

Recensioni

Massimo Marraffa, Alfredo Paternoster Sentirsi esistere.

Inconscio, coscienza, autocoscienza

Laterza, Roma-Bari 2013

Collana Biblioteca di Cultura Moderna

Pagine: VII-208; € 16,00

L'autocoscienza costituisce un *problema difficile*, l'*hard problem* per antonomasia della filosofia e della scienza cognitiva. Il volume *Sentirsi esistere: Inconscio, coscienza, autocoscienza* di Massimo Marraffa e Alfredo Paternoster si misura con la spinosa questione di spiegare l'autocoscienza umana (il particolare "sentirsi esistere" richiamato nel titolo) con una strategia *bottom-up*: il progetto, comune alle scienze della mente contemporanee, è quello di naturalizzare la coscienza, spiegandola a partire dal funzionamento di agenzie cognitive più semplici e, in gran parte, inconse.

Partendo dal ruolo che proprio queste ultime svolgono negli attuali modelli del funzionamento mentale, gli Autori sottolineano, a tratti con piacevole ironia, quanto l'inconscio sia più pervasivo e fondamentale oggi per le scienze cognitive di quanto lo fosse per il suo primo "scopritore" ufficiale, Sigmund Freud. Dal padre della psicoanalisi Marraffa e Paternoster prendono in molti punti le distanze, pur mantenendo due forti assunti: il primo è, per l'appunto, che la nostra attività psichica è in massima parte inconscia; il secondo è che l'Io, ossia la nostra autoconsapevolezza, va considerato come un insieme di meccanismi di difesa. Con una differenza rispetto a Freud: le minacce da cui difendersi non deriverebbero da conflitti pulsionali rimossi. Secondo gli Autori l'Io difende se stesso dalla minaccia della sua stessa inconsistenza ontologica.

L'Io non è pertanto un ente, ma un verbo, un continuo "farsi-Io" che, percependo la sua intrinseca insussistenza, opera continuamente per assicurare la propria continuità: «l'Io è qualcosa di primariamente *inautentico* in quanto è la facciata dell'inconscio computazionale» (p. 174). E poco oltre: «la difensività è dunque immanente a questo io-costruito nella misura in cui la sua essenza risiede precisamente nel negare la propria "inconsistenza ontologica"; nel mettere in campo misure auto-protettive contro la minaccia costituita dal suo "non-essere originario"» (p.175). Stante queste posizioni, dovremmo forse parlare più di un tentativo di recuperare Lacan attraverso

le neuroscienze e le scienze cognitive che non di ritornare a Freud per chiarire l'*hard problem* della nostra autocoscienza.

Per dimostrare questa tesi, l'opera riporta con chiarezza espositiva e organicità una gran quantità di dati sperimentali. Gli Autori discutono approfonditamente le posizioni eliminativiste, secondo le quali l'Io e l'intenzionalità altro non sono che sottoprodotti illusori dell'attività cognitiva inconscia: il "Teatro Cartesiano" di Dennett produce la rappresentazione di noi a noi stessi. Questa concezione, che risale all'analisi filosofica di Hume, nulla dice circa lo scopo che questo "teatro interiore" rivestirebbe: secondo Marraffa e Paternoster l'Io sarebbe una rappresentazione teatrale e lo scopo degli attori è convincersi di non recitare.

Vengono menzionati a supporto di questa tesi alcuni risultati di ricerca conseguiti nel campo della psicologia sociale sperimentale, a proposito della cosiddetta "dissonanza cognitiva", dell'autoattribuzione decisionale, i contributi di Bem (cfr. D.J.Bem, *Self-Perception Theory*, in: L. Berkowitz (a cura di), *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. VI, Academic Press, New York 1972, pp. 1-62), di Nisbett e Wilson (cfr. R.E. Nisbett, T.D. Wilson, *Telling More Than we Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, in: «Psychological Review», vol. LXXXIV, n. 3, 1977, pp. 231-259) e di D.M. Wegner e T. Wheatley (cfr. D. Wegner, T. Wheatley, *Apparent Mental Causation: Source of the Experience of the Will*, in: «American Psychologist», vol. LIV, n. 7, 1999, pp. 480-491) circa il carattere confabulatorio della nostra autocoscienza.

Il modello ISA (*Interpretive Sensory Access Theory of Self-Knowledge*) proposto dal filosofo Peter Carruthers (cfr. P. Carruthers, *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2013) integra coerentemente questi dati all'interno di un quadro unitario. Chiave di volta di questo modello è l'assunzione che la nostra capacità di attribuire stati mentali ai nostri simili (intenzionalità, desideri, pensieri, sentimenti) è la stessa che ci permette di attribuirli a noi stessi (teoria della parità io/altro). Questa attitudine si sarebbe evoluta, poiché offre il vantaggio di spiegare e prevedere abbastanza efficacemente il comportamento altrui.

Inoltre il modello di Carruthers afferma che non abbiamo accesso diretto ai nostri stati disposizionali (ossia ai pensieri, alle intenzioni, ai desideri),

pertanto: «quando un agente si attribuisce un pensiero ciò avviene sempre in virtù di un'inferenza interpretativa istantanea e inconscia, fondata sulla consapevolezza sensoriale di dati concernenti il proprio comportamento, dati contestuali e/o elementi sensoriali contenuti nella memoria di lavoro (per esempio un'immagine visiva o una frase nel linguaggio interno)» (p. 131).

Il volume di Marraffa e Paternoster insiste costantemente sul criterio di validità evolutiva per ogni spiegazione dell'autocoscienza. È proprio su questo punto, tuttavia, che non sembra ci sia sufficiente chiarezza: gli Autori propendono per una posizione adattazionista rigida, secondo cui l'autocoscienza esiste dal momento che ha favorito la nostra sopravvivenza come specie? Oppure assumono che l'autocoscienza sia una sorta di esattazione (*exaptation*) delle nostre abilità sociali, su cui bisogna ancora decidere se effettivamente costituisca un vantaggio evolutivo? In questo caso essa sarebbe una conseguenza impreveduta della nostra naturale abilità a interpretare i nostri simili, rivolta però su di noi.

Considerato il favore che gli Autori accordano alla teoria simmetrica della mentalizzazione (parità io/altro), si può ipotizzare che essi propendano per quest'ultima posizione: la capacità umana di attribuire stati mentali ai propri conspecifici produrrebbe l'attribuzione di queste stesse "sfuggenti" entità anche ad un ipotetico soggetto. Così, se è pratico ed efficace considerare gli altri come soggetti intenzionali per spiegarne e prevederne il comportamento, questa stessa operazione può essere fatta su noi stessi, inferendo erroneamente che intenzioni, emozioni e desideri spieghino il nostro comportamento.

E tuttavia questa posizione sembra contenere una contraddizione: se attribuire intenzioni e stati mentali ai miei simili produce dei vantaggi concreti, favorendo le mie competenze sociali, perché non dovrebbe essere almeno altrettanto valido quando li attribuisco a me stesso? Perché questa auto-attribuzione dovrebbe essere definita "auto-inganno"?

Individuare i limiti di questo processo non vuol dire aver dimostrato che esso è sempre un inganno. Consideriamo per analogia il punto cieco della retina: possiamo fare delle semplici manovre e scoprire che la nostra vista ha dei limiti, ma questo non qualifica la vista come un inganno, né le cose che vediamo illusioni. Pur dando spazio all'interazione sociale, l'impostazione dell'opera purtroppo esclude in gran parte il contributo della tradizione interazionista.

Secondo l'interazionismo simbolico di G.H. Mead

come pure secondo la *Teoria dell'Attività* di Leont'ev ed Engeström, la Psicologia Storico-Critica di Vygotskij e tutti i programmi di ricerca che si rifanno a questa impostazione epistemologica, l'identità discende in larga misura dai rapporti sociali ed è la somma interiorizzata e stratificata dei ruoli che assumiamo con gli altri, ossia della nostra storia. Proprio sulla scorta dei risultati dell'analisi del funzionamento mentale descritti nel libro, la conclusione più logica sarebbe una rivalutazione di Mead più che di Freud.

Così non è molto comprensibile la preoccupazione palesata dagli autori quando affermano: «tale concezione [quella derivata in senso lato dall'interazionismo simbolico, n.d.r.] va maneggiata con cura, prendendo le distanze dalle interpretazioni più radicali, che conducono al dissolvimento della nozione di identità soggettiva. Se ciò si verifica, resta solo l'identità sociale, con conseguente perdita di quella dimensione "elaborante" dell'agente che abbiamo posto al centro del nostro libro [...] Rom Harré, ad esempio ha sostenuto che i fenomeni psicologici sono prodotti nell'interazione sociale e soprattutto nell'ambito della "conversazione", oltre la quale non si dà alcun tipo di processo mentale; le interazioni conversazionali sono i processi mentali» (p. 156).

Laddove si concede che la soggettività sia in larga parte inferenziale, costruita e secondaria, si rifiuta senza eccessive spiegazioni, se non un accenno alla mentalizzazione, di considerare l'identità un effetto dell'interazione sociale. Ironicamente, viene da chiedersi se Crusoe sarebbe rimasto Crusoe senza nessun Venerdì accanto a lui, o sarebbe presto divenuto un soggetto depersonalizzato e de-realizzato. Non solo, ma pur citando Lurija (pp. 110 e segg.) e le sue osservazioni di campo sul particolare tipo di autocoscienza, concreta e fisica, che incontra nelle sue osservazioni tra i contadini in Uzbekistan, non se ne traggono tutte le conclusioni sul peso che proprio l'interazione ha nel costruire e dare contenuti all'autocoscienza.

Si perde così la possibilità di recuperare un'immagine più articolata e completa della mente umana, cercando di difendere una posizione individualistica incapace di articolare dialetticamente identità e partecipazione.

Ammettiamo, tuttavia, che l'Io sia un complesso sistema di difesa con l'obiettivo di negare la propria inconsistenza e la cui attività si espliciti nel costruirsi come immagine valida ai suoi propri occhi e agli occhi degli altri. Questo obiettivo è ovviamente inconscio o inconsciamente perseguito – perché come non c'è un accesso diretto ai nostri stati di-

sposizionali, così non può esserci un accesso diretto a una percezione di inconsistenza intrinseca, né abbiamo resoconti introspettivi di questa esperienza. Deve pertanto esserci almeno un processo/agenzia, ma più plausibilmente diversi processi/agenzie, che operano inconsciamente per mantenere questa costruzione attiva. Se ne deduce quindi che questa costruzione (l'Io) non sarebbe più intenta a costruirsi, ma effetto della costruzione di altre agenzie di cui, tuttavia, sfugge lo scopo.

Eppure, partendo dalla realtà biologica, il più semplice scopo dell'autocoscienza non potrebbe essere garantire la sopravvivenza fisica e la riproduzione dell'individuo in un ambiente sociale?

Nonostante il fascino di un'interpretazione psicodinamica dell'autocoscienza, sembra che essa si scontri con alcune aporie e con i dati di una realtà che non ci parla di una soggettività sempre così intrinsecamente auto-difensiva. Con Bacchin possiamo affermare che, se la cifra minima dell'essere è il due, difendersi sarebbe come voler far essere soltanto l'uno.

Stefano Ventura

Alberto Giovanni Biuso
Temporalità e differenza
Leo Olschki, Firenze 2013
Pagine: VIII-120; € 18,00

È il tempo che hai perduto per la tua rosa
che fa la rosa così importante.
Antoine de Saint-Exupéry

Temporalità e differenza di Alberto Giovanni Biuso è un libro denso, essenziale, lucido, di quella durezza smaltata che hanno certe maioliche del Rinascimento, un libro che procede a piccoli passi teorematichi a partire da alcuni enunciati assiomatici, tornando e ritornando sulle asserzioni appena formulate per ritoccarle e perfezionarle, a tratti compiendo uno scarto laterale per allargare la trama, a volte tirando la rete per catturare in uno *stretto* alcuni concetti di base.

Dar conto della ricchezza di questo libro, in cui l'Autore riprende e approfondisce molti dei temi che gli sono cari, è impraticabile e si deve necessariamente ricorrere alla citazione: ma la citazione dovrebbe estendersi tutto il libro, e non è possibile. In essenza, l'opera ruota intorno al corpo, alla mente, alla coscienza, alla materia, al rapporto tra vivente e macchina, allo scorrere perenne degli eventi, in una vi-

sione eraclea che richiama la dinamica vitale del buddismo contro la fissità araldica dell'Essere parmenideo, incapace di evoluzione e di novità.

E al centro di questo scenario in continua trasmutazione sta il corpo «nel quale convergono le memorie, le attese, le angosce, le gratificazioni, i pensieri, gli obiettivi, gli affetti dell'intera vita che si stratifica nel tempo» (p. 34). Da questa citazione traspare uno dei caratteri dell'opera: l'afflato umano, direi addirittura poetico, e la passione trattenuta con cui Biuso tratta il suo tema, avendone fatto oggetto di cura e di accudimento per tutto il tempo che «ha perduto per la sua rosa».

E se è vero, come scrisse Whitehead, che uno dei compiti principali della metafisica è la spiegazione della frase «tutto scorre», allora questo è un libro di metafisica nel senso più ampio del termine, una metafisica del molteplice e della differenza, ma improntata a un rigoroso monismo: concetto complesso, il tempo si sottrae a ogni tentativo riduzionistico, poiché nessuna assolutizzazione ermeneutica, nessuna interpretazione esclusiva, nessuna analisi che pretenda di fornire la verità su di esso possono dare accesso alla differenza che il tempo è. Entità multiforme e sfaccettata, il tempo non può essere colto né dall'interpretazione fiscalista (il tempo della materia, soggetto alla matematizzazione e alla scansione numerica, che lo assimilano a una varietà dello spazio) né dal coscienzialismo (il tempo della mente, o meglio del *corpomente*, per cui esso è una dimensione biologica e semantico-ermeneutica in cui si conserva «istante per istante l'ordine anatomico e fisiologico») (p. 2).

La dimensione teoretica del tempo ce lo presenta come tempo vissuto e tempo saputo, tempo cognitivo e tempo fenomenico. Esso è la differenza di ogni oggetto materiale nei diversi istanti del suo divenire, differenza inseparabile dall'identità di questo oggetto in ogni coscienza che lo coglie: «identità e differenza si radicano nell'unità dell'essere e nella molteplicità senza fine del suo manifestarsi» (p. 77). Questa solidiadi di differenza e identità si oppone ai vari dualismi, in particolare al dualismo cartesiano e ai suoi antecedenti e susseguenti, in una linea di pensiero che comincia da Parmenide e attraverso Platone invade quasi tutta la filosofia occidentale, sfociando nelle opposizioni natura-cultura, corpo-mente, fisica-metafisica.

Contro l'idea nichilista che il tempo sia solo una «tenace illusione», come ebbe ad esprimersi Einstein, l'autore rivendica la sua realtà onnipervasiva: fin dalle prime pagine il tempo viene presentato nelle sue