

senso del tempo conservando la memoria?" E ancora, "La coscienza possiede il senso del tempo?"

"Mente e coscienza sono fuori dalla portata della comprensione scientifica", conclude Benini.

Se abbiamo ben compreso Benini, il tempo non si lascia definire, perché è una dimensione della autocoscienza, interna alla persona biologica.

L'accesso al senso del tempo dall'interno (attraverso l'introspezione), è

sempre un processo autoreferenziale: per noi, infatti, esiste soltanto il presente e il 'presente ricordato'.

Tentare di definire la mente e i suoi fenomeni attraverso gli stessi processi mentali che vogliamo capire e osservare, ci mette in un circolo, come la lancetta del quadrante di un orologio.

Alberto Binazzi

Seminario di Epistemologia 2007 Dipartimento di Filosofia di Firenze

La misura della libertà: epistemologia in laboratorio

Relatori: Francesca Irene Cavallaro e Carlo Gabbani

Il 20 aprile 2007 Francesca Irene Cavallaro (Università di Siena) e Carlo Gabbani (Università di Firenze) hanno tenuto una conferenza presso il dipartimento di Filosofia di Firenze, intitolata "La misura della libertà: epistemologia in laboratorio". Cavallaro ha iniziato la sua esposizione chiedendo se avesse senso indagare il libero arbitrio attraverso esperimenti di laboratorio.

Per affrontare tale questione Cavallaro ha citato l'esperimento del neurologo Benjamin Libet che negli anni Ottanta s'è interessato al problema delle azioni volontarie compiute dagli uomini. Questi ha studiato il rapporto tra il tempo neurale di variazione di potenziale, detta potenziale di preparazione, una costante neurofisiologica dei movimenti volontari, ed il tempo mentale dell'intenzione cosciente di compiere un movimento volontario autoiniziato. In altre parole Libet ha cercato di determinare quando inizia un movimento volontario, confrontando il tempo di attivazione cerebrale ed il tempo di attivazione cosciente (quando si muove un muscolo). Lo scienziato, monitorando un soggetto umano con un elettromiogramma, ha visto che il potenziale di preparazione, che indica appunto un'attivazione neurale tesa a predisporre una determinata azione, precede sempre un movimento spontaneo ed il desiderio cosciente di compiere tale movimento. Infatti Libet ha osservato che le azioni volontarie incominciano a livello neurale, come segnalato dal potenziale di preparazione, e solo successivamente (dopo almeno 300-350 msec.) il soggetto diviene consapevole dell'intenzione di agire.

In conclusione si può dire a suo parere che c'è un'attivazione inconscia del cervello che precede la nostra volontà di compiere un'azione. In questa ottica il libero arbitrio non consisterebbe nella capacità di "dare il via" all'azione, ma si presenterebbe come un supervisore dell'azione, che può soltanto vietarla o confermarla, anche se è già avviata dai processi cerebrali, dal momento che è stata rilevata un'intenzione cerebrale inconscia.

Cavallaro ha messo in evidenza alcune difficoltà nell'esperimento di Libet, come quella di aver equiparato intenzione, desiderio, necessità

impellente. Inoltre, a suo parere, è importante ribadire che un'azione volontaria deve essere autodeterminata, non imposta ed il soggetto deve "sentire" di compiere tale azione. Nell'esperienza cosciente di un'azione si possono quindi distinguere tre livelli: il corpo del soggetto che si muove, l'intenzione e la consapevolezza del soggetto di essere lui l'iniziatore del movimento.

Cavallaro ha concluso affermando che Libet e altri ricercatori non hanno scoperto quale ruolo abbia il potenziale di preparazione nel processo intenzionale di un'azione: si sono limitati a rintracciare una correlazione tra eventi neurali e mentali. Con questi presupposti ha senso porsi la domanda del libero arbitrio?

Carlo Gabbani ha affermato che non abbiamo bisogno di conoscere i risultati di Libet, se pensiamo che si possa identificare il processo cerebrale e l'atto deliberativo. Un neuroscienziato può non credere nel libero arbitrio, non in base ai risultati empirici, ma a partire dai presupposti, in base al metodo, un metodo che associa necessariamente i processi cerebrali alle nostre intenzioni e deliberazioni. Gabbani ha detto che la rappresentazione tradizionale della libertà metafisica consiste nel poter scegliere l'una o l'altra opzione: un'azione è libera se non è esternamente costretta. A suo parere in un'ottica compatibilista l'esperimento di Libet non crea problemi perché non importa come nasce la deliberazione, non importa che gli accadimenti dell'universo siano determinati da leggi, la volontà umana è comunque libera e pertanto può sussistere il libero arbitrio. Se ci stupiamo dei risultati di Libet è perché siamo incompatibilisti, crediamo che se tutto l'universo è sottoposto a leggi, l'uomo non può fare eccezione ed dunque non ha il libero arbitrio.

Gabbani ha osservato che, comunque la mettiamo, non possiamo negare che ognuno di noi, quando agisce, è un primo motore immobile perché, nel fare quel che fa, causa l'accadere di alcuni eventi e nulla è causa del suo provocare quegli eventi.

In questa prospettiva il relatore pensa che il libero arbitrio ci sia e che una sua peculiarità importante sia l'imprevedibilità degli esiti: non lasciar prevedere cioè quali siano i risultati dell'intenzione del soggetto. Gabbani ha concluso enunciando tre requisiti fondamentali per poter parlare di una vera e propria libertà di un individuo: la prima è che la decisione che si chiede al soggetto di assumere non deve essere costretta esternamente, la seconda è la richiesta di riferirsi a qualcosa che l'incompatibilista riconoscerebbe essere una deliberazione razionale e

non l'espressione di una volizione immediata, l'ultima è che la decisione deve avere carattere contenutistico e non di mera manifestazione della presenza o assenza di una volizione. La conferenza s'è chiusa dopo aver dato spazio anche ai molti interventi dei presenti, che indicano come il problema del libero arbitrio possa ancora occupare un posto di primo piano nel dibattito filosofico contemporaneo.

Stefano Liccioli

Etica e Soggettività: Persona o Soggetto.

Relatore: René Rosfort

Il 30 Marzo 2007 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, si è tenuto un dibattito avente come tema e scopo l'affiancamento dell'indagine empirica di tipo neurofisiologico, all'analisi filosofica e teorica di origine continentale.

Nel dibattito si è cercato di dare una notazione che avesse valore epistemico, sia nei riguardi della filosofia analitica, sia rispetto alla tradizione più strettamente fenomenologica, della nozione di "io" come soggetto conoscente, e centro di ogni attività intenzionale.

Adoperando tre approcci diversi, uno ispirato ai principi della fenomenologia, un indirizzo empirico rivolto alla psicopatologia ed uno di taglio ermeneutico, è stata affrontata la questione dell'io con lo scopo di darne una visione d'insieme, più completa possibile.

Vediamo in che misura si può giustificare brevemente, il tipo di cooperazione tra discipline scientifiche ed orizzonti teoretici, apparentemente così distanti come quelli succitati.

Le neuroscienze adottano strategie euristiche di taglio empirico, i cui metodi sembrano più vicini alle discipline sperimentali, (quali le branche della medicina o della clinica) piuttosto che a quelle filosofiche; è altresì vero, che negli ultimi decenni si è assistito ad un crescente impiego, da parte di neuroscienziati, di strumenti e finalità filosofici.

Alcuni di questi neuroscienziati mostrano un atteggiamento eccessivamente fiducioso, che tradisce un'ingenuità entusiastica discutibilmente vincente, altri invece sembrano aver trovato un grande equilibrio tra la loro alma mater e le risorse che questa può offrire all'impianto teorico – filosofico impegnato nell'indagine sulla coscienza.

Come abbiamo appena detto, si è assistito sempre più spesso, e con rinnovato entusiasmo, ai successi riportati in campo gnoseologico, dalla collaborazione tra epistemologia e neuroscienze; questo dato, per quanto incoraggiante, non elimina il problema di fondo, che si presenta nel momento in cui si integrano domini teorici distinti: il divario disciplinare riguardo ai mezzi ed alle finalità. In questa circostanza, le differenze, quelle più dure, emergono proprio nel momento dell'interazione, quando le discipline in questione non solo misurano metodi e scopi, ma tentano con questi, una risoluzione comune dei problemi.

Un contributo, se non risolutivo almeno incoraggiante, lo si può trarre dall'inserimento della psicopatologia nell'orizzonte cooperativo; questa naturalmente possiede una componente neuroscientifica, ma al con-

tempo sostiene che la natura umana non possa essere spiegata completamente dalle neuroscienze e rivendica una spiegazione più complessa. Ciò dovrebbe collocarla tra i due estremi della questione, con la funzione di connettivo teoretico, tanto più che la psicopatologia adotta molto spesso procedure interpretative di respiro ermeneutico.

L'inserimento della psicopatologia a fianco di filosofia e neuroscienze, rende evidente la presenza di un elemento comune, l'io cosciente, e un'adeguata teoria della soggettività che possa giustificarlo in tutti e tre gli ambiti di indagine.

Una teoria del "sé" è quindi indispensabile a qualsivoglia indagine sulla soggettività, che a sua volta si rivela incomprensibile senza l'affermazione di una componente normativa fondante, che dia dignità agli aspetti etici della questione presa nella sua complessità. Non si può parlare compiutamente di coscienza e soggettività al di fuori di un orizzonte normativo, comune e condiviso, in cui il soggetto possa affermarsi e riconoscersi quale portatore di valori, e membro della collettività in cui si costituisce e si sviluppa la nozione di esperienza cosciente.

Rivolgere attenzione alla soggettività in senso pieno, è quindi un modo per far risaltare il bisogno di una normativa etica nella definizione, appunto, dell'io quale condizione dell'esperienza.

Gradualmente, l'argomentazione sulla "natura" del centro di gravità personale, si arricchisce di componenti e di modalità interpretative; ad un primo esame, in maniera immediata, sembra semplice definire il ruolo e le funzioni dell'io; ma al vaglio di un esame più approfondito, la semplicità sfuma, disgregata dall'attenta indagine che l'analisi filosofica impone.

In quali circostanze, e in base a quali ruoli e procedure, si identifica un'unica costante identità personale, nucleo permanente di ogni esperienza, seppur in continua evoluzione?

Ulrich Neisser, ha individuato ben cinque diverse tipologie di "io", un io ecologico, radicato nell'ambiente; un io interpersonale, che di fatto è tale solo in mezzo agli altri e perde di significato al di fuori della collettività; un io esteso, cioè non episodico diacronico e protratto nel tempo; un io privato, che incentrato sull'argomento della privatezza è accessibile soltanto a "me"; e infine, un io concettuale, che in termini Kantiani rappresenta l'io formale, condizione di ogni esperienza.

Di contro, un altro autore, Metzinger, definisce l'io come illusione della coscienza, una specie di inganno fenomenologico; nessuna cosa come un "io" esiste nel mondo, questo non è altro che l'insieme dei processi complessi di rappresentazione, che emerge accidentalmente come prodotto collaterale.

Questo troverebbe conferma nei casi di schizofrenia o nei disturbi della personalità multipla, dove la coscienza si scompone, divenendo frammentaria e mostrandosi nelle sue molteplici componenti, divisa ed indipendente (ogni identità è spesso all'oscuro della presenza delle altre ed agisce autonomamente).

Resta comunque vero che chi mostra una pluralità di personalità indipendenti, non agisce come un automa, senza coscienza, ma rivendica l'appartenenza delle proprie esperienze ad un centro unitario, anzi a più unità separate, ma sempre custodi e detentrici di volta in volta di

un'esperienza in certo modo omogenea e compatta.

Per altri, come Daniel Dennett, (*Consciousness explained*, 1992) l'io è un centro di gravità narrativa; "così, come la forza di gravità non esiste ma aiuta a spiegare il mondo fisico, così l'io, non esistendo come oggetto reale, è un concetto teoretico che aiuta a giustificare l'esperienza".

Il fatto che si possa parlare di un "io", non implica che questo esista realmente, ed ogni volta che se ne parla come oggetto concreto, si commette un errore categoriale; come se qualcuno ci domandasse dov'è casa nostra, e noi gli mostrassimo tutte le stanze, convinti di avergli mostrato dove si trova la casa.

Concludiamo questa galleria di concezioni in merito alla struttura ed al ruolo dell'io, illustrando una posizione originalmente radicale; il modello "SESMET" (Subject Experience Single Mental Thing) proposto da G. Strawson nel 1999.

Questa ipotesi suggerisce che l'esperienza sia singolare e mentale, ovvero che ogni fatto di coscienza, anzi la coscienza come fenomeno, persista per un tempo non superiore ai tre secondi, dopo di che verrebbe sostituita dall'insorgere di un altro io cosciente per altri tre secondi, e così via.

In questa prospettiva l'"io" detiene una realtà unicamente mentale, e non deve essere indagato nel corpo; una sorta di promessa mnemonica, rinnovata di continuo, senza la quale però, l'esperienza risulta incomprendibile, tanto meno come centro di gravità narrativa, visto che ogni episodio dura tre secondi, per poi scomparire, riaffiorando, come soggetto di un tele- trasporto del "sé", nello stesso centro e con la medesima consapevolezza. Torniamo ora a considerare l'individuazione di un "io" che possa essere condiviso sia dalla neuroscienza, sia dalla filosofia, che dalla psicopatologia.

Per conseguire il nostro obiettivo, ampliamo l'idea di io cosciente, introducendo l'alternativa fenomenologica, secondo la quale, l'"io" non è separato dalla coscienza, essendo costituito dal modo in cui l'esperienza si dà. Contrariamente a quanto proposto da Kant, non vi è allora alcun elemento autonomo che unifica i contenuti; tutto è contenuto nello stato di coscienza, senza la possibilità di trovare un principio unificatore. Da ciò deriva un io che pur modificandosi nel tempo, permane, un "io" prenarrativo, precognitivo ed automatico.

Certo, c'è da domandarsi se questa impostazione preveda l'esistenza di un accesso privilegiato alla coscienza ed ai suoi contenuti, (esiste almeno un contenuto che non ha premesse concettuali, ma gioca un ruolo epistemico fondante?) anche perché il fatto che il dato si sostanzializzi da solo, dà alla questione un taglio metafisico.

Effettivamente, Husserl non ha mai ben spiegato questo passaggio, con cui la fenomenologia deve, inevitabilmente, fare i conti; l'"io" è un contenuto, o un'attitudine, è un qualcosa che posso sapere, od una cosa che posso agire?

L'entità che vive un'esperienza, come può allo stesso tempo indagare la natura di quest'ultima senza abbandonare lo stato soggettivo di coscienza in cui versa, per poterlo descrivere "oggettivamente"?

Si ha l'impressione che qualcosa vada perduto, e probabilmente è proprio così; l'idea di poter cogliere in maniera incontrovertibile la natura

dei vissuti, la loro origine, e l'assoluta determinazione della struttura del "soggetto" che la esperisce, è forse maggiormente illusoria dell'esperienza stessa.

A nostro avviso, quindi, in merito all'"io" resta aperta la querelle riguardo al tipo di rapporto esistente tra la riflessione cosciente, e il dato immediato.

Le soluzioni alla Dennett, per quanto in un rinnovato orizzonte di modernità, non sembrano risolvere il problema. La straordinaria abilità del filosofo americano nell'argomentare, spesso non conduce a conclusioni diamantine, identificabili con l'ipotesi "Rappresentazionale", che giustifica l'esperienza, come una rappresentazione interiore, uno specchio della realtà.

L'istanza fenomenologica al contrario, non recide il mondo in due categorie, Mondo e Rappresentazione del mondo. In questo caso l'esperienza non è rappresentazionale, bensì, "Presentazionale": presenta il mondo, possedendo certe caratteristiche epistemicamente "digeribili"; mondo ed esperienza non sono cose diverse, in quanto, la mente stessa è sempre una parte del mondo.

Per quanto questo vincolo sia difficilmente, e definitivamente, solubile, si finisce per constatare l'esistenza di un materiale al di fuori dell'io, che comunque si dà nell'esperienza, l'esperienza di un soggetto.

Si deve a questo punto, accertata la natura intenzionale dell'esperienza soggettiva, ricercare quelle determinazioni che fanno sì che i giudizi, i desideri, le aspirazioni di qualcuno siano spesso diversi da quelli di altri. Qual è il meccanismo che dà dell'intenzionalità, e quindi dell'esperienza, una caratterizzazione individuale?

È necessario a questo scopo – sostiene Rosfort - , introdurre un elemento "nuovo" nel regno del soggetto e dell'esperienza: il carattere affettivo di quest'ultima, ovvero le condizioni riguardanti lo stato emotivo – sentimentale, dell'"io" che giudica, desidera, valuta, disprezza ecc...

Ogni impatto con i fatti del mondo, si inquadra, per l'io cosciente, in una cornice emotivamente ispirata, che influenza la qualità dei giudizi delle aspettative, e di qualunque altro vissuto intenzionale. Vi è sempre, in ogni genere di apprendimento, di interazione reattiva, o di generico intrattenimento con le cose del mondo, una componente che, investendo la sfera dei sentimenti, viene percepita come disposizione all'esperienza, quale mezzo di realizzazione di quegli stessi valori che informano l'agire.

Una volta toccato il concetto di "valore", si fa necessaria l'assunzione dell'atteggiamento normativo, e dell'ideale che ne determina i principi, vale a dire la nozione di "Etica", quale presupposto dell'agire e dell'esperienza soggettivi.

È certo che quando per ragioni filosofiche si passa dall'idea di soggetto a quella di persona, attraverso il cammino progressivo dell'approfondimento del ruolo dell'individuo nella realizzazione dell'impresa conoscitiva, sembra rendersi necessaria l'istituzione di un tessuto normativo ispirato ai più alti valori etici.

Tale legiformità, sia essa naturale, positiva, o convenzionalmente stabilita, finisce per diventare un presupposto nella definizione dell'esperienza

soggettiva prodotta dall'io cosciente, in un mondo che "naturalmente" si dà, ma che "umanamente" si traduce, nel rispetto dei vincoli e dei

condizionamenti imposti all'esperienza dall'assunzione di modalità e finalità assiologiche.

Fabio Vannini

Altre Conferenze

L'altro nell'io. Spazi dell'interiorità e legame sociale in Rousseau

**Conferenza del Dipartimento di Filosofia,
Università degli Studi di Firenze**

Relatore: Roberto Gatti

Il 10 maggio 2007 Roberto Gatti (Università di Perugia) ha tenuto una conferenza presso il Dipartimento di Filosofia di Firenze, dal titolo "L'altro nell'io. Spazi dell'interiorità e legame sociale in Rousseau". Gatti ha iniziato la sua relazione precisando che Rousseau ha avuto un illustre predecessore per quanto riguarda la scrittura autobiografica: si tratta di Agostino. Questi nelle sue Confessioni ha avviato un dialogo non solo con se stesso, ma anche con Dio, creando una connessione tra il tema dell'identità e quello della trascendenza.

In Agostino s'assiste proprio a questa coappartenenza tra interiorità e trascendenza, che costituisce l'identità del soggetto: Dio è "interior intimo meo". Secondo Gatti, leggendo le Confessioni di Rousseau e tenendo al centro il tema del dialogo interiore, emerge che l'altro nell'io non è più la forma che fonda il sé, come in Agostino. Per Rousseau, infatti, l'altro nell'io ha forma diversa: l'io, raccontandosi, subisce trasformazioni ed assume molteplici volti. L'identità del soggetto è instabile e abbandonata a se stessa e, invece di trovare un porto tranquillo in cui riposare, trova un sentiero senza fine: l'io si configura come proteiforme, assume varie identità. Il filosofo di Ginevra nel momento in cui parla con se stesso diventa l'insieme delle figure che lo costituiscono di volta in volta. Il soggetto dunque ricerca continuamente, senza arrivare a un approdo, un principio di unità col quale possa guardarsi come personaggio. In tutto questo si può individuare l'eco e l'influenza di Montaigne.

Con tali presupposti Gatti ha domandato che cosa significhi per Rousseau essere se stesso. Per rispondere a tale quesito si deve, a suo parere, considerare due termini importanti per il problema dell'identità: virtù e bontà. "Fin lì ero stato buono: da quel momento divenni virtuoso, o almeno inebriato dalla virtù" ha scritto Rousseau. La tensione tra virtù e bontà è costitutiva, notoriamente, del pensiero morale rousseauiano. Mentre la virtù è lotta contro le passioni, la bontà è l'accorta ricerca delle condizioni che possono evitare questa lotta e quindi costituisce, per così dire, un modo di attestarsi a un livello inferiore nella scala della vita morale; però la rinuncia all'obiettivo più nobile, appunto l'agire

virtuoso, si trova ad essere compensata dal fatto che la bontà è maggiormente conforme a quella fragilità contro la quale spesso è destinato a naufragare l'ideale sublime della vita secondo virtù. Poiché una delle cause scatenanti delle passioni è costituita dalla vita in società, dai bisogni fittizi che essa crea, dalla lotta per il riconoscimento che innesca, ne deriva che questa sorta di "virtù del fragile", che è la bontà, porta con sé la limitazione dei rapporti sociali: la relazione con gli uomini non è annullata, ma è comunque accuratamente circoscritta e ristretta. La virtù è alla ricerca di relazioni in cui si sviluppa pienamente la sociabilità, facoltà potenziale nello "stato di natura" della specie o nell'infanzia dell'individuo (a seconda che si guardi dal punto di vista della filogenesi o da quello dell'ontogenesi). Il saggio da parte sua non è il virtuoso, ma colui che si "abbassa" al livello della bontà.

Il problema del legame sociale è l'altro tema di questa conferenza di Gatti che vede in Rousseau convergere proprio su questo argomento due tradizioni diverse di antropologia filosofica. La prima è quella aristotelica che collega socievolezza e perfettibilità: la potenzialità dell'uomo si sviluppa nella società. Questa idea sarebbe rintracciabile nella nostalgia di Rousseau per l'altro: egli si guarda dentro e scopre una coscienza infelice, triste per la mancanza dell'altro. La seconda tradizione, non conciliabile con la prima, è quella cartesiana che vede nell'uomo una debolezza a portare a compimento la propria natura morale.

Gatti ha osservato che Rousseau non è riuscito a portare a sintesi queste due tradizioni e ciò rappresenta, a suo parere, un'aporia del suo pensiero politico. In questa prospettiva si può capire il problema dell'identità oscillante dell'io che passa dalla virtù alla bontà originaria e non sta mai tranquillo.

Gatti inoltre ha trattato un ultimo aspetto, quello della mediazione: se la natura umana non riesce a decidersi, a scegliere, allora c'è bisogno di un mediatore. In Agostino la contrapposizione tra ragione e volontà che blocca l'uomo e gli impedisce di decidersi a credere, è risolta solo grazie alla mediazione di Gesù che riunisce questa dicotomia. Invece nel Contratto sociale il mediatore è rappresentato dal legislatore che deve dare le leggi fondamentali al popolo, ma soprattutto cambiare la natura umana. Siccome questo mutamento non è fattibile con la sola normatività interna della natura umana, allora c'è bisogno della mediazione. Gatti ha concluso la sua relazione sottolineando che il mediatore è una delle figure salienti attraverso le quali può essere letta anche l'autobiografia di Rousseau: questi si fa mediatore di se stesso. A suo avviso questa dinamica è evidente nei Dialoghi, dove il filosofo ginevrino non solo diventa, di fronte a quel "terzo" che è il "Francese", giudice/difen-