

Anno I, numero 1, 2005

## Indice

**Mariano Bianca p. 2**

*I fondamenti costitutivi e il duplice fondamento*

**Sandro Nannini p.12**

*La naturalizzazione della memoria e del Self*

**Luca Malatesti p.21**

*Come formulare il fisicalismo in filosofia della mente*

**Irene Zavattero p.33**

*La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg*

### **Rifrazioni del pensiero**

Rubrica di recensioni, segnalazioni, discussioni

**Stefano Gonnella p.45**

recensione a: G. Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Napoli 2000.

**Simone Zacchini p.50**

Le rappresentazioni mentali e il “fantasma della terza mano”.  
discutendo: M. Bianca, *Rappresentazioni mentali e conoscenza. Un modello teorico-formale della conoscenza*, FrancoAngeli, Milano 2005.

**Mariano Bianca**

## *I fondamenti costitutivi e il duplice fondamento*

### **1. Le radici metafisiche delle nozioni di ἀρχή e di**

Aristotele nel *Primo Libro* della *Metafisica*, seguendo il suo metodo analitico, dopo aver indicato che cosa si debba intendere per scienza o sapere, analizza brevemente il pensiero dei primi filosofi (tra i quali include anche Esiodo che nella sua *Teogonia* afferma che il Caos è il principio di tutte le cose) e sottolinea che il loro obiettivo era quello di trovare “alcuni principi” e “cause” (Cap. III, 6) intese come “cause prime” (Cap. III,1) di tutte le cose. Egli segnala, inoltre, che questi primi filosofi “reputarono principi di tutte le cose soltanto quelli di specie materiale” e ciò si discosta dal suo scopo che è quello di investigare i principi primi non materiali: l’oggetto della sua metafisica. Sia gli uni, al di là della loro riduzione del principio alla specie sensibile, sia l’altro indicano che l’oggetto primario della filosofia consiste nella ricerca o nella investigazione dei *principi* che sono causa di tutte le cose: cioè, quei principi, quelle cause, o quegli elementi, che fanno sì che le cose siano così come sono. In altri termini, sia un solo principio indefinito come l’*apeiron* di Anassimandro, sia un solo principio come l’acqua di Talete, o siano molte le specie di principi, come i quattro elementi di Empedocle, il principio è al contempo causa e fondamento ( ): ogni cosa è causata da un tale principio e si poggia su di esso nel senso che il suo essere è tale solo se questo principio la ‘sorregge’.

Nel *Libro Quinto* Aristotele precisa cosa egli intende per principio e per causa enucleando così i diversi significati del termine principio e i noti tipi di causa. Per gli scopi di questo lavoro è utile ricordare i diversi significati del termine principio.

In riferimento al principio è bene sottolineare che Aristotele usa il termine ἀρχή inteso con significati diversi: ‘fondamento’, ‘punto di partenza’ o ‘cominciamento’, ‘causa’, ‘occasione’ e propone le seguenti distinzioni semantiche.

Dicesi principio di una cosa (A) quello da cui si può cominciare il movimento: della linea, per es. e della via c’è un principio di questa parte, e un altro dalla parte opposta. Ovvero, (B) quello da cui una cosa riesce meglio: per es. nello studio si deve cominciare talvolta, non dal principio primo di una cosa, ma da quello che s’impara più facilmente. Ovvero, (C) la parte di una cosa da cui questa ha origine: per es. la chiglia di una nave, le fondamenta di una casa; negli animali, alcuni credono che tale parte sia il cuore, altri il cervello, altro qualcos’altro. Ovvero, (D) ciò che dà origine a una cosa senza farne parte, e da cui primariamente potè aver inizio il movimento o mutamento: per es. il figlio dal padre e dalla madre, la contesa da un’ingiuria. Ovvero, (E) ciò dalla cui deliberazione dipende se qualcosa si muove o si muta: per es. i magistrati nelle città, gli oligarchi, i re, i tiranni; e principi diconsi in questo senso anche le arti, specialmente quelle che sovrastano alle altre. Inoltre, ciò da cui primariamente una cosa è fatta conoscibile, anch’esso dicesi suo principio: per es., ciò che viene premesso nelle dimostrazioni.

In altrettanti modi si parla di cause, poiché tutte le cause sono principi.

Ciò ch'è, dunque, comune a tutti i principi è di essere ciò da cui primariamente una cosa è, o diviene, o è conosciuta; e di essi alcuni sono insiti nella cosa, altri esterni. Sono principi, quindi, la natura, gli elementi, il pensiero, la deliberazione, la sostanza e il fine: poiché per molte cose ciò ch'è buono e bello è principio insieme di conoscenza e di movimento." (Aristotele, *La Metafisica*, a cura di A. Carlini, Laterza, Bari, 1928). [Le lettere da (A) ad (E) sono nostre].

Ai fini di questo lavoro sono, ovviamente, rilevanti i significati (A), (C) e (D); nel senso di (A) un principio è ciò che viene posto come 'cominciamento' per cui una cosa è tale in quanto tale principio ha permesso una dinamica che ha portato a tale cosa; nel secondo significato e nel terzo, invece, il principio è inteso come l'origine della cosa o, in altri termini, ciò da cui essa 'deriva'. Una cosa, quindi, viene ritenuta tale in quanto un principio ha permesso che sia quella che è o che è divenuta tale (in questa sede non ci interessa l'aspetto per cui un principio fa sì che una cosa sia conosciuta).

Un principio, un ἀρχή, è così *ciò per cui una cosa è quella che è o per cui essa diviene*.

In base a queste indicazioni si può dire, allora, che il principio sia un'ἀρχή nel duplice senso di ciò che dà origine e che al contempo è ciò che fonda? E' possibile ritenere che data l'origine di una cosa tale origine sia anche il suo fondamento?

Queste due domande si pongono nella prospettiva di considerare il principio o ἀρχή come ciò che concerne la cosa in se stessa quale un predicato che la riguarda, o meglio quel predicato che è primario (una causa prima) in quanto è prima di ogni altro proprio perché è quello che predica la sua stessa esistenza. Tale predicato della cosa può essere, come afferma Aristotele, insito in essa (interno) o porsi al di fuori di essa (esterno). Usualmente, quando pensiamo ad un fondamento di qualcosa riteniamo che sia posto al di fuori di essa perché se così non fosse si ridurrebbe alla stessa cosa, sarebbe la cosa in sé e null'altro. Tuttavia, se riteniamo che l' ἀρχή di ogni cosa sia entro la cosa, allora, da un lato, essa sarebbe la causa di se stessa, mentre, dall'altro, sarebbe incausata proprio perché nulla l'ha causata né la ha generata ed allora o non se ne può predicare l'esistenza o tale esistenza la si deve considerare al di fuori del tempo e quindi 'eterna'.

I termini, dunque, che ci interessano sono quelli di 'origine' (o cominciamento), di 'divenire' e di 'fondamento' e riteniamo che i primi due non si identificano semanticamente ed ontologicamente con il terzo. Per questo dire che qualcosa è l'origine di un'altra non significa affermare *de necessitate* che la prima è il fondamento della seconda. Allo stesso modo, se una cosa è il risultato del divenire di un'altra, non si può affermare che quest'ultima sia il fondamento dell'altra. Può darsi il caso che l'origine sia anche il fondamento, come può accadere per una sorgente da cui scaturisce un fiume: se viene meno la sorgente viene anche meno il fiume ed in tal caso si tratta di un'origine fondante, o per necessità. In molti altri casi, invece, l'origine ha un carattere contingente come in quello del rapporto genitori e figli, menzionato anche da Aristotele: sebbene l'origine di un figlio siano i genitori essi non sono un principio fondante dell'esistenza del figlio; si pensi ancora ad un altro esempio naturalistico come il fulmine: esso è generato (od ha origine) da una condizione elettrostatica all'interno delle nuvole, ma il fulmine non si fonda su tale condizione per il solo fatto che ciò di cui è costituito è diverso dalla condizione che lo ha generato. In tal senso, allora, l'origine non lo fonda. In generale, dunque, l'origine può essere contingente o necessaria e si può affermare che data l'origine di qualcosa tale origine non ne costituisce per necessità il fondamento per cui essa è quella che è, anche se questo essere quella che è deriva dal principio che la ha generata.

Il termine fondamento, allora, non si applica a queste condizioni contingenti in quanto tali condizioni concernono qualcosa che è diversa da ciò che una data cosa è. *Il fondamento, allora, può essere inteso come quella cosa per cui un'altra è, o come 'ciò che costituisce quella cosa'*. In questa sede lo intendiamo in questo senso ed affermiamo che il primo non riguarda la cosa bensì ciò che si colloca anteriormente al suo esistere: in tal senso è un predicato di quella cosa, o processo che sia, e non della cosa che è così come è, quando è oggetto della nostra informazione.

Il fondamento, allora, per i motivi indicati, non si riduce alla nozione di origine, anche se può contenerla; per cui il fondamento della cosa può anche essere la sua origine, ma solo se tale origine

è presente ‘tuttora’ nella cosa; e ciò non avviene nei due esempi che sono stati presentati e, in particolare in modo evidente, nel secondo.

Il fondamento, nel secondo senso indicato in corsivo poco sopra, è (1) *intrinseco alla cosa ed è ciò che la mantiene così come è*, (2) *è la sua intima costituzione*, (3) *è causa della sua modificazione e* (4) *struttura le relazioni con le altre cose*. Nel seguito ci soffermeremo ancora su questo quadruplice aspetto del significato di essere fondamento: esso è così ἀρκή ed allo stesso tempo. Consideriamo a questo punto l’altra coppia di termini: fondamento e divenire.

Il ragionamento è ovviamente analogo a quello svolto per la coppia origine-fondamento. Ciò che si pone come principio di divenire di una cosa è anche il fondamento di questa cosa? Anche in questo caso si può distinguere tra divenire necessario e divenire contingente. Il primo caso non è accettabile perché ciò che permette il divenire di una cosa non costituisce per necessità il suo fondamento anche nel quadruplice senso indicato poco sopra di fondamento; per esempio, il calore permette di trasformare un metallo, ma la materia fusa non ha come fondamento il calore proprio perché essa non è calore. Un esempio ancora più chiaro può essere quello del bombardamento del nucleo di un atomo da parte di particelle elementari: ciò che deriva da questo nucleo sarà l’emissione di particelle, come elettroni e protoni, la cui natura non è fondata su quella delle particelle che hanno bombardato il nucleo ed hanno generato il suo divenire. Il nucleo, poi, non sarà più quello che era prima del bombardamento, ma non è neanche caratterizzato da ciò che ha permesso il suo mutamento, cioè ancora le particelle elementari. La predicazione ontologica delle particelle non può essere predicata al contempo al nucleo successivamente al suo bombardamento. Ancora una volta il termine divenire non è equiparabile a quello di fondamento e considerarlo come tale è fuorviante perché si applica una predicazione a ciò che viene dopo mentre essa è predicabile a ciò che viene prima. Il principio del divenire è differente dalla cosa che è divenuta e come tale non la costituisce: ovviamente se il termine fondamento è inteso come ciò che costituisce la cosa. Tuttavia, in caso contrario il divenire non riguarda la cosa in oggetto ma un’altra che è differente per costituzione quindi non può essere il suo fondamento del così come essa è.

Il secondo senso, quello del divenire contingente, può essere accettato all’interno della prospettiva che consideriamo perché non è alcun modo rilevante per la determinazione del fondamento nel modo in cui viene concepito in questo lavoro.

Per tali motivi, pur considerando accettabili ed indicativi i punti (A), (C) e (D) della *Metafisica* di Aristotele (a cui si allaccia direttamente la concezione del fondamento di Wolf e di altri filosofi razionalisti) non pare condivisibile la dichiarazione secondo cui un ἀρκή è *al contempo* origine, divenire e fondamento a meno di generare una confusione non solo ontologica, riferibile allo stato di essere di una cosa, bensì anche gnoseologica ed epistemologica.

Dopo questo chiarimento passiamo ad esaminare i quattro significati insiti nella nozione di fondamento posta come differente da quelle di origine e di divenire.

## 2. Quattro significati della nozione di fondamento

I quattro significati che abbiamo segnalato della nozione di fondamento si inquadrano nella prospettiva metafisico-ontologica (nonché epistemologica se si include un soggetto conoscente) che si sta presentando secondo cui *il fondamento di una cosa non è qualcosa ad essa esterna, bensì intrinseco ad essa* (nel senso che analizzeremo); in tal senso, da un lato, tale fondamento si può allacciare (anche se non identificare) con la nozione di fondamento interno (interiore) indicata da Aristotele, anche nel passo che abbiamo riportato dalla *Metafisica*. Dall’altro, come vedremo, sebbene è stato asserito poco sopra che il fondamento non riducibile alla nozione di causa, né di

cominciamento o di origine, allo stesso tempo le può comprendere come ‘accidenti’ del suo essere entro la cosa: suoi aspetti specifici, od anche modi di porsi del fondamento rispetto alla cosa; nonché, prospettive su di esso se ci si pone nella condizione di ‘osservare’ od attenzionare il fondamento da un punto di vista gnoseologico rispetto alla cosa.

Prima di esaminare i diversi significati della nozione di fondamento è necessario sottolineare che da un punto di vista strettamente ontologico (cioè, dal punto di vista dell’essere della cosa) i significati che esamineremo non sono tali, bensì sono aspetti del fondamento ‘entro la cosa’ o, se si vuole, sono modalità in cui il fondamento opera entro la cosa di cui fa parte. Il significato, quindi, concerne la nozione di fondamento e non il fondamento ontico della cosa: l’uno appartiene alla sfera dell’‘osservare la cosa’, l’altro, della cosa come essa riteniamo che sia: ovviamente, questa distinzione pone ‘pesanti’ difficoltà per poter essere accettata, ma in questa sede non la discutiamo, bensì la adottiamo solo da un punto di vista metodologico; per tale motivo, trattiamo dei significati della nozione di fondamento ed al contempo ‘alludiamo’ ad esso come inerente ed intrinseco alla cosa di cui è fondamento.

Dopo questo chiarimento metodologico (di reminiscenza fenomenologica) passiamo ad esaminare i diversi significati che sono stati indicati poco sopra.

*a) Il fondamento come ciò che è intrinseco alla cosa e ciò che la mantiene così come essa è*

Questo significato appare ovviamente diviso in due parti: l’*intrinseticità del fondamento rispetto alla cosa*, da un lato, e il *mantenimento di come essa è*, dall’altro.

La prima parte di questo significato ribadisce quanto affermato poco sopra quando si è formulata la scelta del fondamento inteso come interno alla cosa: in tal senso esso è parte della cosa così come essa è. Anche Aristotele, ancora nel passo citato, si riferiva (pur in relazione all’origine) al fatto che una parte di una cosa potesse essere considerata come la sua origine. Questa affermazione la possiamo accettare all’interno del punto di vista che si sta presentando, ma solo se precisiamo cosa intendiamo per ‘parte di una cosa’. Se questa ‘parte’ è qualcosa di distinto dalla cosa come intero, allora si dovrebbe ritenere che una cosa trovi fondamento (nei nostri termini) intrinseco in qualcosa che non la ‘rappresenta’ interamente: qualcosa che di discosta dall’unità che fa sì che essa sia proprio una cosa e non un ‘assemblaggio’ di elementi.

Al contrario, allora, il fondamento come intrinseco alla cosa è tale per cui ‘coinvolge’ ‘interamente la cosa nella sua ‘unità (almeno in una particolare condizione in cui essa si trova, anche temporalmente). Esso non è un predicato di una sua parte, ma della sua completa unità anche se può ‘estrinsecarsi’ in una sua delimitata parte. Il fondamento coinvolge l’unità della cosa nella sua completezza.

Il termine intrinseco sta ad indicare che il fondamento è proprio della cosa, non è una sua parte, ma è un sua specifica modalità: è un predicato assegnabile all’intero della cosa. L’essere intrinseco, inoltre, sta a significare che la cosa è tale in quanto porta con sé, al suo interno, il suo essere fondata; il suo fondamento è la cosa in quanto è quella che è. La cosa, allora, non può dirsi tale se non portasse con sé tale fondamento che le è proprio in quanto la caratterizza: è quella che è: ancora, in una data condizione in cui essa si trova anche in riferimento al suo ‘ambiente cosale’. In altri termini tale fondamento è la sua ‘identità’ che espressa in termini logici significa che possiede predicati (o le si possono assegnare predicati) che la concernono nella sua interezza come una ‘soggettività’ distinta dall’ambiente cosale.

Il fatto di ‘possedere’ predicati è proprio ciò che la fonda come soggettività cosale, come un intero; *l’insieme delle sue predicazioni sono la sua identità soggettiva: il fondamento*, in tal senso, *le è proprio* e si può considerare come ‘*la struttura della sua predicazione*’; l’insieme, cioè, dei predicati che le sono propri in una data condizione. Al di fuori di tale predicazione essa non è né può dirsi che sia. Al di là, di difficoltà ontologiche, allora, *la cosa è una identità soggettiva la cui predicazione contingente-condizionale è il suo fondamento*. Quest’ultimo le è proprio ed è proprio

della sua identità e non di quella di un'altra cosa: in tal senso, è anche ciò che la distingue da ogni altra e così esso non è di alcuna altra. A questo proposito si può ricordare la disputa scolastica degli universali: qui si afferma che essi non hanno alcuna esistenza come esistenza ha una cosa, ma sono propri di una soggettività che intenziona ed osserva una cosa, o meglio, un insieme di cose. Per tale motivo ogni cosa ha un suo fondamento che è proprio ed intrinseco e non predicabile ad altre cose. Sulla base di quanto affermato, allora, il fondamento come intrinseco della cosa è la sua *predicazione identitativa*: quella predicazione che la identifica nella sua soggettività. Ciò non elimina la possibilità dell'applicazione di una struttura epistemologica rivolta ad una costruzione di *predicazioni identitative di sovrapposizione*: cioè, quelle strutture di predicazione proprie dell'attività noetica (il termine noetico qui viene usato in riferimento all'attività mentale espurgata da residui riferibili alla sfera emozionale-affettiva ed al contempo esistenziale) sia a livello rappresentazionale sia a livello di formazione di concetti riferibili ad una classe di cose definita proprio da tale struttura epistemologica. In termini scolastici, la costruzione di 'universali' di livelli diversi e di una loro manipolazione noetica.

Il secondo aspetto di questo primo significato è: 'ciò che la mantiene così come essa è'.

Questo aspetto, deriva, ovviamente, dal primo in particolare nella sua precisazione della nozione di fondamento come *predicazione identitativa*. Tuttavia, sebbene sia corretta questa derivazione, in effetti questo secondo aspetto fa riferimento alla cosa nella sua dinamica tra ciò che è e ciò che può essere; in questo caso la condizione rilevante è la temporalità della cosa che, come vedremo, è relativa anche al terzo significato della nozione di fondamento legata alla dinamica della cosa e alla sua eventuale trasformazione.

La *predicazione identitativa*, quindi, è riferibile non solo alla cosa nella sua attualità, bensì anche al suo mantenimento così come è prima di qualsiasi eventuale trasformazione. Tale mantenimento, ovviamente, non è meramente la continuità della cosa nel suo stare, bensì è anche il *processo che la preserva*: la predicazione identitativa fa sì che la cosa resti tale in un determinato periodo di tempo e ciò è possibile se tale struttura predicativa permette di superare le influenze contingenti; ciò deriva proprio dalla nozione di identità per cui l'identità di una cosa (come la identità personale) fa sì che essa in ogni determinata condizione tenda a mantenere un determinato stato; tanto più è forte, od ampia, la predicazione identitativa tanto più la cosa conserva la sua struttura. L'*identità predicativa*, però, non è tale da contrapporsi ad ogni tipo di influenza e in tal senso prevede anche l'eventualità della trasformazione della cosa; tale identità predicativa, quindi, svolge un duplice ruolo: quello di conservare la cosa così come è e, al contrario, quello di permettere una sua eventuale trasformazione divenendo così al contempo causa di tale trasformazione; significato che verrà esaminato brevemente in seguito.

Consideriamo ora il secondo significato della nozione di fondamento: l'intima costituzione della cosa.

### *b) Il fondamento come intima costituzione*

Al fine di esaminare questo significato è necessario soffermarsi sulla nozione di costituzione e di costitutività che, nel seguito, verrà correlata direttamente con quella di fondamento.

In questa sede al termine *costitutività* assegnamo un duplice significato, strutturale e dinamico.

Il primo significato di tale termine fa riferimento alla struttura della cosa: per essa non intendiamo solo la predicazione identitativa (che genera l'identità predicativa della cosa), bensì ogni tipo di relazione tra tutti gli elementi che la compongono. Per questo si può affermare che la struttura della cosa è formata dalla predicazione identitativa e da quella che possiamo chiamare *predicazione relazionale interna*, cioè l'insieme di predicazioni, o di predicati, riferiti alle connessioni tra i componenti della cosa e tra ogni componente e la cosa nella sua interezza.

Ogni cosa, dunque, può dirsi formata da un insieme di elementi, dalle relazioni tra di essi (la predicazione relazionale interna) e dalla predicazione identitativa (che genera, come si è detto,

l'identità predicativa). La sua costitutività è formata da questi tre fattori che possono subire diverse dinamiche interne pur mantenendo la cosa nella sua forma come soggettività per intero. In tal senso, una cosa può 'perdere' alcuni suoi elementi o possono modificarsi alcuni predicati relazionali interni, ma ciò non conduce alla trasformazione della cosa in un'altra, bensì può generare una diversa forma costitutiva della stessa cosa; si pensi, per esempio, alle deformazioni spaziali di un oggetto: un litro di acqua può assumere forme diverse a seconda dei contenitori che lo contengono; un'automobile è sempre la stessa anche se perde per strada un parafrangente; un corpo biologico è sempre lo stesso anche nel caso in cui perde qualche sua funzione elementare e non vitale; innumerevoli altri esempi possono essere portati a sostegno del mantenimento della predicazione identitativa, anche quando nella cosa si verificano diversi cambiamenti interni od anche relazionali con altre cose.

La sua costituzione è quindi proprio il suo fondamento che la rende quella che è nella sua interezza. A questo punto è necessario sottolineare, anche se può considerarsi derivabile da quanto asserito, che i processi indicati come costitutivi di una cosa (in particolare la predicazione identitativa e la predicazione relazionale interna) sono di tipo *autonomico*, cioè *sono propri della cosa e da essa generati*, pur non escludendo che essi possano essere influenzati da relazioni con l'ambiente cosale. Questo carattere è proprio quello essenziale della costitutività che si esplica in quella che si può chiamare autogenerazione.

Più interessante, ma anche più difficile, è il significato dinamico del termine costitutività con i suoi correlati.

Il termine costitutivo in questo secondo significato fa riferimento ad una condizione ontologico-teleologica per cui ogni cosa è il risultato di un processo interno che ha determinato la sua struttura nel senso appena indicato. Tale struttura, quindi, è il risultato del processo costitutivo: esso è ontologico perché concerne l'essere della cosa ed è teleologico perché riguarda il fine del suo essere; cioè, essere quella che è in ogni determinata condizione. Tale ragionamento, ovviamente, fa pensare ad una concezione ontologica di tipo teleologico secondo cui l'essere di una cosa è ciò che essa è diventata e, allo stesso tempo, ciò a cui essa tende ad essere. Ciò che tende ad essere è ciò che è in una data condizione, cioè la sua predicazione identitativa che si mantiene (o si può) mantenere alterata nel tempo.

Il concetto di costitutività, però, apporta un carattere in più alla cosa o, se si vuole, la costitutività, o l'essere costitutivo, è una predicazione cosale che è ontologicamente primaria anche rispetto alla predicazione identitativa. In che cosa consiste allora questa predicazione costitutiva o di costitutività? Come è noto, al termine costitutivo sono stati assegnati diversi significati tra i quali è rilevante quello indicato da Husserl nelle sue *Idee*. Husserl usa questo termine per indicare la modalità in cui la soggettività forma l'oggetto intenzionale. In questo lavoro non riferendoci alla soggettività ma alla cosa, si afferma che è la cosa che è quella che è in base ad un processo costitutivo. Tuttavia, se ci poniamo dal punto della soggettività rispetto a un oggetto intenzionale, allora quanto è stato già affermato e quanto verrà detto in seguito può essere applicato a questa condizione: in tal senso, una cosa costituisce se stessa in modo analogo a come una soggettività costituisce gli oggetti intenzionali e in tal modo costituisce anche se stessa. La stessa affermazione può essere formulata in modo inverso: una soggettività costituisce se stessa e i suoi oggetti così come ogni cosa costituisce se stessa. In questa sede non indaghiamo questa analogia costitutiva tra cose e soggettività.

In questo lavoro, al di là di possibili riferimenti alla fenomenologia, intendiamo l'essere costitutivo come un predicato assegnabile ad una *cosa per cui ciò che essa è si determina da processi propri della cosa*, pur con relazioni con l'ambiente cosale a cui essa appartiene. *Ciò che essa è si presenta come il risultato di un processo autonomico che si svolge, anche in senso ontologico-teleologico, per far sì che quella cosa sia quella che è*. Questa è la sua costitutività.

Il processo autonomico è quindi un processo generato ed autogenerato dalla cosa, pur con sollecitazioni provenienti dall'ambiente delle cose.

In senso stretto, allora, la *costitutività di una cosa è la sua struttura predicativa* (nei due sensi

indicati) *che si autogenera*; la indichiamo con l'espressione: *costitutività predicativa autonoma*. Si osservi che dal modo in cui è stata definita la costitutività predicativa autonoma di una cosa deriva la possibilità da parte di un soggetto di assegnare predicati alla cosa; od ancora che la sua predicazione ontologica possa essere tradotta (o codificata) in una forma logico-linguistica che può essere sottoposta a diverse manipolazioni noetiche. Da qui il posizionamento della cosa come oggetto noetico, cioè un oggetto formulato da un soggetto in termini mentali e logico-linguistici. La cosa, allora, per usare solo analogicamente un termine di Mach, è un 'fascio' il cui carattere essenziale (la costitutività essenziale) consiste nell'essere di tipo autonomo, di poter mantenere la struttura della cosa anche di fronte a modificazioni e di 'dirigere' le sue possibili modificazioni tali anche da generare una sua completa trasformazione in un'altra.

Intesa in senso strettamente dinamico, allora, la costitutività di una cosa è quella struttura di predicazione che regola il suo cambiamento interno, rende conto dei suoi mutamenti in base a ciò che essa è e considera le possibilità di relazionarsi con l'ambiente cosale. Essa, quindi, in questo caso è una predicazione relazionale esterna: non nel mero senso di recepire influenze esterne e modificarsi in base a ciò che essa è, ma anche in quello più ampio di stabilire differenti relazioni con l'ambiente cosale. E ciò concerne il quarto significato del termine fondamento su cui ci soffermeremo in seguito.

### *c) Il fondamento come causa della modificazione della cosa*

Il terzo significato, invece, si riferisce a quanto è stato affermato poco sopra: il fondamento è origine e causa della sua modificazione. In tal modo viene riacquisito il significato del termine fondamento o principio in senso aristotelico che, come è noto, è condiviso da molti filosofi antichi e moderni. In questo caso, però, ancora una volta lo riferiamo all'interno della cosa e non ad una sorgente esterna, non sottovalutando in alcun modo l'influenza del mondo ambiente sulla modificazione della cosa. Tale modificazione, però, nella prospettiva che si sta presentando, non è un effetto di una causa esterna bensì di una causa interna: è un processo interno alla cosa che genera una sua modificazione: la causa è tale processo anche se questo può essere stato scatenato da un agente esterno.

Tale processo causato di modificazione è, quindi, il risultato dei processi che derivano dalle predicazioni della cosa, cioè dalla sua costitutività. E, infatti, quest'ultima che genera il cambiamento e, in particolare, uno specifico cambiamento che è consono ed adeguato (o derivato) da essa. Anche se consideriamo l'ambiente cosale come una concausa, appare sempre che è un processo interno alla cosa che genera il suo cambiamento; infatti, proprio in base alla costitutività essenziale od originaria di ogni cosa, anche in presenza delle stesse concause esterne, cose differenti generano, come è noto, modificazioni differenti che in effetti hanno poco a che fare nella loro natura e struttura con la struttura o la natura di queste concause.

Ciò vale ancor più in riferimento alle condizioni di ogni cosa, sia internamente sia in relazione con l'ambiente cosale. Questi fattori, propri della costitutività, fanno sì che una cosa si modifichi diversamente a seconda di essi, e ciò vale anche nel caso della presenza di concause esterne.

La *costitutività della cosa*, allora, cioè la sua struttura di predicazione, è *quella che permette la sua modificazione mantenendo la sua identità predicativa*.

A ciò, però, si deve aggiungere che tale costitutività è anche quella che permette la trasformazione di una cosa in un'altra. Tale trasformazione accade proprio sulla base della costitutività della cosa che può limitare gli ambiti di tale trasformazione, può regolarla o può indicare le relative modalità. In questo caso, ovviamente, quello che cambia non è solo la cosa ma, in particolare, proprio la sua costitutività generandone un'altra e quindi anche una 'nuova' cosa e quindi una nuova identità predicativa..

#### *d) Il fondamento come struttura delle relazioni con l'ambiente delle cose*

Dell'ultimo significato in sostanza se ne è già accennato poco sopra quando si è trattata la modificazione della cosa in riferimento all'ambiente cosale. In termini, specifici, allora si può affermare che la costitutività di una cosa, così come l'abbiamo definita, è anche ciò che (o la causa, se si vuole) determina le modalità delle relazioni tra questa cosa e l'ambiente cosale in cui essa si trova in una determinata condizione. Anche tali relazioni hanno come fondamento la costitutività predicativa autonoma.

### **3. Il fondamento autofondato e fondante**

In questa ultima parte vogliamo, da un lato, ribadire il carattere autofondante del fondamento in riferimento alla cosa; e, dall'altro, accennare al posizionamento di un fondamento da parte di un soggetto.

Quanto è stato analizzato e quanto è stato affermato sin ora sottolinea due caratteri essenziali: a) il fondamento di una cosa *non è un rimando* ad un'altra e b) il fondamento è insito nella cosa e quindi è autofondato.

Il primo carattere enuclea l'elemento centrale della prospettiva che è stata presentata. Tale prospettiva si colloca, chiaramente, in antitesi con la nozione di fondamento del senso comune (o ingenua) e con quella sostenuta da un gran numero di concezioni filosofiche. Nell'uno e nell'altro caso la cosa per essere fondata, e quindi il suo essere così come è, necessita che ve ne sia un'altra che la origina, le dà inizio, la fonda e la sorregga nel suo stare al mondo. È noto che questo procedimento porta a difficoltà a cui si è trovato di fronte già Aristotele e che per essere risolte è necessario porre qualcosa che non sia stata originata o fondata da altro che da se stessa e che, ovviamente, sia tale al fuori di ogni temporalità.

Per evitare almeno questa difficoltà si può ritenere, come è stato fatto in questo lavoro, che il fondamento sia intrinseco alla cosa ed inerente alla sua struttura di predicazione. In tal modo non pare necessario il rimando a qualcosa d'altro in quanto la cosa contiene in sé il suo fondamento così inteso. Tuttavia, se non si accettasse questa prospettiva ci troveremmo forzati ad asserire che la cosa è quella che origina dal suo fondamento altro ed allora la cosa sarebbe in realtà questo altro e non se stessa. I suoi caratteri, sostanzialmente, sarebbero propri di questo fondamento-altro, di un'altra cosa, e non di se stessa; in tal modo, non solo ne deriva una contraddizione per cui la predicazione di una cosa sarebbe anche quella di un'altra, ma anche che così verrebbe meno la sua identità ed ancor più la sua ragion d'essere; la sua esistenza non apparterebbe interamente a se stessa ma ad altro che in realtà la determina nel suo specifico essere; in tal caso verrebbe meno il principio stesso d'identità anche in senso strettamente logico. In effetti, questo modo di procedere è stato adottato anche in senso metafisico e teologico per rendere debole lo stato identitario e la condizione d'essere della cosa (ma non solo delle cose). Il suo stato ontologico non sarebbe autentico ed autonomo, bensì derivato in quanto il suo essere è essere anche d'altro o in modo forte è l'essere d'altro in una sua specifica modalità: e ciò è particolarmente vero nel caso in cui un fondamento di una cosa non valga solo per essa ma per un numero indeterminato di cose od anche, limitatamente, per una classe determinata di cose.

È possibile, allora, che un fondamento così inteso possa valere per cose differenti? Se così fosse esse non sarebbero neanche tali, bensì solo aspetti del fondamento. Ed ancora in che modo si identificherebbero le cose di una classe, se ancora una volta esse sono aspetti dello stesso fondamento? Certo si potrebbe sostenere che la loro diversità deriva dalla possibilità che possiede tale fondamento di porsi in modi diversi. Tuttavia, ancora una volta ogni cosa di questa classe

perderebbe la sua identità; a meno che la predicazione applicabile a tutti i membri della classe non completi in alcun modo la predicazione identitativa di ogni cosa (ancora una volta si prederebbero le identità delle diverse cose della classe); in tal caso, però, si riafferma quanto è stato negato e in sostanza si accetta il punto di vista che qui è stato presentato. Si pensi, per esempio, alla classe dei numeri primi: se il fondamento è l'essere numero primo e quindi l'appartenenza a questa classe, se tale fondamento venisse pensato come ciò che determina e specifica la cosa, allora sarebbe difficile distinguere tra loro i numeri primi; in effetti, sebbene il numero tre sia appartenente a questa classe tale appartenenza non lo identifica per intero, infatti esso, per esempio, è diverso da ogni altro numero primo. Tale argomento, ovviamente, è correlato ancora una volta con il tema degli universali e della loro o meno esistenza; in realtà, nel mondo delle cose non esistono né classi né insiemi, ma solo cose od oggetti singoli. E' solo l'attività noetica che si occupa di classi, ma esse non hanno alcuna esistenza. Ma di ciò non ci occupiamo in questa sede.

Queste riflessioni, allora, insieme a quelle già presentate, portano direttamente alla conclusione secondo cui il fondamento non è altro dalla cosa ma è intrinseco alla cosa stessa ed è, come si è detto, la sua struttura di predicazione (la predicazione identitativa e la predicazione relazionale interna ed esterna, che formano la sua costitutività predicativa autonoma). Per questo, anche se pensassimo ad un fondamento come un insieme di predicati posto al di fuori di una cosa che possono essere applicabili a cose diverse, o a un numero indeterminato di cose, essi non identificherebbe nessuna cosa come intero ma solo per alcuni suoi aspetti (quelli la rendono parte della classe, come accade, per esempio, per l'essere primo del numero tre).

Da qui deriva direttamente quanto affermato in b), cioè che il fondamento è *autofondato ed autofondativo*. Autofondato perché è intrinseco alla cosa nel suo stare o nel suo divenire; autofondante, perché fonda la cosa in quel senso a cui faceva riferimento anche Aristotele e molti altri filosofi: né è l'origine, il cominciamento, la causa ed ancora in quei quattro significati che sono stati indicati poco sopra. Nei nostri termini, il fondamento è tale in quanto è costitutività predicativa autonoma (o autogenerata) e ciò significa che genera la cosa così come essa è in un data condizione.

A questo punto si potrebbe obiettare che il fondamento si identifica con la cosa e in tal modo non avrebbe alcun senso parlare di fondamento. A questa obiezione è facile rispondere con due osservazioni; ogni cosa non si completa in quello che è stato indicato come fondamento che non include necessariamente tutti i suoi possibili aspetti; il fondamento, come è stato definito, è proprio ciò che la identifica e mantiene la sua identità (predicativa), al di là delle sue trasformazioni o delle forme contingenti (si veda quanto è stato osservato in precedenza). Perciò, la cosa nel suo intero e nelle sue forme e trasformazioni non si riduce al fondamento: il fondamento è intrinseco alla cosa, ma anche la cosa è intrinseca al suo fondamento; tuttavia, l'uno non si identifica con l'altra. Da qui la nozione di *fondamento costitutivo* che abbiamo presentato e ciò concerne proprio l'identità predicativa della cosa che è tale anche nel suo divenire.

Per concludere è utile accennare al tema del fondamento posizionato da un soggetto su una cosa. Da quanto affermato sin ora si può affermare che in questo caso il fondamento non è un predicato di una cosa ma un predicato assegnato ad una cosa. Dal punto di vista della soggettività, allora, indicare un fondamento di una cosa non significa che tale fondamento sia il fondamento intrinseco alla cosa, ma quel fondamento che il soggetto pone per quella cosa. Il primo fondamento può essere diverso dal secondo. Ciò vale, ovviamente, solo per il soggetto ed per questo che in questa condizione non necessita che il fondamento sia 'corrispondente' ad un fondamento intrinseco della cosa, ma solo che venga ritenuto come fondamento (anche se il soggetto può ricercare una corrispondenza tra l'uno e l'altro fondamento): anche in questo caso si tratta di un fondamento autofondato. Se si vuole usare una terminologia fenomenologica si potrebbe affermare che la costituzione della soggettività può portare (ma non necessariamente contrariamente a quanto affermato da Husserl) alla costituzione della cosa entro la soggettività (senza considerare gli specifici processi per cui ciò avviene); ed il soggetto non solo la costituisce come 'propria' bensì assegna ad essa un fondamento come posizionamento soggettivo di tale fondamento che non si identifica con il fondamento

identitativo ed autofondativo della cosa ma il soggetto può ritenerlo tale o, addirittura, può supporre che vi sia una identificazione forte e di tipo realista tra l'uno e l'altro.

Si prospetta, quindi, un modello del duplice fondamento: il fondamento costitutivo della cosa ed il fondamento noetico riferibile (o riferito) ad essa. Un tema questo che non affrontiamo in questa sede, ma che non è riduttivamente analogo a quello della relazione tra la struttura della cosa e la struttura della cosa formata neoticamente.

Il tema che è stato affrontato, naturalmente, pone molti altri interrogativi e certamente non poche difficoltà teoretiche, tuttavia in questa sede è stata formulata una prospettiva ontologica della cosa al di là della sua osservazione da parte di un soggetto, o meglio dal coinvolgimento di un soggetto. Ovviamente, si tratta di una ipotesi teorica, ma è utile, a mio parere, non tanto o non solo per formulare una prospettiva ontologica, bensì per iniziare a considerare la questione del fondamento da una prospettiva che parte dalla cosa e non dal soggetto, evitando così una riduzione non solo soggettivista ma anche trivialmente realista (in senso epistemologico e gnoseologico). Il soggetto, allora, pone un fondamento mentre la cosa ha un fondamento, sia esso conosciuto o conoscibile da tale soggetto da qui il tema del *duplice fondamento* e delle relazioni tra quello costitutivo della cosa, che le inerente, e quello noetico apposto dal soggetto che è inerente a quest'ultimo.

Tuttavia, se si amplia l'analisi e si include la soggettività, allora si può affermare che sia le cose che i soggetti prendono parte, pur in modi diversi, ai processi di costitutività del fondamento, inteso sia nel quadruplicato significato che è stato indicato, sia in quello proposto da diversi filosofi; ovviamente, nella prospettiva della duplicità del fondamento.

Si può concludere che il fondamento della cosa è l'unione del suo fondamento costitutivo che ad essa inerisce e del fondamento, o meglio, dei diversi fondamenti noetici assegnabili ad essa; o quanto, ritenuti assegnabili dal soggetto che li formula. In termini diversi, ogni cosa è l'insieme dei predicati che la costituiscono e l'insieme dei predicati che la designano. Quale sia lo statuto ontologico di questa struttura noetico-cosale sarà oggetto di un lavoro successivo.

*Mariano Bianca*  
*Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici*  
*Università di Siena - Italia*  
*bianca@unisi.it*

**Sandro Nannini**

### *La naturalizzazione della memoria e del Self*

Con il termine “naturalizzazione” si intende, in prima approssimazione, una insieme di tendenze nella ricerca scientifica in psicologia e neuroscienze, che mirano a spiegare i fenomeni mentali come fenomeni naturali al pari di altri; in questa ottica i fenomeni neurologici si possono trattare, in radice, come fenomeni biologici che possono essere studiati applicando i metodi delle scienze empiriche. Questo per quanto concerne la parola ‘naturalizzazione’ usata nel titolo di questo *paper*. Veniamo ora alla memoria ed al *self*.

Il tema della memoria si pone di per sé a cavallo tra filosofia, scienze umanistiche e scienze naturali. Qui, più in particolare, il rapporto che intercorre tra la *memoria* e il *self* viene preso in considerazione per verificare se le scienze cognitive possano dare un contributo al chiarimento di alcuni concetti classici della tradizione filosofica e, viceversa, se le riflessioni a tavolino dei filosofi possano essere di qualche utilità ai neuroscienziati ed agli psicologi cognitivi. Questi ultimi, infatti, utilizzano talvolta concetti filosofici senza conoscerne a fondo l’origine e la struttura. E i filosofi della mente, viceversa, conducono le loro analisi concettuali in splendido isolamento, disinteressandosi di quanto le scienze cognitive e le neuroscienze possono insegnare loro.

È importante pertanto mettere in evidenza ciò che in ambito naturalistico si intende per “svolta cognitiva”. Le radici della filosofia della mente del ventesimo secolo si trovano nel pensiero dei filosofi analitici (più Husserl); ma della filosofia della mente in senso proprio, come la intendiamo oggi, si può parlare solo con Ryle a seguito della pubblicazione da parte di quest’ultimo del volume *The concept of mind* (trad. it. *Lo spirito come comportamento*) nel 1949. Negli anni Cinquanta e Sessanta la filosofia della mente diviene essenzialmente un ramo della filosofia del linguaggio che si basa su questo presupposto: la domanda a cui interessa rispondere non è che cosa sia la mente, bensì quale sia il significato della parola mente. In particolare la ricerca verte sulla perlustrazione di quali contesti possano essere adeguati per i termini psicologici. Anche la filosofia della mente, dunque, fa parte della cosiddetta “svolta linguistica” che ha trasformato, con Wittgenstein e non solo con lui, tanti problemi filosofici in problemi linguistici o comunque concettuali; ed è noto che tali problemi l’analisi del linguaggio intende non tanto risolverli quanto dissolverli.

Questo modo di atteggiarsi nei confronti della filosofia della mente muta profondamente agli inizi degli anni Sessanta con la nascita delle scienze cognitive. Grazie a questo nuovo ambito di riflessione diviene sempre più evidente – e nel corso degli ultimi quaranta anni questa tendenza si è enormemente rafforzata – che non si può pretendere di risolvere i problemi classici del pensiero filosofico (ad es. il rapporto mente/corpo) semplicemente analizzando il significato delle parole mediante le quali tali problemi vengono formulati. Anche con tutta l’arte sopraffina di un’analisi concettuale come quella di Wittgenstein percorrere questa strada non porta lontano; si rischia anzi di rimanere prigionieri di alcune concezioni filosofiche di sfondo che fanno parte ormai anche del senso comune e, perciò, del linguaggio ordinario.

Per rimettere in discussione un tale modo di procedere occorre prendere in considerazione quello che fanno gli scienziati cognitivi. È necessario verificare, ad esempio, che cosa intendono i

neuroscienziati per coscienza o gli psicologi per intenzione, e da lì – certo senza subire passivamente la lezione che ci viene dalle scienze cognitive, ma senza neppure ignorarle – muovere per vedere se possiamo cambiare l’ottica filosofica con cui guardiamo a questi concetti.

Il naturalismo ha bisogno di questo contatto con le scienze cognitive, poiché sostiene che i fenomeni mentali sono fenomeni naturali come gli altri e che niente è conoscibile a priori riguardo alla mente così come nulla è conoscibile a priori riguardo alla materia. Nessuno pensa che si possa dire qualcosa di interessante sulla struttura dell’atomo semplicemente riflettendoci a tavolino, senza cercare il conforto dei fisici e degli esperimenti da essi condotti; allo stesso modo non si può dire nulla di interessante sulla mente senza andare a vedere quelli che sono i risultati della psicologia sperimentale e delle neuroscienze cognitive.

Riesaminiamo ora in questa prospettiva i concetti di memoria e di *self*. Riguardo alla memoria si possono prendere le mosse per la nostra analisi dal significato che tale concetto ha in espressioni come “avere buona memoria” oppure “quella persona ha perso la memoria”. È necessario tuttavia distinguere riguardo al concetto di memoria ciò che il senso comune non distingue. Lo psicologo parla infatti, come di facoltà nettamente distinte, della memoria a lungo termine e di quella a breve termine, della memoria procedurale e di quella episodica ecc. Facciamo un esempio: io non mi ricordo affatto di come e dove ho imparato ad andare in bicicletta; quindi non ho particolari ricordi di questo apprendimento, però ne conservo una memoria procedurale, disposizionale. Se monto in bicicletta, ci so andare. Ciò che ho appreso quando ero bambino è rimasto in qualche modo ‘immagazzinato’ nel mio cervello, anche se conservo ricordi molto scarsi e sbiaditi di come, quando e dove ho imparato ad andare in bicicletta: avevo circa sei anni, la bicicletta mi era stata regalata per Natale... e poco più.

Il problema diviene più complesso quando si cerca di esaminare il concetto di *self*, poiché qui il senso comune non ci offre neppure un punto di partenza. Se chiedessi a mia figlia dodicenne “Che cos’è il tuo Io?”, lei mi risponderebbe nella migliore delle ipotesi, non senza qualche stupore per il mio strano modo di esprimermi, “Vuoi che faccia per l’ennesima volta il mio autoritratto? Vuoi che ti parli della mia personalità?”, per poi aggiungere, in uno sforzo di comprensione delle strane idee del padre filosofo, “...è alla mia mente che ti riferisci?”. Oppure – e questa è l’ipotesi più probabile – poiché “l’io” non è espressione che appartenga al linguaggio ordinario e mia figlia non sa ancora nulla di filosofia, potrebbe anche rispondermi che non ha capito bene che cosa voglio da lei. Peggio che mai ovviamente se, invece che del suo io, parlassi del suo *self*! Io e *self* sono dunque concetti filosofici. Per trovare una loro definizione occorre perciò rivolgersi alla filosofia.

I filosofi analitici dicono, ad esempio, che il pronome “io” è un indicale, ossia, più precisamente, è una parola che indica la coincidenza del soggetto dell’enunciazione con il soggetto dell’enunciato. Ma basta rifletterci sopra un momento per rendersi conto che non può essere questo il senso intuitivamente assegnato alla parola “io”. Altrimenti mia figlia sarebbe rimasta completamente muta. Un nucleo intuitivo del significato di “io” esiste; e non sembra coincidere con quello che ci dicono i filosofi analitici al riguardo. Rivolgamoci allora ai grandi classici del pensiero filosofico. La prima teoria filosofica che è stata sostenuta sull’io la troviamo in Platone ed è la tesi per cui “Io sono la mia ψυχή (ossia la mia psiche, la mia anima)”. Socrate è sul punto di bere la cicuta, il sole è al tramonto, egli deve morire. Critone, uno dei suoi allievi, dopo averlo rassicurato che anche dopo la sua morte essi vivranno seguendo i suoi consigli, gli si avvicina e gli domanda:

Ma... in che modo dobbiamo seppellirti? – Come volete, rispose [Socrate]: dato che pur riusciate a pigliarmi ed io non vi scappi dalle mani! E ridendo tranquillamente e volti gli occhi verso di noi, soggiunse: Non riesco, o amici, a persuadere Critone che io sono Socrate, questo qui che ora sta ragionando con voi e ordina una per una tutte le cose che dice; ed egli invece seguita a credere che Socrate sia quello che tra poco vedrà cadavere, e, naturalmente, mi domanda come ha da seppellirmi. E quello ch’io mi sono sforzato di dimostrare tante volte da tanto tempo, che, dopo bevuto il farmaco, io non sarò più con voi, e me n’andrò via lontano di qui, beato tra i beati; questo, per lui, è come se io lo dicessi così per dire, quasi per consolare voi e al tempo stesso anche me

(Platone, *Phaed.* 115c-d).

In altre parole – afferma Socrate - tutto quello che ho detto sull’immortalità dell’anima non l’ho detto per consolarvi della mia morte; l’ho detto seriamente; è vero alla lettera. *Io* tra poco non sarò più tra voi; voi seppellirete il mio corpo, non me, perché *io* non ci sarò già più. *Io* sono la mia anima immortale, non il mio corpo.

Facciamo un salto gigantesco in avanti nel tempo e portiamoci a Cartesio: *Cogito ergo sum*. Io sono una cosa pensante e quindi sono il mio essere cosciente di me stesso. Questo essere cosciente di sé, questo essere una cosa pensante Cartesio lo chiama essere una *mens*, una mente. Pertanto, mentre Platone sosteneva che “Io sono la mia anima”, Cartesio afferma che “Io sono la mia mente”. Ma, nonostante la sostituzione, in polemica con gli scolastici, del concetto di anima con quello di mente, la sua tesi non è lontana da quella di Platone. La mia mente è ciò che io sono, una cosa pensante, ed è qualcosa di diverso dal mio corpo (Cartesio, “Sesta meditazione”, vol. II, 1994: 72).

Circa cinquant’anni più tardi troviamo in Locke una concezione completamente diversa dell’io (o, come egli lo chiama, del *self*). Nel *Saggio sull’intelligenza umana* Locke cerca di definire il *self* facendo un esperimento mentale. Poniamo che certi metafisici (i platonici che credono nella trasmigrazione delle anime) abbiano ragione. Ammettiamo cioè che l’anima sia non solo immortale, ma addirittura eterna e che l’anima che ora è in me abbia ‘abitato’ nel passato altri corpi. È possibile che io sia identico a qualcuno il cui corpo abbia ospitato la mia anima prima che essa trasmigrasse nel mio? Non è possibile, perché io non mi ricordo nulla di quella vita passata. Anche se, ad esempio, rivivesse in me l’anima di Nestore, certamente io non sarei Nestore, perché continuerei a non ricordare nulla della vita di Nestore. Non mi ricorderei, ad esempio, di aver incontrato Telemaco (Locke, vol. II, 1972: 16). Ammesso che la mia anima sia identica a quella di qualche uomo vissuto prima di me, certamente io non sono quell’uomo. Allora che cosa sono? Io sono – risponde Locke - la continuità dei miei ricordi.

Inoltre – prosegue Locke – anche se la mia anima, ora che sono adulto, fosse diversa da quella che avevo da bambino, non per questo direi che quel bambino non ero io. Per garantire che io sono la stessa persona che ero quando ero bambino è sufficiente la continuità dei miei ricordi: è sufficiente che il contenuto dei miei ricordi, quando mi sovvegno di certi episodi della mia vita da bambino, sia simile al contenuto delle percezioni che ebbi quando vissi quegli episodi. Ma se io grazie alla continuità dei miei ricordi mantengo l’identità della mia persona dall’infanzia ad ora anche nell’ipotesi che l’anima che avevo quando ero bambino sia diversa da quello che ho adesso, allora è evidente che io non sono la mia anima.

In altre parole, Locke non si pone la domanda che cosa sia l’anima. Sostiene piuttosto che, qualunque cosa essa sia, ad ogni modo non coincide con il *self*. Detto in altro modo, io non sono una *sostanza* che ha stati mentali, ma sono una *relazione* tra stati mentali. Io esisto perché il contenuto dei miei ricordi presenti è simile al contenuto delle mie percezioni di un tempo.

Si potrebbe obiettare a Locke che anche Cartesio identificava la mente con la coscienza, con gli stati di coscienza. Tuttavia, mentre Cartesio riteneva che ‘Io sono il mio pensare’, Locke ritiene che ‘Io sono una certa relazione tra il contenuto dei miei pensieri passati e dei miei pensieri presenti’.

Ciò che definisce il mio *self* non è dunque *il fatto che penso*, ma il fatto che i *contenuti* dei miei pensieri intrattengono tra loro certi rapporti. Di conseguenza la scienza che studia le persone e la loro attività mentale, la psicologia, non si deve occupare tanto della natura della coscienza o della mente quanto dei rapporti di somiglianza o dissomiglianza e, più in generale, *diassociazione* che esistono tra i pensieri in virtù dei loro contenuti. Ma, se è così, allora la conoscenza della mente non metterà più capo ad una dottrina metafisica, bensì ad una teoria empirica.

Da Locke prende perciò le mosse una concezione empiristica della mente che trova il proprio coerente sviluppo e approfondimento in Hume. Nel *Trattato sulla natura umana* Hume sostiene infatti riguardo alla mente una novità esplosiva rispetto a Cartesio: la mente non è una *cosa* pensante, ossia una sostanza, bensì una *collezione* di differenti percezioni tenute insieme da certe relazioni; percezioni che si suppone, sebbene falsamente, formino un sistema, il *self*,

perfettamente coerente e permanente nel tempo con piena continuità. Io sono l'insieme dei miei stati mentali. È questa è la cosiddetta *bundle theory*, la teoria della mente come fascio (o mazzo, mucchio) di stati mentali:

[...] ciò che chiamiamo *mente* non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni, e che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità (Hume, vol. I, IV, II, 1972: 220).

Dietro questa teoria humiana della mente c'è ovviamente la critica lockiana al concetto di sostanza: non esiste qualcosa che stia sotto agli stati mentali e al quale essi ineriscano come delle proprietà alla loro sostanza (come dei predicati ad un soggetto), poiché ciò che gli aristotelici chiamano sostanza non è nient'altro che la collezione delle sue proprietà. Ad esempio non esiste la mela che *ha* un certo sapore, un certo colore ecc. Ciò che chiamiamo 'mela' è semplicemente una collezione di queste proprietà. O meglio l'idea della mela è un'idea complessa che risulta dall'unione dell'idea di un certo colore con l'idea di un certo sapore, di una certa forma ecc. Allo stesso modo io sono una collezione di stati mentali, non sono qualcosa che ha stati mentali, ma sono un insieme di stati mentali.

La *bundle theory* è perciò il primo grande contributo che Hume dà alla critica del concetto cartesiano di mente. Ma in Hume si trova un altro grande motivo d'ispirazione per i filosofi della mente di oggi, allorché egli afferma che io non posso mai cogliere me stesso in mancanza della percezione di qualcos'altro. Ci sono dei metafisici – dice Hume – che pensano che noi uomini abbiamo una autocoscienza, ossia che ciascuno di noi abbia coscienza di sé e quindi, in un certo senso, una conoscenza introspettiva del proprio sé. Può darsi – prosegue Hume – che quei metafisici siano diversi da me e che essi riescano ad essere introspettivamente coscienti di sé; ma a me – sottolinea egli ironicamente – una tale conoscenza è del tutto inaccessibile. Io riesco a cogliere me stesso solo indirettamente tramite le percezioni di qualcosa di diverso da me. È in occasione della percezione di un oggetto esterno che mi rendo conto di essere io ad avere quella percezione. Io posso conoscere me stesso solo attraverso la conoscenza empirica delle relazioni di associazione che connettono i contenuti delle mie rappresentazioni mentali (siano esse rivolte agli oggetti esterni o a miei stati interni, passioni, credenze ecc.). La conoscenza che posso avere di me è una conoscenza non diretta e infallibile, bensì empirica e soggetta ad errore al pari della conoscenza degli altri e del mondo esterno.

Una tale concezione della mente porta ad un passaggio dalla psicologia come teoria metafisica dell'anima alla psicologia come scienza dei rapporti di associazione tra stati mentali. Il filosofo, secondo Hume, va alla ricerca di una legge di associazione che governa tutto il mondo delle idee così come Newton è andato alla ricerca della legge che governa il mondo fisico dei corpi. Dunque io *sono* un sistema di relazioni tra stati mentali, non *ho* stati mentali. Certi stati mentali divengono i miei solo perché appartengono al sistema stesso.

Riassumendo, il *Self* è costituito secondo Hume da un certo sistema di relazioni tra stati mentali. Inoltre queste relazioni costitutive dell'io sono da individuarsi in quei ricordi che mi consentono di stabilire una continuità tra il mio presente ed il mio passato: io sono quel nesso mnemonico tra i miei stati mentali che mi consente di pensarmi come ciò che permane costante nel flusso temporale delle mie percezioni e dei miei pensieri.

La teoria di Hume sulla mente è costituita perciò da due parti: una concezione generale, che considera la mente non come una sostanza che ha stati mentali, bensì come un sistema di relazioni tra stati, ed un'ipotesi sulla natura di tali relazioni, che vengono identificate con le relazioni che legano le percezioni ed i pensieri del passato ai loro ricordi nel presente. La prima parte della teoria è generale e propriamente filosofica; la seconda invece è un'ipotesi empirica.

Negli anni Sessanta del XX secolo la maggior parte dei filosofi della mente era orientata verso il funzionalismo. Quasi tutti pensavano che la mente fosse una sorta di *software* implementato dal cervello. In quel periodo si era agli albori dell'intelligenza artificiale e l'analogia mente/computer

era un elemento che attraeva fortemente i filosofi. Così come il *software* è l'elemento virtuale che si può realizzare solo perché esiste un hardware che glielo permette, così la mente – si pensava allora – è il *software* del cervello. Se ci riflettiamo un attimo, vediamo che l'ipotesi di Locke e Hume sul *Self* va perfettamente d'accordo con questa interpretazione.

Verifichiamo questo accostamento tra Locke e Hume, da un lato, e il funzionalismo contemporaneo dall'altro utilizzando un esperimento immaginario un po' bizzarro, ma efficace, proposto negli anni Sessanta da S. Shoemaker (1963). Si immagina che io sia un prigioniero e che sia alla mercé di un tiranno pazzo e sadico. A un certo punto mi viene comunicata questa informazione: “Domani mattina tu sarai torturato atrocemente, mentre al tuo compagno di prigionia Mariano verranno regalati centomila dollari. Tuttavia c'è una cosa che tu puoi fare per salvarti, se sei disposto ad agire in base al tuo solo interesse, senza mettere in conto alcuna considerazione di carattere morale. Qui abbiamo a disposizione una macchina straordinaria che può connettere il tuo cervello a quello del tuo compagno. Verrete entrambi addormentati. Al vostro risveglio, chiedendo al tuo collega chi egli sia, risponderà di essere Sandro. Chiedendo a te chi tu sia, risponderai di essere Mariano. Inoltre, se interrogati su tutti i dettagli possibili e immaginabili riguardanti la vostra vita, quello che ora è Mariano fornirà ogni dettaglio, anche i più intimi, sulla vita di Sandro e viceversa. Questo è ciò che accadrà dopo l'operazione, stando ai dati pubblicamente osservabili. Sta a te interpretarli e decidere se vuoi sottoporerti o no a questo intervento prima che il tuo corpo venga orrendamente torturato. Mariano non potrà che uniformarsi alla tua decisione. Che vuoi fare?”.

La tendenza naturale ovviamente, scrupoli morali a parte, sarà quella di rispondere che si vuole essere sottoposti all'intervento per evitare la tortura. Ma tale risposta affermativa tradisce un'implicita concezione funzionalistica del mentale. Infatti, se rispondo che voglio sottopormi all'intervento, è perché m'identifico con la continuità dei miei ricordi e non con il mio corpo. Se dopo l'operazione mi ricordo ancora dove sono nato, se conservo nella mente tutto il mio bagaglio di ricordi, allora io sono ancora io, anche se nel corpo dell'altro! L'esperimento sembra perciò dar ragione a Locke e a Hume: io mi identifico, dopo l'operazione, con colui che ha gli stessi ricordi che ho io ora, non con colui che ha il corpo che ho io ora. L'esperimento mette perciò in luce che, se messo di fronte all'obbligo di una scelta, io m'identifico con i miei ricordi, non con il mio corpo. Ma ciò è in perfetto accordo con il funzionalismo: se la mente è una certa organizzazione funzionale, allora essa (naturalmente solo in linea di principio, difficoltà pratiche a parte) può essere trasferita da un corpo all'altro così come un *file* può essere trasferito da un computer all'altro; la mente può essere 'scorporata'. Il supporto materiale non conta niente. Se io sono l'organizzazione funzionale del mio cervello, questa funzione può essere trasferita da un corpo all'altro senza che vi sia trasporto di materia.

P. Williams ha criticato questo esperimento immaginario in modo molto sottile. Supponiamo – dice Williams – che il mio aguzzino mi ponga il problema se sottopormi o no all'operazione di 'scambio dei corpi' in modo un po' diverso da quello prospettato da Shoemaker: “Tu domani verrai torturato. Tuttavia qualche minuto prima che ciò si verifichi perderai totalmente la tua memoria. Al tuo risveglio non ricorderai nulla, né di essere stato torturato né della tua vita precedente alla tortura”. Questo mi rassicurerà? No, sostiene Williams! In realtà, dopo una simile comunicazione, io sarò ancor più spaventato. E questo almeno per due ragioni: in primo luogo perché so che sarò torturato e, in secondo luogo, perché so che perderò la memoria. Immaginiamo ora – prosegue Williams – un secondo esperimento in tutto identico al precedente, salvo il fatto che mi viene detto che, prima di torturarmi, non solo perderò la memoria, ma sarà cambiato in parte anche la mia personalità. Cesserò per questo di avere paura di essere torturato? No! Segue ora un terzo esperimento, nel corso del quale perderò non solo la memoria e parte della mia personalità, ma verrà introdotta nella mia mente una memoria artificiale di un'altra persona immaginaria. In un quarto esperimento la memoria artificiale che verrà introdotta nella mia mente sarà identica a quella di una persona reale e non più immaginaria. In un quinto esperimento la memoria che verrà introdotta nella mia mente sarà letteralmente trasferita dall'altra persona in me collegando i nostri cervelli. In un sesto e ultimo esperimento, infine, non solo la memoria dell'altra persona sarà trasferita in me, ma anche la mia in

lei. Ora, nota Williams, se io nel primo esperimento sono portato ad avere paura di essere torturato, nonostante la perdita della memoria, ed il secondo esperimento assomiglia al primo, il terzo al secondo e così via, allora continuerò ad aver paura di essere torturato anche nel sesto esperimento. Ma questo sesto esperimento è identico all'esperimento dello scambio dei corpi! Conclusione: quando quest'esperimento viene presentato da solo, tendiamo ad identificarci con i nostri ricordi e non con il nostro corpo; ma quando ci viene presentato come ultimo membro della serie di esperimenti sopra prospettata, allora la nostra intuizione ci porta ad avere paura che il nostro corpo venga torturato, ossia ci porta ad identificarci con il nostro corpo e non con i nostri ricordi. Ciò getta un forte dubbio, secondo Williams, sull'interpretazione che i funzionalisti danno dell'esperimento dello scambio dei corpi (Williams 1973: 55-56).

Non credo che l'argomento di Williams sia in effetti molto convincente, poiché già il primo passaggio è contro-intuitivo. Quando mi viene detto che perderò completamente la memoria prima di essere torturato, certo che sono molto spaventato! Ma non per la tortura, che in effetti verrà subito da una persona che non sarà più in continuità con me e che quindi di fatto sarà un'altra persona e non me, bensì perché la perdita totale della memoria equivale alla morte. Si può dire, ad esempio, che una persona sia sopravvissuta davvero ad un incidente, se dopo il risveglio dal coma non ricorda assolutamente nulla della sua vita prima dell'incidente stesso? Sì, solo se speriamo che poco a poco quella persona potrà recuperare la sua memoria; ma se l'amnesia fosse totale e irreversibile (il che di solito fortunatamente non è nella realtà), potremmo ancora dire che quella persona, aspetti legali a parte, è sopravvissuta? O non diremmo piuttosto che è sopravvissuta per gli altri, per l'affetto dei suoi cari, ma non per sé? Se mi dicono che, al mio risveglio da un'operazione, non ricorderò nulla della mia vita precedente, questo annuncio è per me ora (quel me che sta per entrare in sala operatoria) diverso dall'annuncio della mia morte? Come posso dire che *io* sopravvivrò, se la persona che si risveglierà non avrà alcun sentimento di essere me?

Ad ogni modo, preferisco porre qui in parentesi questi dubbi sull'adeguatezza dell'argomentazione di Williams e mettere in luce invece che, dei due lati che costituiscono la teoria di Locke e Hume, Williams attacca il primo, cioè quello filosofico secondo il quale io sono semplicemente un sistema di relazioni fra i contenuti dei miei pensieri (un sistema in linea di principio implementabile anche da corpi diversi), ma non il secondo, quello empirico secondo il quale tali relazioni consistono in nessi mnemonici. Quello che Williams mette in discussione è la parte funzionalistica della teoria di Locke e Hume; ma egli non dice nulla sul secondo aspetto, cioè quello che tali relazioni sono fondamentalmente relazioni di memoria.

Vediamo ora se è possibile percorrere una strada opposta a quella di Williams, criticando, della concezione della mente proposta da Locke e Hume e in sostanza anche dai funzionalisti, la parte empirica, ossia l'identificazione del *self* con la memoria, mantenendo tuttavia la sua parte filosofica generale, rappresentata dall'idea che io (il mio *self*), lungi dall'essere una sostanza che ha stati mentali, coincida con una qualche loro organizzazione funzionale.

In primo luogo tenterò di mostrare, appoggiandomi soprattutto ad un recente saggio di P.S. Churchland (2002), che memoria e *self* sono due fenomeni mentali differenti. Anzitutto è plausibile sostenere, in base alle odierne conoscenze neuroscientifiche, che il *self* sia una proprietà di secondo ordine della dinamica del cervello. Se è così, allora l'identificazione funzionalistica e lockiano-humiana del *self* con la memoria rimane compatibile con una concezione materialistica del rapporto tra il *self* stesso ed il corpo, perché in tal caso è possibile vedere il *self* come un'organizzazione funzionale, sì, ma strettamente dipendente dal funzionamento dei neuroni.

Inoltre sia l'esperimento dello scambio dei corpi sia la critica di Williams a tale esperimento presuppongono un concetto di memoria troppo generico e trattano in modo troppo ingenuo i rapporti tra la memoria stessa ed il *self*. Occorre infatti, alla luce delle odierne psico-neuroscienze, distinguere tra fenomeni mentali legati al *self* e fenomeni mentali legati all'autoriconoscimento. Esiste inoltre una differenza tra fenomeni di depersonalizzazione e fenomeni di amnesia. Se si prendono in considerazione i dati di tipo neuropsicologico raccolti da neuroscienziati e neuropsichiatri, (mi riferisco in particolare agli studi condotti da A. Damasio), si possono fare

interessanti osservazioni.

Un paziente di Damasio, ad esempio, presenta la seguente sindrome: in presenza di danni cerebrali in seguito ad un trauma egli ha mantenuto la sua memoria passata, ricorda abbastanza bene tutto quello che gli è successo prima dell'incidente, ma non riesce a memorizzare quello che gli è successo dopo. Evidentemente sono andati distrutti nel suo cervello i circuiti nervosi che consentono di fissare i ricordi. Il paziente, trascorsi uno o due minuti dal verificarsi di un evento, ne perde la memoria. Alla vista del medico, ad esempio, il paziente gli chiede perché si trovi in ospedale; il medico gli spiega che ha avuto un incidente con certe conseguenze ecc. Se il medico esce dalla stanza e vi rientra dopo dieci minuti, il paziente gli chiede di nuovo: "Scusi, lei chi è?". E il medico è costretto a presentarsi ancora una volta ed a ricominciare daccapo la storia.

La persona vittima di questa situazione – e ciò costituisce l'aspetto qui interessante di tale caso clinico – non sembra avere disturbi legati alla personalità; non presenta nessun disturbo del *self*. Quando dice "(io) Sento freddo" oppure "(io) Voglio aprire la finestra", egli ha piena consapevolezza di ciò che afferma. Il significato delle sue parole è per lui chiarissimo, come risulta dall'uso corretto del pronome 'io'. Il paziente possiede un senso pieno del proprio *self* come agente, come soggetto di azioni volontarie. La conseguenza che si può trarre da tale 'dissociazione' è che i circuiti che implementano la memoria non sono gli stessi che implementano il *self*. Certo, questo paziente non può essere considerato pienamente normale neppure per ciò che concerne il suo *self*, poiché la perdita della memoria comporta che egli non abbia nemmeno un senso di sé pienamente normale. Tuttavia ne ha quel tanto che gli basta per non presentare fenomeni di scissione della personalità.

Fenomeni opposti si generano invece nel caso di schizofrenici che non riescono a capire chi sono. È comune che questi sentano delle voci provenienti non si da dove. Queste voci sono in realtà con ogni probabilità dei pensieri interni che non vengono riconosciuti come propri. Tra gli schizofrenici tali fenomeni sono molto comuni. Ma esistono anche altri casi clinici che confermano la dissociazione tra memoria e *self*. Nel caso di soggetti colpiti da emiplegia sinistra, ad esempio, alcuni non riescono a riconoscere come propria la gamba paralizzata e addirittura si lamentano del fastidio che gli procura trovarsi nel letto questa gamba altrui! Tali pazienti presentano perciò disturbi gravissimi del riconoscimento di sé, ma non soffrono di alcuna forma di amnesia. Segno questo che il *self* e la memoria, qualunque cosa essi siano più nel dettaglio, sono implementati nel cervello in modo nettamente distinto.

I casi clinici summenzionati smentiscono perciò la parte empirica della concezione della mente di Locke e Hume: il *self* non è riconducibile alla memoria. Ma essi non inficiano la plausibilità della parte propriamente filosofica di tale teoria, quella che nega l'io come sostanza riconducendolo ad un insieme di relazioni.

Prima di discutere la plausibilità, alla luce delle odierne neuroscienze, della parte filosofica della concezione della mente di Hume e Locke, ripresa nella sostanza dai funzionalismi contemporanei, si torni ora al passo del *Trattato* precedentemente citato, nel quale Hume sostiene che "ciò che chiamiamo *mente* non è altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, unite da certe relazioni". Colpisce in questo passo che Hume precisi immediatamente, a proposito di tali relazioni tra gli stati mentali costitutive del *self*, "che si suppongono, sebbene erroneamente, dotate di una perfetta semplicità e identità". Colpisce questa precisazione, perché in essa Hume anticipa ciò che pensano oggi molti filosofi della mente riguardo al *self*. Soprattutto Dennett (1991) sembra essere in piena continuità con Hume quando afferma che, andando a vedere come il cervello possa implementare la nostra coscienza, osserviamo che non esiste alcun processore centrale, alcuna CPU. Il cervello secondo Dennett è un sistema 'distribuito': se vogliamo trovare una qualche analogia con macchine reali o simulate, non dobbiamo guardare ai calcolatori digitali, bensì alle reti neurali artificiali. Il computer funziona grazie ad una unità di elaborazione centrale dei dati. Nella 'memoria attiva' (o memoria RAM) il programma fa sì che passo passo i contenuti di certi registri siano trasferiti alla CPU, dove avviene l'elaborazione prevista dal programma e si procede al passo successivo. Il computer funziona quindi in modo seriale. Se la nostra mente funzionasse così noi

saremmo perduti. Il computer ha infatti una velocità di elaborazione straordinariamente elevata, compie decine di migliaia di operazioni al secondo, mentre le correnti elettrochimiche che attraversano i nostri nervi e le nostre cellule nervose sono molto più lente. Ad esempio, quando i miei occhi rilevano l'accensione della luce degli stop di un'automobile che mi precede, tra l'istante della percezione della luce e l'istante in cui premo il freno trascorre circa mezzo secondo. In questo lasso di tempo il cervello, se elaborasse i dati come un computer, potrebbe elaborare solo cento operazioni circa. Troppo poche! Pertanto, se la nostra reazione all'accendersi dello stop della macchina che ci precede fosse l'output di un processo di elaborazione dell'input analogo a quello compiuto da un computer, il tempo di reazione dovrebbe essere molto più lungo. Per questo motivo, se il nostro cervello funzionasse come un computer, noi andremmo regolarmente a tamponare l'auto che ci precede. Il nostro cervello non è costituito da un unico computer con un unico processore centrale, ma è un insieme di microprocessori che ricevono un segnale e, se questo supera una certa soglia, lo ritrasmettono ad altri processori. I processori sono i neuroni e funzionano tutti insieme in parallelo. Siamo dunque in presenza di un sistema composto da miliardi di piccoli microprocessori "stupidi" che, operando tutti insieme, rendono il sistema intelligente. In altre parole l'ipotesi – "humiana" come abbiamo visto – di Dennett è che in realtà noi siamo portati a sopravvalutare molto il nostro senso di identità. In effetti noi siamo un sistema parallelo e distribuito di processori stupidi.

Tuttavia a un certo momento deve esserci pur qualcosa che dà unità al sistema. Tale unità sarà molto meno marcata di quanto pensiamo abitualmente; sarà in gran parte illusoria. Ma non può essere completamente assente. Altrimenti non sarebbe possibile neppure il *coordinamento* sensorio-motorio! Questo è il problema sottovalutato da Hume e messo in luce viceversa da Kant nel celebre paragrafo della *Critica della ragion pura* dedicato al concetto di "Io penso" (Kant, 1993: 110 sgg.). È per chiarire come anche una concezione 'distribuita' del *self* quale quella propostaci da Dennett possa rispondere all'obiezione sollevata da Kant contro Hume che propongo questo esperimento immaginario (esso non è comunque di Dennett e non so se egli lo accetterebbe). Ogni orchestra, per suonare all'unisono, ha bisogno di un direttore. Tuttavia orchestre molto affiatate possono suonare, almeno per un lasso di tempo limitato, senza direttore, a "podio vuoto". In realtà, quando ciò avviene, gli orchestrali guardano tutti in genere il primo violino. Immaginiamo però che questo trucco non venga posto in atto e che ogni orchestrale suoni guardando contemporaneamente tutti gli altri orchestrali e che il risultato di questo guardare tutti gli altri sia la costruzione nella mente di ciascuno della rappresentazione di una sorta di direttore virtuale. Il direttore in realtà non c'è, ma gli orchestrali suonano all'unisono *come se* ci fosse. Se ora paragono la mia mente a quell'orchestra che suona "a podio vuoto", è plausibile sostenere che io sono una sorta di "direttore assente", che il mio cervello funziona come se tale direttore fosse davvero presente e che il meccanismo del suo funzionamento richiede che ci siano in me rappresentazioni coscienti (sebbene illusorie) della sua presenza. Secondo questa ipotesi io non sono la sostanza che soggiace a tutti i miei stati di coscienza: in me ci sono piuttosto stati di coscienza, o meglio rappresentazioni coscienti, che trovano la loro unità (e che solo perciò divengono *miei* stati di coscienza, mie rappresentazioni coscienti) grazie al fatto che la rappresentazione *illusoria* di tale unità, sotto la forma di un *self*-sostanza ad essi soggiacente, fa parte del loro contenuto.

Ma lasciamo per un momento da parte queste speculazioni filosofiche basate su esperimenti immaginari e arditi paragoni e torniamo al più solido terreno dei dati sperimentali. I neuroscienziati abbracciano fondamentalmente due concezioni del *self*. Alcuni vedono il cervello come un sistema distribuito e autorganizzantesi; altri ritengono che questo sistema possa funzionare solo perché possiede un micromodello di se stesso. Più in dettaglio, se confrontiamo l'ipotesi di Hume e Locke con alcuni dati che emergono dalle neuroscienze, come abbiamo fatto in precedenza, arriviamo alla conclusione che la parte scientifica, cioè l'identificazione del *self* con la memoria episodica, è quasi sicuramente errata. Viceversa l'idea filosofica di sfondo, resa esplicita da teorie come quelle di Dennett nelle quali il *self* come sostanza viene sostituito da un *self* inteso come una funzione distribuita tra parti diverse del cervello funzionanti in parallelo, non è del tutto implausibile.

Pertanto, se teorie filosofiche sul *self* come quelle di Locke, Hume e Dennett (o anche come quella qui abbozzata, che paragona il *self* ad un ‘direttore assente’) fossero prese maggiormente in considerazione dai neuroscienziati, credo che essi ne potrebbero trarre qualche spunto per loro ricerche. E, simmetricamente, se noi filosofi della mente fossimo più sensibili ai risultati delle ricerche neuroscientifiche, il nostro lavoro ne avrebbe di sicuro un vantaggio.

### **Riferimenti bibliografici**

- Cartesio 1994. *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza.  
Churchland P.S. 2002. *Brain-Wise. Studies in Neurophilosophy*, Cambridge, MA.  
Damasio A.R. 1994. *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 1995.  
Dennett D.C. 1991. *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993.  
Hume D. 1992. *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza.  
Kant I. 1993. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza.  
Locke J. 1972. *Saggio sull'intelligenza umana*, Roma-Bari, Laterza.  
Platone, 1966. *Opere complete*, Bari, Laterza.  
Ryle G. 1949. *Lo spirito come comportamento*, Roma-Bari, Laterza, 1982.  
Shoemaker S. 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N.Y.

*Sandro Nannini*  
*Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali*  
*Università di Siena – Italia*  
*nanninis@unisi.it*

**Luca Malatesti**

## *Come formulare il fisicalismo in filosofia della mente*

### **1. Introduzione**

Il fisicalismo è sicuramente una dottrina centrale nella filosofia della mente contemporanea. La tesi principale del fisicalismo è che la mente fa parte del mondo fisico. Questa tesi invita almeno due domande. In che modo si deve specificare l'appartenenza della mente al mondo fisico? Cos'è, inoltre, il mondo fisico?

Lo scopo del mio intervento è cercare di rispondere a queste domande e stabilire, quindi, se si possa fornire una *formulazione* plausibile della tesi del fisicalismo in filosofia della mente. Dapprima illustrerò il problema che sorge quando si voglia definire la nozione di mondo fisico. Poi cercherò di mostrare come si possa aggirare tale problema. Un'altra difficoltà riguarda la formulazione della tesi che la mente fa parte del mondo fisico. Molti sostenitori del fisicalismo hanno opinioni diverse sulla relazione che sussiste tra entità mentali e fisiche. Sosterrò che la relazione tra mente e mondo fisico si debba esprimere nei termini di quello che può essere chiamato *irriduzionismo modesto*.

### **2. Una formulazione di fisicalismo**

Il fisicalismo è basato su due tesi che possiamo illustrare considerando il pensiero di David Lewis. Egli caratterizza il fisicalismo con il principio della *completezza esplicativa della fisica*. Questa tesi è: "L'ipotesi plausibile che vi sia un certo corpo unificato di teorie scientifiche, del tipo che noi accettiamo adesso, che insieme offrono un resoconto esaustivo e vero di tutti i fenomeni fisici (vale a dire di tutti i fenomeni che possono essere descritti in termini fisici)" (Lewis, 1966: 23). In particolare, Lewis spiega cosa intende con la nozione di un corpo unificato di dottrine scientifiche:

Esse sono unificate nel senso che esse sono cumulative: la teoria che governa ogni fenomeno fisico è spiegata da teorie che governano i fenomeni fisici che compongono tale fenomeno e dal modo in cui quel fenomeno è composto da essi. Lo stesso vale per gli altri fenomeni e così via sino al livello delle particelle e campi fondamentali governati da poche leggi semplici, all'incirca del tipo di quelle concepite dalla fisica teorica odierna. (Lewis, 1966: 23)

Dal punto di vista *epistemico*, l'idea principale espressa in questo passaggio è che tutti i fenomeni fisici possono essere spiegati grazie alle leggi che regolano il comportamento delle particelle fondamentali postulate dalla fisica teorica. Questa tesi è correlata al seguente assunto *ontologico*: ogni fenomeno spiegato da una teoria scientifica differente dalla fisica è costituito da entità che sono composte dalle entità basilari postulate dalla fisica.

Il fenomeno della digestione può essere usato per illustrare la tesi della completezza esplicativa

della fisica. I fenomeni digestivi sono costituiti da fenomeni chimici derivanti dall'interazione di molecole di certe sostanze. La chimica, pertanto, può spiegare la digestione per mezzo di leggi chimiche che regolano il comportamento di queste molecole. La tesi della completezza esplicativa della fisica sostiene che tali leggi chimiche possono essere spiegate a loro volta per mezzo di leggi concernenti il comportamento degli atomi che compongono le molecole. Vi sono, poi, delle spiegazioni ultime del comportamento degli atomi. Eventualmente, questa catena discendente di decomposizione, verso le entità e le spiegazioni più basilari, terminerà con le entità e le leggi assunte dalla fisica teorica.

La tesi della completezza esplicativa della fisica implica che se un certo fenomeno fisico **A** è spiegato per mezzo di un altro fenomeno **B**, allora quest'ultimo fenomeno **B** deve essere fisico (Lewis, 1966: 23-24). In particolare, nella versione di Lewis, l'ipotesi della completezza esplicativa della fisica appare equivalere alla tesi che soltanto i fenomeni fisici possono essere casualmente efficaci rispetto ad altri fenomeni fisici. Chiaramente, la tesi della completezza esplicativa della fisica non implica la tesi che tutte le entità siano fisiche e che, quindi, la mente sia fisica. Per formulare il fisicalismo in filosofia della mente occorre, quindi, un'altra assunzione.

I fisicalisti sostengono che il mentale è casualmente efficace rispetto al fisico. Possiamo servirci ancora di Lewis per illustrare quest'assunto. Egli sostiene che gli stati mentali causano certi effetti fisici, pertanto questi stati mentali figurano nella spiegazione di certi fatti fisici. La tesi della completezza esplicativa della fisica sostiene che soltanto i fenomeni fisici possono spiegare altri fenomeni fisici. Segue, quindi, che gli stati mentali sono stati fisici. Per esempio, Lewis sostiene che un dolore è uno stato mentale che causa il comportamento volto ad evitare un certo stimolo nocivo. Ora questi movimenti del corpo possono essere descritti da scienze quali la fisiologia. Si può fare riferimento, per esempio, all'attivazione di certi neuroni e alla modificazione nello stato di certi muscoli. Pertanto, i dolori giocano un ruolo nella spiegazione di certi fenomeni fisici. Data la tesi della completezza esplicativa della fisica, segue che il dolore è un fenomeno fisico. In particolare, Lewis ritiene che i dolori e altre sensazioni siano stati fisici del cervello (Lewis, 1966: 24). Ricapitolando, la formulazione del fisicalismo richiede due tesi principali. La prima è che la fisica è adeguata dal punto di vista esplicativo; questo significa che soltanto i fenomeni fisici possono spiegare altri fenomeni fisici. La seconda tesi è che gli stati mentali occorrono nella spiegazione (causano) certi fenomeni fisici. Nella prossima sezione sarà esaminato un problema che deriva da un assunto implicito in queste premesse.

### **3. Definire il fisico facendo riferimento ad una teoria**

Nella versione del fisicalismo considerata nella precedente sezione è coinvolta una concezione del fisico che fa riferimento alla fisica teorica. Denominiamo questa la concezione del fisico basata su una teoria. Secondo il principio della completezza esplicativa della fisica, i fenomeni fisici sono quelli (i) composti dalle particelle fondamentali postulate dalla fisica (ii) spiegabili dalle leggi fisiche che governano queste particelle. Questa caratterizzazione del fisico è stata criticata.

Le formulazioni del fisicalismo che usano la concezione del fisico basata sulla teoria fisica devono fronteggiare il *dilemma di Hempel*. Tale dilemma attacca gli unici due modi di formulare una concezione del fisico che sia basata su di una teoria fisica. La definizione di "fisico" può essere basata sulla fisica contemporanea oppure su qualche teoria fisica (futura o possibile) idealmente completa. Geoffrey Hellman ha descritto chiaramente il dilemma che emerge da queste due possibilità:

[...] o i principi del fisicalista sono basati sulla fisica contemporanea, in tale caso abbiamo ragione di pensare che essi sono falsi; oppure non lo sono, in tale caso, è, nella migliore delle ipotesi, difficile interpretarli, dato che essi sono basati in una "fisica" che non esiste – e non abbiamo nessun criterio generale per oggetto, proprietà o legge fisica offerto indipendentemente dalle teorie

fisiche esistenti. (Hellman, 1985: 609)

Esaminiamo i corni di questo dilemma nel caso della completezza esplicativa della fisica. Secondo il primo corno del dilemma, se caratterizziamo “fisico” nei termini della fisica contemporanea, allora la tesi della completezza esplicativa della fisica potrebbe essere falsa. In questo caso, infatti, tale tesi richiede che ogni fenomeno fisico può essere spiegato facendo riferimento alle particelle ultime e alle leggi postulate dalla fisica contemporanea. Questo significa assumere che la fisica contemporanea offre il resoconto completo della realtà fisica. Tuttavia, come Barbara Montero ha recentemente sostenuto:

[...] se il fisico è definito facendo riferimento alla microfisica corrente, e una nuova particella è scoperta la prossima settimana, la particella non può essere fisica. E questa è una conseguenza che la maggioranza dei filosofi vuole evitare. (Montero, 1999: 188)

L'idea centrale in quest'obiezione è che la fisica potrebbe richiedere l'introduzione di nuove particelle. Non possiamo escludere *a priori* che la fisica possa essere soggetta a cambiamenti rivoluzionari. In particolare l'evidenza storica sembra confermare questa possibilità. La storia della fisica è segnata da rivoluzioni radicali e dall'inclusione di nuove entità. Per esempio, alla meccanica del diciottesimo secolo si è affiancata una teoria dell'elettricità e del magnetismo. Inoltre, nella fisica contemporanea la natura degli elementi ultimi del mondo fisico è una questione aperta. L'altro corno del dilemma considera il caso in cui il fisico è caratterizzato facendo riferimento ad una fisica completa (futura o possibile). In questo caso, emergono due problemi. Una difficoltà è che la concezione del fisico basata su di una teoria non può soddisfare il suo compito. Tale concezione non fornisce un contenuto preciso alla nozione di “fisico”. Non possiamo predire quali entità o leggi figureranno in una fisica completa. In questo caso, la plausibilità dell'ipotesi della completezza esplicativa della fisica è una questione empirica. Non possiamo, tuttavia, valutare quest'ipotesi se non possediamo una fisica completa. Al momento, pertanto, dobbiamo essere agnostici circa questo problema.

Vale la pena investigare un secondo problema derivante dal fare appello ad una fisica completa. Questa difficoltà è apparente quando si consideri la soluzione fisicalista del problema mente-corpo. La tesi che le entità mentali sono spiegabili in termini fisici potrebbe diventare un truismo. Non possiamo escludere, infatti, la possibilità che la fisica faccia un giorno riferimento a proprietà mentali irriducibili. Naturalmente, il mero asserire questa possibilità logica non crea un problema per il fisicalista. La risposta potrebbe essere che egli pensa che tale possibilità è remota. Tuttavia, non possiamo ignorare che alcuni scienziati e filosofi sostengono che fornire una teoria completa della fisica possa richiedere fare riferimento a stati mentali coscienti.

Alla base della fisica quantistica contemporanea vi è un problema fondamentale. L'apparato matematico della meccanica quantistica offre delle predizioni accurate circa il dominio della microfisica. Il principio fondamentale della meccanica quantistica è l'equazione di Schrödinger. Quest'equazione differenziale è usata per predire la dinamica delle funzioni d'onda che descrivono le particelle elementari. Questo principio richiede che le proprietà delle particelle elementari, proprietà quali la loro posizione o momento, possono non sempre avere dei valori ben definiti. Misurando la posizione di una particella, tuttavia, troviamo un valore definito e non la combinazione di valori richiesti dal principio di Schrödinger. Per questa ragione si fa ricorso al *principio di misurazione*. Questo principio stabilisce che quando osserviamo particelle, la funzione d'onda non si comporta secondo quanto richiesto dal principio di Schrödinger. Tale funzione, invece, “collapsa” in modo che il valore determinato di una proprietà di una particella, quali la sua posizione o momento, può essere stabilito. Ora il problema centrale nell'interpretazione della meccanica quantistica è spiegare perché entrambi questi principi siano richiesti.

Molti hanno sostenuto che la soluzione del problema dell'interpretazione della meccanica quantistica richiede fare riferimento agli stati coscienti dell'osservatore. David Chalmers, per esempio, ha recentemente difeso questa posizione (Chalmers, 1996: 333-357). Egli sostiene che

l'unico principio richiesto dalla meccanica quantistica debba essere l'equazione di Schrödinger. Gli effetti descritti per mezzo del principio di misurazione, infatti, hanno una spiegazione migliore se assumiamo l'esistenza di stati coscienti non riducibili. Naturalmente, non intendo difendere questa soluzione al difficile problema dell'interpretazione della meccanica quantistica. Tuttavia, il fatto che filosofi e scienziati offrano alcuni argomenti per includere la coscienza nella descrizione fisica della realtà, sembra rendere più acuto il problema che deriva dal formulare il fisicalismo nei termini della fisica futura.

Trovando il dilemma di Hempel convincente, alcuni hanno offerto delle formulazioni di fisico alternative a quella che basa la nozione di fisico su una certa teoria. Le prossime sezioni esaminano queste posizioni.

#### **4. La definizione del fisico basato su un oggetto fisico paradigmatico**

Alcuni filosofi hanno offerto quella che potrebbe essere chiamata una caratterizzazione del fisico basata su degli oggetti fisici paradigmatici. Questi autori sostengono che un'entità è fisica quando è dello stesso tipo di qualche entità che si assume essere paradigmaticamente fisica. L'idea centrale in questa dottrina è che le entità paradigmaticamente fisiche possono essere introdotte senza nessun riferimento alla fisica contemporanea, futura o possibile. Frank Jackson illustra come questa posizione permetta di definire le proprietà e relazioni fisiche:

I fisicalisti possono fornire una definizione ostensiva di cosa intendono per proprietà e relazioni fisiche puntando a qualche esemplare d'oggetto non senziente – tavole, sedie, montagne e simili – e poi possono dire che per proprietà fisiche essi intendono i tipi di proprietà e relazioni necessarie per fornire un resoconto completo di questo tipo di cose. (Jackson, 1998a: 7)

I fisicalisti, pertanto, possono formulare la nozione di proprietà fisica facendo riferimento alle proprietà degli oggetti ordinari. Questa posizione appare problematica. Come Jackson riconosce, la possibilità del panpsichismo minaccia la caratterizzazione del fisico basata su degli oggetti paradigmatici (Jackson, 1998b: 7). I panpsichisti credono che ogni entità abbia una mente. Secondo questa dottrina, gli oggetti paradigmaticamente fisici potrebbero avere una mente. La caratterizzazione del fisico basata sugli oggetti paradigmatici richiede, tuttavia, l'esistenza d'oggetti non senzienti. I sostenitori di questa formulazione del fisico devono, quindi, escludere la possibilità del panpsichismo. Ma la loro teoria non sembra avere nessuna risorsa per specificare ulteriormente la natura degli oggetti non senzienti assunti come paradigmaticamente fisici. Sembra, piuttosto, che essi escludano la possibilità del panpsichismo per definizione. Ora, per quanto il panpsichismo ci possa apparire completamente implausibile, la sua possibilità non può essere esclusa per stipulazione. Vi deve essere una qualche nozione della natura degli oggetti quotidiani che ci permetta di escludere che essi hanno una mente. Questa difficoltà è la manifestazione di un problema più generale nella concezione di fisico basata sul riferimento ad oggetti fisici paradigmatici.

La caratterizzazione del fisico sulla base di oggetti paradigmatici richiede che comprendiamo ordinariamente quali proprietà possano occorrere in un resoconto completo di oggetti quali le tavole e le sedie. La nostra comprensione ordinaria di queste proprietà, tuttavia, potrebbe essere inadeguata. Abbiamo visto, infatti, che il panpsichista potrebbe sostenere che tra le proprietà delle sedie e tavole potrebbero essere incluse delle caratteristiche mentali. E il problema emerge ugualmente senza fare riferimento al panpsichismo. Basti considerare l'immagine della realtà offerta dalla fisica contemporanea. Le particelle ultime, le proprietà e leggi che la scienza contemporanea assume per descrivere e spiegare gli oggetti ordinari, sono molto diverse da quelle che possiamo considerare nella nostra concezione ordinaria. Pertanto, una forma di fisicalismo basata sulla nozione di fisico definita per ostensione a certi oggetti dati al comprensione ordinaria

potrebbe contrastare con i dettami della fisica. Assumere questa posizione significa essere disposti ad accettare che certe assunzioni base della fisica sono false. Non sembra plausibile che molti fisicalisti vogliano sviluppare una versione del fisicalismo che può contrastare con la fisica contemporanea. Pertanto anche la definizione di fisico per mezzo d'oggetti paradigmatici non sembra essere soddisfacente.

### **5. Definire il fisico *per via negativa*.**

I problemi che sorgono dal definire il fisico facendo riferimento agli oggetti fisici paradigmatici o ad una teoria si potrebbero evitare. Un modo per farlo è rinunciare all'assunzione che queste caratterizzazioni condividono. Questa è la tesi che una formulazione del fisicalismo in filosofia della mente richieda una caratterizzazione esplicita delle entità fisiche. Alcuni hanno sostenuto, infatti, che comprendiamo il mentale meglio del fisico. Joseph Levine, per esempio, ritiene che la nostra vita mentale richieda l'instanziarsi di proprietà *fenomeniche erappresentazionali*. Qui basti ricordare che le proprietà fenomeniche caratterizzano gli stati mentali coscienti. Egli assume, inoltre, che gli stati mentali rappresentano il mondo essere in un certo modo grazie alle loro proprietà rappresentazionali. Egli può sostenere, pertanto, che il fisicalismo (o nelle sue parole "il materialismo") è la teoria che fornisce una priorità ontologica alle proprietà non-mentali:

M': Soltanto le proprietà non mentali sono istanziate in un modo basilare; tutte le proprietà mentali sono realizzate grazie all'instanziazione di altre proprietà non mentali. (Levine, 2001: 21)

Senza entrare nel merito di cosa Levine intenda con la nozione di realizzazione, emerge che la sua è una formulazione di fisicalismo che non fa riferimento a nessuna teoria fisica. Levine chiarisce la sua posizione come segue:

Non è importante per gli scopi di questa tesi se abbiamo una concezione adeguata di cosa siano queste proprietà non-mentali fondamentali. Se una fisica futura ci dice che tra le proprietà base di una particella o campo vi è la proprietà di rappresentare x o di provare un dolore, allora il materialismo è falso. (Levine, 2001: 20)

La definizione di fisico per *via negativa*, chiaramente, evita i problemi della caratterizzazione del fisico basata su una teoria e quella basata su degli oggetti paradigmatici. È questa una strategia soddisfacente?

La definizione negativa del "fisico" sembra essere inadeguata per la formulazione del fisicalismo in filosofia della mente. Per quanto questa caratterizzazione eviti il dilemma di Hempel, rende il fisicalismo completamente indipendente dalle pratiche e risultati della scienza corrente. In questo caso, la soluzione fiscalista del problema mente-corpo è la tesi che le proprietà non mentali hanno una priorità ontologica ed esplicativa su quelle mentali. Il fisicalismo, pertanto, non richiede l'assunzione di un progetto di ricerca specifico. La discussione filosofica del problema mente corpo dovrebbe essere, quindi, indipendente da ogni tentativo scientifico di spiegare e descrivere le proprietà mentali. Quest'indipendenza, tuttavia, contrasta con l'atteggiamento generale di molti sostenitori del fisicalismo in filosofia della mente. In particolare, questo modo di definire il fisico, appare rendere inefficace la ragione principale offerta dai fisicalisti per la loro posizione.

I fisicalisti fanno affidamento sui poteri esplicativi della conoscenza scientifica sulla base degli sviluppi della scienza contemporanea. In particolare, molti fisicalisti traggono ragioni per la loro posizione dallo sviluppo della biologia e delle neuroscienze che hanno spiegato molti aspetti del comportamento umano normale e patologico. Molti fisicalisti vogliono offrire una concezione della mente che non solo è consistente con la scienza contemporanea, ma che possa anche aiutarne il progresso. Chiaramente la giustificazione del fisicalismo sulla base della pratica scientifica corrente

richiede una concezione del fisico basata su una teoria. In questo modo siamo tornati al dilemma di Hempel. Sembra, quindi, che dobbiamo indagare se il fisicalista possa rispondere a questo problema senza abbandonare la caratterizzazione basata su una teoria.

## 6. Una definizione “modesta” di fisico.

Uno dei corni del dilemma di Hempel afferma che se il “fisico” è definito facendo riferimento alla scienza fisica futura, non abbiamo nessuna capacità di afferrare la completezza esplicativa della fisica. Un modo di resistere quest’obiezione sarebbe caratterizzare la fisica ad un livello di generalità che è indifferente ai suoi cambiamenti futuri. Tuttavia, un’impresa meno impegnativa è stabilire se dobbiamo accettare la conclusione dell’altro corno del dilemma di Hempel.

Se il fisicalismo è espresso per mezzo della tesi che tutti i fenomeni fisici sono spiegabili nei termini delle entità e delle leggi della fisica corrente, allora il fisicalismo è falso. Non possiamo, infatti, escludere che la fisica futura possa considerare delle nuove particelle governate da leggi che non conosciamo al momento. Il fisicalismo in filosofia della mente, tuttavia, potrebbe essere distinto dalla posizione più impegnativa che sostiene che la fisica contemporanea offre il catalogo definitivo delle entità fisiche. In particolare, separando queste tesi potrebbe seguire che il secondo corno del dilemma di Hempel non è efficace. Consideriamo questa possibilità.

In filosofia della mente, il fisicalismo può essere formulato assumendo che i fenomeni mentali possono essere spiegati nei termini di proprietà riconosciute dalla fisica contemporanea. Frank Jackson ha suggerito questo modo di intendere il fisicalismo. Considerando il problema di definire le relazioni e le proprietà fisiche, egli sostiene che:

[...] esse saranno del tipo di quelle che compaiono nella scienza fisica corrente, o almeno lo saranno per quanto si considerino le spiegazioni dei fenomeni macroscopici. (Jackson, 1998a: 7)

Consideriamo una versione di questo punto di vista.

J. C. C. Smart suggerisce di legare il fisicalismo, inteso come una teoria della mente, alla fisica contemporanea. L’assunzione centrale di questa proposta è che la fisica della materia ordinaria è completa. Questo significa che una classe di fenomeni macroscopici può essere completamente descritta e spiegata nei termini e principi della fisica corrente.

Smart illustra quest’assunzione facendo riferimento alla posizione del fisico Gerald Feinberg che sostiene che:

La teoria dell’elettrone, protone, neutrone, neutrino e fotone e le loro anti particelle, quando le possiedono, è sufficiente per spiegare le proprietà della materia ordinaria (Non ciò che accade nelle stelle a neutroni o dentro i buchi neri, o il comportamento delle particelle transitorie create con in grandi ciclotroni). Feinberg, così, sostiene che il problema di Talete (il problema di stabilire di cosa sia fatto il mondo degli oggetti familiari) è stato essenzialmente risolto. (Smart 1989: 81).

Smart ammette che vi saranno cambiamenti nella fisica. Egli sostiene, tuttavia, che questi cambiamenti riguarderanno la fisica di certi fenomeni. Possiamo aspettarci cambiamenti nelle teorie riguardanti i fenomeni a livello subatomico che sono studiati in certe condizioni di laboratorio. Possiamo, inoltre, aspettarci cambiamenti nelle teorie che studiano l’universo nella sua interezza. Questi cambiamenti, tuttavia, non avranno effetti nelle descrizioni e spiegazioni dei fenomeni concernenti la materia ordinaria. Per esempio, non vi possono essere scoperte scientifiche che ci forzeranno a negare che l’atomo d’idrogeno contiene un protone e un elettrone e che l’acqua è H<sub>2</sub>O. La seconda tesi nella posizione di Smart è che la fisica contemporanea della materia ordinaria può dare conto della mente. Egli assume che: “Le proprietà della mente dipendono su quelle della

materia ordinaria” (Smart, 1978: 341). In particolare, egli sostiene che le proprietà mentali dipendono da quelle del cervello. Egli, infatti, pensa che: “Le proprietà del cervello sono quelle d’insiemi di neuroni, e lo studio dei neuroni richiede solo fisica e chimica che è ben conosciuta”. (Smart, 1989: 80).

Smart concede che vi sono lacune nella nostra comprensione del funzionamento della mente e del cervello. Queste difficoltà, tuttavia, derivano dall’incapacità di applicare propriamente leggi e principi già noti della chimica e della fisica (Smart, 1978: 349). Non dobbiamo aspettarci, quindi, che “le scoperte concernenti i quarks, i buchi neri, la teoria delle stringe e superstringhe” possano avere qualcosa a che fare con la nostra conoscenza della mente (Smart, 1989: 80).

Smart sostiene che la conoscenza scientifica può spiegare la mente è una dottrina dotata di significato e non ovviamente falsa. La sua formulazione del fisicalismo richiede separare questa dottrina in filosofia della mente dalla tesi, molto più impegnativa, che tutta la realtà è fisica. Si deve, poi, assumere che la fisica è esplicitamente completa per una classe di fenomeni fisici macroscopici. Questa tesi è poi associata all’idea che la mente è uno di questi fenomeni macroscopici. Pertanto, abbiamo una formulazione delle intuizioni coinvolte nella soluzione fisicalista del problema mente-corpo. Questa caratterizzazione, tuttavia, deve fronteggiare alcune difficoltà.

## 7. La relazione tra il mentale e il fisico

Una difficoltà iniziale per la posizione di Smart deriva dal fatto che molti fisicalisti negherebbero che le proprietà mentali dipendono da quelle del cervello. Questo perché potrebbero avere una concezione *esternista* delle condizioni che individuano gli stati mentali. Secondo questa dottrina, certe relazioni tra un individuo al suo ambiente devono figurare nelle condizioni che individuano i vari stati mentali. Sembra, tuttavia, che molti di questi autori assumono che la fisica potrebbe descrivere e spiegare queste relazioni causali. Inoltre, essi estendono quest’ipotesi alle proprietà degli oggetti esterni sulle quali le proprietà mentali dipendono. Specificare questa relazione di dipendenza, tuttavia, potrebbe creare un’altra difficoltà.

Filosofi quali Smart e Lewis hanno formulato il fisicalismo come una dottrina riduzionista. Il riduzionismo si basa su tesi ontologiche ed epistemiche. In filosofia della mente, i riduzionisti affermano che i tipi di fenomeni mentali sono identici a certi tipi di fenomeni fisici. Dal punto di vista epistemico, i riduzionisti sostengono che la riduzione è una relazione tra teorie scientifiche. Di conseguenza essi sostengono che le teorie scientifiche si riducono in tale senso, alla fisica. Una versione molto influente del fisicalismo contemporaneo ha proposto il programma fisicalista per l’unificazione della conoscenza in termini riduzionistici. Secondo il riduzionismo, vi è una tendenza nella scienza contemporanea che giustifica l’idea che, almeno in principio, tutta la conoscenza scientifica è riducibile a quella fornita dalla fisica. Ovviamente, la nozione di riduzione tra teorie ha un ruolo centrale in questa posizione.

Un modello molto influente della riduzione interteorica fa riferimento alle capacità esplicative delle teorie scientifiche. Secondo questo modello, una teoria  $T2$  è ridotta ad una teoria  $T1$  quando, date altre condizioni, i dati spiegati da  $T2$  sono spiegati da  $T1$ . Ernest Nagel ha fornito una versione classica di questa relazione esplicativa tra teorie (Nagel, 1961: 337-397). Nella sua analisi formale, una teoria  $T2$  ridotta ad una teoria  $T1$  quando tutti gli enunciati di  $T2$  sono dedotti dagli enunciati di  $T1$ . Quando vi sono predicati e termini di  $T2$  che non appaiono in  $T1$ , il modello di Nagel richiede l’esistenza d’altre premesse che connettono i vocabolari di queste teorie.

Queste assunzioni addizionali, usualmente chiamate *principi ponte*, sono degli enunciati, la cui forma logica è quella di un’equivalenza, che mettono in relazione gli enunciati della teoria ridotta e quella riducente. Per esempio, assumiamo che vi siano le teorie  $T2$  e  $T1$  che differiscono nei loro vocabolari. La teoria  $T2$  è riducibile alla teoria  $T1$  quando gli enunciati di  $T2$  possono essere dedotti da una teoria ottenuta aggiungendo i principi ponte a  $T1$ .

Nel modello di Nagel, la teoria riducente spiega i dati della teoria riducente dato il modello della spiegazione che fa riferimento ad un sistema di leggi (*covering law model of explanation*). Secondo questo modello, una spiegazione è un argomento (deduttivo-nomologico o statistico) le cui premesse includono leggi e condizioni. La conclusione di quest'argomento è la descrizione del fenomeno spiegato. Secondo Nagel, tutte le leggi della teoria ridotta sono conseguenze logiche della teoria riducente; quindi il potere esplicativo dell'una e passa all'altra.

La teoria dell'identità dei tipi esemplifica il fisicalismo riduttivo in filosofia della mente. La tesi centrale di questa posizione è che i tipi di stati mentali sono identici a tipi di stati cerebrali. Questa tesi ontologica implica che gli enunciati che fanno riferimento a certi fatti mentali sono equivalenti a certi enunciati che esprimono fatti fisici concernenti il cervello. Per esempio, se l'entità mentale "dolore" è identica al tipo neurale attivazione delle C-fibre, abbiamo il principio ponte che stabilisce che:

(1) un certo individuo ha un dolore se e solo se le sue C-fibre sono attivate.

La teoria dell'identità dei tipi è equivalente all'idea che la teoria della mente, sia quella ordinaria o qualche elaborazione scientifica di essa, sarà formulata completamente in termini neuroscientifici. Dal punto di vista ontologico, questo significa che la neuroscienza può fare riferimento ai tipi d'entità postulate dalla psicologia. Similmente, al livello epistemico, le spiegazioni offerte in termini psicologici possono essere riformulate come spiegazioni neuroscientifiche. La versione del "riduzionismo forte" avanzata dai promotori della teoria dell'identità, tuttavia, non sembra esente da critiche.

Com'è noto, una critica è stata offerta dai funzionalisti. Questi filosofi hanno sostenuto che non vi possono essere leggi ponte che connettono le teorie del mentale con quelle riguardanti il fisico. Ogni stato mentale è definito, infatti, da un certo ruolo causale specificato dalle condizioni che riguardano relazioni causali tra (a) stimoli (b) comportamenti (c) altri stati mentali. Per esempio, un'analisi funzionale del dolore potrebbe consistere in condizioni che qualcuno ha un dolore quando è in uno stato causato da certi stimoli che producono certi comportamenti volti ad evitare lo stimolo ed altri stati mentali. Ora, secondo i funzionalisti differenti stati fisici possono soddisfare lo stesso ruolo causale. Persino sistemi fisici così diversi quali i cervelli umani e i computers possono realizzare gli stessi ruoli causali che definiscono un certo stato mentale. Data questa *realizzabilità molteplice* degli stati mentali in differenti stati fisici, non vi possono essere leggi ponte che connettono la psicologia alla neuroscienza. Quindi la possibilità di un'identità dei tipi tra entità mentali e fisiche è esclusa e il riduzionismo è insostenibile.

La conseguenza principale di questo tipo di critica è che la psicologia è autonoma dalla fisica. Le leggi fisiche, infatti, riguardano certi tipi d'entità che non possono essere identiche con i tipi fisici. È importante aggiungere che, nonostante queste tesi antiriduzioniste, la maggior parte dei funzionalisti assume una forma debole di fisicalismo quale la dottrina che istanze particolari (*tokens*) degli stati mentali sono identici a istanze particolari (*tokens*) degli stati fisici. Possiamo, tuttavia, domandarci se queste soluzioni antiriduzioniste affliggano il programma fisicalista per l'unificazione. Consideriamo dapprima come i riduzionisti possano rispondere a queste obiezioni. Molti riduzionisti in filosofia della mente hanno reagito all'obiezione dei funzionalisti. Una di queste risposte intende mostrare che l'analisi causale degli stati mentali è compatibile con l'esistenza delle leggi ponte che connettono gli enunciati appartenenti alla psicologia con quelli appartenenti alle neuroscienze. Una strategia è quella di sostenere che per quanto non vi siano leggi ponte che connettono gli stati mentali, individuati per mezzo di ruoli causali, a certi stati fisici, vi sono tuttavia delle riduzioni locali quando consideriamo certe specie. Così si può sostenere che per quanto uno stato mentale quale il dolore può essere realizzato in modi diversi in sistemi fisici differenti, quando consideriamo la specie umana, vi è solo un tipo di stato cerebrale che realizza quello stato mentale. Per un essere umano avere tale stato cerebrale è condizione sufficiente e necessaria per avere un dolore.

Gli antiriduzionisti, a loro volta, hanno reagito sostenendo che gli stati mentali sono realizzabili in molteplici modi anche nella stessa specie; persino nello stesso individuo in momenti diversi. A

queste obiezioni si è reagito sostenendo che questi argomenti al massimo provano che le riduzioni potrebbero essere localizzate al livello di certi individui o anche al livello di certi individui in certi istanti. La possibilità di leggi ponte, tuttavia, rimane aperta e l'individuazione di queste leggi ponte è una valida impresa. Sembra, pertanto, che i riduzionisti in filosofia della mente possono reagire alle obiezioni dei funzionalisti. Prestando troppa attenzione a questo dibattito, tuttavia, possiamo perdere di vista un problema più generale che potrebbe affliggere il riduzionismo.

Un problema più profondo per il tipo di riduzionismo qui esaminato deriva dalla sua connessione con il modello Nageliano di riduzione. Ora, abbiamo visto che il riduzionismo è stato proposto come una tesi la cui plausibilità è basata su una tendenza che si manifesta nello sviluppo della scienza. Così, è sensato vedere se questa nozione di riduzione interteorica può essere basata dai casi nello sviluppo della storia della scienza.

Lo sviluppo della storia della scienza mostra che il resoconto della relazione di riduzione di Nagel non è soddisfacente. In particolare, ci sono due tipi di ragioni che possono essere offerte per questo tipo di critica. Primo, si può sostenere che tra i casi di riduzione dati nella storia della scienza pochi approssimano il modello di Nagel. Secondo, anche nel caso in cui una riduzione Nageliana potrebbe essere possibile, non vi è la necessità per un assorbimento ontologico o esplicativo assunto dai riduzionisti. Illustriamo il primo tipo di considerazioni.

Negli anni Sessanta, quando il modello di Nagel della riduzione interteorica assumeva una posizione centrale nella filosofia della mente, molti filosofi della scienza iniziarono a metterlo in questione. Questi autori misero in luce il fatto che molti episodi della storia della scienza, che possono essere considerati casi positivi di riduzione, nessuno soddisfa il modello di Nagel. Alcuni notarono che in molti casi la teoria ridotta e quella riducente non erano logicamente consistenti. Per esempio, Galileo assunse, falsamente, che i corpi in caduta libera hanno un'accelerazione verticale uniforme indipendente dall'intervallo che prendiamo in considerazione. Ora, se la meccanica Newtoniana potesse derivare questo principio, come richiesto dal modello Nageliano della riduzione, allora sarebbe stata falsa. Persino la riduzione della termodinamica classica alla meccanica statistica, usata da Nagel stesso quale un caso paradigmatico del suo modello, non soddisfa questa teoria della riduzione (Hooker, 1981: 4).

Inoltre, molti filosofi della scienza hanno argomentato in modo convincente che la successione di teorie scientifiche nella storia della scienza consiste in un totale o parziale rimpiazzamento dell'ontologia della vecchia teoria da parte di quella nuova. In questo caso, non vi sono leggi ponte. Per esempio la relazione tra la chimica moderna e quella del flogisto illustra un caso di completo rimpiazzamento ontologico. In questo caso, non vi è nessuna relazione tra il concetto d'ossigeno e quella di gas de-flogistizzato. Tuttavia, possiamo spiegare come mai la teoria del flogisto potesse funzionare, nei limiti in cui funzionava. Non vi possono essere, tuttavia, leggi ponte che connettono le ontologie delle due teorie perché il flogisto non esiste. Un altro esempio è fornito dalla massa relativistica. Questa nozione di massa è concepita in relazione ad un oggetto con molti sistemi di riferimento. Tuttavia, nel caso della concezione classica, la massa è una proprietà monadica di un oggetto.

Da queste osservazioni risulta che un modello della riduzione scientifica dovrebbe essere in grado di dare conto di un ampio spettro di casi. Per esempio, Paul Churchland ha chiamato "riduzioni sconnesse" (*bumpy*) e "riduzioni lisce" (*smooth*) i due estremi di questo spettro (Churchland, 1985: 11). Le riduzioni *sconnesse* occorrono quando molte delle entità postulate dalla teoria che si vuole ridurre non possono trovare posto nell'ontologia della teoria riducente. In certi casi, le riduzioni *sconnesse* equivalgono ad un completo rimpiazzamento ontologico. Questo significa che non è possibile accettare i principi o la struttura esplicativa della vecchia teoria.

Quando una teoria si riduce ad un'altra, è possibile trovare alcune correlazioni rilevanti tra le loro leggi. Quando questa "mappatura" delle leggi di una teoria su quella dell'altra è perfetta, si può assumere che il risultato sul piano ontologico è l'identificazione delle entità postulate dalla vecchia teoria. Per esempio, nel caso dell'ottica fisica e la teoria elettromagnetica della luce possiamo identificare i raggi di luce con la radiazione elettromagnetica. Come sostiene Peter Smith, tra questi

due estremi vi sono quei casi dove:

La corrispondenza tra vecchio e nuovo non è così stretta da sostenere delle identificazioni attraverso teorie, e non così labile da rendere l'eliminazione diretta dell'ontologia una possibilità confortevole. (Smith, 1992: 29)

Visti i requisiti generali per un modello della riduzione, consideriamone uno che sembra di risolvere il problema posto dalla natura di questa relazione tra teorie.

L'assunto che leggi ponte debbano connettere i vocabolari e le ontologie della teoria ridotta e di quella riducente è troppo stringente. Il riduzionismo risultante, infatti, dà conto di pochissimi esempi di riduzioni interteoriche nella storia della scienza. Invece un modello alternativo, avanzato da Clifford Hooker, è stato molto influente. Questo modello di riduzione fa riferimento all'idea di Nagel che la riduzione coinvolge forme di deduzione, tuttavia non richiede l'esistenza di leggi ponte. In questo modello della riduzione, nella teoria riducente  $T_b$  dobbiamo costruire un analogo  $T^*r$  della teoria ridotta  $Tr$ , aggiungendo ad essa un insieme di leggi  $Cr$ . L'insieme di leggi  $Cr$  contiene alcune condizioni limite e assunzioni limitanti, alcune di esse contrarie ai fatti, per consentire di inferire dalla teoria  $T_b$  la teoria  $T^*r$ . Consideriamo, per esempio, la riduzione della meccanica Galileiana alla meccanica Newtoniana. Tale riduzione richiede di aggiungere alla meccanica Newtoniana una condizione controfattuale. Si tratta dell'assunzione che l'accelerazione verticale dei corpi che cadono è costante qualunque sia la distanza dalla terra presa in considerazione. In questo caso, vi è una relazione di deduzione tra  $T_b$  e  $T^*r$ . Tuttavia, questo modello differisce dal modello di riduzione di Nagel. La differenza è nella relazione assunta tra  $Tr$  e la sua rappresentazione  $T^*r$  in  $T_b$ . Secondo questo modello,  $T^*r$  non è costruita a partire dal vocabolario di  $Tr$ . Infatti, la relazione tra  $T^*r$  e  $Tr$  non è data per mezzo di leggi ponte. Invece, si richiede una relazione d'analogia tra queste due teorie. Le teorie riducenti mantengono un'immagine equipollente senza una mappatura comprensiva. Ciò che è ridotto, pertanto, è una struttura già presente nel vocabolario della teoria riducente  $T_b$ .

Questo modello di riduzione sembra dare conto dei possibili casi nello *spettro riduttivo* considerato precedentemente. In questo modello, i vari casi di riduzione nello spettro sono caratterizzati da differenti gradi di corrispondenza tra AR e l'immagine  $T^*r$  che fa parte della teoria riducente e la teoria ridotta  $Tr$ . Nel caso di riduzioni interteoriche molto sconnesse, questa corrispondenza è minima. D'altro canto, nel caso di riduzioni molto lisce, la relazione, la relazione AR è così stretta che si può assumere che vi è una identificazione tra teorie delle entità postulate dalla teoria ridotta con quelle della teoria riducente. Così, sembra che non vi siano ragioni per accettare una nozione di riduzione più generale di quella di Nagel. Tuttavia, abbiamo visto che ad un lato dello spettro riduttivo, vi sono casi di riduzione dove la relazione AR è molto stringente. Possiamo assumere, pertanto, che in questo caso le condizioni richieste dal modello di Nagel sono soddisfatte. Consideriamo adesso se questo è il caso.

Il caso di riduzioni *lisce*, la riduzione non implica l'assorbimento di una teoria nell'altra. Per esempio, Peter Smith considera il caso della meccanica dei fluidi elementare. Le leggi base di questa teoria possono essere ottenute per mezzo delle leggi della meccanica classica di Newton, le leggi della termodinamica, e sotto l'assunzione che i fluidi sono sostanze che deformano con continuità data l'applicazione di sforzi tangenziali (anche per quantità minime). Facendo uso di una teoria molecolare dello stato fluido, possiamo dimostrare quest'assunzione. Pertanto, in modo molto vicino alla riduzione secondo i dettami di Nagel, si potrebbe ridurre le leggi basilari della meccanica dei fluidi in una teoria che combina le leggi di Newton, più quelle della termodinamica e quelle della teoria molecolare della materia. Questo non significa, tuttavia, che la meccanica dei fluidi è completamente assorbita dalle altre teorie.

Smith sostiene che recenti sviluppi nello studio di sistemi complessi di fluidi mostrano che la meccanica dei fluidi elementare preserva la sua autonomia esplicativa dalla teoria molecolare della materia. Grazie alla scoperta delle equazioni di Lorenz è possibile studiare il comportamento di

certi sistemi caotici in un modo che è: “[...] non toccato dal fatto che i principi base che sottostanti la meccanica dei fluidi sono essi stessi derivabili da teorie più fondamentali”. (Smith, 1992: 31) I principi della meccanica dei fluidi possono essere derivati da teorie che studiano fenomeni che sono più basilari. Questa disciplina, tuttavia, studia sistemi la cui complessità ha richiesto delle spiegazioni e tecniche *sui generis*. In particolare, data l'autonomia esplicativa di questa disciplina, potrebbe darsi il caso che il principio che i fluidi sono sostanze che deformano con continuità sotto l'applicazione di sforzi tangenziali ha differenti spiegazioni in differenti sostanze. Pertanto, si potrebbe dare il caso che vi sono differenti spiegazioni del fatto che il principio si applichi a fluidi come l'acqua o l'olio. In altre parole, lo studio scientifico dei fluidi riguarda fenomeni che possono avere una realizzazione molteplice al livello fisico (Smith, 1992).

La pratica scientifica suggerisce che la relazione che potrebbe intercorrere tra psicologia e neuroscienza potrebbe essere meno determinata di quella proposta dal riduzionismo. In realtà vi è uno spettro di possibilità. Alla fine di questo spettro vi sono casi nei quali si ha completo rimpiazzamento ontologico. All'altro estremo vi sono casi che soddisfano le condizioni poste da Nagel. Questi casi, tuttavia, non autorizzano la conclusione che la teoria ridotta è rimpiazzata. Alcune discipline mantengono la loro autonomia esplicativa.

Ricapitolando, i filosofi della mente e della scienza hanno delle obiezioni convincenti all'idea che la neuroscienza ridurrà la psicologia secondo i canoni del riduzionismo classico. Pertanto, i fisicalisti che intendono formulare la loro posizione facendo riferimento alla scienza odierna dovrebbero evitare certe assunzioni. In pratica, essi non possono basare il loro programma riduzionista nei termini della forte assunzione di un assorbimento ontologico ed esplicativo richiesto dal modello Nageliano di riduzione. Dobbiamo quindi concludere che il fisicalista deve fare a meno della sua idea della completezza esplicativa della fisica? Inoltre, il fisicalista deve abbandonare il programma per l'unificazione dello studio della mente con il resto delle scienze del mondo fisico? Nella prossima sezione cerco di rispondere a questi due quesiti.

## 8. Il riduzionismo modesto

Nelle due sezioni precedenti ho sostenuto che una forma plausibile del fisicalismo dovrebbe soddisfare due assunzioni. Primo, il fisicalismo dovrebbe fornire un resoconto dell'essere fisico nel contesto della filosofia della mente. Questo può essere fatto se si assume che lo studio del mentale può essere unificato con il resoconto della materia ordinaria offerto dalla fisica contemporanea. In particolare, i fisicalisti dovrebbero evitare di connettere questa tesi all'enunciato più forte che stabilisce che la fisica contemporanea fornisce un resoconto della realtà fisica ultima. Il secondo punto è che i fisicalisti dovrebbero evitare le forti assunzioni del fisicalismo riduttivo.

Sembra che queste due esigenze generino un'inconsistenza. Possono i fisicalisti promuovere un progetto per l'unificazione dello studio della mente alla fisica, senza assumere una forma di riduzionismo? Lo scopo di quest'ultima sezione è quello di illustrare una forma di fisicalismo che può riconciliare queste due assunzioni.

Una condizione generale per avere una riduzione interteorica potrebbe essere meno stringente che avere delle leggi ponte. Nagel ha sostenuto l'idea generale che una riduzione interteorica:

[...] è la spiegazione di una teoria o un insieme di leggi sperimentali stabilite in un'area di ricerca, da una teoria che usualmente era stata formulate per qualche altro dominio. (Nagel 1961: 338)

Questo passaggio offre una caratterizzazione delle riduzioni interteoriche che potrebbe non fare riferimento alle leggi ponte. Tale dottrina, inoltre, potrebbe non fare richiesta di un'identificazione ontologica dei tipi d'entità della dottrina ridotta con quelle della teoria riducente. L'unica condizione è che la teoria riducente sia in grado di spiegare in che modo la teoria riducente funziona nei casi in cui si applica con successo.

Quest'idea è ben formulata da Peter Smith che ha caratterizzato la nozione di riduzione interteorica nei termini di un'interfaccia esplicativa. Secondo questa dottrina, una certa teoria può spiegare nei termini di certe regolarità che sono scoperte facendo uso di una tassonomia che è autonoma da quella di altre scienze. Si assuma che la spiegazione abbia un carattere contrastivo. Pertanto, la forma fondamentale di una spiegazione è del tipo: "il fatto  $p$  (piuttosto che  $q_1, q_2, \dots$ ) spiega perché  $r$  (piuttosto che  $s_1, s_2, \dots$ )". Può così accadere che il fenomeno  $r$  che deve essere spiegato e il fenomeno  $p$  che lo spiega e le alternative  $q_1, q_2, \dots, s_1, s_2, \dots$  sono descritte e individuate in modi che non sono riducibili a quelle di qualche altra scienza.

Smith illustra la nozione d'interfaccia esplicativa considerando il caso di una persona che scrive un assegno in una data occasione. Ora, questo fenomeno potrebbe essere spiegato sostenendo che quella persona desidera pagare per i suoi acquisti e crede che scrivere un assegno è un modo per pagare per il suo acquisto. Possiamo poi giungere alla conclusione che è il desiderio di pagare l'acquisto e usare gli assegni come metodo di pagamento, (e non il suo desiderio di vedere il suo conto in banca decrescere) che determina l'azione di scrivere dell'assegno (piuttosto che usare contanti). Questa spiegazione richiede regolarità negli eventi che sono rivelate facendo uso di nozioni psicologiche quali desideri o credenze. La neuroscienza può non pretendere di spiegare queste regolarità descritte dalla psicologia, perché potrebbe non esserci un modo di ridurre le nozioni quali credenza e desiderio a tipi d'entità poste dalla neuroscienza. Questo, tuttavia, non significa che la neuroscienza non può offrire nessuna spiegazione. Sappiamo già in che modo la neuroscienza possa spiegare come la persona ha scritto l'assegno. Vi sono meccanismi fisiologici che spiegano i movimenti del braccio e delle dita richiesti nello scrivere un assegno. Pertanto, la neuroscienza può offrire la descrizione e spiegazione di un evento, che la psicologia descrive ad un livello differente. Questo illustra il tipo di relazione riduttiva che dovrebbe essere centrale in un programma fiscalista.

In conclusione, il progetto per l'unificazione nel fiscalismo non deve essere articolato nei termini del riduzionismo forte. I fiscalisti devono fare uso dell'assunzione più modesta che possiamo aspettarci di avere delle spiegazioni interfaccia tra psicologia e neuroscienza. Queste spiegazioni possono offrire, infine, delle spiegazioni interfaccia tra una certa scienza della mente e la fisica contemporanea.

## 9. Conclusione

Ho investigato come formulare il fiscalismo in filosofia della mente in modo da non essere ovviamente falso. Ho suggerito che il riduzionismo modesto fornisce una formulazione plausibile di questa dottrina. Secondo questa dottrina, una comprensione scientifica della mente può essere offerta nei termini di una scienza che possa essere interfacciata esplicitamente con lo studio corrente dei fenomeni spiegati dalla chimica, biologia e, in ultima analisi, dalla fisica.

## Note

**Irene Zavattero**

### ***La figura e il pensiero di Proclo in Bertoldo di Moosburg***

Nel 1335 Bertoldo di Moosburg è chiamato a dirigere lo *studium* domenicano di Colonia, il centro culturale di maggior importanza della Germania medievale, fondato nel 1248 da Alberto Magno. Il compito affidatogli dall'Ordine è di sanare la crisi che lo *studium* stava attraversando nella prima metà del XIV secolo in seguito alla condanna per eresia, promulgata nel 1329, contro Meister Eckhart, il maestro più prestigioso fra i domenicani tedeschi. La nomina di Bertoldo a *lector principalis* dimostra che egli seppe certamente guadagnarsi la fiducia delle autorità domenicane e che il suo trasferimento da Regensburg, dove era maestro di lettura, a Colonia non fu casuale: la scelta era caduta su un esperto di filosofia che non era un "eckhartiano militante" (Libera 1998: 99), ma che tuttavia sosteneva delle posizioni teoriche oggettivamente vicine a quelle colpite dalla censura papale e che si presentava come un fedele successore di Teodorico di Freiberg (Sturlese 1986b: 337-338).

La scelta operata da Bertoldo di commentare gli *Elementi di teologia* di Proclo è densa di significati. Infatti, redigere l'*Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, vale a dire scegliere un'opera neoplatonica anziché un testo aristotelico come era d'uso in quel periodo, costituiva "un ritorno al neoplatonismo più militante" (Libera 1996: 57) teso a riannodare il filo interrotto della tradizione filosofica dei domenicani tedeschi, facente capo, attraverso Ulrico di Strasburgo e Teodorico di Freiberg, ad Alberto Magno, evitando accuratamente ogni riferimento esplicito ad Eckhart, benché questi fosse presente senza dubbio sullo sfondo. In questo senso Proclo fu per Bertoldo quasi un mezzo per tentare di sottrarsi alle condanne e alle polemiche ancora infiammate del dopo-Eckhart. Il tentativo, tuttavia, di prolungare le istanze speculative della scuola albertina fallì poco dopo la morte di Bertoldo per lo scontro con l'opposizione dei tomisti e degli eckhartiani ortodossi e sopravvisse ancora, benché molto indebolita, per qualche decina di anni finché, un secolo più tardi, Niccolò Cusano la fece rivivere.

La scelta di commentare gli *Elementi di teologia*, inoltre, segna una certa rottura con la scolastica parigina che, dopo un breve momento di successo a seguito delle traduzioni approntate nella seconda metà del Duecento da Guglielmo di Moerbeke, lasciò cadere nell'oblio le opere di Proclo. La tradizione universitaria aveva totalmente ignorato gli *Elementi di teologia* che, fino a quel momento, avevano conosciuto una certa fortuna dottrinale soltanto presso Teodorico di Freiberg, Enrico Bate di Malines e Eckhart, vale a dire in un'area periferica della cultura europea e decisamente orientata verso il neoplatonismo. Bertoldo non solo costruisce un poderoso commento (*Expositio*), di oltre 2000 pagine a stampa, di questo testo, ma interseca al tessuto metafisico degli *Elementi* il contenuto etico-antropologico degli *Opuscula* procliani — disponibili in latino da quasi un secolo (dal 1280) ma del tutto dimenticati — dotando così il neoplatonismo di una impalcatura teoretica in grado di contrastare e di prevalere sull'aristotelismo, colpevole, secondo Bertoldo di fermarsi al piano dell'Essere e di non saper cogliere lo slancio verso il divino, di cui l'uomo è dotato *naturaliter*.

Tale impalcatura era fortificata non soltanto da altre citazioni procliane, ma anche da una notevole

quantità di rimandi a tutte le principali fonti del platonismo medievale — di cui l'*Expositio* può essere considerata un' *asumma* —, fonti che lo stesso Bertoldo elenca nella *tabula auctoritatum* posta all'inizio del commento: Agostino, Boezio, Dionigi Areopagita, Giovanni Scoto Eriugena, Massimo il Confessore, Onorio di Autun, Ugo e Riccardo di San Vittore collocati fra i *doctores ecclesiae*, nonché i *philosophi* Platone, Proclo, il *Liber de causis*, Apuleio, Macrobio, Avicenna ed Ermete Trismegisto.

Il ricorso al neoplatonismo — apertamente esaltato da Bertoldo, ma che aveva caratterizzato tutto il settore tedesco dell'Ordine domenicano soprattutto nel secolo intercorso fra la fondazione dello *studium* e la morte di Bertoldo e Taulero (*post* 1361) — assume i contorni di un disegno culturale accuratamente elaborato che mira a fare della provincia tedesca un'alternativa a Parigi, senza tuttavia trasformarsi in un banale rifiuto dell'aristotelismo scolastico, ma piuttosto costruendosi come risposta articolata e consapevole.

Non si deve dimenticare, inoltre, il fascino che circondava il platonismo e il neoplatonismo, le cui dottrine si riteneva provenissero da una antica sapienza e fossero il prodotto di una rivelazione filosofica concessa a pochi 'eletti'.

Analizzando l'esteso prologo — articolato in *Prologus*, *Expositio tituli* e *Praeambulum libri* — con cui Bertoldo apre l'*Expositio*, mi propongo, in questo studio, di far emergere le motivazioni che l'autore stesso fornisce a spiegazione della sua scelta di commentare il testo procliano. Tali motivazioni risiedono essenzialmente 1) nei caratteri della *theologia sapientialis* procliana e 2) nelle qualità personali di Proclo che viene descritto come un filosofo ispirato.

Queste motivazioni ovviamente sono correlate e conducono entrambe al cuore del discorso neoplatonico sull'uomo: 3) il tema dell'*unum animae*.

## 1.

All'inizio del *Prologus* — strutturato come un commento al famoso passo della lettera paolina ai Romani: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rm. 1,20) — Bertoldo afferma che negli *Elementi di Teologia* Proclo tratta in modo assai profondo (*subtilissime*) degli *invisibilia Dei*.

Poco sopra Bertoldo ha definito le 'qualità invisibili di Dio' — considerate 'transitivamente' (*transitive accepta*), vale a dire secondo la loro collocazione e la reciproca coordinazione nella scala del reale — come gli "effetti delle cause primordiali". *Causae primordiales* che possono essere chiamate anche *unitates, enter entia, vitae, intellectuales hypostases et animae totales et partiales et his participantia* le quali sono organizzate, così come i loro effetti, in ordini perfetti e gerarchicamente disposti, alla cui sommità c'è il Bene, come spiega la citazione dal *De divinis nominibus* XI,6 di Dionigi Areopagita.

La trattazione di Proclo, tuttavia, precisa Bertoldo, riguarda soltanto l'ambito della 'provvidenza naturale' (*quantum pertinet ad providentiam naturalem*) ovvero l'ordine dei fatti prodotti e regolati dalle leggi di natura, il cui studio è compito della filosofia. Gli *invisibilia dei* secondo l'ambito della 'provvidenza volontaria', invece, sono gli angeli, le anime dei beati, i demoni, etc. ma su questi il nostro autore sorvola (*Prologus* 6: 13-14). La 'provvidenza volontaria', infatti, riguarda i fatti dipendenti dall'esercizio della libera volontà divina, vale a dire gli interventi miracolosi di Dio sulla realtà, che sono di competenza della teologia. La distinzione fra questi due tipi di provvidenza è teorizzata da Agostino nell'VIII libro del *De Genesi ad litteram* (Zycha 1894: 243,25-244,20), ma Bertoldo mutua la citazione da Teodorico di Freiberg che nel *De subiecto theologiae* distingue

nettamente l'universo del discorso teologico da quello del discorso filosofico.

Nell'ambito della 'provvidenza naturale' Proclo tratta del Sommo Bene, delle proprietà divine e di Dio; per questo, ci dice Bertoldo, la sua *elementatio* è teologica. Bertoldo spiega il *titulus* dell'opera (*Procli Diadochi Licii platonici philosophi elementatio theologica incipit*) secondo lo schema medievale degli *accessus ad auctores* e ne individua la *causa materialis* o *intentio operis*, come la chiamava Boezio, nella descrizione del complesso delle entità divine che costituiscono l'*universitas rerum* secondo il duplice movimento di processione e di ritorno al Sommo Bene. Il sistema filosofico scelto da Bertoldo, quindi, per muoversi nel campo della 'provvidenza naturale' (*non iam voluntarie*, tiene a precisare il nostro domenicano) è quello dell'emanatismo neoplatonico. I 211 elementi, che sono *principia demonstrationum* di questa filosofia, sono degli 'hylementa', sono cioè la materia stessa del sistema filosofico procliano, come le lettere dell'alfabeto sono la materia della grammatica.

Ma sono anche delle vere e proprie regole generali, dei teoremi la cui coordinazione e distribuzione genera quell'elevazione o ascesa dello spirito che è il fine della teologia. In questo senso gli 'elementa' sono anche degli 'elevamenta', elevazioni, o degli 'elimenta', perfezionamenti e quindi sono il mezzo per compiere l'ascesa che porta alla contemplazione del divino esclusivamente divino:

*elementatio theologica, id est divinae rationis, importat scalarem ascensum a divinis per participationem ad divina per essentiam et per hoc ad divinum principaliformiter, quod est divinum secundum causam, contemplandum; cuius contemplatione contemplator non solum efficitur beatus in assequendo statum omnium bonorum aggregatione perfectum, sed etiam deus (Exp. tituli L: 49).*

Così Bertoldo spiega la *causa finalis*, o *utilitas*, dell'opera di Proclo: compiere un'ascesa graduale che, partendo dal mondo reale, che è divino per partecipazione, fino al mondo divino per essenza, conduca il *contemplator*, ovvero il filosofo, alla contemplazione del 'divino esclusivamente divino' (*principaliformiter*) rendendolo non solo beato, ma addirittura dio. Poco dopo infatti precisa che "l'uomo, ascendendo mediante la filosofia sublime degli *Elementi di Teologia*, ritorna alla sua perfezione finale, per la quale è stato creato, cioè alla felicità, anzi più esplicitamente alla beatitudine".

La filosofia di Proclo, poiché aspira alla contemplazione del Sommo Bene, ha dunque il compito di condurre l'uomo alla felicità, come aveva sostenuto Agostino dicendo che "l'uomo pratica la filosofia solo per essere felice e il fine del bene produce la felicità" (*De civitate Dei* XIX,1); fine del bene, inoltre, è il Sommo Bene (*omnis boni bonum, Enarr. II in Ps. 26*) e "una volta raggiunto, rende immediatamente felici" (*De civitate Dei* XIX,2).

Sulla deificazione dell'uomo che ascende alla contemplazione del divino ritorneremo nell'ultimo paragrafo, ma qui ci preme sottolineare che, secondo Bertoldo, l'opera di Proclo costituisce il mezzo per compiere e conseguire tale ascesa, e quindi tale divinizzazione, come dimostra l'esperienza stessa del diadoco che sperimentò tutti e tre i moti dell'anima previsti da Dionigi. Le caratteristiche della filosofia procliana emergono soprattutto dal *Praeambulum* dove Bertoldo dimostra che la filosofia di Proclo è scienza "veridica, certissima e, per questo, sublime" e dissipa le incertezze di chi è solito "dubitare che entrambi i tipi di teologia, sapienziale e divina, siano una scienza secondo la vera ragione della scienza". Egli accetta totalmente il modello epistemologico aristotelico, di cui espone le linee generali nelle sezioni A e B, e, nella parte centrale C, dimostra che la filosofia neoplatonica, al pari della metafisica aristotelica, è una scienza, secondo gli stessi rigorosi criteri (*procedit perfecte modum scientificum tenens*). In particolare i principi propri della *sapientialis scientia* procliana sono la molteplicità e la produttività — principi che, come vedremo, Proclo assume come 'creduti' (*principia ... solum credita*) al pari dei principi su cui si fonda la teologia — per i quali vale la stessa modalità di conoscenza che Aristotele espone nell'*Ethica Nicomachea* (I 7,1098b3-5): "alcuni principi si giunge a vederli per induzione, altri per sensazione, altri per una specie di abitudine". Bertoldo, però, precisa che il principio della

molteplicità e gli altri principi ad essa affini hanno un qualcosa di più (*aliquid amplius*) che li eleva al di sopra del modo che hanno in comune con i principi delle altre scienze (*supra modum communem sibi et aliis scientiis*) e che si trova “nella ragione e nella causa della certezza e dell’assenso invariabile che riguarda tali principi” (*in ratione et causa suae certitudinis et indeclinabilis assensus in ipsa talia principia*). Mediante una serie di citazioni congiunte dagli *Opuscula* di Proclo e dal *De divinis nominibus* di Dionigi, Bertoldo individua questo *aliquid amplius* nel principio cognitivo con cui il *theologus*, soggetto della *theologia sapientialis* procliana, coglie le realtà divine, vale a dire quel principio che Proclo chiama *unum animae* e Dionigi *unitio* o *unitas* e che possiede una superiorità assoluta rispetto ad ogni altro principio conoscitivo che è in noi. Da ciò Bertoldo conclude “questa scienza, nella certezza dei suoi principi e grazie al principio cognitivo mediante il quale si volge alle realtà divine, supera incomparabilmente non solo tutte le altre scienze particolari, ma anche la metafisica del Peripatetico, che riguarda l’essere in quanto essere”.

Un secondo motivo che ribadisce la superiorità dell’*henologia* procliana è rintracciabile nell’*habitus divinalis seu supersapientialis* mediante il quale questa teologia percepisce i suoi principi e che è superiore a qualsiasi altro abito ‘scientifico’ o ‘sapienziale’. Bertoldo lo dimostra confrontando il pensiero di Platone e di Aristotele che sono in disaccordo non solo sui principi cognitivi e sulle conoscenze dell’anima umana, ma anche sul modo di intendere gli *habitus* della conoscenza e della sapienza. Aristotele ritiene, infatti, che l’intelletto sia la suprema facoltà umana e che la migliore operazione conoscitiva sia quella intellettuale, mentre Platone e i teologi prima di lui (vale a dire i Presocratici) esaltano una conoscenza soprintellettuale, illustrandola come una follia veramente divina: si tratta ancora dell’‘uno dell’anima’ in cui il principio cognitivo e la conoscenza coincidono. L’abito di questa *supersapientia* supera qualsiasi altro abito, non soltanto quello delle scienze ma anche quello dell’intelletto, vale a dire la sapienza, dal quale Aristotele ricava i principi della sua metafisica, che tratta dell’essere in quanto essere. Per dimostrarlo Bertoldo cita tre proposizioni tratte dall’*Ethica Nicomachea* (VI 8, 1141a16-20) e dal suo commentatore Eustrazio: - “la sapienza è la più certa delle scienze”, ma ancor di più sarà certa, dice Bertoldo, la ‘supersapientia’ dell’*unum animae* che non coglie soltanto i principi delle scienze nella loro certezza, ma anche i principi dei principi, che sono i *superentia*, e soprattutto il primo Bene; si tratta quindi della conoscenza certissima e altissima dell’uomo deificato; - “la sapienza è un abito composto di intelletto e scienza”. Il principio cognitivo della *supersapientialis et divinalis sapientia* procliana supera ogni scienza riguardante gli esseri e anche l’intelletto, il suo abito sarà, quindi, “la percezione semplice della forma che forma assolutamente tutte le cose”; - “la sapienza è scienza, con fondamento, delle realtà più sublimi” e ciò, dice Bertoldo, si può spiegare in due modi: in primo luogo per quanto riguarda la materia e il soggetto, e allora le realtà più elevate sono le realtà divine — che per Aristotele sono l’essere in quanto tale e le parti, i modi e le proprietà che sono sue —, in secondo luogo per quanto riguarda la forma e in questo caso le realtà più elevate sono i principi mediante i quali la sapienza è scienza vera e certa. Bertoldo afferma che la scienza divina procliana è superiore in entrambi i casi alla metafisica aristotelica in quanto le realtà più elevate sono il Bene divino e le entità che partecipano, come suoi esemplari, della bontà e i principi sono i migliori perché con essi giungiamo all’anità dell’uno e del bene in senso assoluto (*ascenditur in prime unius et prime boni anitatis*)

Pur non soffermandoci sul tipo di fonti citate in questo contesto da Bertoldo segnaliamo l’uso frequente degli *Opuscula* di Proclo, delle opere di Dionigi (soprattutto *De divinis nominibus* e *De mystica theologia*), della *Consolatio philosophiae* e del *De Trinitate* di Boezio, nonché di Agostino, vale a dire delle maggiori *auctoritates* del neoplatonismo.

Mediante la filosofia di Proclo, Bertoldo vuole superare e non rifiutare Aristotele, non si tratta, come per Teodorico di Freiberg, di elaborare una nuova interpretazione della filosofia aristotelica da contrapporre a quella tomista, ad esempio, bensì di sottolineare i limiti del pensiero aristotelico stesso e quindi di collegarvi un’ulteriore e ultima istanza: la ‘filosofia teologica’ platonica. Secondo

Bertoldo la metafisica aristotelica ha fallito e tale fallimento è dovuto alla limitatezza del suo campo di indagine che si ferma al piano dell'essere, ma soprattutto alla mancanza di profondità: non ha saputo vedere nell'uomo quel principio divino, di gran lunga superiore all'intelletto, che gli permette di conoscere le cose divine. L'«uno nell'anima», quindi, diventa per Bertoldo motivo della superiorità del pensiero platonico rispetto a tutte le altre filosofie.

Non si deve dimenticare, inoltre, come accennato sopra, che la *theologia sapientialis* di Proclo si fonda *suprincipia credita*, vale a dire su principi presupposti per 'fede', noti mediante la semplice percezione dei sensi ma in nessun modo pensati, conosciuti o appresi grazie a qualche altro abito scientifico, esattamente come la teologia che tratta del Bene divino secondo l'ordine della provvidenza volontaria e che si fonda su principi creduti, vale a dire sugli articoli della fede cristiana. Il ricorso alla dottrina dell'universale *creditum* — uno degli strumenti con cui i teologi medievali cercarono di disarticolare la pretesa della scienza aristotelica di autofondarsi ritenendo che la maggior parte delle «scienze della natura» si appoggiassero su un atto di fede in tutto simile a quello presupposto dalla teologia cristiana — permette a Bertoldo di considerare la filosofia procliana al pari di una teologia rivelata e di avvolgere gli *Elementi di Teologia* e il loro autore di un'aura sapienziale, quasi divina.

## 2.

Nell'*Expositio tituli* Bertoldo tesse le lodi di Proclo definendolo uno dei più eminenti discepoli di Platone, al pari di Plotino, tanto che le parole di elogio formulate da Agostino per quest'ultimo (*Contra Acad.* III, 18,n.41) possono valere, sostiene Bertoldo, anche per Proclo: «fu giudicato così simile al maestro da sembrare che fossero contemporanei, ma è tanto l'intervallo di tempo che li separa da far ritenere che il primo si sia reincarnato nel secondo». Il suo stesso nome, del resto, ne lascia intuire l'eccellenza (*Proclus* da *procul cluens* o *prope, ante cluens*, cioè *excellens* o *pollens*), così come dimostra la sua opera, in particolare gli *Elementi di teologia*, in cui egli seppe ordinare *subtilissime* i 'teoremi' platonici. Non solo: tale eccellenza risiede anche nella capacità di Proclo di ascendere, mediante il triplice moto (circolare, retto e obliquo) previsto dallo pseudo-Dionigi per gli angeli e per le anime, alla conoscenza del Sommo Bene per quanto possibile a un mortale con il solo aiuto del lume naturale dell'intelletto.

Bertoldo, partendo dall'autorità di Dionigi che definisce, nel *De divinis nominibus* IV,9, i vari tipi di moto, dimostra, mediante numerose citazioni dall'opera procliana, in particolare dagli *Opuscula*, come Proclo abbia conosciuto e sperimentato il triplice movimento conoscitivo. Si nota, per inciso, l'abitudine di Bertoldo di collegare le dottrine di Dionigi e di Proclo, citati frequentemente a reciproco sostegno. Il nostro domenicano, probabilmente, aveva colto molte somiglianze nel pensiero dei due autori, ma certamente non sapeva che Dionigi, una delle *auctoritates* più importanti dell'*Expositio*, era un siriano vissuto tra la fine del V e la metà del VI secolo e non il discepolo di S. Paolo convertito sull'Areopago e, quindi, poteva pensare non che la dottrina di Dionigi dipendesse da quella di Proclo, come la critica più recente ha dimostrato, bensì il contrario: il *corpus dionysiacum* era, per tutti i lettori medievali, il più autorevole dei testi perché si pensava fosse il più vecchio per data di composizione e perché aveva quasi una garanzia apostolica. Secondo Dionigi, grazie al moto circolare, l'anima rientra dall'esterno in se stessa, raccoglie uniformemente le sue facoltà intellettuali *sicut quodam circulo* e si «unisce unitivamente» (*uniens unitive*) alle potenze unite — vale a dire, secondo alcuni interpreti, agli angeli — e viene guidata verso il Bello, il Buono e l'Uno. Bertoldo ritrova le caratteristiche di questo movimento nel *De providentia et fato* 6, 17-19 dove Proclo descrive le operazioni successive che costituiscono il moto ascensionale dell'anima razionale verso gli «dei sopramondani», quelli che egli stesso definisce i «gradini dell'ascensione intellettuale che conducono verso l'alto»: l'anima si allontana dai sensi; guarda in se stessa e si scopre un universo razionale; salendo vede le anime sorelle nell'universo,

poi le sostanze e gli ordini intellettuali e, ancora oltre, le monadi degli dei stessi.

Il moto circolare viene citato anche in altri passi dell'*Expositio*. In particolare, nella proposizione 131A — dove Bertoldo dimostra come i *sapientes mundi*, mediante il triplice moto, ascendono a conoscere l'esistenza di Dio (*anitas dei*) — il movimento circolare caratterizza *principaliter et naturaliter* l'anima dei sapienti che, attraverso il bello e la conoscenza del bene, è condotta al Bello e al Bene assoluto ovvero *in prime dei cognitione*. Nella proposizione 202B, invece, Bertoldo definisce il moto circolare come "moto contemplativo delle anime" e lo colloca, illustrando il pensiero di Dionigi circa la contemplazione praticabile nella vita terrena (*de contemplatione vie*), all'inizio dell'ascesa verso il divino, ascesa che prosegue grazie a quella virtù particolare posseduta dalla nostra mente che è l'*unitio*, mediante la quale l'anima si raccoglie in sé e si unisce al bene assoluto (*congregetur ad seipsam et bono prime uniatur*, *De div. nom.* 7,1). Grazie a questo principio anche le anime possiedono la capacità cognitiva che le rende capaci di intellezioni simili a quelle degli angeli (*De div. nom.* 7,2), ma la contemplazione spetta principalmente a quelle anime (così le chiama Bertoldo, mentre Dionigi parla di intelligenze angeliche) che hanno intellezioni semplici e beate mediante le quali capiscono 'uniformemente' le cose divine.

E' interessante notare che, nella proposizione 202C, Bertoldo utilizza lo stesso passo procliano (*De prov.* 6,19) con cui ha descritto nell'*Expositio tituli* il moto circolare per concludere che, sebbene in questo brano Proclo tratti della contemplazione possibile all'anima umana nella vita presente, tuttavia tale descrizione vale anche per la contemplazione eterna in quanto vi si descrive l'attività dell'anima umana beata che è *deus facta*.

Da queste osservazioni si ricava che Proclo pur essendo pagano ha saputo descrivere la contemplazione del divino ovvero la somma beatitudine della religione cristiana e che l'ha anche assaporata, per quanto possibile all'uomo in questa vita terrena.

Per quanto riguarda il moto obliquo, invece, Bertoldo ritiene che proprio negli *Elementi di teologia* Proclo sia asceso alla conoscenza del sommo bene attraverso questo tipo di movimento che è proprio dei filosofi e che si realizza mediante "l'assiduo studio (*per laboriosam investigationem*) del primo principio di tutti gli enti, dividendo, definendo, usando principi comuni, avanzando con ragionamenti dalle cose note alle ignote, ascendendo dalle cose sensibili alle intelligibili e fra gli intelligibili passando da uno ad un altro fino a pervenire all'ultimo degli intelligibili (*simpliciter ultimum*)". Questo è il modo di procedere dei filosofi, quel procedimento che Dionigi nel *De divinis nominibus* IV,9, dice essere conforme all'anima che si muove di moto obliquo (o elicoidale secondo altre traduzioni) vale a dire "razionalmente e discorsivamente" (*rationabiliter et diffuse*) mediante operazioni mescolate e successive. In particolare, prosegue Bertoldo, sono tre le strade mediante le quali i filosofi pervenirono, con la ragione, alla conoscenza di Dio (*per ratiocinationem in Dei notitiam*), quelle stesse perseguite negli *Elementi di teologia* da Proclo che salì fino al massimo grado conoscitivo mediante lo studio

1) dell'opera creatrice di Dio (*per operum conditionem*) poiché sappiamo, come dice Gundisalvi nel *De processione mundi*, che "le vie che conducono al creatore sono le sue stesse opere, le quali, mentre noi le osserviamo attentamente, in qualche modo ci conducono alla conoscenza dei suoi segreti" (Bülow 1925: 2, 1-3). Proclo indaga la molteplicità del reale nei primi dodici *Elementi*;  
2) del modo in cui il creatore regge il mondo (*per conditorum gubernationem*) perché, come spiega Cicerone (*De natura deorum* II 6), il mondo è governato da una ragione, la quale sta al di sopra del mondo e non appartiene al mondo e che noi chiamiamo Dio o la sua provvidenza. Proclo affronta il problema della provvidenza nella proposizione 120 e nelle seguenti e soprattutto nell'opuscolo *De decem dubitationibus circa providentiam*;

3) dell'armonia che concilia le entità multiformi e contrastanti di questo mondo (*per contrariorum conciliationem*) e che presuppone necessariamente, dice Boezio (*Consolatio philosophiae* III 12), l'esistenza di un principio unificatore e immobile, Dio, capace di regolare l'instabile molteplicità di questo mondo fino a trasformarlo in un organismo unitario. Di questa armonia Proclo tratta nella proposizione 20 e nelle seguenti, oltre che in un altro opuscolo, il *De malorum existentia*.

Bertoldo, quindi, dimostra come tutta l'opera di Proclo (in particolare gli *Elementi di teologia* e

gli *Opuscula*) esprima lo sforzo del nostro diadoco di sollevarsi al divino mediante la *laboriosa investigatio*, vale a dire grazie all'esercizio della ragione, a quella filosofia sapienziale che abbiamo descritto poco sopra.

Nella proposizione 131A Bertoldo afferma che, grazie al moto obliquo, l'anima può esaminare il *causatum bonum*, vale a dire gli effetti della processione del Bene, in quanto *vestigium*, ovvero come orma, traccia del Bene sommo di cui tutto il reale partecipa. Il moto diretto, invece, prosegue il nostro autore, studia il 'bene causato' in quanto *exemplum*, ovvero copia, modello del Bene, ed è ciò che spiega più dettagliatamente nell'*Expositio tituli* a commento della definizione di Dionigi. Nel moto diretto l'anima non rientra in se stessa, né procede dagli enti esterni mediante l'uso della ragione — come accade, precisa Dionigi, nel moto circolare — bensì inizia dagli enti che la circondano “come da simboli svariati e innumerevoli e si eleva verso contemplazioni semplici e unite”. Bertoldo amplia la citazione dionisiana precisando che nel moto diretto l'anima inizia il suo percorso dalle creature che sono copie (*exempla*), immagini e simboli e ascende non *intelligibiliter et digressive* come succede nel moto obliquo bensì *intellectualiter et unitive* perché si tratta di una visione diretta. Questo, del resto, è quanto afferma Proclo nei paragrafi 8,30-31 del *De providentia et fato*, citati quasi integralmente da Bertoldo, dove tratta dei modi di conoscere delle anime vale a dire della conoscenza opinativa, scientifica e di quella che “s'innalza fino all'uno e all'incondizionato”.

A queste forme di conoscenza Proclo ne aggiunge una quarta, più semplice delle precedenti perché non usa metodi specifici, filosofici, come l'analisi, la sintesi, la divisione o la dimostrazione, bensì “contempla gli enti reali (*entia speculantes*) per mezzo di intuizioni semplici che sono come visioni spontanee”. In merito a questa forma di conoscenza, chiamata 'intelligenza', Proclo trova concordi Platone ed Aristotele che la ritengono superiore alla scienza perché appartenente all'anima, intesa questa non come conoscenza, bensì come immagine della vera intelligenza. L'intelligenza — precisa Proclo riprendendo la definizione di *nous* proposta nell'elemento 168 —, essendo l'insieme degli intelligibili, conosce intuitivamente non solo se stessa come conoscente ma anche gli oggetti reali che sono in essa e quindi

quando l'anima, per quanto può, imita questa intelligenza, diventa intelligenza anch'essa, sopravanzando così la scienza e lasciandosi alle spalle i molteplici metodi di conoscenza dei quali prima si fregiava, alzando lo sguardo soltanto verso gli enti reali (*De prov.* 8,30).

Proclo propone, però, una quinta e più perfetta forma di conoscenza, sconosciuta ad Aristotele che non ammette altra conoscenza al di là dell'attività intellettuale, ma esaltata da Platone e dai teologi prima di lui (vale a dire i Presocratici) come una conoscenza sopraintellettuale chiamandola “follia realmente divina” (*vere divina mania*) o uno nell'anima. “Essa non stimola più la facoltà intellettuale e collega l'anima direttamente con l'Uno” dice Proclo, “quando si trova a contatto con l'Uno, predilige la pace, si chiude alle conoscenze, si fa muta e silenziosa di un silenzio interiore” (*De prov.* 8,31).

Bertoldo chiude la descrizione del moto diretto sottolineando che Dionigi su questa conoscenza concorda con Proclo, precisamente nel capitolo VII,1 del *De divinis nominibus* dove, come abbiamo visto, descrive l'*unitio* e nel capitolo IV,11 dove si legge “l'anima divenuta simile a Dio mediante un'unione sconosciuta s'introduce nei raggi dell'inaccessibile lume con sguardi privi di vista”. Il moto diretto, quindi, conduce all'unione con il divino, alla *cognitio Dei*, mediante l'uno nell'anima e si tratta di un moto, come dice Bertoldo nella proposizione 131A, “concesso a pochi infedeli, e se a qualcuno è dato, lo è *tenuiter*, perché non è permesso a molti nella sua perfezione, se non per grazia speciale o mediante il moto obliquo dell'animo, moto che deve essere perfetto, e che è dato a pochissimi (*paucissimi*)”.

Ecco allora che Proclo avendo sperimentato tutti e tre i moti dell'anima, viene presentato da Bertoldo come un 'infedele' toccato dalla 'grazia' o comunque un filosofo perfetto perché ha compiuto un moto obliquo perfetto che lo ha condotto ad un'unione mistica con il divino. Proclo è

un illuminato, un iniziato ai misteri divini, ma anche un profeta perché descrive il contatto con il divino negli stessi termini di Dionigi che è ‘portavoce’ della Rivelazione.

Proclo, quindi, rappresenta per Bertoldo non soltanto il filosofo sottile che espose la metafisica più penetrante dell’antichità, ma soprattutto il pagano che raggiunse la sommità della contemplazione di Dio mediante l’esercizio assiduo della filosofia, e che testimoniò personalmente, nei suoi scritti, delle sorprendenti potenzialità nascoste nell’uomo – quell’*unum animae* di cui parleremo fra poco – indicandone la via per realizzarle: l’esercizio della filosofia o meglio della *theologia sapientialis* neoplatonica.

Proclo è descritto da Bertoldo quasi come un profeta, un iniziato, la sua “filosofia è la manifestazione di una sapienza esoterica coltivata dai presocratici e perfezionata da Platone, ed è la via che conduce alla deificazione intellettuale attraverso la riscoperta e l’esercizio di una facoltà divina, l’*unum animae*” (Sturlese 1987a: 283).

### 3.

Nelle pagine precedenti si è fatto più volte riferimento all’‘uno nell’anima’ procliano e da quanto detto risulta evidente che si tratta di un elemento determinante: è grazie all’*unum animae*, infatti, che la filosofia procliana è superiore alla metafisica aristotelica e che Proclo viene considerato un pagano ‘illuminato’. L’eccellenza di Proclo e della sua filosofia risiede nel carattere divino dell’*unum animae* che, permettendo all’uomo di cogliere *isuperentia*, produce una conoscenza perfetta e beatifica, concessa in grazia a *paucissimi* soggetti deificati.

Bertoldo espone le caratteristiche dell’uomo fin dalle prime pagine del suo commento, quando, nel *Prologus*, per spiegare il passaggio *a creatura mundi* (“dalla creazione del mondo”) della lettera ai Romani ricorre alla definizione ermetica di ‘macrocosmo’ e ‘microcosmo’ contenuta nell’*Asclepius*. L’uomo, in particolare, è *nexus et subnexus dei et mundi* e Bertoldo per spiegare in che modo l’uomo faccia da *copulatio* fra Dio e il mondo afferma:

Si deve notare che l’uomo raccoglie in sé le quattro parti principali dell’universo, che sono corpo, anima, intelletto e uno o unità (*unum sive unitas*). Dell’*unum* ci parla Proclo nel suo scritto *Sulla provvidenza* in questi termini: “in noi è insita una certa orma nascosta dell’uno (*secretum unius vestigium*) che è più divina dell’intelletto. Con lui concorda Dionigi nel capitolo VII dei *Nomi divini*, chiamando tale uno “unione che supera la natura della mente — o secondo un’altra traduzione [quella di Eriugena]: “unità superperfetta che supera la natura della mente” — mediante la quale la mente si congiunge con le cose che sono al di sopra di essa”. Grazie a queste quattro parti l’uomo è il legame fra Dio e il mondo. Infatti assomiglia a Dio e alle cose divine per l’uno e l’intelletto, al mondo e alle cose mondane per l’anima e per il corpo.

Dunque Bertoldo ritiene che l’*unum* sia una parte costitutiva dell’essere umano, superiore ontologicamente all’intelletto e punto di contatto (*copula*) fra Dio e il mondo.

Poco oltre, nel *Prologus* 16, commentando il seguito della definizione di Ermete (*super mundum per duplicem indagacionem existens, physicam scilicet et doctrinalem*), Bertoldo afferma che la duplice indagine fisica e dottrinale conduce alla sapienza divina, la quale è accessibile all’uomo non in quanto umano ma piuttosto in quanto divino, vale a dire grazie alla parte divina che è in lui.

Anche secondo Proclo [l’uomo] è divino grazie a quell’*uno* che è più divino dell’intelletto, nel quale si fonda l’anima che viene divinizzata e che vive una vita divina, per quanto le è consentito. [...] Su questo concorda Dionigi (*De div. nom.* VII,1), il quale sostiene che mediante questa unione o unità bisogna pensare le cose divine, non secondo la nostra misura (*non secundum nos*), ma uscendo completamente da noi stessi e divenendo totalmente deificati (*totos deifactos*). Bisogna

notare che Dionigi dice “non secondo noi stessi”, vale a dire in quanto umani, perché altrimenti il raggio tearchico risplenderà su di noi coperto di veli, cioè ci sarà consentita soltanto una visione anagogica e non diretta di Dio.

Di seguito, Bertoldo ricorda che i commenti di Scoto Eriugena e di Giovanni Sarraceno su questo passo dicono che l'intelletto creato non può conoscere Dio se non *in theoriis et in theophaniis*. Le prime sono luci sparse fra le creature sotto forma di orme, immagini e segni; le seconde sono invece luci intellettuali che discendono da Dio negli angeli e negli uomini e che manifestano, per quanto è possibile, la luce infinita, cioè Dio. Per spiegare l'inciso “*quantum possibile est*” Bertoldo cita di nuovo Dionigi, ma questa volta dal I cap. del *De mystica theologia*: “Dio si rivela veramente e senza alcun velame soltanto a coloro i quali trascendono tutte le cose e penetrano nella caligine, la divina caligine (e qui siamo nell'*Epistula V ad Dorotheum*) che è la luce inaccessibile nella quale si dice che abita Dio”.

Questo brano, oltre ad essere interessante perché contiene la citazione di altri passi decisivi per la comprensione della *hénôsis* dionisiana, mi sembra degno di nota perché mette in luce come Bertoldo collochi su due piani distinti e diversi il nostro “essere umani” e il nostro “essere divini” e le loro rispettive implicazioni. Bertoldo lascia dunque aperta, a mio avviso, la possibilità per l'uomo di raggiungere una visione diretta di Dio. Ma certamente si tratta di un uomo speciale: l'*homo divinus* descritto in *Prologo 17* dove spiega che *subnexus Deosignifica coniunctus, copulatus*. In questo paragrafo Bertoldo sintetizza le posizioni di Dionigi e di Proclo sull'*unum animae* e sull'*unitio* dimostrandone la corrispondenza e affermando, quindi, che si tratta dello stesso principio cognitivo o intellesione. Propone innanzitutto l'autorità di Dionigi ribadendo ancora una volta la superiorità dell'*unitio* rispetto all'intelletto, ma, mediante la citazione del *De mystica theologia* 1,1 e della *Epistula V ad Dorotheum*, pone l'attenzione sulla condizione di ineffabilità e di inconoscibilità che caratterizza l'*hénôsis* dionisiana: “la caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente”. È interessante notare, inoltre, che Bertoldo, riformulando alcune affermazioni dionisiane inserisce un importantissimo *ut divinus homo ... sicut est possibile*, che non si trova in Dionigi, e con il quale definisce il soggetto che gode di questa *unitio*: l'uomo divino. Si tratta dello stesso soggetto che Proclo, citato qualche rigo più sotto, chiama *deus factus ut animae possibile*, vale a dire

colui che opera con questa attività che è al più divina dell'anima, facendo assegnamento solo su se stesso, ossia sul fiore dell'intelligenza e raggiungendo una serenità che lo mette al riparo non solo dai moti esterni ma anche da quelli interni, *fattosi Dio per quanto ciò è possibile a un'anima*, solo così conoscerà alla maniera degli dei i quali tutto conoscono in maniera ineffabile, ciascuno secondo l'unità che gli è propria.

Il passo qui riprodotto è la riflessione con cui Proclo chiude l'esame delle cinque forme di conoscenza, quelle stesse citate da Bertoldo per descrivere il moto diretto e riproposte quasi integralmente (*De prov.* 8,30-32) anche nel *Prol.* 17. Ciò conferma che, secondo Bertoldo, il moto con cui l'uomo giunge alla deificazione, diventa *homo divinus*, è il moto diretto.

Si deve notare, tuttavia, che l'impalcatura Dionigi-Proclo con cui Bertoldo riesce a dimostrare le potenzialità divine insite nell'uomo — e possedute da Proclo, divenuto il prototipo di *homo divinus* —, costituisce probabilmente una forzatura del pensiero dionisiano nella misura in cui Bertoldo fa assumere, per le corrispondenze istituite in *Prol.* 17, all'*unitio* le sembianze di principio cognitivo. Dionigi non definisce mai chiaramente l'*hénôsis*, ma dai suoi testi, a mio parere, emerge l'idea di un'unione mistica in cui il soggetto si perde completamente, si annulla anche nelle sue capacità speculative. Nel caso di Proclo, invece, sembra piuttosto che nell'unione con il divino questo principio cognitivo risulti esaltato nelle sue possibilità proprio perché ‘divinizzato’.

La forzatura, se così si può dire, operata da Bertoldo si esprime chiaramente nel *Praeambulum C* dove, analizzando il principio cognitivo con cui il teologo si volge a conoscere le cose divine, egli

dice che tale principio è superiore alla “ragione particolare chiamata cogitativa” così come “alla ragione universale che noi chiamiamo intelletto possibile” in quanto questi principi cognitivi riguardano soltanto gli enti (*non sunt nisi entium* 64,395) e non le realtà divine che il teologo vuole cogliere e che sono *superentia*. Non possiamo, infatti, accedere alle realtà che ci superano mediante la nostra razionalità che è inferiore ed è stata nutrita dai sensi che ci ingannano con le apparenze, ma dobbiamo ricorrere, *ut dicit* Dionigi in *De divinis nominibus* VII,1, al principio cognitivo delle realtà divine in noi, principio che noi stiamo cercando qui (*principium cognitivum in nobis divinatorum, quod hic investigamus* 64,405-6). Bertoldo conclude poi con un’esclamazione: “ecco quanto elegantemente [Dionigi] esprime il principio cognitivo e la superiorità assoluta di questo, cioè dell’*unitio ounitas*, su ogni altro principio che è in noi e mediante il quale è necessario rivolgersi alle cose divine!”. E poco dopo: “questo principio cognitivo, vale a dire l’uno dell’anima o unità, è di una tale superiorità che stabilendosi interamente in esso, l’anima si rende simile a Dio, come dicono Dionigi e Proclo”.

In conclusione possiamo dire che Bertoldo vede in Proclo un esempio di ‘uomo divino’: non solo uno dei maggiori filosofi dell’antichità ma anche colui che, come dice il suo biografo Marino di Neapoli, condusse una vita filosofica, intesa in senso neoplatonico, cioè mediante il possesso di tutte le virtù anche quelle contemplative e teurgiche. Da questo punto di vista l’interpretazione che Bertoldo dà del pensiero procliano, innestando sull’impianto metafisico degli *Elementi di teologia* le tematiche etico-antropologiche contenute negli *Opuscula*, rende ragione della complessità del pensiero di Proclo che non formulò soltanto la processione metafisica ma si occupò anche della conversione etico-mistico-religiosa.

Bisogna ribadire, infine, la grande novità introdotta da Bertoldo: l’uso degli *Opuscula* di cui nessuno prima aveva colto la portata etico-antropologica e di cui soltanto Taulero, dopo Bertoldo, saprà apprezzare l’insegnamento.

Bertoldo ci sottopone quindi il commento ad un testo ‘divino’ che ha la finalità, come abbiamo visto, di innalzare il lettore al cospetto di Dio, ma come egli dice in *Prol.* 21, *cum quanta difficultate anima etiam deiformis effecta in hac vita ascendat ad conspectum fontis paternae lucis*. L’anima compie con difficoltà il processo di ritorno, attraverso gli *invisibilia dei*, a Dio, Non solo: Bertoldo sostiene che occorra un lettore o un uditore speciale: *audientem esse divinum hominem et attentum* (48,377-378). In questo senso si capisce perché Nicola Cusano nell’*Apologia doctae ignorantiae*, dopo aver inserito Bertoldo fra i rappresentanti del neoplatonismo cristiano in polemica contro la *secta aristotelica*, vale a dire con Dionigi Areopagita, Mario Vittorino, Onorio di Regensburg, Giovanni Scoto Eriugena e Davide di Dinant, lo definisce uno degli uomini straordinariamente dotti e profondi, i cui libri, però, non devono essere spiegati *illis debilibus mentis oculis* che non sono in grado di intenderne il pensiero.

## Note

- . Cf. Sturlese 1987b: XX: come dimostra l’enciclopedia di Enrico di Herford, intitolata alla neoplatonica catena dell’essere, il fascino del neoplatonismo si fa strada anche in ambienti pervasi dal tomismo diventato, da tempo, la dottrina ufficiale dei Domenicani.
- . L’edizione del commento, iniziata nel 1974 (cf. Sturlese 1974) non è ancora terminata, e conta, per il momento, cinque volumi (cf. *Expositio* 1984-2003) oltre all’edizione della *Tabula* (cf. Beccarisi 2000) aggiunta da Bertoldo stesso al termine del commento.
- . Per i numerosi motivi eckhartiani presenti nell’*Expositio* cf. Sturlese 1986a.
- . Sulla fortuna degli scritti di Proclo tradotti da Guglielmo di Moerbeke tra il 1268 e il 1280, cf. Sturlese 1987a.
- . Cf. *Expositio* I: 29-30. Le citazioni nel testo sono tratte dal primo volume dell’edizione a cura di M.R. Pagnoni-Sturlese e L. Sturlese (cf. *Expositio* I 1984), in particolare dal Prologo composto di *Prologus, Expositio tituli ePraeambulum libri*. I corsivi, presenti talvolta nei passi latini citati nel testo, sono miei.

- . *Expositio I, Prol. 5*: 13, 264-266.
- . Nel corso dell'*Expositio* Bertoldo ripete più volte il riferimento a questi due ordini di provvidenza e spesso chiama a rappresentarli le due fonti più importanti del suo commento: Proclo come rappresentante della filosofia greca nell'ambito della *providentia naturalis* e Dionigi della teologia cristiana nell'ambito della *providentia voluntaria*.
- . *Expositio I, Exp. tituli I*: 45,280-282: in ipso [libro] tractatur per elementorum coordinationem de bono divino secundum ordinem providentiae naturalis; unde dicitur elementatio non qualiscumque, sed theologica.
- . Si tratta dello schema di interpretazione (di origine greca anche se la prima fonte è Mario Vittorino, secondo la testimonianza di Boezio *In Isagogen Porphyrii I,1*) usato dai commentatori medievali per illustrare sei elementi fondamentali dell'opera che si accingevano a spiegare: *operis intentio, utilitas, ordo, auctor, inscriptio* o *titulus, ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri ducatur intentio*. Cf. Quain 1986.
- . *Expositio I, Exp. tituli I*: 46, 319-323.
- . *Ibid.*: 45, 285-295.
- . *Expositio, I, Exp. tituli K*: 47, 344-347.
- . *Expositio, I, Exp. tituli L*: 51.
- . *Expositio, I, Praeamb. C*: 62, 321-326.
- . *Ibid.*: 65, 422-425.
- . *Ibid.*: 53, 15-20.
- . Secondo Sturlese 1986b: 342-344 l'inserimento di un tema specifico della teologia rivelata all'interno di una rigorosa discussione di filosofia dimostra che per "Bertoldo, così come per Eckhart, è impossibile distinguere nettamente le due teologie, soprattutto quando la teologia naturale in questione è quella platonica".
- . *Expositio I, Exp. tituli A*: 37, 10-29.
- . *Ibid.*: 37,30-38,34.
- . La convinzione che Dionigi pseudo-Areopagita fosse il discepolo di S. Paolo e il primo vescovo di Atene sopravvisse fino all'inizio dell'Ottocento.
- . Cf. Saffrey H.D. 1998.
- . Cf. Gersh S.E. 2001.
- . *Expositio I, Exp. tituli D*: 40, 110-115.
- . Si noti la correzione di Bertoldo che attribuisce, correttamente, l'uso della ragione al moto obliquo anziché al moto circolare come Dionigi afferma qui, benché poco sopra avesse definito il moto obliquo *rationabiliter et diffuse*, avverbi in parallelo, ovviamente, agli *intelligibiliter et digressive* di Bertoldo.
- . Plato, *Timaeus 37c* afferma che l'intelligenza e la scienza sono i modi di conoscenza degli enti reali che l'anima possiede; Aristoteles, *Analytica Posteriora, I 3,72b24* definisce l'essenza della nostra intelligenza, che è superiore ad ogni scienza, "ciò grazie a cui conosciamo i principi".
- . Cito dalla traduzione di Montoneri 1986: 105. Si segnala la recente traduzione a cura di F.D. Paparella, *Proclo. Tria Opuscola. Provvidenza, Libertà, Male*, Milano, Bompiani, 2004.
- . Cito dalla traduzione di Scazzoso 19973: 308.
- . Bisogna notare che Bertoldo cita l'*Asclepio* 6-10 di seconda mano, servendosi di Alberto Magno, *Metaphysica I 1 1*. I riferimenti frequenti alle dottrine di Ermete Trismegisto indicano anche la volontà del nostro autore di collegarsi ad una sapienza antica e di costruire una specie di *philosophia perennis*.
- . Cf. la *Vita di Proclo* di Marino di Neapoli tradotta da Faraggiana di Sarzana 19992. Le virtù contemplative coincidono con quelle 'mistiche' della religione cristiana, le teurgiche vanno oltre e implicano anche dei riti, che si prendano cura delle realtà inferiori. Marino (p. 307) dice che Proclo viveva non la vita dell'uomo onesto, rispondente alla virtù politica, ma una vita superiore, quella degli dei a cui voleva somigliare.
- . Cf. Klibansky 1932: 29-30: "Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis

lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae Periphyseon, Tomi Davide de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi”.

## Riferimenti bibliografici

- Beccarisi A. 2000 (ed.). *Bertoldo di Moosburg, Tabula contentorum in Expositione super Elementationem theologiam Procli*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Expositio* 1984-2003. Bertholdus de Mosburch, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, I-IV, VII, Hamburg, Meiner (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI, 1-4, 7).
- Expositio* I 1984. M.R. Pagnoni-Sturlese - L. Sturlese (ed.), *Bertholdus de Mosburch, Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, Hamburg, Meiner (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi VI, 1).
- Bülöw G. 1925 (ed.) *Dominicus Gundissalinus, De processione mundi*, “Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters” 24,3: 1-56.
- Faraggiana da Sarzana C. 1992 (a cura di). *Proclo Licio Diadoco, I Manuali*, saggio introduttivo di G. Reale, Milano, Rusconi.
- Gersh S.E. 2001. *Berthold von Moosburg and the Content and Method of Platonic Philosophy*, in J.A. Aersten, K. Emery Jr. und A. Speer (hg. von), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin - New York, Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 28), 493-503.
- Klibansky R. 1932 (ed.). *Nicolai de Cusa, Apologia doctae ignorantiae*, Lipsiae, Meiner.
- Libera A. de 1988. *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book.
- Libera A. de 1996. *Eckhart, Suso, Tauler ou de la divinisation de l’homme*, Paris, Bayard Editions.
- Montoneri L. 1986 (a cura di). *Proclo, La provvidenza e la libertà dell’uomo*, Bari, Laterza.
- Quain A.E. 1986. *The medieval accessus ad auctores*, New York, Fordham University Press.
- Saffrey H.D. 1998. *Le lien le plus objectif entre le pseudo-Denys et Proclus*, in J. Hamesse (éd. par), *Roma, Magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l’occasion de son 75e anniversaire*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 791-810.
- Scazzoso P. 19973 (a cura di). *Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, Milano, Rusconi.
- Sturlese L. 1974 (ed.). *Bertoldo di Moosburg, Expositio super Elementationem theologiam Procli, 184-211*, presentazione di E. Massa, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Sturlese L. 1986a. *Homo divinus. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nacheckhartschen Zeit*, in K. Ruh (hg. von), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, Metzler, 145-161.
- Sturlese L. 1986b. *Introduction*, in Berthold de Moosburg, *Commentaire des Éléments de théologie de Proclus, Preamble du livre*, in R. Imbach et M.-H. Méléard (éd. par), *Philosophes Médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe - XIVe siècles)*, Paris, Union generale d’éditions, 337-346.
- Sturlese L. 1987a. *Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l’università di Parigi e lo studium di Colonia*, in G. Boss et G. Seel (éd. par), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel (juin 1985)*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 261-285.
- Sturlese L. 1987b. *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Enrico di Herford, Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, Pisa, Scuola Normale Superiore (Centro di cultura medievale, 2), VII-XXVII.
- Zycha J. 1894 (ed.). *Augustinus, De genesis ad litteram*, Wien (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28,1).

*Irene Zavattero*  
*Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici*  
*Università di Siena – Italia*  
*zavattero@unisi.it*

## Rifrazioni del pensiero

Rubrica di recensioni, segnalazioni, discussioni

Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Napoli 2000, pp. 277 [€ 23,20 - ISBN 88-243-1367-1].

«Il sacro come la contraddizione rubata» è certamente un titolo enigmatico, che richiede di essere decrittato. L'enigma risulta innanzitutto dalla giustapposizione di tre voci che non vanno solitamente insieme – “sacro”, “contraddizione”, “rubare” – tantomeno nella collana delle pubblicazioni di una Facoltà di Giurisprudenza, come quella della Seconda Università di Napoli dove Giuseppe Limone insegna Filosofia del Diritto. Ci si chiede allora a cosa voglia mai alludere un titolo simile, anteposto peraltro all'ancor meno accattivante sottotitolo di «prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali». Provando a svelare subito l'arcano – e togliendo un po' di *pathos* alla lettura – il sacro inteso come “contraddizione rubata”, in estrema sintesi, è l'irriducibile peculiarità dell'uomo, la sua cifra essenziale. «O meglio: lo spazio sacro che in quest'uomo, in quanto *homo sapiens sapiens*, come “persona” singolare e irriproducibile si dà» (p.250). Ma queste espressioni potrebbero anche essere verbosi sintomi di squilibrio dell'ennesimo studioso caduto in tentazione speculativa. Cosa c'entra il sacro? Che necessità c'è di scomodarlo? E poi, sarà il “sacro” a riverberare sulla “contraddizione rubata” la sua luce semantica, o le cose sono più complicate?

Sgombrando subito il terreno da un probabile equivoco, va detto che qui non abbiamo a che fare con un corposo trattato sui fondamenti del diritto, magari creativamente ammantato di formule suggestive. Nel testo infatti non troviamo «un discorso strutturale sui Diritti fondamentali» (p.1), bensì dei prolegomeni: preliminari che dovrebbero introdurci da qualche parte, in questo caso fornirci criteri e nozioni per cominciare a pensare autenticamente qualcosa come i Diritti *inviolabili* dell'uomo. Prolegomeni perché, «il primo atto, nella fatica del pensiero, non è trovare le soluzioni, ma risolvere il problema di impostarle» (ivi). Ma inevitabilmente, impostare il percorso che conduce alla soluzione di un problema significa porre una domanda. E quella che sta a cuore a Limone è una questione formidabile, potremmo quasi definirla una *Urfrage*, una domanda su ciò che sta «sotto la struttura concettuale dei Diritti fondamentali» (ivi). È qui che si dovrebbe concentrare la fatica del pensiero. Questione dei fondamenti, dunque, ma non con le certezze metafisiche di chi è sicuro di aver intuitivamente agguantato un'essenza e deve soltanto metterla in prosa, bensì con l'umiltà di chi, appunto, avverte un problema sulla propria pelle, qualcosa che «preme per essere disoccultato» (ivi) e allora intraprende un cammino. Prova a muovere un primo passo. Ma in quale direzione? Se l'aratro che traccia ogni percorso filosofico è sempre una domanda, non è certo facile individuare quella giusta.

La strategia scelta da Limone è sobria, ispirata da una razionalità asciutta, quasi algoritmica. Davanti all'idea di un «diritto fondamentale», inviolabile, è inevitabile domandarsi a quale nozione di «uomo» essa si adatti e all'interno di quale organizzazione etico-politica si apra il suo spazio vitale. Ma la catena di domande che potrebbe facilmente dipanarsi a partire da questo punto è a sua volta sorretta – fondata – su un'altra questione, ben più radicale: perché “diritto” ci sia, qual'è, quale dev'essere la struttura profonda del Diritto? E, dato che diritto si ha sempre all'interno di un sistema politico: qual'è, se c'è, la struttura profonda dei Sistemi politico-giuridici? Ecco abbozzata la mappa del percorso, o meglio, le due prospettive, inseparabili, da cui assicurarsi il percorso da fare: «guardare il sistema politico-giuridico dal punto di vista dell'uomo e guardare l'uomo dal punto di vista del sistema politico-giuridico» (p.3). Più che forgiare nuove terminologie o procedere

all'aggiornamento del lessico, dunque, occorre sondare il terreno su cui si ergono queste costruzioni, «scavare nel sottosuolo di questi diritti» (ivi). L'impegnativo sottotitolo del volume allude appunto a questo lavoro di scavo. Questo è il compito cui si deve umilmente sottoporre colui che voglia procedere sulla via delle «domandeessenziali». Non brama di essenze, quindi, bensì radicalità di impegno, senza indulgenze o scorciatoie. Al punto di non risparmiarsi nessuna fatica del pensiero se le domande dovessero poi moltiplicarsi nel cammino, come accade puntualmente nel volume, che si articola in quattro domande, cui è dedicato un capitolo ciascuna: «la domanda gnoseologica», «la domanda simbolica», «la domanda sistemica», «la domanda libertà».

Se una struttura profonda dei diritti fondamentali c'è, allora deve avere necessariamente qualcosa a che vedere con una delle possibili risposte alla domanda gnoseologica, a quel «conosci te stesso» che da sempre accompagna l'uomo, forse ben prima d'essere scolpito sulle pietre del santuario di Delfi. La via per conoscere se stesso conduce a scoprirsi come individuo concreto, come «persona». Ma come incontrare, come cogliere teoreticamente la persona? Nel primo capitolo, dedicato appunto alla «domanda gnoseologica», Limone procede cautamente, con rigore cartesiano. Occorre distinguere i molteplici percorsi che si celano e si intrecciano dietro la «maschera» della persona. E dunque bisognerà distendere sul marmo dell'intelletto il concetto di «persona» e anatomizzarlo, cercando di enuclearne, da «scalchi» avveduti e consapevoli, quell'idea che si sospetta fungere al suo interno, come sua prima e fondamentale radice di senso. In altre parole, si tratta di ricostruire la genesi teorica della nozione di «persona» per tentare di comprenderne la natura profonda, occulta. La serrata indagine sulla doppia matrice del termine – ebraica e greco-romana – porta così a individuare alcuni vettori di senso, a scalzare e mettere in luce le radici platoniche e aristoteliche che puntano rispettivamente verso l'alto – l'idea universale di uomo – e verso il basso – la singolarità del concreto individuo. Ma una volta disposti in bell'ordine i fili etimologici, dispiegate le architetture teologiche dei dibattiti trinitari e cristologici, rammentate puntualmente le svolte filosofiche essenziali, più che trovare delle risposte, Limone si trova per le mani ulteriori domande: se vediamo il nutrimento semantico dell'idea di persona variare nella storia dell'umanità da «sostanzarazionale a soggetto razionale ad attività razionale fino a quello di singolarità» (p.14), questa serie di variazioni – per essere rettammente intesa, compresa – non dovrà essere finalmente ricondotta a un invariante, all'invariante che ne determina il gioco e i mutamenti? E come cogliere, come riconoscere un invariante? Attraversando l'area problematica dei significati del termine, questa «costante» può essere avvicinata, secondo Limone, indagando la dialettica Uno-Molti (ancora Platone) fino al punto di riconoscervi infine quella struttura relazionale che riguarda intimamente la persona. Così come «l'Uno e i Molti non possono essere separati», in ognuno dei mutevoli significati di «persona» è possibile sempre riconoscere «un Uno in quanto Molteplice o un Molteplice in quanto Uno» (p.16). Dunque abbiamo a che fare con «una relazionalità che non è caratteristica 'aggiunta', macostituente» (ivi). Ma la polarità Uno-Molti messa a fuoco in questa ricognizione ha gli algidi connotati di una struttura relazionale vuota. Se la struttura ideale della persona si rivela logicamente fredda, vuota, di quale carne linguistica, mentale, empirica potrà mai rivestirsi, e come? La bussola che orienta il lavoro di Limone è in fondo la pensabilità delle cose stesse, dunque ciò che conta innanzitutto è la massima aderenza possibile dei nostri strumenti concettuali alla materia effettiva della riflessione. Allora, al fondo dell'idea di «persona» potrebbe mai fungere una mera relazione sintattica e disincarnata? È questo che spinge Limone a precisare, immediatamente, che «la 'persona' si costituisce all'interno di un 'dialogo'» (ivi). La relazione in questione non può essere priva di un cuore pulsante, vitale. L'identità di cui ci stiamo occupando – l'identità personale – non è una mera funzione logica, bensì un'identità vivente. Pertanto la relazione può essere compresa in ultima analisi solo come dialogo. Ma se la relazione è dialogo, movimento, libertà, e di questo dialogo, movimento, libertà, può farsi effettivamente carico soltanto un individuo unico, un individuo distinto e diverso da ogni altro, il nostro uso abituale del termine «persona» finisce per metterci in una condizione paradossale: la situazione di chi, pur intendendo una *singolarità*, è costretto di fatto a nominare, ad enunciare una *generalità*. La parola «persona» e il concetto «persona», dunque, subiscono una decostruzione, si rivelano inadeguati, «o

meglio: *non* sono un nome e un concetto, *ma l'itinerario verso un nome e un concetto*» (p.19). E questo itinerario potrà essere compiuto e riempito esclusivamente dall'unicità del singolo, giammai da un concetto universale, poiché «nessun concetto potrebbe dire, di questa unicità, il suo atto d'esistere. Meglio. Il suo atto di esistere *come singolo*» (p.21). Un singolo che nasce nella storia dell'Occidente quando Dio comincia a parlare all'uomo, sfondando così il cielo ontologico dei Greci e scardinando al contempo il macchinario logico delle idee. Il percorso fenomenologico proposto da Limone come alternativo all'analisi lessicale appunto a questo tende: a mostrare come, con l'entrata in scena della persona «il primato ontologico non è più del genus, ma del singolo» (p.28). Ecco che comincia a precisarsi la risposta alla domanda gnoseologica. Intraprendere una fenomenologia dell'uomo non ci obbliga ad abbandonare per strada qualsivoglia idea di «uomo»: l'idea di «persona» è appunto un'idea nel senso puntuale di «principio d'intelligibilità». Ma è un'idea che, più che fornirci consolanti protesi ermeneutiche, finisce per scardinare e infrangere strada facendo ogni schema e ogni pensabile generalizzazione (pp.34s). È l'ingresso sulla scena filosofica dell'uomo concreto, fonte e radice di valore, che può essere teoreticamente accostato e mantenuto nel campo di indagine – ecco l'aderenza fenomenologica degli strumenti concettuali – solo dalla nozione di «persona» come *simbolo*, l'unica in grado di reggere la complessa e irriducibile nube di significati che si addensa sulla persona (p.36).

Il termine “simbolo” si presta facilmente ad usi impropri o mistificatori, e anche in questo caso il suo impiego potrebbe sembrare un espediente dialettico. Così sarebbe, se Limone si accontentasse di enunciarlo, servendosene come una cortina dietro cui celare ogni difficoltà concettuale. Ma non è così: qui si apre semmai lo spazio della «domanda simbolica». Occorre interrogarsi sulla «struttura *profonda* del simbolico» (p.63), appunto. Ed è così che – navigando criticamente tra gli autori che a vario titolo si sono occupati del simbolo (Cassirer, Jakobson, Todorov, Matte Blanco, ecc.) – si finisce per approdare al sacro. Il sacro rappresenta il luogo in cui il simbolo può meglio «rivelare le sue specifiche matrici» (p.126). E non casualmente Limone prende le mosse dai classici studi di Rudolf Otto. È con l'opera di Otto che il sacro come oggetto di studio cessa di essere la maschera, più o meno ipocrita, di qualcos'altro – nevrosi (Freud), conflitti economici (Marx) – e viene finalmente riconosciuto nella sua piena autonomia: il sacro è l'alterità radicale, *ganz Anderes*, il totalmente Altro, il Numinoso, ciò che è irriducibile all'altro da sé. Ed è appunto questa irriducibilità che a Limone preme evidenziare indagando sull'uomo quale «animale simbolico» (p.61). La mia irriducibilità “simbolica”, in quanto uomo, è in fondo l'irriducibilità del mio atto di esistere a qualsivoglia declinazione concettuale: «il mio atto di esistere è *l'atto di resistenza irresistibile a ogni classificazione che pretenda esaurirmi nel mio significato*» (p.58). Ecco allora precisarsi il senso del “sacro” da cui eravamo partiti. Se «il *sacer* dell'uomo è *quest'uomo*» (p.262), di conseguenza il sacro in questione non riguarda l'idea generale di “uomo”, bensì il singolo, concreto individuo, la “persona” singolare e irriproducibile, «perché quest'uomo concreto è l'unico che esista» (p.256). Qualcosa dunque «storicamente *transita* dal sacro del Numinoso al sacro dell'uomo» (p.269), qualcosa che potremmo anche chiamare «costruzione simbolica» (ivi), tenendo però presente come l'idea di persona non sia poi un costrutto teorico, bensì «il puro esserci del Corpo vivente di quest'uomo (come simbolo concreto: in *carne ed ossa*, in *azione*)» (p.221). La “seconda rivoluzione copernicana” suggerita da Limone come presupposto ineludibile alla riflessione sui diritti fondamentali, in fondo è tutta qui: «Non quest'uomo è rappresentante dell'umanità, ma l'umanità è rappresentante di quest'uomo» (ivi).

Ma se l'esito di tutto questo itinerario è un rovesciamento del punto di vista, per quanto inatteso, da dove scaturirebbe mai la contraddizione enunciata nel titolo? Il percorso disegnato da Limone presuppone, come accennato all'inizio, due prospettive, la seconda delle quali suggerisce di «guardare l'uomo dal punto di vista del sistema politico-giuridico» (p.3), ricordando così che quell'atto di esistere in cui consiste l'uomo, si realizza sempre all'interno di un sistema politico-giuridico. Sistema che prescrive e opera al contempo. La contraddizione si determina allora «fra ciò che il sistema *dichiara* e ciò che il sistema *fa*» (p.268), ma questa contraddizione finisce sempre per riguardare, per incarnarsi nel singolo, nell'uomo. «L'uomo, *quest'uomo*: è lui l'aporia dimenticata.

È l'aporia tra il Sistema e Quest'uomo» (p.221). È quindi «lui il luogo *cruciale* della contraddizione dimenticata» (p.268). «Nella vicenda di *quest'uomo* – e non dell'uomo – *ne vadell'*ordinamento. Del Diritto. *Quest'uomo*, e *questo* caso in cui egli *qui* si rappresenta, costituiscono il *testspecifico* per l'intero Ordinamento, per il Diritto, per il Sistema politico» (p. 218). Un pensiero metapolitico di questo dovrebbe appunto occuparsi. Ma il plesso dei bisogni irresistibili della persona, l'intreccio che si manifesta al fondo dei diritti fondamentali dell'uomo, è sottratto al consueto sguardo teoretico. La contraddizione è rubata come la lettera del famoso racconto di Edgar Allan Poe: rubata, celata perché lasciata in bella vista, là dove nessuno si aspetterebbe di trovare ciò che gli è stato sottratto. Rubata quindi perché «è *permanentemente sotto gli occhi e non appare*» (p.269). Lavoro di lungo respiro, dunque, quello prefigurato da Limone, di cui questi sono appunto “prolegomeni”, un inizio, un primo passo avanzato «con quella intenzione militante che non può non essere, sempre, il luogo della filosofia» (p.1), consapevole che quel primo atto nella fatica del pensiero – impostare la via per la soluzione di un problema – resta sempre il più difficile.

Stefano Gonnella

Simone Zacchini

## Le rappresentazioni mentali e il “fantasma della terza mano”

discutendo: M. Bianca, *Rappresentazioni mentali e conoscenza. Un modello teorico-formale della conoscenza*, FrancoAngeli, Milano 2005.

Per chi conosce e ha seguito, in questi anni, l'itinerario filosofico di Mariano Bianca, un libro come *Rappresentazioni mentali e conoscenza* non costituisce una sorpresa. Piuttosto sembra configurare un approdo naturale di un pensiero che, in ogni suo manifestarsi, e dunque in ogni pubblicazione, colloquio, lezione e discussione lascia emergere una forte tensione speculativa e un deciso impulso alla teoresi pura. In questo senso, il libro rispecchia perfettamente il carattere del suo Autore e ne illumina a giorno la persistente inquietudine filosofica.

*Rappresentazioni mentali e conoscenza* è un volume costituito da sette capitoli; sette gradi *ad Parnassum*, per meglio dire, verso la conformazione di un modello che va immaginato, innanzitutto, come un cono rovesciato, dove il vertice puntiforme tocca il grado più basso del conoscere, tra l'altro di quel “conoscere” che è comune ad ogni vivente (*conoscenza biologica*) sia esso animale che umano, mentre l'apertura si allarga, attraverso sette momenti, verso la specificità dell'uomo, del suo rapporto con l'ambiente, del suo vivere ed esperire tra percezione, ricordo, anticipazione, attese, progettualità ed emozione. Tale cono, per continuare nell'immagine, affonda dunque il suo vertice nella comune sussistenza biologica dell'essere vivente e, mano a mano che si apre, coinvolge specifici settori della complessità neuromentale, fino ad accogliere la totalità di quell'ente, direbbe Heidegger, il cui sistema neuromentale è sia *soggetto* che *oggetto* della ricerca, cioè l'uomo che domanda di se stesso e del suo funzionamento.

Non è certamente questo il luogo per entrare in merito ad ogni aspetto del volume, costituito da continue ed innumerevoli definizioni, corollari, teoremi e tesi che si assommano in ogni pagina, nell'ideale convergenza verso una stratificazione del tema *more geometrico demonstrata*; invece sembra necessaria una considerazione generale sull'impianto del libro e sulle sue caratteristiche salienti. Per assolvere, nel breve volgere di alcune pagine, a questo compito, si procederà in due direzioni: da un lato è interessante ancorarle alla storia personale attraverso la quale Bianca è pervenuto a questo testo, dall'altro occorre valutarne, in sede filosofica, quegli aspetti maggiormente pertinenti ad un dibattito che, come in tutte le opere di Bianca, ha sempre l'uomo al suo centro e al suo vertice.

Il libro è di lettura non facile; innanzitutto perché, come detto, è denso di definizioni, corollari e tesi che non permettono al lettore distrazione alcuna; perderne qualcuna per strada significa ritrovarsi, poche pagine dopo, in una vera e propria selva oscura. Tuttavia, nell'insieme, il lavoro non si esaurisce ad un elenco di definizioni e pretende di fornire, come recita il sottotitolo, un modello *teorico formale* della conoscenza, attraverso, appunto, l'esplicitazione, l'articolazione e la descrizione del concetto di rappresentazione. Su questo, ovviamente, è possibile formare qualche considerazione generale e discuterne il contributo. Il sottotitolo, tra l'altro, è quanto mai pertinente ed illuminante non solo del libro, ma anche dell'idea che l'Autore ha di “lavoro filosofico”. Bianca, infatti, considera la *teoresi filosofica* come la formalizzazione, rigorosa e formulata attraverso asserti universali, di aspetti e problemi che nascono dall'esistenza concreta dell'uomo; come, dunque, una costruzione della ragion filosofica di riferimenti noetici che prescindono dal contingente sebbene, in qualche modo, lo spieghino perché da questo vengono originati.

Prima di inoltrarci in ulteriori precisazioni, conviene fare un passo indietro e vedere da quali remote origini l'Autore è partito per approdare a questo impegnativo lavoro. In un saggio del 1982, *L'esistenza immaginata* (Marsilio, Venezia), viene presentata da Bianca una singolare forma di esistenza che ha, innanzitutto, una matrice *ideale*. Questo termine, però, va inteso in un senso particolare, cioè come qualcosa che, sebbene non legato ad aspetti particolari del singolo uomo

empiricamente determinato e fluente nel tempo, o vincolato alla sua singola posizione psichica, tuttavia ne riassume il senso. “Ideale”, in questo senso, significa tensione verso la formalizzazione di una struttura esistenziale presente in tutti noi e non coincidente con nessuno di noi.

L'*esistenza immaginata*, allora, è la dimensione generale che scaturisce dall'esistenza concreta, dal corpo e dai suoi vissuti, ma che non si schiaccia in essi, è un mondo *ideale-concreto*, per coniare una formula che Bianca non usa, ma che forse approverebbe. “Ideale”, appunto, perché svincolata da forme storico-temporali; “concreta” perché di natura non astratta, idealistica ma sempre connessa con l'uomo, che, in questo saggio, interessa piuttosto nella sua forma sociale e antropologica.

Ne *L'esistenza immaginata* l'ipotesi di una chiarificazione *ideale-concreta* trova la prima e più rigorosa formulazione. In essa l'uomo, come essere sociale, come ente di una rete antropologica più generale viene colto nel suo sfuggire al determinismo del reale per collocarsi nell'*immaginato*, cioè nel noetico, nel “mondo altro” che, pur sempre connesso all'uomo, non per questo è da considerare, freudianamente, privatistico, cioè appartenente strettamente alla psiche dei sogni e dell'immaginazione del singolo uomo.

Seguire il percorso teoretico di Bianca, significa operare delle scelte nella mole di studi da lui pubblicati. Seguire poi un particolare filo conduttore costringe ad orientarsi in modo più deciso, addirittura, verso aspetti singoli dei suoi libri. Così, per ricostruire il filo che porta a *Rappresentazioni mentali* occorre saltare al 1992 ed incontrare un difficile studio come *Il sé emergenziale. Introduzione allo studio del sé* (Pontecorboli, Firenze). Interessa, di questa ramificata e proteiforme ricerca, la struttura di base e il percorso compiuto, decisivo rispetto al libro precedente. Il *focus* dell'attenzione, qui, si è assai ristretto, quasi a cercare un fondamento di quell'essere sociale in grado di vivere l'esistenza immaginata. Ciò che resta irrisolto dell'aspetto sociologico dell'esistenza immaginata, allora, viene cercato nel *Sé* dell'uomo. Qui, il discorso, cade appunto sull'uomo non tanto come corpo di una sociologia possibile, quanto come corpo di una psicologia trascendentale.

E infatti: il *Sé* di cui si parla, definito nel vortice dei labirinti del cervello, non è un tessuto biologico fine a se stesso, meccanicistico, riduttivo ed empirico, ma una struttura che, collegata certamente al cervello, non si esaurisce in esso. L'*esistenza immaginata* della collettività e della vita complessa dell'individuo sociale, diviene qui il *Sé emergenziale* di un cervello che secerne e struttura un processo che non coincide con la materia cellulare ma “emerge” da essa, ripresentando, in questa forma, quell'*ideale-concreto* di cui sopra si è precisato il senso.

Il passaggio non è di poco conto ed apre a Bianca, con decisione, la via della *filosofia della mente*, cioè di un risoluto orientamento delle sue ricerche verso uno sforzo sempre più attento e preciso della dinamica di un corpo spirituale connesso e tuttavia in qualche modo distinto da quello materiale; di un impegno a non spiritualizzare la mente come entità trascendente e, nello stesso tempo, a non schiacciarla nel biologico puro.

Un testo come *Il senso della vita* (Pontecorboli, Firenze 1996) non rientra, strettamente parlando, nel solco di questo filo di Arianna che qui si cerca di ricostruire. Tuttavia offre uno spunto non secondario al dibattito. Il testo pare attraversato da cima a fondo da una pervasiva inquietudine, sempre in bilico tra il porsi le domande decisive, che se affrontate senza ausilio alcuno porterebbero nel baratro del nichilismo, e il dar ragione del loro senso attraverso la garanzia di un fondamento. Tale fondamento, è bene esplicitarlo subito, in Bianca, consiste nell'orientamento naturalista delle sue ricerche piuttosto che in un Assoluto metafisico. Tuttavia di questo occorrerà far parola a proposito di *Rappresentazioni mentali*. Qui, piuttosto, interessa l'esito finale del libro, che colloca il senso complessivo dell'esistenza dell'uomo nell'*ideale-concreto* dello “spirituale” e dell’“eroismo”. La vita, in sé, non può garantirsi senso, solo procedendo nel suo svilupparsi biologico. Il naturalismo di Bianca è ben consapevole di questo, e proprio per questo non si riduce ad un biologismo. Il senso, invece, è una struttura che, sebbene ancorata all'esistenza, non si schiaccia in essa. In questo testo, è come se Bianca guardasse con la lente di ingrandimento, quanto aveva colto nel *Sé emergenziale*. E coerentemente non sfugge all'impianto generale dei suoi precedenti lavori. Lo *spirituale*, qui, è la dimensione noetica verso la quale tende l'aspetto mentale dell'uomo. La

sua *emergenzialità*, cioè, non è struttura statica ma dinamica, e tale dinamismo non è un girare a vuoto. Così il mentale, in generale, è in cammino verso un ideale esistenziale di natura spirituale, laddove il termine va inteso, almeno in questo testo, fuori da ogni afflato religioso o mistico. In questo senso, *spirituale*, non significa neppure *trascendente*; piuttosto significa *ideale-concreto* rispetto alla massa neuronica del cervello, significa mèta del suo continuo dinamismo, *telos* del suo sussistere, direzione del suo incedere biologico.

Allo stesso modo l'*eroismo* investe, piuttosto che la mente, il corpo. L'*eroismo* è l'aspetto *ideale-concreto* del corporeo, di quel corpo che giornalmente vive nel mondo dei corpi, che giornalmente si scontra con essi, che giornalmente ha a che fare con loro. Il pericolo avvertito, qui, è quello della mera reificazione del corpo, di sentirsi parte di un contesto che minaccia sempre di scivolare verso l'inorganico. L'*eroismo*, allora, è quella condizione ideale che il corpo deve mantenere costante nel suo sussistere nel mondo, pena sarebbe la sua indifferenziazione e il suo fondersi passivo che non è, ben inteso, esperienza cercata e voluta, come nell'estasi amorosa o mistica, ma nichilismo organico di un corpo ridotto all'insignificanza. L'*eroismo* del corpo è possibile, però, solo insieme alla tensione spirituale della mente.

Ecco allora il contributo di questo testo. La vita, nel suo insieme, sia negli aspetti mentali che corporei, danza nel limite dell'assurdo e ne è sempre esposta al pericolo; tuttavia l'ideale posto dall'uomo e mantenuto da esso saldo, l'ideale che si colloca nell'orizzonte di un deambulare esistenziale, può permettere alla vita di acquisire il suo senso, un senso che partorisce da se stessa, non imposto da istituzioni o religioni e che proprio per questo è più autenticamente sentito. Ma questo senso, posto dall'uomo, non coincide solo con esso. Anche il senso generale, come il fondamento, è un *ideale-concreto*. Ideale perché posto; concreto perché muove da un substrato che non si risolve nel personalistico ma lo deborda, come la memoria, per Bergson, deborda e tuttavia si aggrappa al cervello. Questa, tra l'altro, la scommessa del *costitutivismo funzionale*, vero centro teoretico di tutto il pensiero di Bianca.

Si giunge, per questa via, a *Rappresentazioni mentali*. Dalla dinamica *realtà/esistenza immaginata*, da quella strutturale *cervello/Sé emergenziale*, da quella esistenziale *inorganico/senso della vita*, Bianca finalmente approda all'interno della galassia del neuromentale, per cercare infine, a livello chimico quel fondamento "concreto" della sua tensione/missione verso un "ideale". Il testo, ovviamente, va considerato come un punto di arrivo che raccoglie, lungo la sua strada, numerosi segni premonitori, come alcuni articoli su mente e corpo, mente e cervello, oppure un testo come *Fondamenti di etica e bioetica*. Non è possibile neppure alludere ad essi in questa sede e si lascia al lettore la curiosità e il piacere di scoprirli.

A questo punto interessa invece enucleare la tesi del libro e tracciare una serie di questioni aperte che proprio dal libro scaturiscono.

Non è semplice dire che cosa sia una *rappresentazione mentale* perché la definizione che appare fin dalle prime pagine, come "modalità funzionale dell'organizzazione della conoscenza del mondo attraverso l'uso degli organi sensoriali", dunque come "operazione neuronale innescata da stimoli esterni" (p. 47), avrebbe bisogno, per essere compresa, della esplicitazione di tutti i suoi risvolti e dunque del riassunto dell'intero libro. Del resto lo stesso Autore spende diverse pagine a togliere lo stesso concetto di *rappresentazione* dall'ambiguità con cui viene di solito trattato anche da autorevoli studiosi dei fenomeni mentali. Qui, però, interessa mettere in luce come resti inalterato, sebbene collocato nel microcosmo dei neuroni, il tentativo di individuare un *ideale-concreto* nel rapporto mondo/rappresentazione mentale. In questo senso, la rappresentazione del mondo è ideale, ma concreta, cioè affonda la sua idealità nell'essenza evanescente del mentale, ma è concretamente ancorata al meccanismo del funzionamento dei neuroni e della ricezione di stimoli dall'ambiente esterno. Bianca, in questo senso, non è un riduttivista, che pensa a partire dal cervello, né un idealista che considera la mente come una essenza spirituale. Inoltre Bianca è ben lungi dal partire dal dualismo cartesiano; in esso, invece, si possono sorprendere tracce di un fisicalismo mentale che pensa costantemente in termini neuroscientifici ogni problema, ma che tende sempre ad alzarsi ogni volta che avverte il pericolo di un appiattimento nei dati stessi. Il suo sforzo appare simile a quello

dei presocratici, che tentano di raggiungere l'invariante, l'essere, partendo dal molteplice dei fenomeni, salvo esporsi all'accusa di *polumathia*, o peggio, a quella che Parmenide sferra all'intero pensiero ionico: di essere "gente dalla doppia testa". Bianca avverte questo pericolo, ma la direzione metodologica che intraprende è sempre quella che, partendo dal dato di fatto "concreto", cerca poi l'"ideale".

Per meglio comprendere questo cruciale aspetto, ci si servirà di un esempio, quello che nella tecnica pianistica può essere chiamato il "fantasma della terza mano". È piuttosto noto come di solito le due mani del pianista abbiano compiti ben precisi. Generalmente la destra, almeno fino a Beethoven, suona la melodia e la sinistra l'accompagnamento armonico. Le parti possono invertirsi per motivi espressivi, oppure incrociarsi, come nella fuga, ma in genere resta una divisione del lavoro tale per cui è sempre evidente quale mano stia suonando la melodia, il motivo del brano. È invece un espediente della musica romantica, particolarmente di Mendelssohn e Schumann, quello della "terza mano", cioè la scrittura di una melodia che si svolge in collaborazione tra le due mani, laddove entrambe suonano frammenti di melodia e frammenti di accompagnamento. Chi ascolta percepisce una melodia; tuttavia, se la si cerca nello spartito, questa melodia non compare, essendo nascosta tra le altre note del riempimento armonico. È come se le due mani fossero impegnate entrambe nell'accompagnamento e che una terza (fantasma) suonasse la melodia. Il pianista dilettante che suona tutte le note con la stessa intensità nasconde la melodia all'ascolto e rende impossibile percepirla; l'interprete accorto, invece, riesce, calibrando la forza tra le dita e soprattutto *pensandola*, a far emergere dal caotico "accendersi" di note quelle che compongono il motivo del brano. La "terza mano", così, esiste e non esiste: è un esempio di ciò che si intende con *ideale-concreto*. C'è perché è percepita dall'ascoltatore e suonata dall'esecutore: è dunque concreta. È ideale perché di fatto non esiste nella carta separata e nettamente distinta dal resto come in una Sonata di Mozart.

Analogamente per la mente e le rappresentazioni mentali. Esse esistono concretamente in quanto esistono neuroni che si "accendono" e compiono il loro lavoro elettrochimico; è dunque concreta e reale, come reali sono le informazioni che avviano i processi neuronici. Ma è anche ideale perché non è possibile seguire una traccia netta, scritta a priori, nel tessuto cerebrale, come il rigo superiore di uno spartito per la funzione melodica della mano destra.

"Terza mano" e *ideale-concreto* sembrano dunque due costanti del pensiero di Bianca, un percorso di riflessione che lo ha portato a convergere sempre più verso l'interno del sistema cellulare dell'uomo, verso la ricerca di un punto neutro, né psichico, né fisico, né psicofisico, né psicopsichico perché entrambi e non coincidente con nessuno di questi vecchi parametri, in grado di mostrarsi per quello che dovrebbe essere: un fondamento. Ma ci si domanda, a conclusione di questo breve intervento, dove mai può essere trovato questo punto e dove esattamente dovrebbe fermarsi questo viaggio verso un naturalismo neutro e oggettivo. Bianca, infatti, stando alle sue pubblicazioni (il progetto di una serie di lavori sul tema del *fondamento costitutivo*, che lo impegnerà per i prossimi anni, è a tutt'oggi troppo frammentato per poterlo valutare), non sembra recedere da un presupposto di fondo che coinvolge non solo il suo lavoro verso una costituzione biologica del mentale, ma ogni forma di "filosofia forte" e cioè che il fondamento è qualcosa di *nascosto* che è possibile prima o poi, con l'ausilio di Dio o della scienza, scovare e far saltare allo scoperto. Già pensare in questo modo illumina sui presupposti di un pensiero che, in qualche modo, ipotizza un incognita che, inevitabilmente, prima o poi è destinata a uscire allo scoperto. Ci si domanda di nuovo, girando direttamente la questione all'Autore, se già questo non è un *puro miracolo*, e cioè che il fondamento sia qualcosa di commensurabile all'uomo, che l'uomo possa cercarlo attivamente, che l'uomo possa addirittura pensare di *porlo*, che poi, in fondo a tutto questo, esista addirittura una configurazione neuronica che lo ancori definitivamente alla "natura", in un'armonia prestabilita all'interno della quale è dolce anche il *naufregar*. La questione è anche metodologica: o il neurone è un *in sé* che l'uomo ha avuto la fortuna di scoprire e riconoscere come fondamento, ma poi si lamenta una incompletezza conoscitiva propria della scienza e strutture mentali che non hanno una iscrizione fisica rigida; o il neurone è un costruito proprio di una scienza

ed ha valore solo all'interno dei metodi e dei costrutti scientifici e dunque non può uscire e porsi allo stesso tempo come fondamento metafisico della conoscenza umana. Da qui, anche, l'ambiguità di una posizione, quella che emerge in *Rappresentazioni mentali*, che vorrebbe proporsi come strettamente attinente alla realtà dei dati scientifici e un impianto che invece è metascientifico, cioè valido anche fuori del relativismo metodico delle scienze. Su questo punto, forse, sembra possibile aspettarsi da Bianca una nuova prospettiva di ricerca.