità metafisica e riflessione antropologica prese il sopravvento, favorendo l’abbandono di strumenti concettuali quali quelli di essenza, sostanza, anima. Il progetto di naturalizzazione dell’umano ha così subito un processo di progressiva radicalizzazione, declinandosi lungo due diverse modulazioni: da un lato la riduzione della natura umana in termini rigidamente materiali; dall’altro l’eliminazione di ogni riferimento all’identità personale a motivo del suo riconosciuto carattere illusorio.

Precursore del primo modo di interpretare il progetto di naturalizzazione dell’umano è sicuramente Thomas Hobbes, il quale, già prima della riflessione lockiana, aveva ricondotto senza residui l’analisi dell’esperienza umana alle dinamiche fisiche del corpo (e all’interazione tra corpi). Sulla medesima linea possiamo idealmente collocare concezioni molto distanti nel tempo, ma accomunate da un medesimo approccio al problema dell’identità personale: dall’*uomo macchina* descritto nel Settecento da Julien Offray de La Mettrie – il quale paragonava la fisiologia del cor-

²⁸ Tali passaggi sono meglio articolati in L. Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano 2012.

²⁹ La soluzione dualista è detta invece *simple view*. Una soluzione di compromesso è rappresentata invece dalla teoria della *constitution view* promossa da L.R. Baker nel suo *Persone e corpi* (2000), tr. it. Bompiani, Milano 2007.

³⁰ In quest’ottica la riflessione sull’identità personale viene fatta coincidere, senza residui, con quella sulla coscienza soggettiva.

³¹ Per una approfondita analisi del modo con cui Locke ragiona attorno al concetto di sostanza si veda il già citato studio di Antonio Allegra, *Dopo l’anima*, cit., pp. 67-99.





po umano al funzionamento dell'orologio³² – fino all'animalismo contemporaneo propugnato da Eric T. Olson, il quale radica l'identità predicata degli esseri umani sulla continuità metabolica del corpo³³, considerando la persona come un organismo dotato di una mente³⁴.

Sul secondo fronte – quello in cui si procede ad un progressivo annichilimento della persona – si colloca invece la riflessione sviluppata da David Hume, il quale dichiara in modo molto netto il carattere illusorio della coscienza personale, considerandola una semplice convenzione. A suo avviso quella di persona rappresenta una nozione metaforica, nel senso che essa non indica alcunché di reale, ma si limita “semplicemente” a registrare una consuetudine consolidata nel modo di interpretare il mondo. In altre parole la nozione di persona non indicherebbe una “cosa del mondo”, bensì una regola di organizzazione dell'esperienza, uno schema mentale, un'abitudine. Sarà questa un'intuizione ampiamente ripresa nel Novecento e che spingerà diversi autori a ritenere che accanto alle “cose” (animate e inanimate) non vi siano *anche* le persone³⁵. Piuttosto quella di persona è considerata una categoria arbitraria, sotto la quale vengono raccolti una serie di enti a cui *si attribuisce* particolare valore. Tra i rappresentanti odierni di tale orientamento possono esse ricordati Daniel C. Dennett³⁶, Michael S. Gazzaniga³⁷, Derek Parfit³⁸ e Sydney Shoemaker³⁹.

3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona

Verso una conferma di questa paradossale presa di congedo dalla persona sembrano incamminarsi i recenti progressi delle neuroscienze. All'interno dei settori che si dedicano allo studio del cervello è infatti diffusa l'idea che la coscienza personale – stante l'equazione “cartesiana” tra persona e coscienza/mente – altro non sia che un prodotto dell'attività cerebrale in conformità allo slogan – propugnato, tra gli altri, da Michael Gazzaniga – secondo cui *la mente è ciò che il cervello fa*⁴⁰. Su tale assunto viene edificata la cosiddetta “neurofilosofia”, la quale, molto spesso, giunge a proporre l'abbandono del lessico psicologico/personalistico, sostenendo non solo

³² Cfr. J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina* (1747), tr. it. in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1974.

³³ Cfr. T.E. Olson, *L'animale umano. Identità e continuità biologica* (1997/1999), tr. it. McGraw-Hill, Milano 1999.

³⁴ Sulla stessa linea si veda anche la riflessione sviluppata da Bernard Williams, il quale ritiene che la condizione dell'identità personale riposi precisamente nella continuità del corpo.

³⁵ Su questo si veda – sempre in questo volume – il contributo di A. C. Bottani, *Identità personale senza entità personale. Le varietà del riduzionismo in teoria della persona*.

³⁶ Cfr. D.C. Dennett, *Coscienza. Che cosa è* (1991), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2009 e Id., *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza* (2005), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

³⁷ Cfr. M.S. Gazzaniga, *La mente etica* (2005), tr. it. Codice Edizioni, Torino 2006.

³⁸ Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone* (1984), tr. it. il Saggiatore, Milano 1989.

³⁹ Cfr. S. Schoemaker, *Person Identity: a Materialist Account*, in R. Swburne – S. Schoemaker (a cura di), *Person Identity*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 67-132.

⁴⁰ Gazzaniga, ad esempio, ritiene espressamente che *noi siamo il nostro cervello*; siamo cioè il risultato del lavoro dei neuroni che si interconnettono nella vasta rete del cervello. Pertanto, per capire chi sia l'uomo e quali siano i suoi meccanismi di funzionamento, non possiamo prescindere da una conoscenza di quanto le scienze del cervello ci consegnano. Cfr. M.S. Gazzaniga, *La mente etica*, cit., p. 30.



che le persone non sono affatto radicalmente distinte dalle cose del mondo (e dunque portatrici di particolare valore e dignità), ma, più radicalmente, che le persone non esistono affatto, se con questo termine ci si riferisce a quanto nominato dalla tradizione classica⁴¹. Se quest'ultima guarda al concetto di persona come ad uno strumento concettuale utile a riconoscere gli elementi peculiari dell'umano e a valorizzare la dignità di cui ciascun individuo è portatore, i fautori di un percorso di naturalizzazione della persona tendono invece a trattare la nozione di persona come una semplice etichetta, utile a raccogliere sotto di sé una speciale classe di enti a cui, per diverse ragioni, *si attribuisce* una particolare importanza.

I motivi di questo eleggere una serie di enti a "realtà speciali" possono essere molteplici: abitudine, utilità pratica, difesa di specie oppure, e questo è il tipo di soluzione offerto in ambito neuroscientifico, la specifica configurazione dei nostri sistemi neuronali, i quali sarebbero organizzati in modo tale da raccogliere determinati stimoli sensoriali (legati all'esperienza dei nostri simili) attraverso un sistema *ad hoc* (detto *person network*), dedicato in modo esclusivo all'elaborazione delle informazioni riconducibili all'esistenza di nostri conspecifici. Tutti gli altri stimoli sensoriali sarebbero invece raccolti da un diverso (e autonomo) circuito cognitivo. Gli uomini sarebbero pertanto "cablati" in modo tale da registrare gli stimoli provenienti dalla realtà esterna distinguendo tra persone e non-persone⁴². Solo a motivo di tale separazione nel trattamento degli stimoli esterni l'uomo è stato portato a credere che ciò che viene elaborato dal primo *network* (a cui attribuisce l'etichetta di persona) sia radicalmente diverso da quanto recensito dal secondo (considerato come una cosa); così non è. Non vi sarebbe alcuna distinzione *in re* tra cose e persone, ma solo l'utilità adattiva di privilegiare le seconde (cioè i propri conspecifici) rispetto alle prime, favorendo in tal modo la coesione di gruppo e la solidarietà reciproca.

La messa in discussione degli strumenti concettuali con cui la tradizione aveva guardato all'esperienza umana non si limita però al solo concetto di persona. Ad essere considerata illusoria è la stessa coscienza individuale, qualora considerata come identità diacronica. In altre parole non ci si limita a negare la specifica dignità ascrivibile agli esseri umani ed espressa dal riferimento al concetto di persona, né l'aspetto di trascendenza veicolato da tale nozione; ciò che viene messo in discussione è la semplice unitarietà della coscienza soggettiva, minando in tal modo alle fondamenta anche quella versione "depotenziata" dell'identità personale rappresentata dalla *standard view*.

Cartesio, ancora una volta, rappresenta un riferimento essenziale: per un verso egli consegna in eredità alla riflessione successiva l'idea che ragionare sulla natura dell'identità personale significhi focalizzare l'attenzione sulla dimensione mentale.

⁴¹ Come già precisato, in questa sede definisco tradizione classica quella riassunta, nelle sue coordinate essenziali, dalla celebre formulazione boeziana di persona.

⁴² Cfr. M.J. Farah – A.S. Heberlein, *Personhood and Neuroscience: Naturalizing or Nihilating?*, in «American Journal of Bioethics – Neuroscience», 7, 1, (2007), pp. 37-48. Su questo specifico aspetto ci sia consentito un rimando a A. Da Re – L. Grion, *La persona alla prova delle neuroscienze*, in A. Lavazza – G. Sartori (a cura di), *Neuroetica*, cit., pp. 109-133.



Nel far questo, egli considera però il soggetto cosciente come una sostanza semplice e unitaria: aspetto, quest'ultimo, che verrà fortemente criticato da Hume e, ai nostri giorni, attaccato frontalmente dalla prospettiva psicanalitica ed ulteriormente messo in crisi dallo sviluppo delle conoscenze neuroscientifiche⁴³. In particolare, come ricorda Michele Di Francesco, la riflessione sulla frammentazione dell'io e lo studio sulle sindromi dissociative dell'identità minano alle fondamenta l'idea, cara al senso comune, di un io unitario e trasparente a se stesso, per sostituirla con l'immagine di «un soggetto depotenziato da una pluralità di agenzie neurali, che decidono e si orientano in base a logiche e meccanismi molto diversi da quelli che (ingenuamente) attribuiamo a noi stessi. In particolare, le scoperte rispetto alla natura parallela e distribuita del funzionamento cerebrale, e l'esistenza di agenzie cognitive funzionalmente e anatomicamente distinte, mettono in discussione la natura unitaria e coerente dell'io»⁴⁴. Fenomeni singolari come l'anosognosia, il *neglet* (o eminegligenza spaziale), il *blindsight* o gli *split-brains* disegnano infatti scenari a prima vista difficilmente conciliabili con una soggettività di tipo cartesiano⁴⁵.

Due esempi possono aiutarci a capire in che senso la coscienza soggettiva viene considerata illusoria. Innanzi tutto è utile richiamare, anche per la vasta eco delle sue riflessioni, la posizione espressa da Daniel Dennett. Il filosofo americano parla apertamente della coscienza come di una dolce illusione. Tale prospettiva, inevitabilmente, contrasta con il senso comune, il quale è persuaso che non vi possano essere stati mentali che non siano propri di un soggetto, nel senso che non può esserci visione senza qualcuno che vede, o dolore senza un soggetto che soffre o, ancora, speranza senza un soggetto che spera. Questo è quanto, normalmente, le persone assumono come un qualcosa di scontato. Ciò potrebbe sembrare ragionevole, conviene Dennett, eppure le cose non sono affatto come sembrano. Come annota con efficacia anche Michael Hanlon, mentre «la “scienza popolare” presume che esista una “essenza interiore” dell'individualità, un “ego” che è costante nel tempo», vi è una seconda prospettiva secondo la quale noi saremmo «un “gomitolo” di stati mentali che ruzzola giù per la strada del tempo, come i cespugli secchi che rotolano nel deserto sospinti dal vento» e tale concezione dell'identità personale «contraddice quasi tutto ciò che riteniamo vero di noi stessi»⁴⁶. Subito oltre lo stesso Hanlon afferma: «Non siamo ciò che pensiamo di essere. La nostra vita è una serie di esperienze collegate, ma al centro non c'è una singola entità che ha realmente queste esperienze. È un punto di vista inquietante, anzi angosciante.

⁴³ Per un approfondimento di questi temi si veda, in questo stesso volume, A. Lavazza, *Deflazionismo e ritorno. L'io che scompare, l'io necessario*.

⁴⁴ M. Di Francesco, *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*, in «Etica e Politica», 2 (2007), p. 130. Su questi temi, dello stesso autore, si veda anche *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

⁴⁵ Per una prima ricognizione di tali fenomeni si veda il saggio di F. Fabbro e A. Marini, presente in questo volume, dal titolo *Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive*. Sulla possibilità di conciliare questi fenomeni con una visione unitaria dell'io si vedano anche le considerazioni sviluppate da Carlo Gabbani nel suo *Per un'epistemologia dell'esperienza personale*, Guerini Associati, Milano 2007.

⁴⁶ M. Hanlon, *Dieci domande alle quali la scienza non può ancora rispondere. Guida ai territori inesplorati della scienza* (2007), tr. it. Codice Edizioni, Torino 2008, p. 99.





Ne discende che in realtà non esiste un sé. E la continuità dell'esistenza non è che un'illusione (anche se la coscienza di queste esperienze non è un'illusione)⁴⁷. Dare parola a tale paradossale "verità" non è certo impresa semplice, proprio nella misura in cui si scontra con un "immaginario" più che consolidato nel sentire comune. Per tale ragione, secondo Dennett:

«Una teoria neuroscientifica della coscienza deve essere una teoria del Soggetto della coscienza, in grado di scomporre questo immaginario Potere esecutivo centrale nelle sue parti costitutive, nessuna delle quali può, per se stessa, essere propriamente un Soggetto. Le proprietà apparenti della coscienza che assumono un senso solo come *caratteristiche godute dal Soggetto* devono allo stesso modo essere decomposte e distribuite, mettendo inevitabilmente sotto pressione l'immaginazione dei teorici»⁴⁸.

Secondo Dennett, dunque, non vi è alcun soggetto unitario titolare delle diverse esperienze vissute in prima persona (quelle che, tecnicamente, vengono dette *qualia*); al contrario, vi sarebbe una sorta di anteriorità ontologica delle singole attività cerebrali rispetto al fenomeno sopraggiungente della coscienza. Da questa prospettiva, ciò che è originario non è la coscienza personale, ma le innumerevoli agenzie neuronali sub-personali, le quali lavorano in parallelo, senza che vi sia qualcosa come un "Grande boss" – come Dennett ama nominare ciò che, tradizionalmente, veniva detto soggetto⁴⁹ – ovvero un centro unico di controllo che ne sovrintende l'attività e ne coordina il lavoro.

Solo in seconda battuta – e come un *prodotto* ulteriore e derivato – emerge ciò che siamo soliti chiamare coscienza. Quest'ultima, però, non consiste affatto nell'identità unitaria e diacronica a cui possono essere attribuiti come propri i diversi stati mentali; non esiste un soggetto indiviso che permane nel tempo, agendo ed aspettando (come invece il senso comune è portato a credere). Ciò che esiste è una pluralità di circuiti sub-personali, di schemi cerebrali⁵⁰, ciascuno dei quali agisce in base ad automatismi che si sono affinati nel corso della storia evolutiva e dalla cui interazione emerge ciò che chiamiamo "io". Quest'ultimo, afferma Dennett, certamente è qualcosa di reale, ma possiede una consistenza ben diversa rispetto a

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ D.C. Dennett, *Sweet dreams*, cit. p. 149. Sul modo con cui il filosofo americano sviluppa il concetto di persona si veda anche Id., *Condizioni per essere una persona* (1976), in *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia* (1981), tr. it. Adelphi, Milano 1991.

⁴⁹ Cfr. D.C. Dennett, *Coscienza*, cit. Altrove il filosofo americano afferma che «non c'è un unico e definitivo "flusso di coscienza", perché non c'è un Quartier Generale centrale, un Teatro Cartesiano dove "tutto converge" per essere attentamente scrutinato da un Autore Centrale. Invece di un unico (per quanto ampio) flusso generale, ci sono canali multipli in cui vari circuiti specializzati tentano, in un pandemonio parallelo, di fare varie cose, cercando man mano delle Molteplici Versioni». D.C. Dennett, *Sweet Dreams*, cit., pp. 283-284.

⁵⁰ La coscienza scaturisce pertanto da un disporsi, secondo una certa forma (personale), di stati mentali impersonali e incoscienti. Qualcosa che lo stesso Dennett paragona alla fama politica: il risultato dello sgomitare pandemonico dei diversi processi che competono per il controllo del corpo. Come direbbe Parfit, la dimensione personale emerge dall'impersonale in analogia a come le nazioni emergono dall'interazione tra i singoli cittadini: di per sé le nazioni non esistono, sono entità virtuali, semplici portavoce di una coalizione. Ad esistere concretamente sono soltanto i cittadini. Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., pp. 274 e ss.





quanto si è soliti ritenere. Esso rappresenta infatti un utile stratagemma adattivo che favorisce l'autopercezione del corpo come entità unitaria, offrendo all'organismo la capacità di viverci *come se* fosse un soggetto unitario, libero e padrone di sé.

Nel suo libro dedicato a *L'anima e il corpo*, Sandro Nannini riassume in modo efficace la posizione di Dennett quando ricorda che, secondo il filosofo americano, «io sono la descrizione semplificata che il mio cervello dà a se stesso della sua stessa attività, al fine di dirigere in modo più efficace il comportamento del mio corpo o, meglio, di quel corpo che, unicamente sotto tale descrizione, si presenta a me come mio»⁵¹. Una dolce illusione; un'illusione necessaria ma, appunto, solo un'illusione.

L'io del senso comune, dunque, altro non sarebbe che un'entità virtuale; esso s'illude di essere il protagonista in prima persona della vita della mente mentre, in realtà, rappresenta una sorta di "capitano virtuale" – l'espressione è di Dennett – il quale consente all'organismo di percepire come unitario ciò che in realtà è un semplice aggregato di entità molteplici; un *ens successivum*, risultante dall'interazione tra un pulviscolo più o meno coordinato di *input* neurocomputazionali organizzati secondo un *pattern* personale⁵².

Se possibile, ancora più radicale risulta essere la teoria sviluppata da Thomas Metzinger relativamente a quello ch'egli definisce *il tunnel dell'io*⁵³. Il filosofo tedesco propone infatti una provocatoria ermeneutica della vita cosciente tesa a smascherare l'inesistenza di qualcosa come l'*io* o il *sé*. O, meglio, a riconoscere la vera natura dell'*io*. Quest'ultimo, secondo il filosofo tedesco, sarebbe un prodotto *simulato* del cervello, utile per l'organismo al fine di concepire se stesso (e gli altri) come un tutto e facilitare le interazioni col mondo esterno. In questo modo l'organismo si guadagna infatti un notevole vantaggio in termini adattivi. Ciò significa, però, che «non esiste una cosa simile a quello che comunemente chiamiamo sé. Al contrario di ciò che la maggior parte delle persone crede, nessuno è mai *stato* o ha mai *avuto* un sé [...] per quanto ne sappiamo, non esiste una cosa, un'entità indivisibile, cioè *noi*, all'interno del cervello o in una qualche dimensione metafisica al di là del mondo»⁵⁴.

Il *sé*, secondo Metzinger, è il frutto di un'auto-rappresentazione; una costruzione fittizia interna all'organismo biologico e utile a favorirne l'esistenza. «Gli stati fenomenologici sono solo rappresentazioni di processi neurali».

⁵¹ S. Nannini, *L'anima e il corpo*, cit., p. 178.

⁵² D.C. Dennett, *Coscienza*, cit., p. 256. Muovendo da considerazioni analoghe – e rivelando il comune debito alla lezione humiana – Derek Parfit ha affermato la possibilità di fornire una descrizione completa del mondo, comprensiva dell'esperienza personale, in termini assolutamente impersonali; persuaso che una tale descrizione sia ugualmente – e più correttamente – capace di illustrare senza residui l'arredo del mondo. In ultima istanza, dunque, secondo tale prospettiva eliminativista l'*io*, inteso come identità personale diacronica, non esiste. Ciò che esiste è "semplicemente" la serie di *io* successivi, rispetto ai quali il termine persona individua l'identità collettiva che li accomuna in forza di una certa continuità psichica tra i diversi *io*. Potremmo evitare del tutto il riferimento alla persona e la nostra descrizione del mondo non ne risulterebbe affatto impoverita.

⁵³ Cfr. T. Metzinger, *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto* (2009), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2010 (corsivi nel testo).

⁵⁴ *Ibi*, p. 1. Per far capire cosa la coscienza sia "davvero", Metzinger ricorre ad un'immagine suggestiva: «Il correlato neuronale complessivo della coscienza è paragonabile a un'isola che emerge dal mare [...] un'isola coerente, fatta di relazioni densamente accoppiate del tipo causa-effetto, che emerge dalle acque di un flusso di attività neuronale decisamente meno coerente». *Ibi*, p. 33.





menici sono organi neurocomputazionali che fanno sì che l'informazione rilevante per la sopravvivenza sia globalmente disponibile entro una finestra di presenza»⁵⁵. Secondo Metzinger la coscienza – la coscienza di sé al pari della coscienza del mondo esterno – sarebbe pertanto il risultato di una simulazione operata dal cervello che, gestendo le informazioni provenienti dal mondo esterno, di continuo crea e ricrea tanto il senso del sé, quanto l'esistenza della realtà esterna.

«L'idea è che il contenuto della coscienza sia il contenuto di un mondo simulato all'interno dei nostri cervelli e che il senso di *esserci* sia, 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 al di fuori del mio cervello*»⁵⁶.

In altre parole il cervello, organizzando gli stimoli sensoriali, simula così bene il mondo attorno a noi che non ci accorgiamo della realtà fenomenica di tale rappresentazione. Tanto più che noi stessi, ovvero l'io cosciente di quel mondo simulato, è a sua volta una simulazione o, meglio, una catena ininterrotta di simulazioni, poiché di continuo il cervello simula l'esistenza di un io a cui appare un mondo.

Il filosofo tedesco esprime in modo efficace la sua paradossale concezione dell'esperienza cosciente istruendo un'analogia tra il modo in cui il cervello crea i colori e quello attraverso cui dà vita alla coscienza.

«Il mondo – scrive Metzinger – non è popolato da oggetti colorati. [...] fuori di voi, di fronte ai vostri occhi, c'è solo un oceano di radiazioni elettromagnetiche, una caotica e variegata miscela di lunghezze d'onda diverse. La maggior parte di queste è invisibile a voi e non entrerà mai a far parte del vostro modello cosciente di realtà. Ciò che accade veramente è che il sistema visivo nel vostro cervello sta scavando un tunnel dentro questo ambiente fisico inconcepibilmente ricco, e nel corso del processo dipinge le pareti del tunnel con varie tonalità di colore. Colore *fenomenico*. *Apparenza*. Solo per i vostri occhi coscienti»⁵⁷.

In modo icastico Metzinger afferma: «Siamo macchine dell'io, ma non abbiamo un sé»⁵⁸ o, detto altrimenti, non siamo persone, ma abbiamo buone ragioni per illuderci di esserlo (e, d'altro canto, non potremmo fare diversamente).

4. *Vivere in un mondo causalmente chiuso*

Ciò che sembra accomunare molti dei cosiddetti neurofilosofi è la persuasione di vivere in un mondo deterministico e “causalmente chiuso”, dove cioè ogni evento è spiegabile come l'esito ultimo di una catena di cause antecedenti descrivibili, almeno in linea teorica, in termini fisico-materiali. Si tratta di una forma estremamente coerente di riduzionismo materialistico, all'interno del quale non vi è spazio per realtà non recensibili attraverso la sensibilità corporea o attraverso la “sensibilità

⁵⁵ *Ibi*, p. 68.

⁵⁶ *Ibi*, p. 26 (corsivi nel testo). Poco oltre Metzinger chiarisce che, ovviamente, «un mondo esterno esiste, e la conoscenza e l'azione ci connettono causalmente con esso – ma l'esperienza cosciente del conoscere, dell'agire e dell'essere connesso è una questione esclusivamente interna». *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibi*, p. 23 (corsivi nel testo).

⁵⁸ *Ibi*, p. 237.





estesa” dell'apparato tecno-scientifico. La vita della mente non fa eccezione: essa, come si è visto, viene ricondotta al lavoro dei processi neuronali. Ciò, del resto, sembra confermato dal modo con cui le patologie cerebrali agiscono sulle nostre capacità cognitive o, banalmente, da come un comunissimo mal di testa riesce ad ostacolare le normali attività mentali. Eppure, radicalizzando la tendenza a ridurre la vita della mente ai processi neuronali che la realizzano si giunge a conclusioni che, per quanto coerenti con gli assunti di partenza, allargano ancora di più il solco tra senso comune e visione scientifica del mondo.

È questo il caso delle argomentazioni sviluppate da autori quali Libet⁵⁹ o, più recentemente, Haynes⁶⁰ e Wegner⁶¹. Per quanto brevemente, è utile richiamare le loro tesi portanti; innanzi tutto quelle espresse da Benjamin Libet. Il neurologo americano è infatti ricordato per gli esperimenti con cui, a partire dagli anni Ottanta, sembrerebbe aver dimostrato – stando almeno ai referti dei tracciati dell'attività elettrica del cervello – che l'impulso decisionale (ad esempio la scelta di muovere “liberamente” un dito o un polso) emerge a livello cosciente solo *dopo* che, a livello inconsapevole (e involontario), è già stata attivata la catena causale che porterà al movimento⁶². Ciò significa, secondo Libet, che la consapevolezza emerge soltanto in “corso d'opera”, e pertanto essa non determina la scelta, ma è parte di un processo deterministico. In altre parole, stando almeno al modo in cui Libet interpreta i dati sperimentali, la volontà non sembrerebbe affatto libera di volere, il che ridimensiona fortemente il concetto di libero arbitrio⁶³. Questo perché, quando si crede di agire liberamente, dando inizio ad un movimento, il cervello ha attivato già da tempo quella catena causale che porta a quel determinato movimento e (aspetto decisamente sconcertante) solo ad un certo punto di tale processo emerge qualcosa come la consapevolezza di voler realizzare tale movimento e la sensazione di aver deciso “liberamente” per esso unitamente al senso di paternità dell'azione. In qualche modo, osserva icastico Michael Gazzaniga, la mente è sempre l'ultima a sapere.

Tale anteriorità dell'attivazione cerebrale rispetto all'emergere della volontà cosciente non implica però, almeno a detta del neurologo americano, una negazione radicale della libertà umana, ma solo un suo significativo ridimensionamento. Secondo Libet, infatti, il soggetto cosciente, pur non potendo scegliere cosa volere,

⁵⁹ Cfr. B. Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2004.

⁶⁰ Cfr. J.-D. Haynes e G. Rees, *Decoding mental states from brain activity in humans*, in «Nature Reviews Neuroscience», 7 (2007), pp. 523-534.

⁶¹ D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge Mass. 2002.

⁶² Nello specifico Libet ha osservato che, nel caso di un movimento semplice deciso dal soggetto sperimentale in totale autonomia, la scelta cosciente di operare detto movimento precede l'azione di 200 millisecondi (e fin qui nulla di strano), ma circa 550 millisecondi prima del movimento – e dunque, 250 millisecondi prima della decisione cosciente nel cervello dei volontari, Libet registrava una notevole attività elettrica (detta *potenziale di prontezza*), nell'area supplementare motoria del cervello, un'area strettamente legata alla genesi dei movimenti volontari. Tale attività elettrica precedeva la presa di decisione cosciente, questa la cosa strana, mentre (stando al senso comune) la preparazione del movimento avrebbe dovuto iniziare solo *successivamente* a tale presa di decisione.

⁶³ Come osserva Neil Levy in *Neuroetica* «la coscienza della decisione di agire o della volizione arriva troppo tardi per essere causalmente effettiva. La coscienza è *informata* della decisione, non la *crea*». N. Levy, *Neuroetica*, cit., p. 225 (corsivi nel testo).



dispone tuttavia della facoltà di bloccare la catena causale che conduce al movimento. Altri interpreti hanno però negato, per ragioni di coerenza, tale possibilità di veto, suggerendo l'impossibilità *tout court* del libero arbitrio: se non si è liberi di volere non si può neppure essere liberi di non-volere (che è pur sempre un volere). Tra questi merita sicuramente una menzione Daniel Wegner il quale sostiene esplicitamente che le "cause vere" delle decisioni umane sono, in realtà, inconscie e che tanto il pensiero cosciente quanto le azioni compiute dagli individui (comprese le sensazioni di paternità che le accompagnano) sono altrettanti prodotti di tali meccanismi inconsci⁶⁴. Secondo Wegner anche la persuasione di essere liberi sarebbe, in fondo, una sensazione prodotta dal cervello; un trucco messo in atto per finalità schiettamente utilitaristiche.

La posizione espressa da Wegner sembra trovare conferma negli esperimenti realizzati da Chun Siong Soon, Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze e John-Dylan Haynes, i quali, perfezionando le metodologie sperimentali di Libet, hanno ritenuto di poter dimostrare l'inesistenza del libero arbitrio⁶⁵. Essi non solo confermano l'antecedenza dall'attivazione cerebrale rispetto all'emergere della decisione cosciente ma, cosa ancor più sorprendente, dichiarano di essere riusciti – con un livello di esattezza statisticamente significativo – a prevedere in anticipo rispetto al soggetto stesso l'esito della decisione⁶⁶. Commentando simili risultanze sperimentali, Gazzaniga osserva: «Gli studi in materia ci dicono [...] che, nel momento in cui viviamo l'esperienza cosciente di qualcosa, il cervello ha già svolto il suo lavoro; che quando siamo consapevoli di prendere una decisione, il cervello l'ha già fatta accadere»⁶⁷. Per dirla in una battuta: noi crediamo di decidere, ma "siamo già decisi" dal nostro cervello; crediamo di agire, ma "siamo agiti".

In questa sede non ci è possibile sviluppare un'analisi critica approfondita dei (presunti) risultati sperimentali a cui giungono gli autori sopra menzionati. Basti solo osservare che le conclusioni delle loro ricerche sono tutt'altro che pacifiche. Numerose sono infatti le critiche relative alle specifiche del *setting* sperimentale utilizzato. In primo luogo è stata rilevata la scarsa rappresentatività dei casi di scelta studiati dagli sperimentatori (decisioni puntuali e tutto sommato banali come quella di muovere un dito non possono essere comparate con la complessità delle decisioni concrete, spesso maturate nel corso del tempo). Molte perplessità sono inoltre legate al modo con cui viene considerata la tempistica della scelta, laddove il "tempo vissuto" dai soggetti sperimentali viene assunto in modo acritico come "tempo oggettivo". Anche rispetto al significato reale del potenziale di prontezza – la cui attivazione antecedente all'emergere della scelta cosciente indicherebbe l'illusorietà del libero arbitrio – non vi è omogeneità di interpretazione. Più in generale, poi, si può notare l'assunzione dogmatica di una concezione ontologica di schietta

⁶⁴ D.M. Wegner, *L'illusione della volontà cosciente*, in M. De Caro – A. Lavazza – A. Sartori, *Siamo davvero liberi?*, Codice Edizioni, Torino 2010, p. 41.

⁶⁵ Cfr. C.S. Soon – M. Brass – H.-J. Heinze – J.-D. Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, in «Neuroscience», 11 (2008), pp. 543–545.

⁶⁶ Per una critica del concetto di "significatività statistica" si rimanda al contributo di Giuliani presente in questo volume.

⁶⁷ M.S. Gazzaniga, *La mente etica*, cit., p. 87.



ascendenza deterministica e materialistica (tesi che, per quanto in sé legittima, andrebbe fondata metafisicamente).

Ad ogni modo, ciò che qui riteniamo utile approfondire non sono tanto le ragioni in base alle quali contestare la validità delle tesi sostenute da Wegner o da Haynes⁶⁸, quanto piuttosto esplicitare le conseguenze che discendono da tale interpretazione del reale.

Come si è visto, ciò che accomuna questi autori è l'idea che la vita della mente – coscienza di sé e del mondo, volontà, capacità decisionale, ecc. – rappresenti il prodotto dell'attività del cervello; attività che è, a sua volta, causalmente determinata al pari di ogni altro evento del mondo fisico. Ma se ciò corrisponde al vero, se cioè la vita in prima persona è “semplicemente” il risultato dell'azione meccanica (e necessitata causalmente) dei diversi circuiti neuronali sub-personali, allora la libertà e l'autonomia comunemente predicate della soggettività cosciente si rivelano essere (nuovamente!) mere illusioni. Senza dubbio sono reali sensazioni quali quella di “essere un io”, di “essere artefice dei propri atti” e “responsabili delle proprie azioni”; ma queste sensazioni rappresentano altrettanti prodotti (generati in modo inconsapevole) dall'attività neuronale.

Chiaramente, questo modo di guardare all'esperienza personale non è solo spiazzante, ma solleva importanti questioni di ordine etico e giuridico. Qualora simili descrizioni dell'umano fossero autentiche, gli impliciti etico-esistenziali sarebbero dirompenti: innanzi tutto, da un punto di vista etico, l'affermazione dell'illusorietà del libero arbitrio renderebbe altrettanto illusorio il carattere di autonomia e di responsabilità tradizionalmente riconosciuto al soggetto morale. Parimenti, la mancata autonomia dell'agente implicherebbe l'impossibilità di ricondurre a colui che ha compiuto un atto criminoso la responsabilità delle sue azioni, facendo venir meno un requisito fondamentale del diritto. Se io non decido le mie azioni ma sono, al più, il prodotto delle decisioni impersonali del mio cervello, come posso essere riconosciuto responsabile della mia condotta? Se non decido, ma “sono deciso” – e se questo essere deciso emerge come la conseguenza necessaria della catena causale che lo precede – come posso difendere spazi di autentica libertà all'interno dell'esperienza umana⁶⁹? Non a caso, coloro che fanno propria la tesi del determinismo cerebrale – si veda, ad esempio, quanto sostenuto da Greene e Cohen⁷⁰ – sono persuasi che si debba abbandonare una concezione retributiva del diritto per abbracciare una concezione consequenzialistica⁷¹. In altre parole essi ritengono che,

⁶⁸ Altrove ho invece cercato di sviluppare anche questo aspetto del problema; al riguardo si veda L. Grion, *Persi nel labirinto*, cit., cap. 3, par. 6.

⁶⁹ Un'utile introduzione a queste tematiche è offerta dal saggio di Fabio Macioce, presente in questo volume, dal titolo *Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica*. Per ulteriori approfondimenti si rimanda poi a: A. Lavazza – L. Sannicchi, *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, Codice Edizioni, Torino 2012; A. Santosuosso (a cura di), *Le neuroscienze e il diritto*, Ibis, Como-Pavia 2009.

⁷⁰ Cfr. J. Greene – J. Cohen, *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London B», 359 (2004), pp. 1775–1785.

⁷¹ Per una riflessione che va alle radici dell'approccio consequenzialista (e ne mette in luce le ricadute etico-antropologiche) si veda, in questo volume, G. Samek Lodovici, *Persona e identità nell'utilitarismo (coerente)*.



poiché le azioni vengono prodotte senza che i soggetti possano realmente averne un controllo, non è difendibile un ordinamento giuridico fondato sulle nozioni di colpa, responsabilità e giuste punizioni. Ciò che invece si può e si dovrebbe fare è sviluppare un sistema di difesa sociale capace di rendere il delinquente non più pericoloso, curando, quando possibile, le cause del suo comportamento delinquenziale o comunque mettendolo in condizione di non nuocere alla comunità⁷².

A ben guardare, però, ciò che per un verso appare rivoluzionario, dall'altro ripropone uno schema già noto: creare alibi che consentano una deresponsabilizzazione del soggetto morale e che lo mettano al riparo dal peso delle sue azioni, rimuovendo la fatica del pentimento e della rinascita. Prima è stata l'influenza della sociologia marxista e della psicanalisi, che, pur con modulazioni diverse, hanno consentito al soggetto di fuggire le proprie responsabilità, dando la colpa dei propri errori alla società (è il contesto a rendermi ciò che sono) o alle dinamiche sfuggenti dell'inconscio. Ora le neuroscienze sembrano aver individuato il capro espiatorio ideale: il cervello. Se lui è l'autentico responsabile delle mie scelte e delle mie azioni, io sono definitivamente sollevato dalla fatica di badare a me stesso. E se qualcosa di ciò che faccio contrasta con ciò che, convenzionalmente, è considerato un comportamento apprezzabile o virtuoso, ciò potrà essere trattato, al più, in analogia agli effetti di una malattia: nessun biasimo, dunque, ma solo la ricerca di una possibile cura. Del resto, se non sono responsabile perché qualcuno dovrebbe prendersela con me? Vero, ma a questo punto resta un'ultima domanda da porre: chi, *davvero*, può convenire su una simile immagine dell'uomo? Chi, tradito da una persona cara, deluso dal comportamento di un amico o banalmente ferito dall'azione irrispettosa di un'altra persona, con animo sereno e pacata rassegnazione, riuscirà a dire a se stesso: «Non è colpa sua, la colpa è tutta di un'errata attivazione delle sue reti neurali»?

5. Conclusioni

Benché soltanto richiamato nei suoi tratti essenziali, il quadro sin qui delineato dovrebbe risultare sufficientemente chiaro rispetto ai propositi dichiarati in apertura. È stata infatti tracciata la parabola della persona, dalla sua genesi alla (presunta) archiviazione operata in ambito neurofilosofico. Ciò che in queste battute conclusive vorrei mettere in questione è se questo processo – inizialmente all'insegna della naturalizzazione, quindi dell'annichilimento del concetto di identità personale – abbia favorito una maggiore comprensione dell'umano o se, al contrario, abbia reso più difficile raccogliere l'appello del *conosci te stesso*. La mia personale convinzione, che qui posso solo limitarmi ad enunciare, è che gli scenari prospettati dai neurofilosofi non si configurano affatto come delle verità scientifiche che, per quanto paradossali e lontane dal senso comune, esprimono acquisizioni consolidate e rigorosamente fondate⁷³. Mi sembra piuttosto che affermazioni quali la negazione del

⁷² Suggestivo, al riguardo, l'immaginario fantascientifico espresso dal film *Minority Report*, laddove i potenziali criminali venivano puniti *prima* di aver effettivamente compiuto i loro crimini.

⁷³ Una stimolante critica in tale direzione è offerta dal libro di Paolo Legrenzi e Carlo Umiltà dal titolo *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, il Mulino, Bologna 2009.



libero arbitrio e dell'identità personale siano dei presupposti che cercano conferma nell'interpretazione di una serie di dati sperimentali⁷⁴. Inoltre, la frattura col senso comune denuncia il divorzio tra un certo modo, dogmaticamente orientato, di interpretare la ricerca scientifica e la quotidianità dell'esperienza vissuta. Così facendo la scienza perde il suo valore di strumento chiarificatore per farsi veicolo di lotta ideologica. Per converso, una sana alleanza tra ricerca scientifica, riflessione filosofica e (buon) senso comune dovrebbe favorire una più ampia pluralità di chiavi ermeneutiche con cui leggere la complessità del reale. Per farlo, però, sarebbe opportuno, specie in riferimento all'umano, rimettere in discussione ciò che, "dopo Cartesio", appare scontato.

Come correttamente rilevato anche da John Searle, l'origine dei problemi legati al rapporto tra dimensione mentale e dimensione cerebrale affonda infatti le sue radici nel modo in cui, a partire dalla riflessione del filosofo francese, la speculazione moderna ha impostato la questione. Cartesio, come già ricordato, ha infatti inaugurato una concezione ristretta del termine persona, intendendo con tale termine non il principio unitivo e vitale dell'essere umano, ma una sua specifica funzione: la mente. Non è questo, però, il modo con cui nel passato si era guardato al fondamento dell'identità personale, ovvero a quella forma sostanziale di cui ci parla ad esempio la tradizione scolastica⁷⁵; forma sostanziale che organizza *tutto* il corpo e *tutte* le sue facoltà. Un'antropologia così fondata guardava infatti all'uomo come ad un'unica sostanza, unione della materialità che la costituisce e dell'architettura che la organizza. In quest'ottica la persona non indicava la sola dimensione mentale, analizzabile separatamente dal corpo materiale che in qualche modo la esprime, perché quel corpo e quella facoltà erano considerati entrambi espressione dell'unico principio organizzatore.

Per Aristotele, così come per Tommaso, il corporeo e lo spirituale, il visibile e l'invisibile non sono dimensioni radicalmente separate. Siamo ben lontani dai problemi legati al dualismo cartesiano. Il corpo è sempre corpo informato, cioè organizzato e vivificato dall'anima, la quale, nell'uomo, può esprimere "capacità funzionali" sconosciute agli altri esseri viventi. Proprio questa unicità dell'essere umano – quel suo essere informato dal *logos* che ne determina la differenza specifica – giustifica poi la speciale dignità che compete all'uomo in quanto uomo. Risulta pertanto centrale il recupero di una concezione sostanziale e ilemorfica della persona⁷⁶.

La sfida da cogliere consiste dunque nella fatica di dar corpo a tale intuizione proprio al tempo delle neuroscienze e in un (sano) dialogo con esse.

⁷⁴ Su questi aspetti del problema risultano particolarmente stimolanti le considerazioni svolte, nel saggio presente in questo volume, da Alessandro Giuliani dal titolo *Scienza pasticciona e scienziati creduloni. Alcuni capitomboli delle neuroscienze*.

⁷⁵ Molto utile, per un'introduzione alle tematiche qui accennate, il volume che Sofia Vanni Rovighi ha dedicato a *L'antropologia di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

⁷⁶ Un autorevole esempio in tale direzione è rappresentato dall'opera di John J. Haldane, di cui in conclusione del presente volume viene offerta la traduzione in italiano di un interessante saggio dedicato al concetto di anima. Ulteriori possibili piste di ricerca sono, sempre in questo volume, richiamate nel saggio di Antonio Allegra, *Antinaturalismo e personalismo. Alcune osservazioni sulle conseguenze ontologiche del dualismo*.



Abstract

La tradizione empirista ha fortemente messo in discussione la visione “classica” dell’uomo imperniata su concetti quali “sostanza”, “anima” e “persona”. I nomi di Locke, Hume e Hobbes sintetizzano bene il senso radicale di tale momento di rottura, la cui eredità è evidente, ai giorni nostri, nelle diverse forme assunte dal riduzionismo naturalista. In questo saggio si propone una breve ricostruzione delle ragioni che hanno condotto, dapprima, alla elaborazione del concetto di “persona” e poi alla sua critica, soprattutto in rapporto al contributo offerto dalle recenti indagini in ambito neuroscientifico. In special modo, ciò su cui si concentra l’attenzione del saggio, sono le implicazioni etico-antropologiche connesse ai processi deflazionistici che investono sia la nozione di “persona” che quelle, ad essa collegate, di “identità” e di “soggettività”. Nelle battute conclusive si suggerisce infine l’opportunità di ripensare una visione integrale (e integrante) dell’umano capace, da un lato, di accogliere il contributo di conoscenza offerto dai diversi ambiti disciplinari che interrogano “il visibile” e, dall’altro, di rivalutare l’essenzialità “dell’invisibile”. Questo implica, tra l’altro, lo sforzo di ripensare una concezione ilemorfica del reale alla luce delle attuali conoscenze scientifiche.

The empiricist tradition has strongly questioned the “classical” conception of man, centered on concepts such as “substance”, “soul”, “person”. The names of Locke, Hume and Hobbes give a clear idea of the radical significance of that breaking phase, the heritage of which is now evident in all forms taken by reductivist naturalism. This essay briefly reviews the reasons which, firstly, led to the framing of the concept of person, and those which, then, led to its criticism. Special attention is given to the contribution of recent enquiries in neuroscience, and, particularly, to the ethical and anthropological implications of deflationist approaches to the concepts of person and to the related concepts of identity and subjectivity. Finally, the last parts suggest that humanity should be given an integral (and inclusive) look, which should both host the cognitive contributions offered by all the disciplines which investigate the visible, and to reevaluate the need for the invisible. Moreover, this calls for an attempt to rethink reality through a hylemorphic conception, in the light of the latest achievements of the sciences.