

# La percezione di sé: coscienza, autocoscienza ed emozioni

*Luigi Cimmino*

*Through a critical assessment of various concepts of self-consciousness and explaining the idea of consciousness as a property, the essay advances a conception of subjective self-reference basing on the peculiar temporality of intentional acts. By coming to that conclusion, topics typical of the philosophy of mind are enquired as the concept of intentionality, of sensory qualities and of the essence of emotion.*

«[...] E qui si incontra la difficoltà del “tutto scorre”.  
E forse si deve cominciare proprio da essa».

L. Wittgenstein, *Pensieri Diversi*.

## *L'illuminazione interna*

«[...] chi vede ha coscienza di vedere e chi ode ha coscienza di sentire, e chi cammina di camminare, [...] allo stesso modo negli altri casi c'è qualcosa che ha coscienza che noi siamo attivi, cosicché noi abbiamo coscienza di sentire se sentiamo, e di pensare, se pensiamo, ed aver coscienza di sentire o di pensare significa aver coscienza di esistere»<sup>1</sup>. Aristotele è probabilmente il primo a introdurre l'idea per cui caratteristica fondamentale della coscienza umana sarebbe quella di possedere una sorta di autoriferimento interno, tale che non solo si “è coscienti di qualcosa”, ad esempio quando intrattengo un certo pensiero, ma si è anche “coscienti di tale coscienza (di qualcosa)”. In tal modo, fra l'altro, si avrebbe anche coscienza che *noi* esistiamo. Nel *De Anima* Aristotele sembra concludere - l'esegesi aristotelica richiede sempre cautela - che tale autopercezione non deve essere analizzata come sorta di percezione del secondo

<sup>1</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. it di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, 1170a, 29-32, p. 363.

ordine – come quando mi rendo conto, con un *distinto* pensiero *b*, di aver avuto un pensiero *a*, con *b* che ha appunto *a* come suo contenuto -, ma che coscienza e autocoscienza costituiscono un *unico* fenomeno complesso<sup>2</sup>. Forse è proprio lo Stagirita a inaugurare la nascita filosofica dell'*autocoscienza*, considerata da molti, anche oggi, uno dei tratti distintivi del pensiero umano.

Sia o meno questa la corretta interpretazione del pensiero aristotelico, e quale che sia la sorte di tale autocoscienza nel pensiero medioevale, nella filosofia moderna, a partire da Cartesio e Locke, l'autoriferimento di ogni riferimento cosciente comincia ad occupare un posto privilegiato nella discussione filosofica sulla mente, per poi situarsi al centro di un intero sistema con la ben nota “appercezione trascendentale” kantiana. Tale concezione è sostenuta oggi ancora da molti autori, darò qualche indicazione a riguardo, ma il sospetto è che tracce di essa permangano anche in posizioni naturaliste, ben distanti dal concedere alla mente umana uno statuto particolare. La questione è particolarmente importante perché, a partire dalla presunta percezione immediata che si ha di se stessi in un “singolo” momento del tempo, si tenta poi di guadagnare l'identità del soggetto *attraverso* il tempo, quindi la consapevolezza dell'esistenza della nostra attività consapevole nel mondo *assieme* a quella del “caro io”. Del resto – sembra naturale osservare - se non sapessi di essere me stesso *ora*, come potrei esserlo che ero lo stesso *allora*, e che lo stesso potrei essere in futuro?

Io credo che tale sorta di illuminazione interna sia del tutto fallace, in linea di principio impossibile, e che, anche esistesse, non permetterebbe ciò per cui viene chiamata in campo: la percezione di *sé*; che quindi non si abbia affatto una coscienza di *sé* diacronica partendo da una autopercezione sincronica. Come vedremo: senza *divenire* nel tempo, non sapremmo *chi* siamo, non potendo neppure avere pensieri intenzionali. Penso che mostrare le ragioni del perché sia così possa gettare luce su una intera serie di questioni: sull’“io” - termine che considereremo equivalente a “*sé*”, più di uso anglosassone -, sul tipo di consapevolezza della nostra continuità nel tempo, sulla natura delle nostre emozioni, accennando infine – ma si tratterà solo di un accenno - anche alla parte che hanno ricerca antropologica, psicologica e sociologica nell'indagare la nostra identità. Affrontare un tema del genere in un breve saggio richiede comunque una serie di precisazioni che ne attenuano la presunzione, e che indico brevemente nei punti seguenti. A) In quanto segue darò per scontata l'*irriducibilità* dei fenomeni intenzionali a successioni causali di tipo fisico; B) a partire da una considerazione di fondo, il prosieguo consisterà in una serie di

<sup>2</sup> Cfr. Lo Piparo F, *Corpo mente linguaggio coscienza. Il punto di vista di Aristotele*, [www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf](http://www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf).

conseguenze che vengono più proposte che adeguatamente argomentate; C) si tratta quindi di tesi che vengono qui presentate solo come possibile percorso di ricerca. Data la molta carne al fuoco che l'argomento implica, i primi tre punti costituiscono il minimo di cautela da avanzare<sup>3</sup>. D) Alcune delle idee qui sostenute sono in parte presenti nella letteratura sull'argomento, che nella presente sede non viene discussa. Per non allungare il discorso con troppe note e non prendere ulteriore spazio per soppesare volta a volta similarità e differenze, ridurrò davvero al minimo le note bibliografiche sul tema.

### *Uno spunto grammaticale*

Una banale osservazione grammaticale può suggerire interessanti differenze. In italiano, ma anche in altre lingue con strutture sintattiche e morfologiche differenti, si distingue un “genitivo soggettivo” da un “genitivo oggettivo”. Il sintagma, ad esempio, “la simpatia di Carla”, può essere trasformato in una frase in cui il genitivo diviene soggetto, vale a dire in “Carla è simpatica”. In tal modo sto dicendo che Carla, fra le sue tante, possiede anche la *proprietà*<sup>4</sup> di essere simpatica. Ben diversa è la situazione nel genitivo “la conoscenza del mondo”, dove neppure un idealista incallito può pensare che la trasformazione in frase produca “il mondo è conoscenza”. In tal caso il sintagma può essere reso con “coloro che conoscono il mondo”, o al passivo, “il mondo viene conosciuto (dagli esseri umani)”. In questo caso il genitivo è *oggetto*, nella diatesi attiva, dell'azione espressa dal verbo. Di quale genitivo si tratti è chiaro di solito, anche se non sempre, dal significato dei termini e dal contesto in cui l'espressione si situa. Più ambigua è però l'espressione, quantomeno in filosofia, se la testa del sintagma è la *coscienza*. Poniamo che in un articolo di filosofia della mente si legga l'espressione “la coscienza del dolore”, dove è chiaro che in tal caso si allude al dolore fisico, ad esempio a una spiacevole sensazione di bruciore al ginocchio. Di che genitivo si tratta? Come soggettivo l'espressione

<sup>3</sup> Spunti sull'argomento sono presenti in Cimmino L., *Introduzione alla filosofia della mente*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2012. In particolare i Capp. 2 e 5. Sulla natura temporale dell'identità che verrà poi accennata cfr. anche *il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley*, Cantagalli, Siena 2009, Cap. 3; *La percezione del tempo*, Aguaplano, Passignano 2013 (in corso di stampa). Il tema viene specificamente trattato in *Temporalità e normatività della mente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, ancora in corso di stesura.

<sup>4</sup> Quale che sia poi l'interpretazione ontologica di “proprietà” (universale, tropo ecc.). Osservare che è una proprietà equivale a dire che è l'elemento comune, l'attributo, di molti particolari, come la proprietà “rosso” lo è delle molte rose rosse. L'elemento ripetibile che si individua in un particolare, *questa* rosa, particolare che non è appunto ripetibile.

sta a significare il “dolore è cosciente”; per ipotesi si sta infatti affermando che ogni sensazione è necessariamente accompagnata da coscienza. Quella di coscienza – si precisa - è una *proprietà* connessa, a quanto sembra in modo necessario, alle sensazioni. Ma si potrebbe anche voler dire che *del* dolore il soggetto “ha coscienza”, consapevolezza, e in questo caso sembra che il genitivo sia di tipo oggettivo, dove il soggetto forma una *credenza* (termine con il quale si indica qualsiasi opinione vera o falsa), qui una percezione, che ha come proprio contenuto il dolore (percezione che fra l’altro può rendere consapevoli del luogo corporeo che duole, del tipo di dolore ecc.). Secondo molti filosofi questa credenza cosciente *del* dolore – genitivo oggettivo – non può essere mai erronea, non è possibile, sostengono, che credenze percettive che hanno come proprio contenuto sensazioni non riescano ad identificare quest’ultime. Può essere che mi sbagli nel collocare il dolore nel ginocchio, in realtà mi sono scordato che è stato amputato (arto fantasma), può essere anche, ammettiamolo, che io non abbia neppure un corpo – sono un cervello in una vasca stimolato da uno scienziato alieno che mi fa credere di avere dolore al ginocchio -, ciò non toglie che io il dolore lo *sento*, e che quindi non posso errare nell’averne coscienza. Vedremo che proprio qui inizia la confusione.

Ma ora domandiamoci commentando Aristotele: la coscienza-proprietà di “il dolore è cosciente” è la stessa della percezione cosciente *del* dolore? O le due sono distinte e formano diversi “tipi” di coscienza? Ma se sono la stessa, se formano quindi un unico campo di coscienza, quest’ultima deve essere allora considerata una coscienza numericamente una<sup>5</sup>? In che senso allora unifica in qualche modo i due genitivi? Se d’altro canto si tratta di due tipi di coscienza, *chi* le unifica? Ma dev’esserci necessariamente un elemento unificante, un soggetto al quale entrambe appartengono?

### *Intenzionalità cosciente e qualia*

Abbandoniamo per il momento le due coscienze, per ritornarci fra poco. Riflettiamo ora su un qualsiasi pensiero *cosciente* che abbia come proprio oggetto entità o fatti del mondo, ad esempio il colore ocra di una casa che mi sta di fronte, o la caduta a breve del Presidente del Consiglio del nostro bel paese (quotidianamente annunciata mentre scrivo), *oppure* l’intenzione di compiere prossimamente un viaggio. I due primi casi sono esempi di *credenze intenzionali*

<sup>5</sup> Come vedremo in seguito, ma è bene anticiparlo, quale “campo” unificato, la coscienza in tal caso, da una proprietà, si trasforma in un *particolare*, in un ente specifico rivolto intenzionalmente al dolore, “vertendo” su di esso..

(la prima è una percezione) che possono essere *vere o false*, nel secondo si sta esprimendo una *intenzione* che può divenire azione, azione che, come tale, non è né vera né falsa, ma che può o meno *compirsi*, essere realizzata. Utilizzando un gergo filosofico oggi in voga si può dire che nelle credenze la “direzione di adattamento” va *dalla* mente al mondo, mentre nelle intenzioni va *dal* mondo alla mente. Nel primo caso affermiamo qualcosa del mondo e tale affermazione può essere soddisfatta. Nel contenuto della nostra credenza si afferma una situazione che sussiste oggettivamente, indipendentemente da noi - altro modo per affermare che può essere *vera*. Nel secondo l'intenzione può sboccare o sbocca in una azione che può produrre nel mondo fatti o eventi (il viaggio) *conformi* al contenuto dell'intenzione<sup>6</sup>. Se riesco a compiere l'agognato viaggio la mia intenzione si è realizzata, con il mondo reso appunto conforme dall'azione al contenuto *intenzionato*. L'intenzionalità, caratteristica della mente che possiamo eventualmente illustrare ma non definire (altrimenti sarebbe ridicibile a concetti non-intenzionali) è un *genere* che ha come sue *specie* “credenze” (vere o false) e “intenzioni” (realizzate o meno).

Se ora assumiamo alla lettera l'espressione “la coscienza della casa ocra” o “la coscienza che il Presidente cadrà al più presto” può sembrare, e a molti è sembrato, che l'intenzionalità sia una sorta di relazione in rapporto con il mondo – il genitivo di cui sopra sarebbe *oggettivo* proprio perché credenze e intenzioni coscienti *entrerebbero in rapporto* con oggetti o eventi del mondo. Il fatto è che un rapporto, una relazione, ha bisogno di *due* termini per sussistere, e le due credenze possono essere false (la casa è in realtà un covone, e il Presidente ce lo teniamo a vita) e ciononostante, rimanere intenzionali (come credenze false). Non solo. Se affermo che “i marziani non esistono” (i cosiddetti “esistenziali negativi”), e questi non esistono, produco una credenza vera che non entra in rapporto con nulla, appunto perché gli omini verdi oggettivamente *non ci sono*. Posso poi pensare che “avrei potuto diventare un grande calciatore” (ambito modale); pensiero questo ahimé modalmente improbabile, vale a dire che indica una falsa possibilità, poiché in realtà sono sempre stato, ne ho tutte le prove, una schiappa. E anche qui la mia credenza, ammesso fosse stata vera, non entra certo in relazione con nulla, ad esempio con il Luigi *pos-*

<sup>6</sup> Un'intenzione può essere detta “precedente”, come quando manifesto l'intenzione di andare al mare la prossima estate *senza fare ora nulla per andarci*. Oppure può essere una “intenzione in atto”, vale a dire una azione che sto attualmente, appunto, compiendo: sto andando al mare, o faccio qualcosa per andarci (mi avvio verso la macchina, guido ecc.). Una intenzione in atto viene da alcuni identificata all'azione come tale; altri ritengono che sia solo una componente dell'agire. Non c'è bisogno in questa sede di prendere posizione e approfondire l'argomento. Importante è tener presente la distinzione fra credenze, l'ambito della teoria, e intenzioni, l'ambito dell'agire e le loro opposte direzioni di adattamento.

*sibile* che gioca nell'Inter. Infine, passando dal pensare all'agire: se credenze e intenzioni sono entrambe intenzionali e l'intenzionalità delle credenze *consiste* nel riferirsi a oggetti, con cosa entra in relazione l'intenzione? Con una realtà che ancora non esiste?

In realtà le credenze sono intenzionali perché *oggettivano* un certo contenuto che possiamo o meno giustificare come vero o attuabile, non perché entrino in relazione con oggetti (fatti, eventi). Credere che *p* equivale ad *asserire* la verità di *p*, che potrebbe risultare all'indagine – quindi in base ad altre credenze – falsa, mentre l'intenzione in azione di compiere *q* equivale al tentativo di realizzarla, evento che potrebbe non accadere. Nelle credenze l'oggettività è ben più vasta della realtà, si danno cose che oggettivamente non esistono, mentre una intenzione può mirare solo a enti o eventi esistenti. Non per nulla la mia credenza che “sarei potuto diventare un giocatore” gli amici maligni la considerano un pio desiderio *sogettivo*, non qualcosa che si sarebbe potuto *oggettivamente* avverare. I fenomeni mentali intenzionali non sono quindi relazioni, non entrano in rapporto con nulla: è il loro contenuto, come contenuto, a riferirsi a possibili condizioni di soddisfazione – verità<sup>7</sup> per le credenze, realizzazioni per le intenzioni<sup>8</sup>. In questo consiste la loro “intenzionalità”.

C'è chi concepisce la *coscienza di*, la coscienza intenzionale, come una sorta di lampada che illumina il mondo (brutta metafora: il movimento della lampada è già guidato da un contenuto intenzionale). Ma a parte il fatto che nelle credenze false, in quelle possibili e negli esistenziali negativi, illuminerebbe ciò che non esiste<sup>9</sup>, il problema di una coscienza pura che *si riferisca* al mondo – in se stessa *pura* perché il mondo è il termine *con cui* entra in relazione – è quello di capire *a cosa* mai si riferisca, *come faccia* a riferirsi, se in tal caso non è un *determinato* contenuto intenzionale cosciente ad essere “coscienza di”, ma una coscienza che intenziona i suoi stessi contenuti. Per ripeterlo: il pensiero cosciente “Il Presidente cadrà” si riferisce a qualcosa solo nel senso che il suo contenuto viene affermato come oggettivamente esistente (nel futuro), non perché da una parte sussiste una coscienza intenzionante – quindi una coscienza

<sup>7</sup> Così intesa la verità è, come l'intenzionalità, nozione primitiva, quindi non definibile, logicamente inclusa nel contenuto della credenza. Il contenuto di quest'ultima afferma appunto le sue condizioni oggettive di soddisfazione, la sua verità, verità che può essere messa in discussione da altre credenze.

<sup>8</sup> Non approfondisco il senso in cui, come avviene nelle credenze possibili, possibilmente *vere*, anche le credenze immaginarie, quelle ad esempio di un romanzo, affermano proprie condizioni di soddisfazione.

<sup>9</sup> Anche in “tutti gli studenti del mio corso sono simpatici” intenziono studenti inesistenti: “tutti” sta ad indicare che, oltre quelli effettivi di cui posso indicare i nomi, *non ce ne sono altri*. Noi non potremmo indicare ciò che (per noi) esiste, se non potessimo indicare ciò che (per noi) non esiste.

come *ente particolare*, non come *proprietà* di molteplici contenuti - e dall'altra, in relazione con la prima, il suo contenuto, cioè la realtà. Un noto filosofo del secolo scorso, Alfred Meinong, riteneva che la situazione fosse più complessa. Per lui, che non abbandona una *mera* coscienza che intenziona i suoi contenuti (probabile eredità husserliana), da un lato abbiamo la credenza cosciente in questione (il cui contenuto può esistere o meno), dove la coscienza è una *proprietà* del contenuto pensato, dall'altro abbiamo una coscienza (particolare), priva di contenuto, di questo stesso pensiero. Pensiero che così diventerebbe *autocosciente*. Una situazione del genere, a prescindere dalla correttezza di tale lettura di Meinong, ben esemplifica le difficoltà accennate. Indichiamo con *p* un pensiero cosciente (la percezione della casa, la consapevolezza di avere un dolore, la credenza relativa al Presidente o l'*intenzione* di andare al mare), dove la coscienza è una proprietà di *p*, e con *C* la coscienza di tale pensiero. In prospettiva meinongiana la parola "coscienza" da un lato sarebbe *equivoca* (A); dall'altro, (B), essa si riferirebbe ai suoi contenuti in modo misterioso. (A) *p* è a sua volta cosciente, altrimenti sarebbe un oggetto del mondo e nel caso di una sensazione sarebbe una entità contraddittoria, una sensazione inconscia. Qui il termine "coscienza" sta appunto a indicare una proprietà delle credenze, delle sensazioni o delle intenzioni, tutte volta a volta caratterizzate da specifici contenuti. Ma *allo stesso tempo* il termine starebbe equivocamente a indicare una entità particolare semplice - non quindi una proprietà - che si rivolge, che *intenziona p*. (B) Come detto diventa misterioso il modo in cui tale coscienza-entità riesce a riferirsi ai propri contenuti - credenze, sensazioni ecc. Per ipotesi *questa* coscienza pura è in relazione con i suoi *oggetti intenzionati* senza possedere alcun contenuto intrinseco che la guidi nel riferimento. Come una luce che illumina, senza nulla che stabilisca la sua direzione, non saprebbe cosa illuminare.

V'è inoltre un ulteriore problema. Quello "intenzionale", abbiamo visto, è un genere che ha credenze e intenzioni come sue specie, e le intenzioni hanno una "direzione di adattamento" opposta a quella delle credenze. Se ora ogni atto intenzionale, anche quelli dell'agire - ad esempio il "camminare" cui allude Aristotele - fossero necessariamente autocoscienti, dal momento che tale coscienza dell'azione avrebbe la "direzione di adattamento" delle credenze, in un unico fenomeno avremmo due atti intenzionali con direzioni opposte. Certamente noi riflettiamo di continuo sulle nostre azioni, *ne* siamo consapevoli, ma tali riflessioni sono appunto credenze successive che possono essere vere o false, non l'*autocoscienza* dell'agire<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Il fatto che le nostre azioni siano coscienti, ma non autocoscienti per una sorta di percezione riflessa, spiega a mio avviso, fra l'altro, un fenomeno che ci riguarda da vicino. Se le

Come qualificare allora la “coscienza”? Quale la ragione dei due genitivi, della “coscienza di” intenzionale e della “proprietà” della sensazione? La soluzione migliore è quella di concepirla sempre e in ogni caso come *proprietà*. Solo che nella sensazione, nei *qualia*, si tratta di una proprietà di stati *non intenzionali*, mentre con i pensieri la coscienza è una proprietà di atti intenzionali<sup>11</sup>. Il contenuto di una sensazione non è rivolto a nulla, non ha contenuti che intendono le proprie condizioni di soddisfazione, da qui il genitivo soggettivo. In un pensiero – credenza o intenzione – è appunto il contenuto intenzionale a essere cosciente, quindi rivolto a condizioni *oggettive* di soddisfazione che possono sussistere o meno (le credenze possono essere false, le intenzioni non realizzarsi). È appunto tale *contenuto intenzionale oggettivante* a esprimersi in un genitivo oggettivo come coscienza *di* qualcosa. Espressione quest’ultima in cui una falsa lettura “grammaticale” può indurre erroneamente a pensare una pura coscienza distinta e rivolta a oggetti o eventi del mondo, sia che questi riguardino ciò che mi circonda, sia che riguardino il mio mondo (chiaramente si tratta ancora di capire quale sia allora il fondamento conoscitivo di questo *mio*).

### *Il mito dell'autocoscienza*

Se la direzione tracciata è giusta, quella sorta di illuminazione interna accennata da Aristotele e ripresa da innumerevoli – spesso inconsapevoli – suoi commentatori è impossibile. Non è possibile una coscienza degli stati di coscienza distinta e immediatamente consapevole di questi ultimi. Posto un pensiero *p*, o una sensazione *a*, l'unico modo di riferirsi ai due stati coscienti è dato da un ulteriore pensiero *q* che ha *p* o *a* come suo contenuto intenzionale, soddisfatto se davvero ho pensato quel pensiero o provato quella sensazione. Non è che quando penso *mi rendo conto* di pensare. Posso semplicemente forma-

nostre azioni siano libere o meno, se siano ontologicamente spontanee o determinate da stati precedenti è questione dibattuta e complessa. Ma proprio perché gli atti dell'agire hanno una direzione inversa a quelli delle credenze, *mentre* agiamo noi non formiamo e non possiamo formare credenze relative all'azione che si va compiendo. Per questo le nostre azioni appaiono alla riflessione intuitivamente *spontanee*, non accompagnate *in linea di principio* da nessun pensiero che ce le fa apparire come se – si scusi l'espressione – fossimo *agiti*. La spontaneità dell'azione deriva dalla sua struttura logica. Se lo sia davvero, ontologicamente, è questione che mette in campo riflessioni che prescindono da come essa si rivela alla mera riflessione su di essa.

<sup>11</sup> Poiché esiste una coscienza non intenzionale, quella delle sensazioni, potrebbe ben esistere una intenzionalità non cosciente, inconscia. Questo non è certo un argomento ma, di primo acchito, permette la pensabilità di stati intenzionali inconsci. La questione è in realtà complessa, e l'esistenza dell'inconscio psicodinamico non entra nel nostro tema. Ammettiamolo comunque in linea di principio.



re nuovi pensieri – *in tempi diversi* – che hanno i primi quale proprio contenuto intenzionale. E questo è tutto. Non solo non esiste quindi una autocoscienza che accompagna gli atti coscienti, ma non può neppure esistere una coscienza come *campo unificato* di esperienze coscienti, come seguendo Kant – pur lontana dalla prospettiva kantiana – continua a sostenere molta filosofia contemporanea<sup>12</sup>. Ancora una volta: poste due distinte sensazioni *a* e *b* contemporanee, ad esempio un dolore al ginocchio e un mal di denti, le due non possono essere interne a un medesimo (numericamente uno) orizzonte coscienziale. Se la coscienza come abbiamo visto è una *proprietà* di entrambi, sarà una proprietà che si esemplifica in *a* e *b* allo stesso modo in cui si esemplifica in sensazioni che provi *tu* o *chicchesia* ma che io non provo. Come dire che la *stessa* proprietà “coscienza” si esemplifica in contenuti differenti allo stesso modo in cui la stessa proprietà “color ocra” si esemplifica nel colore della mia casa, nella borsa di Giulia e in una miriade di oggetti differenti. Se *a* e *b* fossero coscienti all’interno di un particolare orizzonte *C*, numericamente uno, torneremmo alla situazione in cui, anziché una proprietà esemplificata in *a* e *b*, *C*, intesa come “coscienza di”, emergerebbe quale termine di relazione puro, privo di contenuti, intenzionalmente rivolto ad entrambe le sensazioni, suoi contenuti intenzionati (fra l’altro di per sé non coscienti). E questo, abbiamo convenuto, non può essere. A volte, per affermare una sorta di autocoscienza che non provochi il problema appena visto, si ricorre a una “coscienza preriflessiva”. Nell’intrattenere un pensiero cosciente intenzionale, questo sarebbe sempre accompagnato da una *sua* coscienza immediata, appunto “pre-riflessiva”, vale a dire non propriamente intenzionale. Penso che una soluzione del genere sia più verbale e *ad hoc* che effettiva. Tale coscienza preriflessiva dovrebbe pur sempre essere distinta dal pensiero cosciente, ed essere cosciente *di* questo, riproponendo la struttura di cui abbiamo visto or ora le difficoltà. Infine, per attuare il suo compito di renderci autocoscienti dell’attività mentale, la coscienza preriflessiva dovrebbe essere in grado di *permanere* la medesima nel divenire temporale, vero e proprio occhio interno *sostanziale* che porterebbe agli estremi l’equivocità del concetto di “coscienza”.

Stando così le cose si comprendono meglio anche una serie di fenomeni altrimenti difficilmente spiegabili. Gli infanti (e gli animali) hanno certamente sensazioni, senza per questo dover formare credenze che li rendono consapevoli *di* tali sensazioni. Solo da una certa età in poi si è in grado di formare

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio, in ambito fenomenologico, il concetto di “coscienza preriflessiva” in Gallagher S. e Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009. In ambito analitico cfr. Kriegel U., *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford 2009; Bayne T., *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2010, con la relativa bibliografia sull’argomento.

pensieri relativi alla compresenza nel *proprio* corpo di molteplici sensazioni. Credo che fino ai 6/7 mesi un bambino non sia in grado di collocare le sue sensazioni: può avere mal di pancia senza che alcun movimento riveli la sua capacità di individuare dove ha dolore, senza quindi formare credenze intenzionali relative ai suoi *qualia*. In molti casi abbiamo sensazioni – si pensi ad esempio al rumore del traffico mentre guidiamo – verso le quali, distratti da altri eventi, non rivoliamo più la nostra attenzione. Dato che i nostri organi recettori continuano a funzionare in modo biologicamente sensibile ai suoni, non c'è affatto bisogno di ritenere che, distratti, non proviamo più la sensazione sonora del traffico. La sensazione continua a sussistere, solo che, non formando più credenze che hanno come proprio contenuto quella sensazione, non *ne siamo più consapevoli*. L'ordine sensorio è distinto da quello concettuale (prestare attenzione ecc.).

Un fenomeno particolarmente eccentrico a tal proposito è quello della “asimbolia del dolore”. Si danno casi di persone con gravi danni cerebrali in grado di descrivere esattamente determinate sensazioni di dolore, sollecitate sperimentalmente, che pure dichiarano di non *sentire* propriamente alcun dolore e che non reagiscono come normalmente si reagisce ad esso, ad esempio tirando indietro il braccio sollecitato. La situazione è ben spiegabile, senza cadere nell'assurdo di “sensazioni prive di coscienza”, osservando che l'alterazione del sistema cognitivo di tali soggetti è tale per cui alla sensazione di dolore, che pure c'è, non corrisponde, come normalmente avviene, la formazione di uno stato cognitivo che rende consapevoli *della* sensazione<sup>13</sup>, per quanto si sia consapevoli delle sue caratteristiche. Se “dolore cosciente” (genitivo soggettivo), uno stato non intenzionale del soggetto, e “la coscienza del dolore” (genitivo oggettivo), la credenza cosciente relativa al dolore, sono fenomeni distinti, ciascuno dei quali può sussistere, in linea di principio, senza l'altro, il fenomeno è spiegabile senza dover essere costretti ad affermare l'irrocervo di sensazioni prive di coscienza. Il soggetto dell'asimbolia, a causa di disturbi di carattere cognitivo, forma credenze relative alle caratteristiche di un suo dolore senza essere in grado di formare una credenza *della* sensazione che il suo corpo prova.

Per riassumere. 1) Non c'è una coscienza che accompagni stati di coscienza, una loro immediata *autocoscienza*. 2) La “coscienza-proprietà” di una sensazione ha un contenuto ben diverso dalla coscienza-proprietà di uno stato intenzionale. 3) La parola “coscienza” di cui stiamo discutendo indica una

<sup>13</sup> Cfr. Persson I., *The Retreat of Reason. A dilemma in the Philosophy of Life*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 26 e segg. Anche riguardo alle emozioni, nel paragrafo che segue, mi riferirò spesso alle eccellenti indicazioni del testo di Persson, per abbandonarlo poi proprio in riferimento alla questione dell'io.

proprietà, ovviamente non definibile, che, come qualsiasi proprietà, si esemplifica e individua in particolari diversi. 4) Non esiste neppure, di conseguenza, un campo di coscienza unificato che abbracci stati coscienti del soggetto diversi o dello stesso genere. L'autocoscienza, con le sue varie formulazioni all'interno della storia della filosofia, "appercezione", "autoriferimento", "autoapparire", "campo unificato" ecc., sembra quindi il frutto di una errata analisi concettuale, oltre che di una fenomenologia che non si manifesta.

E d'altro canto l'errore forse non dipende solo da una confusione concettuale e dalle sue conseguenze. Non attribuiamo, quantomeno in condizioni normali, *a noi stessi* stati di coscienza? Non attribuisco a me stesso una miriade di sensazioni? Certamente, posso essere consapevole di sensazioni contemporanee formando una credenza che appunto le attribuisce al mio corpo. Ma il problema è appunto quel *mio*. Come è possibile senza coscienza di sé, senza autoattribuzione soggettiva, distinguere *qualia*, pensieri, emozioni miei da quelli altrui?

Fra l'altro, se sono riuscito a spiegarmi sufficientemente, dovrebbe essere chiaro come l'esistenza di una coscienza al quadrato non permetta affatto la nascita dell'io. Se penso che "questi spaghetti siano ben conditi", l'eventuale autocoscienza di tale giudizio non include affatto la presenza di un sé. E se dubito che "le *mie* spiegazioni avrebbero bisogno di maggiore chiarezza" il riferimento al sé sarebbe *presupposto* dall'autocoscienza, senza produrlo. A cosa si riferirebbe mai una autocoscienza di sé, senza *già* supporre l'esistenza di un sé<sup>14</sup>? Nel famoso *cogito, ergo sum*, se si esplicita *cosa* si stia cogitando, il riferimento ad un "io", quando c'è, è già stato guadagnato.

Prima di passare a quest'ultimo punto, al tema dell'"io", dedichiamo però un unico paragrafo a un apparente terzo tipo di fenomeno cosciente (appa-

<sup>14</sup> In alcuni contesti teorici, anche se oggi non li propone più nessuno – penso ad alcuni passi di Fichte, ma non solo –, sembra che l'io nasca come coscienza pura di una coscienza pura, vale a dire come pura *autoriflessione* o autocoscienza. La situazione è scarsamente intelligibile, anche a prescindere da quanto sin qui argomentato, dato che  $C^I$  (per indicare la *coscienza* della coscienza, quest'ultima  $C$ ) intenziona in tal caso una coscienza del tutto indeterminata. Fra l'altro se  $C$  richiede  $C^I$  per sapersi, poiché che le due devono essere distinte, quest'ultima, per non rimanere al buio, dovrebbe richiedere una  $C^2$ , e così via, generando un regresso all'infinito. Ma anche accettato il cerchio magico di una autocoscienza priva di altri contenuti, non si capirebbe ancora in che senso con il cerchio nascerebbe un io, un sé quale *determinato* soggetto della vita mentale. Quella di "io = io cosciente di sé" è una identità impossibile, dato che alla destra del segno di identità si ripresenta quanto sta a sinistra *più* l'autoriferimento di quest'ultimo. Credo che in casi del genere si assista ad una sorta di ipostatizzazione del pronome riflessivo: una mera riflessività priva di termini viene reificata in un *ente* (determinato) che agisce su se stesso. Da "Narciso si ama" sorge, come per miracolo, Narciso = l'amarsi (eventuale "proprietà" di tutti i narcisi del mondo).

rente perché si rivelerà ridicibile ad altro), quella delle *emozioni*, le quali pure, viene naturale sostenere, *sentiamo* o *proviamo* in prima persona. Lo stesso paragrafo sarà inoltre dedicato anche ad una caratteristica degli atti intenzionali condivisa dalle emozioni – appunto perché queste ultime si riveleranno una sintesi di sensazioni e credenze –, caratteristica che permetterà il passaggio alla *coscienza di sé*.

### *Emozioni, credenze e spazio logico*

Ambrogio, amante abbandonato, pressa senza tregua Titti sulle false ragioni che avrebbero portato quest'ultima a lasciarlo. «Tu mi ami ancora – insiste –, anche se non lo vuoi riconoscere!». Credo che a buona parte dei maschi adulti eterosessuali sia capitato di ricevere, almeno una volta, l'infausta replica: «Continui pateticamente a illuderti. Quello che provo lo *so* solo io, ed io non  *sento* più nulla per te!». Per lo più sarà così; al posto dell'amore, in Titti, sarà certamente subentrata la noia per Ambrogio (e la passione per un altro). Eppure anche la signorina non può mai essere certa dei suoi sentimenti *ispezionandoli*, come crede di aver fatto, *internamente* – altrimenti psicologi, psicoanalisti, psichiatri, consulenti e mentori, i censori della nostra interiorità, che ci stanno a fare?

Posso avere un mal di denti che dura solo un attimo, ma non posso odiare, amare invidiare una persona per un attimo. Una emozione ha necessariamente una certa *estensione temporale*, mentre una sensazione è uno stato del soggetto che può essere brevissimo o istantaneo. Una emozione assomiglia molto più ad un processo composto da articolati, a volte intricatissimi, momenti. Io e Ambrogio possiamo avere lo *stesso* tipo sensazione di “farfalle allo stomaco”; il fatto è che per lui si tratta del classico segno degli amori giovanili, in me – la maturità abbrutisce – è più probabile si tratti di fame. Come visto sopra sistema cognitivo e sistema sensorio possono in casi eccezionali non comunicare, le credenze relative a sensazioni possono quindi in linea di principio non essere in grado di identificare la sensazione, ma normalmente i due sistemi concordano. Con le emozioni la situazione è diversa. Posso molto più facilmente credere di essere innamorato, di odiare o invidiare rendendomi *poi* conto che tali emozioni io, in realtà, non le *provo*. Se penso di invidiare Alessandro e poi partecipo con gioia ai suoi successi, non faccio nulla per emularlo e mi rallegro dei riconoscimenti che riceve, mi rendo ben conto che *credevo* di invidiarlo, senza invidiarlo affatto. Come nelle credenze, nelle emozioni mi posso quindi sbagliare. E d'altro canto di una emozione si dice pur sempre che viene sentita o provata.

Il modo migliore di concepire le emozioni – su questo la maggior parte delle teorie concordano – è allora quello di considerarle un *sistema* di credenze

e sensazioni connesse fra loro. Dalle sensazioni – sensazioni interne di irrigidimento o rilassamento corporei, di calore o raffreddamento, ma credo che la lista sia lunga e difficile da esaurire – deriva il fatto che le emozioni vengono *sentite*, dalle credenze la loro estensione temporale e la loro forma di sistema. Se, d'altro canto, l'estensione temporale e la sistematicità delle emozioni derivano dalla loro componente cognitiva, occorre certamente chiarire perché tale estensione è *necessariamente* propria delle credenze e degli stati intenzionali in generale.

\*\*\*

Si è spesso pensato, e molti lo pensano ancora, che dei nostri pensieri noi si abbia una coscienza immediata, una *acquaintance*, come si dice in lingua inglese. Se il punto di partenza di *questo* articolo è corretto tale autocoscienza immediata non c'è, e non solo perché è la stessa figura dell'autocoscienza ad essere incoerente, ma perché può ben capitare che io creda di avere un pensiero che solo *successivamente* si rivela confuso e indeterminato, laddove precedentemente – quasi fosse illuminato, come sorta di oggetto interno, da un atto interiore – pensavo fosse del tutto definito e perspicuo. Se l'autocoscienza, l'ispezione interna, fosse propria di un *determinato* oggetto mentale, tale successiva consapevolezza che non pensavamo ciò che credevamo di pensare non sarebbe possibile.

Ludwig Wittgenstein, in un suo scritto centrato soprattutto sulla vita mentale, afferma che «solo nello scorrere la parola ha significato»; le parole «hanno significato solo nel flusso della vita»<sup>15</sup>. Ciò che conta per pensieri e parole, perché ciascuno abbia un senso, osserva spesso Wittgenstein, è la sua *Umgebung*, l'*ambiente* di altre parole, concetti, comportamenti, *emozioni*, in cui la singola parola si situa. Se appena sveglio credo ci sia un bel sole, posso avere tale credenza “se e solo se” *poi* riconosco, alla vista, cosa sia un bel sole, sapendo quindi dove guardare; sapendo, formando l'ulteriore credenza, che il sole non è bello se circondato da molte nuvole, che esso non è una grossa lampada, che riscalda ecc.. Si tenga presente che quando mi sono svegliato e ho formato la credenza relativa al bel tempo io non ho anticipato *affatto* le successive credenze e percezioni. Ed anche lo avessi fatto la situazione non sarebbe cambiata. Posso ad esempio avere intenzione di andare a trovare un amico e sforzarmi *ora* di anticipare mentalmente i tratti del suo volto. A parte il fatto che tale sforzo dell'immaginazione non ha la determinatezza della percezione (e poi, a quale distanza mi immagino il suo volto, vicino, lontano,

<sup>15</sup> Wittgenstein L., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, rispettivamente I, p. 240 e II, p. 687.

di sbieco, di fronte?), ma, anche l'avesse, riconosco il mio amico, e posso dire che *so* bene chi vado ad incontrare *soltanto se* quando lo vedo sono in grado di individuarlo da una innumerevole serie di prospettive che nel formare la prima intenzione *non sapevo affatto* avrei avuto. Gli esempi sono banali. Ma si pensi di affrontare un complesso problema di filosofia o di matematica. Posso certamente credere di aver ben compreso qualcosa che successivamente so di non aver compreso affatto, e non solo perché avevo prima un pensiero determinato poi rivelatosi falso (il che può ovviamente accadere), ma perché solo *dopo* comprendo che quanto ritenevo “chiaro e distinto” mi si è rivelato del tutto confuso. Noi cadiamo spesso nella fallacia di credere di avere un pensiero che non sappiamo esprimere; in realtà non lo sappiamo esprimere perché ciò che attualmente pensiamo è parzialmente indefinito<sup>16</sup>. Quello che credevo un pensiero ben determinato, allorché tento di articolarlo in parole, può rivelarsi *ora* un pensiero oscuro. Chiaramente il sistema in cui si inserisce un concetto o un pensiero dipende da vari elementi: cultura del soggetto, momento storico, condizione emotiva ecc. Gli esseri umani si capiscono, quando si capiscono, perché il loro sistema di contenuti intenzionali converge almeno parzialmente. Posso dire di sapere, grosso modo, cosa è un computer, anche se non so nulla di informatica, se so quantomeno riconoscerlo visivamente e so quantomeno che serve per scrivere – se penso si mangi, quello che ho di fronte mi si manifesta solo come oggetto misterioso.

Da tale situazione derivano varie conseguenze. Le più importanti. I pensieri non sono oggetti mentali, di cui fra l'altro si abbia autocoscienza. *L'identità* di ciascuno dipende da *nessi* che essi stabiliscono con altri pensieri; altri pensieri che poi possono essere ulteriormente ampliati e approdare a nuovi sistemi di pensiero. Non posso avere una credenza o una intenzione, quindi, se non ho ulteriori credenze e intenzioni *non pensate più, o non ancora, allorché penso ciascuna di esse* (punto questo da *sottolineare*). Tale situazione, fra l'altro, può, e credo debba, essere ulteriormente radicalizzata. Anche quando pronunciamo una frase, i suoi costituenti li pronunciamo in successione nel tempo – si pensi alla impossibile confusione che ne verrebbe se nel pronunziarne uno ricordassimo i precedenti o immaginassimo quelli ancora da dire; e si pensi alle difficoltà che un italiano incontra nell'imparare il tedesco, dove in molti casi il verbo sta al termine della frase! Forse che “nel pensiero” i tedeschi lo contemplano, come noi, prima? Ma neppure si può ritenere che un pensiero abbia natura atemporale mentre la frase diviene, supponendo il primo istantaneo

<sup>16</sup> “parzialmente” perché so pur sempre l'ambito tematico in cui mi trovo, filosofia o matematica, se pensassi che le cose sono finalmente chiare quando dalla filosofia passo alla culinaria, sono affetto evidentemente da un grave disturbo cognitivo, schizoide, che può coincidere con la mia assenza di pensiero.

e la seconda nel tempo; con lo stesso pensiero che viene “ripensato” a ogni pronuncia dell’elemento della frase, vale a dire con il contenuto della frase che viene istantaneamente colto internamente mentre *ne* dico solo una parte<sup>17</sup>. I pensieri e i suoi costituenti hanno quindi significato – secondo l’indicazione di Wittgenstein - solo “nel flusso del tempo”. Ed è per questo che una emozione, come detto costituita da credenze e sensazioni, ha necessariamente una estensione temporale, che su di essa ci si può ingannare, che le sue sensazioni, se non sono inserite nel sistema di credenze, possono accompagnare fenomeni del tutto diversi, ecc.<sup>18</sup> Nelle emozioni, credenze mentali e sensazioni sono quindi fra loro connesse in modo da formare un sistema, tale per cui determinate credenze relative all’invidia, all’amore ecc., sono accompagnate e seguite solo da un determinato tipo di sensazione (e viceversa) attraverso cui *proviamo* l’emozione in questione.

Il carattere sistematico del rapporto fra credenze e sensazioni, il fatto che solo se *connessa* a specifiche credenze la sensazione, da fenomeno isolabile - come accade nel dolore al ginocchio o nel mal di denti - diviene un *momento*, non isolabile, del nostro sentire affettivo, spiega fra l’altro come siano ben possibili credenze affettive non *attualmente* accompagnate da sensazioni e sensazioni affettive non *attualmente* accompagnate da credenze. Posso provare un certo insieme di sensazioni interne qualificabili come sensazioni di invidia senza che i relativi pensieri si manifestino se precedentemente, o successivamente, formo i *relativi* pensieri che a tale insieme sono connessi. Analogamente posso pensare di amare sinceramente una persona, senza che *in quel momen-*

<sup>17</sup> In *Coscienza. Cosa è?*, Rizzoli, Milano 1993, p. 515, Daniel Dennett cita analoghe difficoltà individuate da Wittgenstein per dimostrare l’assurdità dell’intenzionalità e di una vita mentale che non sia semplicemente quella di successioni fisiche di stati del cervello. In realtà, si tratta semplicemente di riformulare il modo in cui i contenuti mentali sono fra loro connessi.

<sup>18</sup> Sull’argomento vedi Ingmar Persson, *The Retreat of Reason*, cit. pp. 46 e segg. Il testo di Persson, sul quale ritornerò fra poco, oltre a costituire una delle migliori opere anche su tale argomento – il testo è di per sé di filosofia morale -, distingue correttamente “desideri”, che possono non essere accompagnati da “sensazioni”, da emozioni, che devono esserlo, giustificando fra l’altro indirettamente la possibilità di desideri inconsci, impossibili se questi includessero necessariamente sensazioni. Per quanto tutte ben argomentate e originali, non sono d’accordo con molte conclusioni di Parsson (come vedremo fra poco anche sull’io). Parsson ritiene, ad esempio, che il nesso che unisce credenze e sensazioni sia di tipo causale. Ma se lo fosse una certa sensazione del tutto estranea ad una certa emozione *potrebbe* seguire la relativa credenza; il nesso causale non comporta infatti alcun legame concettuale fra i termini: è volta a volta quello che è. Potrei così provare una sensazione di nausea credendo di essere innamorato di Adalgisa e dovrei accettare la cosa come una possibile caratteristica dell’innamoramento. Il nesso fra le due, fra credenza e sensazione, come subito accennerò, deve essere *normativo*, tale per cui, *nelle emozioni*, una certa credenza implica un certo tipo di sensazione e viceversa, all’una deve, ne va della sua identità, seguire o precedere l’altra.

to provi nulla per lei. Fondamentale è che in momenti diversi da quello del pensiero in questione le sensazioni caratteristiche dell'amore facciano la loro *comparsa*, manifestandosi connesse a quel pensiero. Ulteriore prova (vedi nota 18) che il nesso fra credenza e sensazioni non può essere causale: una credenza d'amore può essere infatti temporalmente distante dalle relative sensazioni, con altri episodi sensibili o mentali che riempiono il gap temporale.

Non credo quindi che “il cuore abbia le sue ragioni che la ragione non conosce”. Il nesso fra credenze e sensazioni rende gli stati affettivi razionali e irrazionali, apparenti e effettivi, come appunto avviene con i sistemi di credenze non affettivi. Emozioni diverse possono essere in contrasto fra loro nello stesso modo in cui possiamo intrattenere sistemi di credenze reciprocamente incoerenti. Che tradizionalmente l'emozione venga considerata in contrasto con la ragione può dipendere, in alcuni casi, dal fatto che su una determinata intenzione o un desiderio (di per sé appunto privo dell'elemento sensibile) abbia la meglio una certa emozione grazie alla forza delle sensazioni che la compongono. Sia l'intenzione che l'emozione in eventuale conflitto hanno in tal caso una loro *logica* interna, solo che le due logiche non sono conciliabili in un sistema comune. Il problema della *forza* delle passioni, l'idea per cui a volte queste sembrano mettere in crisi la nostra razionalità, è semplicemente quello dell'attuazione di un intero sistema coerente di credenze (scientifiche, filosofiche, morali), intenzioni (moralì, strumentali ecc.) ed emozioni (con le loro relative credenze) all'interno di una *intera* vita umana; attuazione alla quale si può cercare di aspirare ma che rimane probabilmente mitica. Si potrebbe così dire che il cuore ha spesso ragioni che contrastano con altre ragioni che riteniamo più importanti. Ma la direzione può essere opposta: a volte cogliamo *emotivamente* aspetti reali di una situazione che non collimano con nostre *altre* credenze. Si pensi a quando capiamo l'affettività nostra e altrui senza riuscire a renderla coerente con altri sistemi di credenze ben radicate e a esprimerla compiutamente. L'emozione come sistema di credenze e sensazioni spiega infine perché le nostre emozioni vengano percepite come qualcosa di *passivo*. Esse possono generare azioni, ma di per sé sono qualcosa che sentiamo o meno non qualcosa che - si scusi ancora una volta il termine - *agiamo*. La direzione di adattamento delle credenze è infatti mente a mondo e non viceversa come avviene con le intenzioni. Posso agire in modo da produrre sentimenti di amore che non ho più, ma non posso volontariamente provare ciò che non provo<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Da qui l'ambiguità, studiata in tutta la grande letteratura, della parola “amore”. In “ama il prossimo tuo come te stesso”, ad esempio, non mi si comanda di sentire, ma di agire in un certo modo - agire al quale *può* seguire la formazione di un certo sentimento.



### La questione dell'io

Abbiamo discusso le difficoltà in cui cade il concetto di autocoscienza, ed abbiamo anche visto come questa, anche se per ipotesi esistesse, non sarebbe in grado di giustificare la presenza di alcun sé. E neppure, per riepilogare, la nozione di sé o io può derivare da un orizzonte di coscienza che abbracci molteplici episodi mentali, sensibili e/o emotivi.

Posto tutto ciò, diventa d'altro canto davvero difficile, se non impossibile, capire come possano esistere molteplici episodi mentali, incluse le sensazioni di cui ci rendiamo conto, se questi, in assenza di un "sostegno soggettivo", devono essere concepiti come *free-floating-ideas*, come idee che galleggiano, non si sa poi dove, in libertà, senza poter essere riferite ad un soggetto che le possiede consapevolmente di tale possesso. Da dove deriva insomma l'autoattribuzione della vita mentale? Da precisare che non sto domandando cosa sia l'individuo umano dal punto di vista *ontologico*. Qui non ci si chiede quale sia appunto il fondamento ontologico della sua identità sincronica e diacronica: se sia una sostanza e che tipo di sostanza, se sia una collezione di tropi, oppure se tale fondamento ontologico, come molti pure ritengono, non ci sia - questione altrettanto, se non più complessa di quella relativa alla consapevolezza del sé. Sto invece chiedendo *in quale modo* noi si sia consapevoli di noi stessi e della nostra vita mentale. La questione è quindi esclusivamente *epistemica*. Le due prospettive sono certamente connesse, ma qui ci si ferma esclusivamente alla seconda.

Le teorie sull'io sono molteplici e variamente articolate. Come indicato all'inizio, in questo articolo mi limiterò a proporre una tesi, possibilmente coerente con quanto argomentato sinora. Senza confrontarla con le altre teorie.

Se l'io fosse una entità accanto alle altre della vita mentale - pensieri, sensazioni, emozioni - di cui dovrei rendermi conto per *introspezione*, avrebbe certamente ragione David Hume: di un io del genere non abbiamo alcuna esperienza e, anche se l'avessimo, oggetto accanto ad altri oggetti mentali, non si riuscirebbe a capire come esso possa mai svolgere la sua funzione, quella di *soggetto* della vita mentale. Da precisare che per Hume le "idee" non sono altro che elaborazioni di sensazioni e che queste, giustamente, non manifestano, come sensazioni, alcun vincolo cogitativo comune. Le cose vanno però diversamente se mettiamo in campo la vita intenzionale, incluse le percezioni delle nostre sensazioni.

Facendo una eccezione all'omissione della letteratura riguardante gli argomenti trattati, vorrei introdurmi al tema accennando una concezione di recente proposta da Ingmar Persson - autore cui mi sono già riferito in nota - anche se la brevità le renderà scarsa giustizia. Le difficoltà che per me gravano sull'opzione di Persson, donde il riferimento, introdurranno più perspicuamente, mi auguro, al tema.

Persson avanza una serie di critiche alle concezioni *psicologiche* dell'identità nel tempo del sé, in particolare a quelle di origine lockiana, secondo le quali è attraverso la *memoria* di episodi mentali precedenti che ci si rende conto della propria identità; critiche a mio avviso corrette dato che tali concezioni finiscono sempre per presupporre ciò che dovrebbero dimostrare<sup>20</sup>. Né Persson ricorre ad alcun orizzonte coscienziale unitario e appercepito, o a sentimenti di sé, sulla scia delle concezioni kantiane e fenomenologiche. E d'altro canto egli argomenta con successo contro la possibilità di fermarsi alle *free-floating* idee di tipo humeano. La sua opzione di base è che un soggetto coglie se stesso attraverso il proprio *corpo*<sup>21</sup>. Cartesio, che tenta di guadagnare l'io solo attraverso cogitazioni, era costretto ad affermare, appunto per assicurare l'identità della sostanza mentale nel tempo, che un individuo pensa ininterrottamente, *di continuo*, anche quando dorme o sembra aver perso coscienza, altrimenti ad ogni nuovo corso continuo di pensieri occorrerebbe ammettere la nascita di un nuovo io. Solo che di questa ininterrotta cogitazione, suppone Cartesio, noi avremmo solo *in parte* memoria. Opzione evidentemente del tutto artificiosa e *ad hoc*. La percezione interna che abbiamo invece del nostro corpo, argomenta Persson, è percezione di un oggetto tridimensionale del mondo che sussiste, come gli oggetti del mondo, indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo. In tal modo il corpo materiale può assicurare la nostra sussistenza anche in assenza del più volatile pensiero.

Secondo il filosofo svedese tre sono i requisiti essenziali affinché un sé possa cogliersi come tale, vale a dire affinché possa attribuire a se stesso i suoi stati sensibili e mentali, a differenza, ad esempio, da quanto avviene con gli animali superiori, capaci di avere esperienze ma non in grado di individuare *se stessi* come soggetti di tali esperienze. Anzitutto e fondamentalmente A) «esso è sicuramente un *soggetto d'esperienza*, vale a dire qualcosa [...] cui sono attribuibili stati d'esperienza», caratteristica che appunto condividiamo con il mondo animale. In secondo luogo B) un sé «deve essere in qualche modo *consapevole di se stesso*», deve essere perciò consapevole di A), aspetto che Persson chiama «fenomenologico». In terzo luogo C) sempre a differenza, ad esempio, di un uccello, «che non attribuisce stati esperienziali a se stesso», un sé autoconsapevole deve essere in grado di compiere tale prestazione, tale

<sup>20</sup> Ingmar Persson I., *The Retreat of Reason*, cit, Cap. 5.

<sup>21</sup> Persson avanza poi una serie di critiche anche a questa stessa concezione dal punto di vista ontologico, sposando infine una teoria nichilista dell'identità personale nel tempo: una entità permanente chiamata io o sé a suo avviso non c'è. Rimane comunque che per lui l'unico modo *epistemico* attraverso cui noi sappiamo di noi stessi passa attraverso la corporeità materiale. Dato che questo è il livello che qui interessa, possiamo assumerla come la concezione conoscitiva che l'autore considera corretta.

aspetto viene chiamato «*l'aspetto introspettivo dei sé*». Riepilogando un sé deve: *essere* un soggetto d'esperienza; dev'essere consapevole di sé come un soggetto d'esperienza; dev'essere capace di attribuire i propri pensieri e sensazioni a tale soggetto d'esperienza. Ebbene, pur riconoscendo che B e C, l'aspetto fenomenologico e quello mentale, sono «interdipendenti e complementari»<sup>22</sup>, il fondamento dell'egoità umana viene attribuito al primo dei due, a quello fenomenologico. Noi diventiamo consapevoli di noi stessi come entità del mondo attraverso una “propriocezione di noi stessi”, vale a dire attribuendo al nostro *corpo materiale* le nostre sensazioni propriocettive. «Noi siamo propriocettivamente consapevoli della *massa* dei nostri corpi tali da riempire regioni tridimensionali dello spazio»; «è perché la consapevolezza di sé propriocettiva o somatosensoriale non è una consapevolezza di superfici ma di tale solidità 3-D che si possono sentire sensazioni corporee – quali dolori o attacchi di fame – *all'interno* del proprio corpo, in qualche luogo *intermedio* dove si sente, ad esempio, una pressione sulle proprie spalle o un prurito attorno l'ombelico»<sup>23</sup>. L'idea, semplice ma brillante, è insomma quella per cui, attraverso la propriocezione della nostra *massa corporea*, ci percepiamo come *oggetti* sussistenti indipendentemente dai nostri discontinui pensieri, come enti materiali cui possiamo *quindi* attribuire sia pensieri, sia sensazioni, queste ultime internamente collocate in uno spazio specifico. La percezione di sé è fondamentalmente e di base percezione del nostro corpo materiale. Percezione che *precede*, come condizione, l'autoattribuzione di stati mentali – vale a dire C.

La proposta (come detto qui più che brevemente riassunta) ha però almeno due problemi fra loro connessi. Certamente la propriocezione del nostro corpo, il fatto che io attribuisca al mio corpo sensazioni interne, è basilare per l'idea che abbiamo di noi stessi quali entità appartenenti a un mondo spazio-temporale. Il fatto è che – prima osservazione - *tutte* le sensazioni appartengono al nostro corpo; tutte, lo abbiamo visto, sono stati non-intenzionali di un corpo. Proprio Persson, che distingue l'ordine sensoriale da quello cogitativo, non si rende conto che solo attraverso l'*oggettivazione* dell'attività intenzionale sopra discussa possiamo cominciare a distinguere un “interno” da un “esterno”, ed eventualmente la massa del nostro corpo dalle superfici di quelli altrui. Anche le mie sensazioni visive o tattili hanno sede nel mio corpo, ed è solo allorché vengono intenzionalmente attribuite ad oggetti *distali* che divengono sensazioni *di* qualcosa che non è me. Così non potrei attribuire sensazioni ad una dimensione interna, se già non fossi capace di attribuirne alcune a una esterna. Perché il nostro corpo ci sia noto come oggetto tridimensionale oc-

<sup>22</sup> Persson I., *The Retreat of Reason*, cit., pp. 242- 247. Cfr. Comunque l'intero Cap. 19.

<sup>23</sup> *Ivi* p. 247.

corre quindi sviluppare, almeno embrionalmente, tutte le componenti dell'intenzionalità: pensare e agire. Se "esterno" e "interno" vengono guadagnate solo in una, quantomeno embrionale, attività intenzionale, nessuno dei due può avere una qualche *precedenza* sull'altro: mi posso concepire soggetto delle mie sensazioni propriocettive solo se mi posso *già* concepire come *soggetto* dei dati sensibili attribuiti al mondo; il sé di cui devo farmi consapevole è allora il soggetto dell'attività intenzionale *simpliciter*. Ma poi: perché non si potrebbe ipotizzare un soggetto del tutto privo di propriocezioni, ma capace di percepirsi con la vista e il tatto, che quindi percepisce solo le *sue* superfici? Un soggetto del genere, privo di sensazioni interne e di propriocezioni, potrebbe pur sempre percepire il suo corpo materiale quando lo tocca, lo vede, o quando riflette sul suo agire, capace di provocare causalmente modificazioni nel mondo. Una situazione del genere non sembra affatto una "impossibilità logica".

Ma è la seconda osservazione quella a mio avviso decisiva. Dato che cominciamo a distinguere il nostro corpo dagli altri corpi solo all'interno dell'attività intenzionale, affermando condizioni di soddisfazioni *oggettive*, se non riusciamo ad essere consapevoli di noi stessi come *soggetti* d'esperienza cui attribuire la nostra attività mentale, non si comprende come riusciremo mai ad essere consapevoli del nostro io. L'autoattribuzione di propriocezioni (B) è solo un *aspetto* dell'autoattribuzione intenzionale (C). Se *solo* nell'attività intenzionale *nasce* il soggetto d'esperienza, come avviene pure negli animali incapaci di cogliere la propria attività intenzionale – pietre ed amebe hanno eventualmente un'essenza non un sé (e su questo Persson concorda) – non si comprende come si possa essere consapevoli di sé se non si è anzitutto consapevoli *originariamente* di esso *come* portatore di esperienze, e non esclusivamente come portatore-di-sensazioni. B), la consapevolezza del soggetto corporeo, è una delle tante prestazioni di A), il soggetto d'esperienza; non si capisce quindi come si possa essere consapevoli di A) se non come C), vale a dire come soggetto che si sa come attività intenzionale. Solo quando si diventa consapevoli di A), del soggetto d'esperienza, si perviene appunto ad una forma di autoconsapevolezza tipicamente umana. Il tentativo inadeguato di Persson mostra quindi come non si possa uscire dal territorio della psiche per cogliere la coscienza di sé. Per ripeterlo: se il soggetto è tale come soggetto d'esperienza – cosa che Persson ammette -, noi possiamo essere consapevoli di noi stessi solo e soltanto come corpo *capace d'esperienza*. Che il nostro corpo sussista anche quando non abbiamo esperienze conseguue, attraverso riflessioni piuttosto complesse (necessaria ammissione di lassi temporali privi di attività psichica e sensoria), al nostro originario saperci soggetti di esperienze. Persson finisce fra l'altro con il confondere la conoscenza che abbiamo del nostro io con una teoria *ontologica* dell'essere umano. Teoria che d'altro canto dovrà tenere conto, Persson non è un riduzionista, delle prestazioni mentali e coscienziali di

tale corpo. Di là da quale possa essere tale teoria – che in *questo* articolo non interessa – rimane che noi, essendo dei sé come soggetti d'esperienza, *dobbiamo* saperci come soggetti d'esperienza. Tutto il resto ne *segue*.

\*\*\*

E d'altro lato, visto che una autocoscienza immediata non c'è, e se ci fosse non includerebbe il sé, come fuggire allora alle “idee galleggianti” prive di soggetto?

Occorre anzitutto ritornare ai nessi fra stati mentali discussi nel paragrafo precedente. Credenze, intenzioni, sensazioni emotive, si diceva, sono inserite all'interno di sistemi parziali. Ciascuna di queste, mentre la penso o provo è connessa ad altre che in quel momento non penso o provo. Ho prima usato la parola “nesso”; eppure, *anche a prescindere* dall'ulteriore questione dell'intrinseca temporalità dei pensieri sopra accennata, quindi dal fatto che anche un unico pensiero scorre nel tempo, se questo nesso viene concepito, *alla lettera*, come “proprietà relazionale”, qualche problemino lo provoca. Supponiamo che, ragionando, io colga immediatamente come relazione reale il nesso fra lo stato mentale  $p$  e quello  $q$ . Continuando il ragionamento coglierò poi per ipotesi il nesso fra  $q$  ed  $r$ , e poi quello fra  $r$  e  $s$ , e così via, a patto che la riflessione sia minimamente complessa. Il fatto è che, anche ammesso che oltre a  $p$  e  $q$  io afferri un  $R$  fra i due, arrivato ad esempio a  $rRs$ , sarà presente solamente *quest'ultimo*. Per quanto si voglia estendere la capacità immediata di cogliere contenuti connessi fra loro da una certa relazione, non è possibile che io abbia contemporaneamente dispiegata di fronte alla mente l'intera riflessione. Eppure, giunto a  $rRs$  io *so a che punto* del ragionamento mi trovo, altrimenti non potrei sapere che quanto attualmente penso è una certa *fase* dello sviluppo di un ragionamento complesso!

«Per quanto sembri dato all'intuizione o all'introspezione che la necessità [delle inferenze logiche] sia relativa al variare di qualcosa, cosa precisamente si suppone vari, *non* è affatto dato all'introspezione o all'intuizione»<sup>24</sup>. Se a tale mancanza di fenomenologia si aggiunge la temporalità intrinseca del pensiero si può certamente concludere che noi cogliamo inferenze fra contenuti senza cogliere un terzo termine fra loro. Tanto è vero che nel riflettere, discutere, risolvere una certa questione, siamo in grado di afferrare il punto in cui ci troviamo senza che *tutto* il resto sia presente.

Per spiegare meglio la situazione si pensi alla nostra capacità di seguire un brano musicale. Quello della musica è un linguaggio estremamente comples-

<sup>24</sup> Azzouni J., *Tracking Reason. Proof, Consequence, and Truth*, Oxford University Press, Oxford, p. 214.

so, inaccessibile agli animali, privo di portata semantica. In un brano musicale ciascuna nota segue temporalmente quella che la precede; allorché quindi sentiamo la seconda, non sentiamo più la prima. Qualunque artificio si voglia invocare per giustificare la presenza dell'intera melodia, né noi ricordiamo le note precedenti in quella attuale, né un qualche riverbero di esse è presente mentre *ora* percepisco una nota o un accordo – la sovrapposizione renderebbe fra l'altro il motivo diverso da quello che è. La nostra capacità di *seguire* un'armonia sonora è perciò data dal fatto che il suono attuale *si presenta*, in sé, come *conseguenza* di quelli precedenti. È appunto tale “modo di presentazione” a permettere l'ascolto e il godimento di una melodia senza trasformarla in orredo, contemporaneo, stridore. La musica è strutturalmente *temporale*, dove il significato di ciascun suono è dato dal *risultare* del suono da quelli che lo precedono e dal suo *passare* nel successivo; “risultare” ed eventualmente “passare” *manifesti* nel suono attuale, posti quelli passati che non udiamo più. Non a caso i silenzi fanno parte della melodia e il silenzio successivo all'ultimo accordo ha tutto il significato del compiersi dell'intero motivo. Una mia zia, del tutto sorda alla musica, dice di percepire i suoni di una canzone, per quanto ritenuta bella, come *rumori*; vale a dire come sensazioni fra loro indipendenti, non quindi come sviluppo di un *linguaggio* sonoro.

Credo che il medesimo avvenga dal punto cogitativo ed emotivo; in generale nella vita intenzionale. Quando inferisco  $q$  da  $p$ ,  $p$ , da solo, *si presenta* come antecedente dell'inferenza e  $q$  come suo conseguente. Il nesso sta perciò nei *contenuti* del pensiero, non in una terza entità che li connetta fra loro. Si pensi poi alla capacità dei bravi traduttori di individuare il termine più adatto nella traduzione. L'enorme difficoltà delle traduzioni, in particolare quelle letterarie, sta nella capacità di cogliere l'uso di una parola nella lingua di partenza per poterla poi rendere al meglio in quella d'arrivo. Il traduttore non ha affatto dispiegato di fronte a sé tale uso, ma proprio perché esperto dell'*ambiente* semantico e situazionale in cui la parola viene usata, coglie, in ciascun contesto, il termine più adatto. Se chiediamo perché utilizzi proprio quella parola, al più potrà enumerare una serie di esempi del suo uso – ma non è affatto necessario che tali esempi gli vengano in mente, e nell'espone ciascun esempio non ha di certo volta a volta *in mente* anche gli altri.

Agli esempi fatti se ne potrebbero aggiungere chiaramente altri. Il punto teorico di fondo è comunque quello della temporalità della vita mentale. Quando riconosciamo un concetto, una sensazione emotiva, quando formiamo l'intenzione di agire, avvertiamo spesso i momenti attuali come un *passare*. E certamente non perché si abbracci in un unico momento attuale la presenza e l'assenza dei contenuti, ma perché *quello che stiamo provando o pensando si presenta come ciò che deriva da altro e passa, quando vi passa, nel successivo*. Chiaramente tale capacità di riconoscimento muta a seconda dell'abilità, della cultura e

dell'esercizio. Senza tali attività alle spalle e una certa abilità personale non si è in grado di *seguire* un ragionamento complesso, una complessa armonia sonora, o di cogliere con intelligenza psicologica un minimo segno di preoccupazione, di tristezza o di gioia nel volto di un nostro simile.

Cosa ha a che fare tutto questo con l'io? Ebbene, il lungo eppure incompleto ragionamento condotto sin qui, se in linea di massima corretto, individua in tale capacità intenzionale nel tempo il luogo in cui riusciamo a renderci conto di noi stessi: la sede di una *sui generis* autocoscienza. Una credenza, una intenzione, una sensazione immanente ad una emozione sono volta a volta pensate isolatamente, eppure vengono *riconosciute* come momenti intelligibili, come mosse mentali interne al sistema *in divenire* di ulteriori mosse in cui sono inserite. Separate sarebbero insignificanti, come non è indizio di una melodia un solo suono. Ciascuna mossa mentale deve il suo significato al sistema cui appartiene. Non è allora possibile individuare tale significato senza supporre un *soggetto d'esperienza* e d'azione che abbia la *capacità di cogliere* il posto che spetta a ciascun pensiero – l'A) di Persson.

La nozione di “soggetto d'esperienza (e d'azione)” è insomma logicamente implicata dalla temporalità dell'attività mentale. Non lo fosse, sarebbe possibile che ciascun contenuto di pensiero possieda un proprio e autonomo significato indipendentemente dall'ambiente cognitivo che lo circonda. Possibilità che appunto è stata esclusa.

Come detto ciò non significa che ogni sistema intenzionale si renda consapevole del *suo* soggetto d'esperienza. Se non ha le risorse concettuali per *attribuirsi* le sue prestazioni, quest'ultimo esiste quale soggetto cieco a se stesso, come probabilmente avviene negli animali superiori<sup>25</sup>. Ora, proprio perché *pensano* condizioni di soddisfazione oggettive (a differenza di una intenzionalità non concettuale), nelle credenze e nelle intenzioni, i nostri atti mentali si presentano direttamente *come prodotti da una soggetto*: non potremmo aver le prime se non avessimo il secondo. Dato che questo afferma condizioni oggettive delle credenze e delle intenzioni *riconoscendone* il contenutoificante

<sup>25</sup> Sul tipo di intenzionalità negli animali cfr. Burge T., *Origins of Objectivity*, Claredon Press, Oxford 2010, con la ricca bibliografia indicata e discussa. Come accennavo all'inizio tale proposta teorica sull'io, e i suoi presupposti hanno bisogno di essere a dir poco approfonditi. Uno dei problemi più ostici da discutere riguarda il modo in cui in tale sistema temporale trova posto l'errore e la connessa dimensione *oggettiva* che lo rende possibile. Il senso cioè in cui i nessi interni al sistema sussistono indipendentemente dalle prestazioni cognitive del soggetto. Problema che chiaramente, assieme ad altri (ad esempio come possa una creatura priva di risorse concettuali cogliere nessi fra le sue rappresentazioni), non può essere in questa sede affrontato. Oltre al testo in fase di stesura prima citato, alcune indicazioni a riguardo vengono date in Cimmino L., *Il cemento dell'universo*, cit., pp. 190 e segg. e in *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia 2003, Cap. IV.

nella serie di successioni temporali – non ci possono essere le prime senza il secondo, come abbiamo prima visto - il contenuto stesso viene pensato *come* appartenente ad un soggetto d'esperienza. L'“io” non è un termine che entri in *relazione* con i suoi atti mentali, per tale motivo non posso individuarlo analizzando i presunti termini di tale relazione e coglierlo introspektivamente, su questo ha certamente ragione Hume. È quindi il “modo stesso di essere” delle credenze che le manifesta attribuibili ad un soggetto. A chi mi chiedesse di determinare le caratteristiche del mio io, altro non potrei fare che indicare il sistema di credenze e di azioni che costituisce la mia biografia. La cosiddetta *elusività* dell'io è data dal fatto che questo *si presenta* originariamente solo come autore di prestazioni intenzionali, e non come sostrato, sostanza di certe proprietà. Quella di “soggetto” è una nozione primitiva, non ulteriormente definibile, che acquisiamo pensando e agendo. Anche il *mio* corpo, entità materiale sostrato delle mie sensazioni, presuppone il carattere soggettivo della percezione delle mie sensazioni, tanto è vero che non posso identificare il mio corpo con una serie di caratteristiche che già non includano il loro essere mie. Se da un lato del segno di identità descrivo le caratteristiche di un corpo, per poi mettere dall'altro lato la parola “io”, l'identità non è intelligibile, dato che l'io si manifesta nella stessa descrizione di quel corpo come corpo *mio*.

Così, nel formare ad esempio l'intenzione di andare al cinema, l'io è interno al contenuto intenzionale: io ho intenzione “che io vado al cinema”. Nella mia credenza “una immediata coscienza di sé non esiste”, la credenza viene pensata immediatamente, senza ulteriori riflessioni, come risultato di una serie di inferenze - che ovviamente potrebbero rivelarsi errate - che io ho condotto. Il riferimento al “me”, all'io, al soggetto dei pensieri, è il modo di presentarsi di *questa* credenza: non posso chiedermi “chi sia” tale soggetto senza perdere, assieme al ragionamento condotto, anche il contenuto che sto pensando. Il soggetto d'esperienza, per ripeterlo, afferma condizioni oggettive distinte dai suoi pensieri *nell'atto* intenzionale e le afferma in una intera serie temporale di atti intenzionali. Tale riferimento a sé può prescindere, ovviamente, dalle regole attraverso le quali impariamo l'uso della parola “io”, che presuppongono quelle della parola “tu”. Sembra che tali regole comincino ad essere apprese verso i tre/quattro anni. Un bambino più piccolo può certamente riferirsi a se stesso, cogliere i suoi pensieri come suoi, basta che in lui sia iniziata una, seppur minima, attività intenzionale di tipo proposizionale.

### *La costruzione dell'identità psicologica e sociale*

Da tutto ciò ne deriva che, per riferirci a noi stessi, oltre alle necessarie capacità cognitive, abbiamo bisogno di una, per quanto breve, *biografia*, di una



biografia che inoltre si accompagna alla biografia di altri soggetti – un soggetto in isolamento, privo di linguaggio, non acquisisce l'intenzionalità proposizionale tipica degli umani. Come dire, per ripetere Wittgenstein, che solo «nel flusso del tempo» che viviamo sappiamo chi siamo. Fra le due prospettive con cui si apre la filosofia occidentale, quella parmenidea e quella eraclitea, sarebbe Eraclito ad aver individuato l'intima natura del *logos*, quantomeno di quello umano. Permettendomi un'ultima osservazione, forse più speculativa di quelle sin qui proposte, si potrebbe però aggiungere che un *certo tipo* di tensione alla compiutezza del mondo parmenideo è insita nella natura umana.

In quanto soggetti d'esperienza e d'azione noi non solo viviamo *nel* tempo, bensì siamo intrinsecamente temporali: il tempo è cioè la *conditio sine qua non* della nostra attività mentale. Il soggetto umano si sa quindi come soggetto che *costruisce* cronologicamente la propria biografia. Il sé con il quale entriamo in contatto conoscitivo, il portatore della vita mentale, è il *fuoco* dal quale originano le credenze e le azioni che formano, per così dire, la “narrazione” che ci riguarda come entità autoconsapevoli e intelligenti. Una identità del genere può ben esser considerata elusiva, particolarmente debole e indefinita. Indefinita perché esiste solo *nei* suoi prodotti ed essenzialmente in *fieri*; il soggetto che la sostiene, sempre da un punto di vista epistemico, è il cardine di una serie di attività, non una entità compiutamente determinata.

Autori tanto diversi fra loro come Freud, Sartre e Michelstaedter, solo per fare alcuni esempi, vedono nella coscienza umana un ente fondamentalmente indeterminato che tende alla propria negazione. Per il Sartre dell'*Essere e il nulla* la vita mentale è una sorta di buco che tenta vanamente di riempirsi d'essere, un *per sé* che nella propria intenzionalità tende a farsi oggetto, l'*in sé*, senza mai poterlo diventare. Per Carlo Michelstaedter «la *vita sarebbe* se il tempo non le allontanasse l'essere costantemente nel prossimo istante»; «[...] *la volontà è in ogni punto volontà di cose determinate*. E come in ogni punto il tempo le toglie *di consistere*, le toglie in ogni punto la persuasione, *non v'è possesso di alcuna cosa*»<sup>26</sup>. In *Al di là del principio del piacere*, il suo scritto più azzardato e speculativo, Freud pone accanto al “principio del piacere” un “principio di morte” secondo il quale la coscienza umana tenderebbe a ritornare natura inorganica, quindi a morire come coscienza per poter finalmente affermare la propria identità. Freud presenta esplicitamente la sua tesi come sorta di mito, e le conclusioni di Sartre e Michelstaedter derivano da confusioni epistemiche e ontologiche riguardo all'intenzionalità e al tempo. Ciò non toglie che in tali proposte trapelino aspetti che fanno parte della storicità della condizione umana: sia quello di proteggere la contingenza e il rischio della propria co-

<sup>26</sup> Michelstaedter C., *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982, pp. 43-44.

struzione biografica attraverso idee e narrazioni in cui la biografia di ciascun soggetto è, in qualche modo, già compiuta; sia quello di vedere la propria identità *riconosciuta* dagli altri.

Quello che voglio dire è che il bisogno antropologico di oggettivarsi in una razza, in una cultura, in una istituzione, in una idea politica *data*, assieme al bisogno che anche chi scrive in solitudine venga letto e riconosciuto obiettivamente da qualcuno, sono indizio di costanti antropologiche, a volte pericolose, con la quale devono costantemente misurarsi la scienza e l'etica umana. Il bisogno di *appartenenza*, etnica, politica, culturale, sembra nascere dall'idea che una qualche dimensione oggettiva e sostanziale - che non coincide con il sé, ma di cui questo fa *comunque* parte - garantisca, poiché *già* formata, compiuta ed esistente, quello che le scelte e le credenze parziali del nostro io temporale non possono *già* garantire. Una sorta di soggetto allargato, includendo l'io, assicura una consistenza che il sé *in fieri* non può possedere. Forse per questo la comunità di individui cui apparteniamo, non viene istintivamente percepita come insieme di singoli soggetti temporali in divenire, ma come spazio *permanente* in cui faticosamente costruiamo la nostra biografia. Certamente, il bisogno di assicurare la propria biografia in una non ben definita identità che comunque pensiamo già di avere alle spalle, ha volta a volta ragioni storiche, sociologiche e psicologiche estremamente complesse, rispetto alle quali ogni *reductio ad unum* risulta generica. L'idea di un soggetto che si sa *soltanto* come origine, non ulteriormente determinata, da cui si irradiano pensieri ed azioni, di tale costante antropologica può comunque essere *una* spiegazione.

### Riferimenti bibliografici

- Aristotele (1993), *Etica nicomachea*, trad. it di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano.
- Azzouni J. (2006), *Tracking Reason. Proof, Consequence, and Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Bayne T. (2010), *The Unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford.
- Burge T. (2010), *Origins of Objectivity*, Clarendon Press, Oxford.
- Cimmino L. (2003). *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia.
- Cimmino L. (2009), *Il cemento dell'universo*, Cantagalli, Siena.
- Cimmino L. (2012), *Introduzione alla filosofia della mente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Gallagher S. e Zahavi D. (2009), *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano.
- Kriegel U. (2009), *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Lo Piparo F., *Corpo mente linguaggio coscienza. Il punto di vista di Aristotele*, [www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf](http://www.easy-network.net/pdf/9LoPiparo.pdf).

Michelstaedter C. (1982), *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano

Persson I. (2005), *The Retreat of Reason. A dilemma in the Philosophy of Life*, Clarendon Press, Oxford

Wittgenstein L. (1990), *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano.

