

Michele Minolli

Ricerca Psicoanalitica, 2001, Anno XII, n. 1, pp. 97-103.

L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente di Michele Di Francesco

Cortina, Milano, 1998.

Reputo stimolante leggere un filosofo che parla di “soggetto unitario di esperienza”, affrontando in particolare “il tema della persona e della soggettività nel contesto della filosofia della mente di area analitica e della scienza della mente con cui essa si interseca”.

L'esplicitazione di questa restrizione, se da una parte fa onore all'autore - “anche a costo di deludere per la mancanza di riferimenti culturali che non sarebbe poi stato così difficile distribuire qui e là, ho cercato di evitare il vezzo dell'allusione, del parlare di qualcosa sostenendo dell'altro, della confusione dei piani di discorso tipica di un sincretismo postmoderno che non è nelle mie corde” (p. 21) - dall'altra esige una costante e prolungata attenzione alla specifica angolazione data all'esposizione.

Per questo motivo più che sullo svolgimento logico e documentato del libro, preferisco soffermarmi sull'interessante argomento centrale affrontato dall'Autore: quale posto dare alla “persona” o “soggetto unitario di esperienza” all'interno delle scienze naturali.

A rendere il tema ancora più intrigante e complesso, Di Francesco non prende come referente la distinzione “tra animato e inanimato”, ma tra cose - “oggetti essenzialmente oggetti di azione e riflessione, dotati di una struttura materiale, di una posizione nello spazio e nel tempo, di una natura fisica in virtù della quale si inseriscono in una precisa trama causale” - e persone - che “sono anche *soggetti* di azione e riflessione, capaci di sensibilità, pensiero, volontà; dotati di una natura interiore che li rende possessori di una *biografia* interiore e non solo di descrizione esteriore” (p. 1).

Il rapporto problematico tra persone e ordine naturale viene collocato su due direttrici: 1) come possono le scienze naturali (fisica, biologia, chimica, psicologia) “rendere conto” degli aspetti della persona (quali coscienza, intenzionalità, razionalità) che difficilmente sono spiegabili in termini di interazioni causali tra entità fisiche? 2) come può la visione “ordinaria di noi stessi” (quali soggetti di esperienza unitari, continui e ben integrati) sopravvivere alle affermazioni della scienza della mente (la natura plastica, parallela, distribuita del funzionamento cerebrale; la struttura modulare e articolata delle agenzie cognitive subpersonali; i modelli computazionali della cognizione)? (p. 2).

Le risposte passate e recenti a queste fondamentali domande possono essere raggruppate attorno a tre macro contenitori: il sostanzialismo, l'eliminativismo e il funzionalismo.

Il sostanzialismo

Partendo dall'evidenza del “io sono, io esisto” ogni qual volta pronunciata o concepita, Descartes cerca di tracciare i confini di questo “io” in modo da non prendere “imprudentemente qualche altra cosa per me” (p. 24). I confini sono dati dall'identificazione dell'“io” con il soggetto dell'attività psichica, dall'attribuzione a questo soggetto della proprietà del pensiero e dall'affermazione che il corpo non può fare parte dell'essenza dell'“io”. Con questo Descartes identifica l'io o il soggetto unitario di esperienza con la sostanza spirituale.

Anche Leibniz è un sostanzialista. Il soggetto di esperienza è una monade, un atomo metafisico contrapposto all'atomo fisico, ossia una sostanza spirituale. Solo dopo avere fondato metafisicamente il

soggetto come soggetto spirituale e cioè continuità di sostanza, Leibniz può fare ricorso a “ricordi, percezioni indistinte e persino testimonianze altrui” per il processo graduale dell’individuazione-identità.

Butler e Reid non sono sostanzialisti, ma la loro teoria della “semplicità del soggetto” può essere interpretata in chiave sostanzialistica.

Butler afferma che “la vera identità è assoluta e richiede la permanenza di una sostanza semplice e immutabile”; “non c’è identità senza continuità di una sostanza immutata” (p. 118).

Reid sostiene che l’identità personale è indefinibile e per essere identica attraverso il tempo non può essere che una sostanza semplice indivisibile.

In sintesi Butler e Reid sostengono che la nozione di persona è un concetto primitivo, non riducibile a criteri fisici o psicologici e che questa irriducibilità prende una svolta ontologica conducendo alla tesi della persona come sostanza semplice immateriale.

I sostanzialisti risolvono, eliminandola alla radice, la possibilità di qualsiasi rapporto con il mondo fisico. La soggettività, in quanto esclusivamente spirituale o semplice, non può essere oggetto di ricerca scientifica.

L’eliminativismo

Per Hume, sulla base dell’esame della nostra vita psichica, nulla può giustificare la nozione di un soggetto o sostanza pensante cui attribuire gli stati mentali. Non esiste alcuna necessità di un ego permanente e unitario, visto che le percezioni sono entità che possono esistere senza appartenere ad un io. In altri termini, esclusa una identità reale tra le differenti percezioni, l’identità è semplicemente una qualità loro attribuita a causa dell’unione delle idee nell’immaginazione, quando vi riflettiamo. L’io è solo un fascio di percezioni che hanno come palcoscenico la mente.

Per Russel è necessaria una strategia di eliminazione dalla scienza del riferimento al soggetto e all’intenzionalità della mente. Egli ritiene di dissolvere l’io in una finzione logica, conveniente sul piano linguistico ma privo di sostanza ontologica. Solo il comportamentismo ha attuato questa strategia.

Per Wittgenstein non si tratta di costruire una psicologia naturalistica che faccia a meno di un soggetto sostanziale, ma di prendere atto della non rintracciabilità dell’io nel mondo e di conciliarla con la consapevolezza che il mondo è il mio mondo. La presenza del soggetto il cui linguaggio stabilisce i limiti del mondo non è qualcosa che si ricava dall’osservazione del mondo reale; noi non incontriamo mai il soggetto nella nostra esperienza empirica: “il soggetto che pensa, immagina, non v’è”. “Se io scrivessi un libro ‘Il mondo come lo trovo’ il soggetto non vi sarebbe”.

Per Dennett “nel nostro cervello c’è un’aggregazione un po’ abborracciata di circuiti cerebrali specializzati, che, grazie a svariate abitudini indotte in parte dalla cultura e in parte dall’autoesplorazione individuale, lavorano insieme alla produzione più o meno ordinata, più o meno efficiente, più o meno ben progettata di una macchina virtuale... Questa macchina virtuale, questo software del cervello... crea un comandante *virtuale* dell’equipaggio”, un centro di controllo abitato dall’io.

Parfit mira a ridurre ogni discorso che tratta delle persone alla descrizione di relazioni tra classi di stati mentali, eliminando ogni forma di riferimento alla soggettività, alla prima persona, fornendo un resoconto *impersonale* della natura delle persone. Le persone sono solo insieme di esperienze costituiti da relazioni di continuità psichica, sono solo connessioni tra stati mentali. Ogni elemento alla soggettività può essere eliminato, i soggetti di esperienza possono essere descritti in termini puramente oggettivi.

“L’esperienza e la comprensione scientifica sono come due gambe senza le quali non possiamo camminare” (Varela, Thompson, Rosch). Se i sostanzialisti tagliano la gamba della comprensione scientifica, gli eliminativisti tagliano quella dell’esperienza.

Il funzionalismo

È Locke l'iniziatore del dibattito intorno ai criteri di identità personale che permettono di parlare di un soggetto unitario e continuo nel tempo.

Due sono i punti nodali del pensiero lockiano: a) La centralità della coscienza. Una data esperienza appartiene ad un individuo se questi ne è cosciente e l'identità del soggetto di tanto si estende di quanto la memoria di passate esperienze può giungere; la coscienza è quindi il *principium individuationis* della persona, ciò che fa sì che "ognuno è a se stesso ciò che egli chiama *se stesso*". La coscienza è ciò che costituisce il soggetto, gli stati coscienti sono la materia stessa di cui sono fatte le persone. La coscienza è sia ciò che *unifica* le nostre sensazioni e percezioni attuali sia ciò che può essere esteso all'indietro alle nostre passate azioni o pensieri. Il livello esplicativo e ontologico in cui si manifesta la persona non è quello delle sostanze materiali o spirituali, ma quello dei fenomeni mentali. b) La continuità della coscienza. Non è la continuità di una sostanza sottostante che permette di parlare di un medesimo soggetto, ma la connessione delle sue esperienze coscienti. All'approccio sostanzialista di chi, come Descartes, ma anche i suoi avversari materialisti, ritiene che la continuità della persona sia la continuità di una particolare entità, Locke oppone un punto di vista funzionalista, secondo cui per essere una persona è rilevante la capacità di esibire la propria consapevolezza.

Gli argomenti che Locke porta a sostegno della sua teoria basata sulla coscienza consistono nella convergenza tra a) un'analogia tra vita e coscienza: come una pianta, "che ha quella tale organizzazione di parti in un unico corpo coerente", continua ad essere la medesima finché "partecipa della stessa vita", indipendentemente dalla massa di materia, così un individuo continua ad essere la stessa persona purché sussista in lui quella continuità della coscienza che gli permette di manifestarsi a se stesso come lo stesso soggetto". b) una serie di ingegnosi esperimenti mentali: tralascio la diversità degli esperimenti in questione; a dimostrazione della centralità dell'*autoriconoscimento*, ne riferisco solo uno. "Se io avessi la stessa coscienza di avere visto l'arca e il diluvio di Noè, come ho quella di avere visto un'inondazione del Tamigi l'inverno scorso (...), non potrei più dubitare che colui che scrive ora queste righe, che ha visto dilagare il Tamigi l'inverno scorso, e che contemplò il diluvio (...) siano lo stesso io, quale che sia la sostanza in cui vorrete porre quell'io" (p. 77).

Questa presentazione schematica non rende certamente ragione della ricchezza e della densità del libro di Di Francesco, ma permette di coglierne adeguatamente le conclusioni.

a) "Possiamo o meno trovare posto alle persone nell'ordine naturale? La tesi di esclusione del soggetto dall'ordine naturale è falsa, se ne nega la materialità, ma il soggetto in quanto ente materiale possiede in modo intrinseco proprietà mentali-intenzionali che non sono riducibili.

Questo significa che se siamo naturalisti puri e duri, e accettiamo l'esistenza solo di entità le cui proprietà sono descrivibili dalle scienze naturali attuali (o da loro sviluppi coerenti), allora abbiamo una nuova versione della tesi di esclusione, di stampo eliminativista. Se invece riteniamo accettabile che il mondo contenga anche entità non analizzabili completamente in termini naturalistici forti, allora possiamo negare la tesi di esclusione e insieme considerare le persone come non riducibili. Ciò significa che il mondo contiene enti fisici e persone, che hanno proprietà fisiche e intenzionali" (p. 305).

b) "Il dualismo delle proprietà è una tesi epistemologica (e semantica), relativa al tipo di proprietà (di concetti) che ci sono necessari per comprendere (e parlare) di un certo campo di entità. Essa, tuttavia, ha conseguenze ontologiche in relazione alla teoria dei rapporti tra concetti e realtà che è di volta in volta adottata. In particolare, se si aderisce al punto di vista secondo cui la realtà è data insieme a un dato stile di esperienza, allora è probabile che il dualismo delle proprietà si trasformi in

dualismo ontologico, che, pur senza prospettare una contrapposizione tra sostanze, rilegge la distinzione tra cose e persone nei termini del riconoscimento di due regioni dell'essere e di due modi di pensare l'esperienza radicalmente alternativi" (p. 306).

- c) "La prospettiva che dalla scienza della mente conduce alla fragilità ontologica del soggetto potrebbe, quindi, essere ribaltata. Se è vero che scienza cognitiva e neuroscienza pongono ardui problemi alla visione ordinaria di noi stessi come soggetti unitari di esperienza, è altrettanto vero che, invece di ricorrere alla scienza della mente per rendere conto della nozione di persona e decidere sulla sua ammissibilità, si può interpretare la capacità di rendere conto o meno della persona come un test per la completezza di una spiegazione naturalistica dei fenomeni mentali. In questo secondo caso, l'eventuale fallimento dell'inserimento del soggetto nella rete esplicativa della scienza della mente sarà interpretato come un limite di quest'ultima, invece che come prova della fragilità ontologica del soggetto" (p. 18).

Pur condividendo ampiamente le conclusioni di Di Francesco e nel pieno rispetto delle delimitazioni che fin dalla premessa si è dato, ritengo interessante operare un'accentuazione specifica di un aspetto, a mio avviso trascurato, del problema dell'identità.

Da una parte abbiamo le acquisizioni sperimentali dell'*infant research* sul bambino piccolo che hanno inconfutabilmente dimostrato come lo sviluppo umano avvenga lungo il processo che dalla coscienza semplice arriva alla coscienza riflessa o autocoscienza. Solo verso i quindici-diciotto mesi appare il linguaggio e il gioco simbolico indice indiscutibile dell'emergere della capacità autoriflessiva. L'autocoscienza non è solo il sapere di sapere il percepito, ma è anche sapere di sapere se stesso. Un se stesso precedentemente organizzato sulla coscienza diretta. Ed è questa codificazione riflessa di sé, che va lentamente costituendo l'identità umana caratterizzata da significati soggettivi della precedente organizzazione basata su significati oggettivi.

Dall'altra trovo relativamente messo poco in luce da Di Francesco una componente del pensiero di Locke che invece sottolinea bene G. Jervis nel suo *Presenza e identità* del 1984: "La consapevolezza che definisce la persona è autocoscienza: o meglio è coscienza della coscienza di sé; ovvero ancora è la consapevolezza riflessiva immediata dell'esser coscienti di esser quella persona. È così che la persona ritrova se stessa in ogni attimo, come identità che resiste al mutamento" (p. 53).

Ed è nella linea di questa considerazione che trovo inspiegabile che Di Francesco, nel suo libro, non prenda in considerazione Hegel. È vero che Hegel, nella sua storica difficoltà di comprensione, è stato interpretato in ottiche svariate, da quella esistenziale a quella sociale. Rimane tuttavia un fatto che nessuno finora ha mai tanto approfondito e concettualizzato il processo dell'autocoscienza quanto lui nella sua *Fenomenologia dello spirito* (1807).

Fare dell'autocoscienza, specie specifica dell'essere umano, la matrice dell'identità e quindi della persona chiarisce e semplifica la comprensione e la spiegazione del "soggetto unitario e continuo", ma certamente non risolve il problema "della sua inseribilità all'interno della cornice metodologica offerta dalle scienze naturali".

Tuttavia, come lo stesso Di Francesco lascia intravedere, citando P. Feynman, premio Nobel per la fisica, "per raggiungere un livello più profondo di *realtà*, a partire dal quale si può meglio comprendere l'origine delle apparenze in cui consisterebbe la nostra esperienza del mondo" potrebbe essere necessario pensare ad una "ritirata" delle scienze naturali.

Un buon libro. Di quelli da leggere.