

STEFANO FUSELLI

Oltre i dualismi: un itinerario tra diritto, neuroscienze e filosofia

ABSTRACT:

This essay takes steps from Vittorio Villa's theory of legal interpretation. Its epistemological foundations are analyzed through Villa's critic to descriptivism and his own constructivist perspective. Such reading outlines a few problems, concerning both the nature of the "conceptual patterns" and their role in cognitive processes. The question about the pre-linguistic dimension of cognition is taken as starting point for a comparison with some outputs of cognitive neurosciences. The notion of "intentionality" becomes the connection thread for investigating requirements and limits of the dualistic paradigm which lays beneath some typical oppositions, such as: "perceiving vs. acting", "knowing vs. evaluating", "reason vs. emotions". As a conclusion the essay will show a few possible implications of the adoption of a non-dualistic perspective in the field of legal studies and practices.

Il saggio muove dalle tesi sull'interpretazione giuridica avanzate da Vittorio Villa. Ne ripercorre i fondamenti epistemologici confrontandosi sia con la sua critica al descrittivismo, sia con la sua prospettiva costruttivista. Vengono rilevati alcuni aspetti problematici concernenti lo statuto degli schemi concettuali e la loro funzione nei processi conoscitivi. Il richiamo ad una dimensione prelinguistica della conoscenza diventa la base di partenza per un confronto con le acquisizioni delle neuroscienze cognitive circa i processi neurologici attraverso cui noi percepiamo e agiamo, impariamo e decidiamo. Il concetto di intenzionalità diventa la guida per esplorare presupposti e limiti del paradigma dualistico soggiacente alla contrapposizione tra percezione e azione, conoscenza e valutazione, ragione ed emozioni. Si profilano infine alcune possibili ricadute sull'esperienza giuridica derivanti dall'assumere una prospettiva non dualistica.

KEYWORDS:

Describing-evaluating, neurosciences, intentionality, intersubjectivity, emotions

Descrizione-valutazione, neuroscienze, intenzionalità, intersoggettività, emozioni

STEFANO FUSELLI*

*Oltre i dualismi: un itinerario tra diritto,
neuroscienze e filosofia*

1. *Una base di partenza: descrivere e valutare nella prospettiva di Vittorio Villa* – 1.1. *Interpretazione giuridica e giudizi di valore* – 1.2. *L'approccio costruttivista* – 1.3. *I vincoli della schematizzazione* – 2. *Questioni di confine* – 2.1. *Trascendere gli schemi* – 2.2. *Una connessione necessaria* – 2.3. *Dai vincoli pragmatici ai vincoli biologici* – 3. *Oltre i dualismi: uno sguardo alle neuroscienze* – 3.1. *La visione pragmatista della mente* – 3.2. *Le dinamiche dell'intenzionalità secondo Freeman* – 3.2.1. *La preafferenza* – 3.2.2. *Le popolazioni neurali* – 3.2.3. *Caos e percezione* – 4. *Un diverso ordine di questioni* – 4.1. *Una ritrovata unitarietà* – 4.2. *Intenzionalità e solipsismo epistemologico* – 4.3. *L'ombra di Cartesio* – 4.4. *Il ruolo delle emozioni* – 5. *Cercando una alternativa: l'intenzionalità nella prospettiva di Searle* – 5.1. *Realismo ingenuo e solipsismo* – 5.2. *Solipsismo e intenzionalità collettiva* – 5.3. *Dietro allo Sfondo* – 6. *Oltre i dualismi: la struttura dell'intenzionalità in Heidegger* – 6.1. *Ripensare l'intenzionalità* – 6.2. *Dall'intenzionalità all'emotività* – 6.3. *Emotività, totalità e metafisica* – 6.4. *Valutare senza giudicare* – 7. *Dal bilancio alla prospettiva.*

* Professore Straordinario, Università degli Studi di Verona. E-mail: stefano.fuselli@univr.it. Ringrazio Alberto Andronico, Francesco Cavalla, Franco Chiereghin, Claudio Sarra, Aldo Schiavello, Paolo Sommaggio, Vito Velluzzi, Francesca Zanuso per le loro osservazioni e i loro suggerimenti, che mi hanno aiutato nella revisione di questo saggio.

1. *Una base di partenza: descrivere e valutare nella prospettiva di Vittorio Villa*

1.1. *Interpretazione giuridica e giudizi di valore*

Nel suo recente volume dedicato al tema dell'interpretazione giuridica, Vittorio Villa prende decisamente posizione contro la tesi secondo la quale esiste una netta dicotomia tra il linguaggio puramente *descrittivo* – proprio delle *teorie* –, atto a registrare quanto accade in un determinato campo di esperienza, e il linguaggio *normativo* o *prescrittivo* – proprio delle *dottrine* –, funzionale ad orientare le pratiche degli agenti in un determinato ambito.

Questa contrapposizione è a suo avviso

«non solo del tutto infondata, ma anche foriera di conseguenze perniciose in entrambi i campi oggetto della distinzione: nel campo del “descrittivo” perché essa impoverisce oltre ogni misura il linguaggio teorico, privandolo di ogni elemento non solo di carattere valutativo, ma anche di orientamento nei confronti della prassi; nel campo del “normativo” perché essa consegna inesorabilmente tutti i discorsi in un qualche senso “normativi” al dominio delle prese di posizione di carattere soggettivo»¹.

Coerentemente con questo assunto programmatico, Villa sviluppa la sua critica nei confronti delle tesi sull'interpretazione sorrette da una epistemologia di tipo descrittivista, secondo cui «il linguaggio conoscitivo si limita a *registrare* fatti (del mondo della natura o del mondo sociale) al fine, naturalmente, di costruire ipotesi di carattere esplicativo e di

¹ VILLA 2012, 27.

formulare previsioni»². Un assunto, questo, che porta a ritenere che l'attività propriamente conoscitiva «in tanto può mantenere il suo carattere di scientificità (*lato sensu*), in quanto non preveda la possibilità di alcun tipo di intervento di carattere *normativo*, nel senso sia di *prescrizioni* che di *valutazioni*», dal momento che la presenza di tali elementi «cambierebbe radicalmente il carattere di questo discorso, trasformandolo da discorso teorico in discorso *ideologico*, ovvero *dottrinale*»³.

L'assunto centrale di questa impostazione epistemologica – ossia che il linguaggio conoscitivo sia un linguaggio descrittivo puro – è, ad avviso di Villa, indifendibile alla luce delle critiche mosse dalla epistemologia contemporanea. Come si è fatto da tempo notare, la scienza è tutt'altro che una attività volta a una mera registrazione del maggior numero possibile di fatti, ma è piuttosto interessata «ad esplorare il campo di esperienza sottoposto da indagine, per tirare fuori e selezionare quei fenomeni che sono ritenuti più rilevanti alla luce delle aspettative, degli interessi e delle teorie di partenza»; conseguentemente, descrizioni e osservazioni «sono sempre “impregnate di teoria”»⁴. La teoria, cioè, agisce rispetto alle osservazioni almeno in due modi: da un lato, perché «il loro significato e la loro rilevanza viene determinato dalle conoscenze teoriche che sono attive in relazione a quale campo di esperienza»; dall'altro perché teorie e aspettative «forniscono ricostruzioni inevitabilmente selettive della composizione di quel campo di esperienza, “ri-tagliando” in certi modi piuttosto che in altri gli oggetti che di esso fanno parte»⁵.

² VILLA 2012, 50.

³ VILLA 2012, 50.

⁴ VILLA 2012, 53.

⁵ VILLA 2012, 53-54.

Le ricadute che ciò ha quando si assume ad oggetto di studio le prassi interpretative dei giuristi e le teorie dell'interpretazione sono di ampia portata: i giudizi di valore, infatti, non attengono qui solo al piano propriamente metodologico (se vi sia e quale sia un buon metodo; quali siano le mosse metodologiche corrette), ma riguardano la pratica stessa, dal momento che «possono intervenire *direttamente* nell'interpretazione di singole disposizioni», in quanto funzionali ad attribuire un significato alle disposizioni medesime se espresse in formule indeterminate (le cd. *clausole generali*), oppure possono intervenire *indirettamente*, orientando l'attività interpretativa nel suo complesso, nella scelta dei significati⁶.

L'interpretazione, cioè, comporta una vera e propria “compromissione valutativa”⁷ la quale non riguarda solo l'attività, la pratica, ma anche lo studio teorico della medesima, perché laddove l'attività ricostruttiva ha per oggetto giudizi di valore, non può essere essa stessa svolta in modo avalutativo: per comprendere adeguatamente quegli oggetti “intrinseci di valore”⁸ che sono le pratiche interpretative, lo stesso teorico deve intervenire ulteriori valutazioni, ossia deve formulare a sua volta dei giudizi di valore, che si collocano così ad un secondo livello rispetto a quelli impliciti nelle pratiche oggetto della sua indagine.

1.2. *L'approccio costruttivista*

Il tema della compromissione valutativa delle descrizioni non riguarda, però, solo il fenomeno dell'interpretazione. Esso investe, nella prospettiva di Villa, l'intero orizzonte dei

⁶ VILLA 2012, 58.

⁷ VILLA 2012, 59.

⁸ VILLA 2012, 60.

discorsi giuridici, tanto dei pratici quanto, ciò che più conta, dei teorici del diritto. La critica al principio di avalutatività, infatti, viene condotta in altra sede⁹ sia sul piano del ragionamento giuridico, sia sul piano delle teorie del diritto. Con ciò egli non intende affatto abbandonare l'impianto e la prospettiva positivista, in cui continua anzi a muoversi, ma piuttosto mettere in discussione certe sue «strutture standardizzate di tipo dicotomico»¹⁰, di cui quella fra discorsi descrittivi e discorsi prescrittivo-valutativi è una peculiare declinazione. La prospettiva epistemologica a partire dalla quale egli muove all'attacco degli schemi bipolari consueti negli approcci giuspositivistici è costituita dal *costruttivismo*, dalla immagine costruttivistica della conoscenza.

Come Villa sottolinea, si tratta di una prospettiva radicata anche all'interno della filosofia analitica, in cui egli si riconosce, e che, pur nella varietà delle sue declinazioni, offre un elemento concettuale costante: la convinzione che

«il risultato intellettuale [...] che si ottiene mediante l'uso di una determinata procedura non può essere valutato prescindendo dalla procedura impiegata, rinviando ad una sorta di corrispondenza con uno *standard* o, comunque, con un elemento indipendente dalla procedura stessa»¹¹.

Questo assunto di base si declina così, nella versione post-positivistica del costruttivismo che Villa sviluppa, in alcune idee guida, che mette conto qui ricordare brevemente.

Anzitutto l'idea che l'attività conoscitiva non è mai espressione di un accesso "immediato" ad una realtà "oggettiva", "esterna" al soggetto conoscente, né vi è mai una

⁹ Cfr. VILLA 1999.

¹⁰ VILLA 1999, 1.

¹¹ VILLA 1999, 37.

«immersione completa nella realtà»¹². La conoscenza della realtà esterna al soggetto conoscente avviene infatti *sempre* attraverso determinati “filtri” che operano in modo selettivo, organizzando l’esperienza: gli *schemi concettuali*. Si tratta di complessi «insiemi coordinati e gerarchicamente organizzati di idee e di credenze»¹³, vere e proprie forme di organizzazione dell’esperienza, che si evolvono storicamente, mutando nel tempo, e che sono all’opera in *ogni* rapporto conoscitivo con la realtà.

Proprio perché l’accesso conoscitivo non può mai avvenire se non per mezzo di queste forme di organizzazione, è ovvio, da un lato, che si daranno sempre molte “versioni del mondo”¹⁴ e, dall’altro, che «non è mai disponibile, per il soggetto conoscente, un punto di vista irenico “esterno” a tutti gli schemi, sulla scorta del quale accertare, ad esempio, quale dei vari schemi disponibili [...] corrisponda più e meglio alla “realtà esterna”»¹⁵. Altrettanto conseguente a questi assunti, è così anche la tesi secondo cui «l’attività conoscitiva non è mai [...] *rispecchiamento di realtà preesistenti*, ma implica sempre, al contrario, una *attività costruttiva*, che mira ad offrire una interpretazione selettiva e mirata di un certo campo di esperienza»¹⁶.

Né, il prodotto del rapporto conoscitivo, la conoscenza, può pertanto intendersi come una acquisizione puramente individuale, ma è piuttosto il frutto di pratiche sociali, di un processo che avviene a più mani¹⁷: non fosse altro per il fatto che le operazioni di interpretazione e selezione dei dati che

¹² VILLA 1999, 109.

¹³ VILLA 2004, 168.

¹⁴ VILLA 2004, 166.

¹⁵ VILLA 1999, 59.

¹⁶ VILLA 1999, 60.

¹⁷ Cfr. VILLA 1999, 60.

avvengono tramite gli schemi concettuali implicano l'istituzione di un «rapporto *linguisticamente mediato* con la realtà»¹⁸. Parimenti, risulta altrettanto insostenibile l'idea di una frattura epistemologica fra scienze naturali e scienze umane, pur permanendo ineliminabili differenze metodologiche.

1.3. *I vincoli della schematizzazione*

Già da queste premesse, risulta evidente perché il costruttivismo di cui Villa è sostenitore prenda le distanze dal realismo epistemologico¹⁹, nonché dal descrittivismo ad esso connesso²⁰. Per altro verso, non meno rilevanti sono gli aspetti che lo distinguono dall'anti-realismo e, soprattutto, dal relativismo²¹ a cui potrebbe condurre proprio il pluralismo

¹⁸ VILLA 1999, 86.

¹⁹ Sul piano ontologico, le molteplici varianti del realismo possono essere ricondotte all'assunto che il mondo esterno, nella sua articolazione in oggetti, in generi naturali, sia così come è indipendentemente dagli schemi concettuali mediante i quali viene rappresentato; sul versante epistemologico, esso si rapprende nella convinzione che i soggetti conoscenti siano tendenzialmente in grado di cogliere, attraverso appositi strumenti categoriali, i caratteri oggettivi e reali del mondo. Cfr. VILLA 1999, 64-67.

²⁰ Il descrittivismo è inteso come la posizione secondo cui gli asserti conoscitivi genuini sono solo quelli in cui è trasposto sul piano linguistico il rispecchiamento della realtà nelle nostre credenze e, conseguentemente, la verità di tali asserti consiste nella loro corrispondenza ai fatti. Cfr. VILLA 1999, 91-92.

²¹ Il relativismo epistemologico, soprattutto nelle sue versioni forti, spesso deriva dalle delusioni derivanti dall'insostenibilità di premesse oggettivistiche troppo rigide, prima fra tutte quella di intendere l'oggettività stessa come corrispondenza senza residui con la realtà. Ciò conduce, tra l'altro, ad una concezione soggettivistica e/o emotivistica dei giudizi di valore, che vengono espunti dall'ambito del discorso

potenzialmente inesauribile degli schemi concettuali, in cui si rapprendono punti di vista interpretativi storicamente contingenti e sempre in evoluzione²². La gamma degli schemi, in astratto potenzialmente infinita, deve infatti sempre fare i conti con le condizioni proprie dei contesti d'uso determinati in cui si opera²³. Vi sono dunque dei limiti strutturali – dei vincoli – tanto al proliferare delle possibili ricostruzioni, quanto a quello degli schemi concettuali ed esse sottesi²⁴.

Parzialmente indipendenti dallo specifico contesto di riferimento, tali vincoli e condizioni non hanno tuttavia una fondazione metafisica: piuttosto sono inseriti in schemi concettuali più ampi e connessi a concetti e concezioni che trascendono gli specifici ambiti disciplinari, fino ad affondare le loro radici nella conoscenza di senso comune. Infatti, secondo Villa, «non si può mai uscire completamente da tutti gli schemi disponibili per una “immersione completa” nella realtà»; al massimo «si può sostituire, “a pezzi” o – più raramente – “tutto insieme”, uno schema con un altro, ovvero si può collegare uno schema ad una cornice ancora più ampia»²⁵.

Una volta abbandonata l'idea di una oggettività metafisica connessa all'idea di verità come corrispondenza, tali vincoli e condizioni vengono così a costituire un nuovo tipo di oggettività che fa da argine al relativismo più sfrenato: una *oggettività epistemica*²⁶. Tra quelli analizzati da Villa – vincoli di carattere teorico-culturale, di tipo linguistico, di tipo biologico, di tipo sociale, di carattere epistemico e di

scientifico e più in generale conoscitivo, proprio in nome di una idea troppo rigida del principio di avalutatività. Cfr. VILLA 1999, 68-72.

²² Cfr. VILLA 1999, 84.

²³ Cfr. VILLA 1999, 113.

²⁴ Cfr. VILLA 1999, 114.

²⁵ VILLA 1999, 109.

²⁶ Cfr. VILLA 1999, 108.

tipo pragmatico – particolare attenzione meritano i due ultimi tipi menzionati.

Per quanto riguarda i vincoli epistemici, essi possono essere utilizzati per orientare la scelta di uno schema, sia in funzione di giustificazione interna, sia in funzione di giustificazione esterna²⁷. Nel primo caso, si tratta di un processo di mutuo aggiustamento fra gli elementi simile a quell'equilibrio riflessivo che, secondo la tesi di Goodman, sviluppa una circolarità virtuosa fra le regole inferenziali e le inferenze che ne vengono tratte. In questa prospettiva, valide sono le inferenze conformi a quelle regole la cui validità, a sua volta, deriva dal consentire di trarre quelle inferenze che siamo disposti ad accettare²⁸. I vincoli sono quindi quelli che portano a ricercare la coerenza e l'armonia fra i diversi elementi, si da

²⁷ Vale la pena di segnalare che, scostandosi dall'uso corrente, Villa intende con *giustificazione interna* «quel processo che si svolge tutto all'interno dello "schema in uso", facendo giocare, in accordo con lo schema dell'equilibrio riflessivo, l'uno contro l'altro – o l'uno a favore dell'altro – i vari elementi del sistema. In tal senso, è chiaro che una buona parte del processo di giustificazione che secondo questa distinzione tradizionale è considerato come *esterno* è invece considerabile, [...] come *interno*»; per contro, la *giustificazione esterna* «riguarda sia i contenuti dello "schema in uso", che, *riflessivamente*, i criteri di giustificazione adottati»: essa è all'opera in modo particolarmente evidente nel campo della pratica giudiziale laddove l'irrompere di casi irriducibili entro gli schemi consueti può richiedere l'introduzione di nuove ricostruzioni interpretative di principi consolidati o l'introduzione di nuovi principi o, addirittura, può portare a determinare cambiamenti «in alcuni nodi davvero centrali, quale quello della nozione di *validità giuridica*»; resta fermo, comunque, che in nessun caso «i mutamenti prodotti dalla giustificazione esterna sono la conseguenza di un confronto diretto fra lo schema in uso e una supposta realtà – sociale o giuridica – *esterna a tutti gli schemi*» (VILLA 1999, 189-190).

²⁸ Cfr. VILLA 1999, 120.

garantire un quadro complessivo unitario, tanto nelle premesse, quanto nei risultati di volta in volta conseguiti.

Per contro, nel caso della giustificazione esterna, i vincoli rimandano ad enunciati che esprimono la nostra primitiva comprensione del mondo e che, come tali, accettiamo senza riserve come punto di partenza esterno al sistema cognitivo in uso, senza la pretesa che essi siano veri, ma solo tali da esprimere un livello consolidato e diffuso di conoscenza²⁹. I vincoli esterni, dunque, rinviano a ben vedere, anche se Villa non ne fa menzione, a quegli enunciati che Aristotele aveva codificato come *endoxa*.

Per quanto riguarda i vincoli pragmatici, invece, essi sono dati da tutti quei limiti che derivano all'attività conoscitiva dal «doversi misurare con *un solo e unico mondo*, se inteso non come oggetto di rappresentazione linguistica, ma come sorgente di stimoli sensoriali e come punto di riferimento di azioni e interazioni non verbali, di carattere pratico»³⁰. I rapporti cognitivi, ad esempio, si basano su condizioni sub-cognitive, di tipo ecologico-evolutivo, volte a garantire la sopravvivenza dell'individuo e della specie. La conoscenza, cioè, non si esaurisce nella sua dimensione linguistico-rappresentativa, inevitabilmente rimessa alla contingenza e alla relatività. Essa ha anche una dimensione

«di carattere *pre-linguistico*, che precede logicamente l'intervento selettivo e interpretativo degli schemi concettuali, e che riguarda l'insieme delle *complesse interazioni pratiche* [...] mediante le quali i soggetti conoscenti intervengono sull'ambiente esterno e, allo stesso tempo, ne subiscono l'influenza»³¹.

²⁹ Cfr. VILLA 1999, 121.

³⁰ VILLA 1999, 125.

³¹ VILLA 1999, 129.

Le conseguenze che Villa ne trae sono della massima importanza. Da un lato, riconoscere questa dimensione pragmatica della conoscenza significa riconoscere che la conoscenza non può essere giustificata solo ed esclusivamente *per vie interne*³², scavalcando il piano del linguaggio per affidarsi all'agire pratico: «Im Anfang war die Tat»³³, verrebbe da dire!

Dall'altro, ammettere che, rispetto alla pluralità dei mondi fornita dall'accesso rappresentativo proprio del conoscere, è invece possibile mediante la prassi concepire l'unicità del mondo, significa riconoscere che

«se è vero che il costruttivismo si oppone al realismo (metafisico) in chiave epistemica, e dunque sotto il profilo dell'attività conoscitiva vista come rappresentazione, è altrettanto vero che tale opposizione non ha più ragione di sussistere [...] se il nostro rapporto con l'esperienza viene inteso nel senso pragmatico e pre-linguistico»³⁴.

All'agire, quindi, si rende accessibile ciò che resta invece inesorabilmente precluso al conoscere.

2. *Questioni di confine*

Ritengo che sia ben difficile sopravvalutare l'importanza delle analisi di Villa. Avere proposto un approccio epistemologico che espliciti le insufficienze delle contrapposizioni e dei dualismi su cui si è troppo spesso attardata la riflessione filosofico-giuridica degli scorsi decenni è già di per sé rilevante. Ancor più lo diventa se si considera che il

³² VILLA 1999, 130.

³³ GOETHE 1986, 36.

³⁴ VILLA 1999, 126.

modello teorico così sviluppato si iscrive dichiaratamente all'interno di una concezione – il positivismo giuridico – che spesso di tali dualismi si è invece nutrita.

Al contempo, il quadro delineato offre numerosi spunti di approfondimento: soprattutto laddove – più che agli strumenti esplicativi che di volta in volta vengono proposti, saggiati e approntati – si presti attenzione a quelle aree marginali, a quegli interstizi che, senza appartenere alle singole categorie impiegate, tuttavia sono necessari a rendere conto sia della loro determinatezza, sia della loro reciproca relazionalità.

2.1. *Trascendere gli schemi*

Un primo ordine di questioni che mi pare emerga dalle tesi di Villa risiede, a mio avviso, nell'asserita intrascendibilità degli schemi rispetto all'attività propriamente conoscitiva.

Come si è visto gli schemi costituiscono il *medium* indispensabile perché si dia conoscenza in senso proprio. Non può esservi conoscenza, cioè, se non attraverso l'impiego di un dato schema: non è possibile né prescindervi, né ipotizzare l'elevazione ad un punto di vista esterno a tutti gli schemi. Da questa prospettiva, l'attività conoscitiva in senso proprio è sempre linguisticamente mediata ed è sempre selettiva e valutativa. Pretendere di uscire dagli schemi equivarrebbe o a configurare una (utopistica) immersione totale nella realtà³⁵, o a posizionarsi in un (altrettanto utopistico) punto di vista esterno, neutrale, da cui valutare il grado di maggiore o minore adeguatezza alla realtà di ciascuno di essi.

Pur essendo – *per la conoscenza* – intrascendibili, tuttavia gli schemi non sono nulla di eterno o immutabile: come prodotti culturali, essi sono piuttosto generati e modificati nel corso del tempo. Inoltre noi stessi – pur non potendo mai

³⁵ VILLA 1999, 109.

uscire del tutto dagli schemi – siamo tuttavia non solo capaci di passare da uno schema all'altro³⁶, ma ne siamo a volte anche costretti, laddove, ad esempio, i mutamenti indotti da scienza e tecnologia inducono la conoscenza di senso comune a riorganizzarsi³⁷.

L'aspetto interessante di questi assunti mi pare costituito, però, proprio dalla nozione di "passaggio": nel momento in cui si "passa" da uno schema al successivo, infatti, non si è propriamente più né in quello da cui si proviene né in quello verso cui si va; non si sta facendo, a rigore, uso di nessuno schema, ma ci si sta attrezzando per poterne fruire³⁸. Quindi, se non si sta "conoscendo" (dato che la conoscenza esige l'impiego di schemi), non si sta tuttavia nemmeno "agendo", dal momento che non vi è alcun rapporto manipolativo con la realtà esterna.

Nel passaggio da uno schema all'altro, quando il primo già non è più e il secondo non è tuttavia ancora, il soggetto accede ad una dimensione che, pur non essendo affatto estranea al conoscere, non è tuttavia propriamente un atto conoscitivo. E, d'altro canto, ciò che qui il soggetto esperisce non si configura né come l'immersione totale nella realtà, né come un punto di vista neutrale da cui giudicare l'adeguatezza di un certo schema.

È un atto, questo, che raccoglie e custodisce in unità tanto le condizioni di possibilità delle singole conoscenze, quanto del loro fluire, modificarsi, riorganizzarsi, raccogliersi. In un tale atto, infatti, il soggetto attinge una dimensione che è "esterna" a tutti gli schemi – dal momento che

³⁶ Cfr. VILLA 2004, 170.

³⁷ Cfr. VILLA 1999, 123.

³⁸ Questo mi pare valga non solo se il passaggio è pensato in "orizzontale", fra schemi complanari, ma anche se il passaggio avviene in "verticale", cioè fra livello e metalivello.

nel passare dall'uno all'altro non si è *in* nessuno – e che tuttavia non è “estranea” a nessuno schema – dal momento che consente di accedere a ciascuno di essi.

La conoscenza che avviene attraverso schemi rinvia quindi, in quei suoi momenti altrettanto critici quanto fisiologici in cui essa si riorganizza nel suo complesso, ad un tipo di attività che non è riconducibile né alla conoscenza in senso proprio (ad una rappresentazione linguisticamente mediata della realtà), né alla manipolazione pratico-pragmatica della realtà esterna.

Una analoga considerazione può forse essere fatta, più in generale, circa lo statuto proprio dell'attività generatrice degli schemi, cioè lo statuto dell'attività grazie alla quale si costituiscono – ne siamo consapevoli o meno – *sistemi di idee, forme di organizzazione dell'esperienza, strutture gerarchiche*. Una tale attività, se non può essere esercizio della conoscenza, dal momento che ne costituisce piuttosto il presupposto, non è tuttavia nemmeno una manipolazione della realtà esterna. Il *prendere forma* di uno schema concettuale è qualcosa che pare sfuggire tanto alla conoscenza quanto all'azione, tanto alla dimensione conoscitiva quanto a quella pragmatica.

2.2. *Una connessione necessaria*

Sulla scia di questa considerazioni, è possibile evidenziare un secondo ordine di questioni, concernenti il rapporto fra la conoscenza mediata linguisticamente dagli schemi e le sue condizioni pre-linguistiche di carattere pragmatico.

Come si è avuto modo di vedere, nella prospettiva di Villa la proliferazione degli schemi è limitata, tra l'altro, da dei vincoli pragmatici, derivanti dal fatto che il soggetto conoscente si deve confrontare operativamente con un solo mondo quale unica sorgente dei diversi stimoli sensoriali o quale punto di riferimento per le relazioni di carattere pratico. Ammettere la presenza di questa dimensione pragma-

tica della conoscenza non comporta solo porre dei freni al relativismo, ma implica anche riconoscere che l'orizzonte del linguaggio non è sufficiente a giustificare ed esaurire le dinamiche proprie della conoscenza.

Da un lato, quindi, si configura un accesso conoscitivo alla realtà che è linguisticamente mediato, prospettico, settoriale, relativo, contingente; dall'altro, invece, si ha un accesso pratico che è prelinguistico, perciò non selettivo-interpretativo, immediato, non rimesso alla relatività e alla contingenza. La differenza e la irriducibilità reciproca sono tali che, mentre dal punto di vista conoscitivo non si può evitare che vi siano più mondi, dal punto di vista pratico, invece, il mondo è non solo "uno", ma è anche "oggettivo" e "reale" (al punto che viene meno, qui, la contrapposizione fra costruttivismo e realismo).

L'aspetto problematico di tale quadro categoriale mi pare dato proprio dalla possibilità di comunicazione tra queste due "dimensioni", quella "teorica" e quella "pragmatica".

Che una siffatta comunicazione vi sia è necessario ammetterlo, almeno nel momento stesso in cui si riconosce la capacità condizionante della dimensione pragmatica su quella linguistico-concettuale. Tuttavia le modalità di comunicazione non possono essere ridotte né a quelle dell'una né a quelle dell'altra: ciò che consente una tale connessione, cioè, non è né un "rappresentare" né un "manipolare". Né, d'altro canto, pare essere risolutivo ipotizzare che tale connessione sia una sorta di contaminazione o di mescolanza di rappresentazione e di manipolazione. Ciò, infatti, non farebbe che riprodurre il problema di indicare cosa consente che i due lati si mescolino, entrando in comunicazione fra loro.

Un suggerimento prezioso, in questo senso, viene proprio dalle analisi di Villa. Si è visto che a suo giudizio le condizioni per l'esercizio dell'accesso conoscitivo alla realtà non sono esaurite sul mero piano linguistico, ma rinviano ad

una dimensione prelinguistica. Egli la identifica con quella delle interazioni pratiche tramite le quali i soggetti interagiscono sull'ambiente e ne sono a loro volta influenzati.

Pare evidente però che, così come le condizioni dell'accesso linguistico-rappresentativo non possono essere anche il prodotto del rappresentare, altrettanto ciò che consente di istituire un contatto di tipo pragmatico con l'ambiente esterno, ciò che consente di intraprendere azioni manipolative o esplorative, non può essere a sua volta il prodotto né di una esplorazione, né di una manipolazione. La dimensione prelinguistica a cui rinvia l'attività conoscitiva, dunque, non si esaurisce solo nelle interazioni di tipo pratico, ma pare rimontare a qualcosa di ulteriore anche rispetto a queste ultime.

In altri termini, pare plausibile supporre che la *radice* della capacità di istituire un rapporto con la realtà non solo non sia un *prodotto* della *conoscenza*, ma non sia *nemmeno* il *prodotto* della *prassi*. L'una e l'altra modalità di accesso al mondo, infatti, presuppongono che sia già in atto qualcosa che non si lascia esaurire in nessuna delle due né nella loro somma³⁹. Potrebbe essere dunque proprio questa capacità che, essendo condizione di possibilità di entrambi i tipi di accesso al mondo, ne rende possibile anche l'incontro: proprio perché dà ragione della loro differenza, pur non identificandosi né con uno di essi, né con il loro prodotto, potrebbe consentirne anche la sintesi.

Andando per questa via, pare quantomeno riduttivo confinare la componente valutativa alla sola dimensione degli schemi concettuali e del loro impiego conoscitivo. È impossibile, infatti, che una qualche opera di manipolazione della realtà possa essere messa in atto senza con ciò esercitare an-

³⁹ Questa configurazione formale è, notoriamente, una delle più antiche acquisizioni filosofiche circa la nozione di *principio*; cfr. CAVALLA 1996, 17-19.

che una forma di selezione o di preferenza. La capacità di manipolare la realtà esterna, cioè, non richiede solo che una tale realtà esterna vi sia, sia pensabile come unitaria, ma anche che si selezioni quale, fra le molte manipolazioni di cui siamo capaci, venga qui ed ora esercitata.

Nelle pratiche quotidiane pare difficile pensare che questa selezione non sia in qualche modo a sua volta espressione di un dato modo di “vedere il mondo”. Se tuttavia si vuole preservare l’indipendenza dell’accesso pratico al mondo da quello conoscitivo, allora bisogna ammettere che una tale attività selettiva possa avere un carattere “prelinguistico” e non essere il frutto dell’impiego di uno schema concettuale. In questo modo, però, si dovrebbe ammettere che possa avere luogo un *atto selettivo-valutativo* non mediato da schemi concettuali *che precede* tanto la dimensione pratico-manipolativa quanto quella linguistico-conoscitiva.

2.3. *Dai vincoli pragmatici ai vincoli biologici*

Ad uno sguardo complessivo, il quadro teorico tracciato da Villa pare prestarsi ad una duplice lettura. Da un lato, nel fornire copiosi elementi per prendere congedo dalla prospettiva epistemologica descrittivista, nonché dalla metafisica sottostante, mette alle corde anche il paradigma dualistico giudizi di fatto *vs.* giudizi di valore che larga parte ha avuto nella teoria del diritto novecentesca.

Dall’altro, il superamento di quei dualismi parrebbe implicare inesorabilmente un altro dualismo, ben più radicale e di ben altro spessore: quello fra teoretico e pratico, fra conoscere e fare o – estremizzando – fra percezione e azione. La netta distinzione fra i due profili salvaguarda infatti la possibilità di concepire l’esistenza di *un mondo reale* nella sua unicità: addebitando esclusivamente alla modalità conoscitiva la selezione valutativa dei dati, si preserva l’unitarietà del mondo come termine di riferimento della prassi. Perciò

non solo non sembrerebbe possibile superare questa distinzione, ma il solo tentarlo parrebbe mettere in conto la possibilità di un esito puramente idealistico, in cui la realtà verrebbe dissolta in una mera proiezione soggettiva.

Contro tale conclusione, però, vengono a deporre alcuni elementi della teoria costruttivistica di Villa. Come si è visto, proprio il fatto che si dichiari ripetutamente che esiste una dimensione pre-linguistica della conoscenza pare attestare inequivocabilmente qualche forma di raccordo, di incontro fra le due modalità di accesso al mondo da parte del soggetto. È lo stesso Villa a ricordare che proprio gli aspetti prelinguistici che attengono ai processi percettivi e al modo in cui essi ci restituiscono l'esperienza rinviano inesorabilmente a vincoli di tipo *biologico* talmente forti da prospettare una sorta di *innatismo biologico*⁴⁰.

Tali vincoli, che sono il portato delle modalità di funzionamento della "nostra organizzazione cerebrale, neurologica e psicologica" sono tali da determinare «una complessiva *uniformità strutturale* di tutta una serie di processi collegati alla percezione sensoriale, alla formulazione delle nostre asserzioni più "primitive" sull'esperienza [...] alla formazione di aspettative, alla concettualizzazione dei dati empirici»⁴¹.

Tali processi, nella loro necessità per il prodursi e il formarsi della conoscenza, benché non siano in grado di «produrre risultati univoci, pure restringono di molto lo spettro di estensione dei suoi possibili esiti, determinando delle strutture sufficientemente stabili per trattare in modo sostanzialmente uniforme il flusso, altrimenti incontrollato, degli *input* provenienti dal mondo esterno»⁴².

Ritengo che questo rinvio alla dimensione biologica dei

⁴⁰ VILLA 1999, 130.

⁴¹ VILLA 1999, 116.

⁴² VILLA 1999, 117.

processi conoscitivi sia di particolare importanza. Esso infatti implica, da un lato, la necessità di confrontarsi non solo con i profili *epistemologici* ma anche con quelli *gnoseologici* sottesi all'attività interpretativa. Ciò che si richiede venga rimesso a fuoco, cioè, è non solo il *che cosa*, ma anche il *come* di quell'attività conoscitiva che innerva di sé l'interpretazione. Da questo punto di vista mi pare che risulti imprescindibile un confronto – per quanto selettivo e rapido – con quanto viene oggi prospettato dalle neuroscienze cognitive, ossia quella branca della neurologia che si interessa alla base neurologica dei processi attraverso cui noi percepiamo e agiamo, impariamo e ricordiamo⁴³.

Vi è tuttavia un ulteriore profilo che, a partire da quel rinvio, si delinea. Chiedersi come avvengano i processi conoscitivi implica infatti prospettarsi anche, in modo più o meno consapevole, un certa idea del *chi* sia il soggetto conoscente. Non è un caso che proprio le neuroscienze cognitive abbiano riportato alla ribalta questioni che si ritenevano ormai consegnate alla storia delle idee: il dibattito su libero arbitrio e libero veto esploso in seguito agli esperimenti di Libet ne è, forse, la più evidente attestazione. Più in generale, ciò che viene sempre più messo in discussione proprio grazie alle acquisizioni delle neuroscienze è il paradigma cartesiano, dominato da quel dualismo fra *res cogitans* e *res extensa* di cui si nutrono anche i diversi dualismi contro cui Villa prende posizione.

Del resto proprio questo è, a mio modo di vedere, uno dei pregi del volume di Villa: l'aver impostato un problema – quello dell'interpretazione giuridica – consentendo una esplorazione ad ampio spettro, che va dall'epistemologia all'ontologia, dalla gnoseologia all'antropologia. Proprio di questa ricchezza di punti cercherò ora di dare conto,

⁴³ Cfr. KANDEL et al. 2003.

proponendo un itinerario in cui da una particolare risposta alla domanda sul *come* del conoscere fornita in ambito neuroscientifico si giunge ad una tematizzazione, squisitamente filosofica, del *chi* è il soggetto conoscente.

3. *Oltre i dualismi: uno sguardo alle neuroscienze*

3.1. *La visione pragmatista della mente*

È noto che una delle più antiche acquisizioni della psicologia di orientamento “pragmatista” consiste nell’idea che tra il percepire e l’agire, tra l’elaborazione categoriale delle esperienze sensoriali e il movimento, vi sia un’interazione di carattere strutturale. Risalgono ad esempio ai primi del Novecento alcune osservazioni di Mead che, riprendendo anche le tesi di Dewey, sottolinea l’importanza che riveste la mano umana nel funzionamento dei nostri sensi: non solo e non tanto, ovviamente, per quelli che operano “per contatto”, ma anche in un senso che opera a distanza come la vista. Secondo questa impostazione, la percezione visiva implica il continuo controllo dell’organo della visione da parte di un organo come la mano e, reciprocamente, la manipolazione richiede il controllo da parte dell’organo della visione.

La rilevanza del ruolo della mano nei fenomeni percettivi diventa evidente proprio in relazione allo «sviluppo della percezione dello spazio»⁴⁴. Negli individui normali tale processo passa infatti per l’interazione degli occhi e della mano nella manipolazione, che fornisce la base di incontro fra le discriminazioni visive prodotte dagli occhi e quelle tattili provenienti dalla pelle. Si tratta di un’interazione forte al

⁴⁴ MEAD 1907, 388.

punto tale che «noi vediamo perché usiamo le mani e siamo in grado usare le mani perché vediamo»⁴⁵.

La ragione di ciò, secondo Mead, sta nel fatto che la stessa percezione non è un'attività che inizia con uno stimolo e termina con una risposta, al pari di altre attività "organiche" come il cibarsi. Piuttosto la percezione permea queste attività e rappresenta una parte del meccanismo mediante il quale queste attività sono condotte in forme altamente organizzate. L'atto del mangiare è il compimento di un'azione che implica una mediazione fra lo stimolo e la sua soddisfazione, una mediazione in cui la realtà fisica acquista per noi senso proprio in rapporto a quell'atto. La percezione è appunto tale processo di mediazione, nel senso che non saremmo nemmeno in grado di percepire il pane come oggetto fisico, se non fossero al contempo presenti a noi gli aspetti costitutivi del mangiare, quali la masticazione e il gusto⁴⁶. Percepire alcunché, cioè, equivale a riconoscerlo come mezzo per possibili scopi, come elemento di una relazione pratica, come portatore di una serie di proprietà che costituiscono delle vere e proprie *affordances*, delle opportunità pratiche per dell'organismo⁴⁷.

Anche le ricerche condotte da qualche decennio sul piano neurologico paiono attestare che sussiste

«un'interazione continua tra percezione ed azione che, per quanto "pragmatica", riveste un ruolo decisivo nella costituzione del significato degli oggetti, e senza la quale gran parte delle cosiddette funzioni cognitive "di ordine superiore" difficilmente potrebbero aver luogo»⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. MEAD 1907, 388.

⁴⁶ Cfr. MEAD 1907, 389-90.

⁴⁷ Su questo cfr. GIBSON 1999.

⁴⁸ RIZZOLATTI e SINIGAGLIA 2006, 50. Come noto, secondo la linea

L'approccio "pragmatista" non è perciò rimasto confinato alla psicologia, ma ha assunto un ruolo di tutto rispetto anche all'interno di quelle discipline che studiano le relazioni che sussistono fra la "mente", la "coscienza", il "comportamento" e i loro correlati neurali. Di particolare rilievo, in questa prospettiva, sono i contributi forniti in decenni di ricerche da Walter Freeman⁴⁹.

Egli definisce pragmatista la sua concezione della mente, in opposizione a quelle che lui chiama materialista e cognitivista. La mente, cioè, non è a suo avviso né un flusso fisico, di materia, di energia o di informazione che si origina nel mondo e procede causalmente, come vorrebbero i materialisti⁵⁰, né è fatta di «collezioni di rappresentazioni che costituiscono simboli e immagini», una sorta di *software* che «gira sul nostro "hardware umido"»⁵¹, come vorrebbero i cognitivisti. Si tratta di approcci che presentano vistose lacune e limiti significativi nella comprensione dei fenomeni mentali. Mentre i primi non sanno rendere conto, ad esempio, dei modi in cui l'attenzione seleziona gli stimoli *prima* che essi appaiano, i secondi non sono in grado di indicare il modo

di ricerca aperta da Rizzolatti, in una certa area corticale (denominata F5), ricca di neuroni che paiono essere selettivi sia agli stimoli visivi sia a quelli motori, ve ne sono alcuni che sembrano in grado di attivarsi anche laddove non sia il soggetto a compiere una certa azione, ma osservi un altro individuo. Proprio per questo, sono stati chiamati *neuroni specchio*. La loro scoperta, e la loro eventuale rilevanza, sono però tutt'altro che pacifiche. Si vedano ad es. le questioni poste da BORG 2007 e le risposte di SINIGAGLIA 2008.

⁴⁹ Metto a frutto qui, e in ciò che segue, quanto ho appreso nel corso di una intensa attività seminariale che, sotto la guida di Franco Chierighin, ha visto il coinvolgimento di studiosi di diversa provenienza e formazione: cfr. CHIEREGHIN 2011a.

⁵⁰ Cfr. FREEMAN 2000a, 30.

⁵¹ FREEMAN 2000a, 32.

attraverso cui vengono assegnati i significati alle diverse rappresentazioni simboliche che veicolano le informazioni.

Per contro nella concezione pragmatista – la cui linea di sviluppo va, a suo dire, da Aristotele fino ai fenomenologi contemporanei (*in primis* Heidegger e Merleau-Ponty), passando per il contributo fondamentale di San Tommaso⁵² – «la mente è una struttura dinamica che deriva dalle azioni nel mondo»⁵³. Gli organismi, cioè, vanno all’attacco del mondo, non aspettano passivi e inerti di essere raggiunti da esso: lo esplorano e, sulla base delle conseguenze sensoriali di tali manipolazioni esplorative, modificano se stessi, a partire dal proprio corpo, in modo adattivo.

In questa prospettiva lo stimolo non è qualcosa che colpisce il corpo, ma è piuttosto qualcosa che viene previamente e attivamente ricercato, qualcosa rispetto al quale l’organismo senziente sviluppa una aspettativa. Corpo e cervello, cioè, sono senza dubbio dei sistemi aperti, con flussi di materia, di energia e di informazione, ma perché un essere finto, quale noi siamo, sia in grado di affrontare un universo infinito senza venirne sopraffatto bisogna ammettere che non entra propriamente nulla nel cervello: piuttosto è il cervello che estrae informazioni dai segnali sensoriali tramite i quali incontra il mondo ed elabora i significati⁵⁴. Per questo, secondo Freeman, non solo «i significati esistono solo nei cervelli», ma, più in generale, «tutto ciò che un animale apprende sul suo ambiente è stato costruito dentro al suo cervello»⁵⁵.

⁵² Sulla affinità della propria concezione con quella tomista cfr. FREEMAN 2008.

⁵³ FREEMAN 2000a, 35.

⁵⁴ FREEMAN 2000a, 37-39.

⁵⁵ FREEMAN 2004.

3.2. *Le dinamiche dell'intenzionalità secondo Freeman*

Per quanto possano essere fra loro diverse, nel quadro delineato da Villa tanto la modalità “teoretica” quanto quella “pratica” presuppongono tuttavia che l’accesso al mondo sia il prodotto di un rapporto che viene istituito fra il soggetto – conoscente e operante – ed una realtà esterna ad esso: il mondo. Sia che questa realtà esterna sia attinta mediante la pluralità degli schemi concettuali, attraverso una costruzione selettiva dei *dati* che origina molte versioni del mondo («mondo come *oggetto di rappresentazione*»⁵⁶), sia che, per contro, essa si imponga nella sua durezza come quell’unico mondo con cui ogni soggetto deve fare i conti per garantirsi almeno la sopravvivenza («se questo mondo è inteso come *sorgente di input sensoriali* e come *oggetto di transazioni non verbali*»⁵⁷), sta di fatto che tanto l’attività teoretica quanto quella pratica sono pensate a partire da una originaria distinzione fra il soggetto – conoscente o agente – e il “mondo” come termine del suo conoscere o agire.

Il mondo è ciò che il soggetto conoscente o agente trova e che, come tale, lo condiziona nelle sue possibilità teoretiche e pratiche. Il soggetto è colui che nel suo conoscere o agire si dirige-verso il mondo: ciò che si articola nelle diverse modalità di accesso al mondo è quindi questo dirigersi-verso – ossia quanto si suole indicare con il termine *intenzionalità*.

È proprio la nozione di intenzionalità che, secondo Freeman, consente di dare ragione fino in fondo dell’approccio pragmatista. Se esso pare essere in grado di superare le difficoltà in cui restano impigliati gli altre due, il suo problema centrale, però, è quello di spiegare come si generano quelle azioni *di cui* è fatta la mente, cioè spiegare da quale parte

⁵⁶ VILLA 1999, 125.

⁵⁷ VILLA 1999, 125.

del cervello provengono e come si generano quelle azioni endogene con cui gli organismi animali vanno all'attacco dell'ambiente, alla ricerca di quegli stimoli che rendono loro possibile l'adattamento. Ed è appunto questo, a suo avviso, il ruolo dell'*intenzionalità*.

Va subito chiarito che se l'intenzionalità implica per sua natura la presenza di un intento, di un *verso-cui*, un *heneka hou*, tuttavia essa non richiede affatto secondo Freeman né coscienza né consapevolezza⁵⁸: come attesta il fatto che noi svolgiamo la maggior parte delle attività quotidiane senza esserne consapevoli⁵⁹, l'intenzionalità «opera prima della consapevolezza e della coscienza»⁶⁰.

Nella visione di Freeman l'*intendere* latino, da cui deriva il termine intenzionalità, non significa solo tendere in avanti, ma «anche cambiare il sé agendo e imparando dalle conseguenze delle azioni»⁶¹. Da questo punto di vista, l'idea che Freeman ha dell'intenzionalità – più che indicare il carattere proprio degli stati o degli atti mentali di essere riferiti-a-qualcosa, secondo l'accezione con cui viene per lo più intesa anche nella filosofia analitica⁶² – si avvicina di più a quella invalsa in medicina per indicare la capacità dell'organismo di risanare da sé una ferita, ristabilendo l'integrità corporea⁶³. Colta in questa luce, la struttura dell'intenzionalità appare così capace di fornire il quadro unitario per comprendere non solo il prodursi delle azioni endogene –

⁵⁸ Sulla differenza fra le due cfr. FREEMAN 2000a, 144 ss.

⁵⁹ Cfr. FREEMAN 2000a, 23.

⁶⁰ Freeman 2000a, 14.

⁶¹ Freeman 2000a, 35.

⁶² Si veda in particolare SEARLE 1985, che Freeman cita ad esempio in FREEMAN 2007a, riconducendolo entro il quadro cartesiano di separazione soggetto-oggetto, o in FREEMAN 2006.

⁶³ Cfr. FREEMAN 1987.

proprio in quanto spinta in-avanti-verso – ma anche il processo di modifica del sé che ne consegue.

Il comportamento intenzionale è caratterizzato da alcune proprietà fondamentali che concorrono tutte a render possibili quei processi adattivi che assicurano la sopravvivenza dell'organismo. La prima proprietà – che Freeman chiama *unità* – è la capacità di unificare le nostre percezioni rispetto a tutti i sensi tramite i quali ci proiettiamo nel mondo, in modo da mantenere un sé unificato e distinto dal mondo. La seconda è l'*interezza*, cioè la capacità di far confluire in ogni azione e in ogni momento d'azione l'intera esperienza della vita, che viene continuamente rimodellata e generalizzata, fornendo così una base di ulteriore rielaborazione. L'ultima è data proprio dall'*intento* o dallo scopo, inteso non tanto come rappresentazione cosciente del fine, ma piuttosto come il fine stesso verso cui – anche inconsapevolmente – l'azione si protende⁶⁴.

Proprio questi caratteri sono in grado di sostenere la particolare dinamica dell'elaborazione delle sensazioni. Di contro all'idea che il cervello funzioni come una sorta di centralina di raccolta, smistamento e memorizzazione di informazioni, Freeman sottolinea che nessuna sensazione produce una configurazione cerebrale fissa, un dato da registrare in un banco di memoria; piuttosto le configurazioni delle attività cerebrali si dissolvono, si riformano, si modificano incessantemente, soprattutto in relazione l'una all'altra. Ogni nuovo apprendimento – come quello della reazione appropriata per un nuovo odore – induce un cambiamento in tutte le configurazioni, anche quelle che non sono direttamente coinvolte⁶⁵.

⁶⁴ FREEMAN 2000a, 24.

⁶⁵ Cfr. FREEMAN 2000a, 29.

3.2.1. *La preafferenza*

Per comprendere come si generino dei comportamenti intenzionali, è necessario anzitutto tenere presente che, sin nei cervelli più primitivi, sussiste una interazione fra la corteccia sensitiva, che riceve i segnali dai recettori sensoriali, e la corteccia motoria che dà il via all'azione. Responsabile dell'integrazione multisensoriale e dell'orientamento spaziotemporale è il sistema limbico e, in particolare, l'ippocampo.

Si pensi ad esempio ad un comportamento intenzionale semplice, come la ricerca di cibo. In un animale affamato, mettersi alla ricerca di cibo significa mettersi anzitutto alla ricerca di un odore, individuarlo, isolarlo, valutare da quale direzione proviene, scegliere la traccia più intensa: tutte queste operazioni richiedono che «il cervello diriga tutte le configurazioni di attività indotte dai sensi nel campo spaziotemporale dell'ippocampo, per confermare o negare le conseguenze previste di ciascuna azione»⁶⁶.

L'attività cerebrale consiste anzitutto nel configurare degli obiettivi che, guidando il corpo attraverso complesse sequenze di azioni, «stimolano la corteccia sensitiva a selezionare gli odori, le immagini i suoi e i sapori previsto come conseguenze delle imminenti azioni finalizzate»⁶⁷. Questo processo preparatorio e preliminare, detto *preafferenza*, è fondamentale perché fornisce la base dell'attenzione e dell'aspettativa⁶⁸. Si tratta di un processo che si realizza in tutte le cortecce cerebrali ed è grazie ad esso

⁶⁶ FREEMAN 2000a, 45.

⁶⁷ FREEMAN 2000a, 43.

⁶⁸ Ancora più reciso nel sottolineare il ruolo preparatorio svolto dalla preafferenza, scrive in uno studio successivo: «Without such preparation, nothing happens, and that is the case for the great preponderance of sensory inputs»; FREEMAN 2000b.

che «immaginiamo come potrebbe essere una situazione, se o quando si presenterà»⁶⁹.

La preafferenza consente quindi alle cortecce sensitive di formulare delle previsioni specifiche sui cambiamenti che le azioni di volta in volta intraprese provocheranno nelle relazioni fra i diversi organi di senso (occhi, naso, orecchi) e le mani, da un lato, e il mondo, dall'altro; questi messaggi, che vengono detti scariche corollarie, ci aiutano a distinguere tra sé e mondo ovvero tra i cambiamenti propri dell'ambiente e quei cambiamenti apparenti che sono in realtà dovuti al movimento del nostro corpo, «in modo che quando muoviamo gli occhi non abbiamo la percezione che il mondo si sposti»⁷⁰.

Preafferenza e scarica corollaria restano completamente all'interno del cervello; invece il processo di retroazione che va dai muscoli e dalle articolazioni alla corteccia somatosensitiva, confermando se l'azione è stata eseguita o meno (la *propriocezione*), e i segnali che provengono dagli organi interni (l'*interocezione*) implicano un coinvolgimento anche del corpo.

Per comprendere come, in questo quadro, l'intenzionalità generi comportamento all'interno del cervello, però, è necessario anche confrontarsi con il modello esplicativo delle dinamiche cerebrali proposto da Freeman.

3.2.2. *Le popolazioni neurali*

Come noto, Freeman interpreta l'attività cerebrale alla luce dei modelli dei processi caotici non lineari, in cui non contano tanto i singoli neuroni, ma le popolazioni neurali, caratterizzate da un grado elevato di interazioni sinaptiche tra ogni neurone e molti altri.

⁶⁹ FREEMAN 2000a, 44.

⁷⁰ FREEMAN 2000a, 44.

Un aspetto saliente delle popolazioni è che esse non costituiscono delle strutture anatomiche fisse, «ma configurazioni dinamiche di attività, come le nuvole e i vortici, di dimensioni e contenuti energetici caratteristici»⁷¹. Pur godendo ciascun elemento microscopico di una relativa autonomia, il loro comportamento è tuttavia vincolato dall'insieme in cui sono inseriti. In questo modo, quando la densità delle connessioni sinaptiche raggiunge un certo livello di densità «i neuroni cessano di agire individualmente e iniziano a partecipare come membri di un gruppo, al quale ognuno fornisce un contributo e dal quale ognuno accetta di essere diretto»⁷². In seguito a questo passaggio dallo stato di aggregato di elementi non interattivi allo stato di popolazione di elementi interattivi «il livello di attività è determinato dalla popolazione, non dai singoli individui»⁷³.

Come avviene per i singoli neuroni, anche le popolazioni sono soggette a variazioni di stato, che possono diventare più o meno stabili: negli adulti, ad esempio, gli stati stazionari sono più forti che nei bambini. La stabilità è la caratteristica per cui dopo una perturbazione dovuta a qualche impulso, la popolazione – grazie all'interazione di neuroni eccitatori e neuroni inibitori – torna allo stato precedente⁷⁴. Il punto attorno al quale di volta in volta si ristabilizza lo stato della popolazione neurale costituisce il suo *attrattore puntiforme*.

Per spiegare la proprietà fondamentale dell'intenzionalità di «generare comportamento dall'interno del cervello» senza limitarsi a «rispondere passivamente agli stimoli»⁷⁵ è tuttavia

⁷¹ FREEMAN 2000a, 65.

⁷² FREEMAN 2000a, 68.

⁷³ FREEMAN 2000a, 68.

⁷⁴ Cfr. FREEMAN 2000a, 70.

⁷⁵ FREEMAN 2000a, 79.

necessario almeno un altro tipo di attrattori, i cosiddetti *attrattori a ciclo limite*. La loro funzione si spiega in relazione alla natura oscillatoria delle dinamiche neuronali.

Nel cervello in stato di veglia i neuroni eccitatori continuano ad inviare segnali ai neuroni inibitori, i quali retroagiscono negativamente sui primi, inibendoli momentaneamente. Si tratta di un vero e proprio “chiacchiericcio”⁷⁶ di fondo che ha il carattere di un movimento oscillatorio, in cui si alternano ciclicamente eccitazione e inibizione. I picchi di queste oscillazioni possono crescere fino ad un certo limite, dove però il movimento si ferma, stabilizzandosi attorno ad un attrattore che viene chiamato a ciclo limite «perché quando il sistema oscillante viene perturbato, dopo un’ampia gamma di ulteriore eccitazione o inibizione ritorna alla medesima configurazione di oscillazione»⁷⁷.

Il primo aspetto saliente degli attrattori è dato dal fatto che essi *non sono* singoli neuroni, *non sono* neppure popolazioni di neuroni e *non sono* nemmeno il prodotto delle loro connessioni sinaptiche né delle loro attività⁷⁸. Eppure essi hanno la funzione essenziale di regolazione di quelle attività oscillatorie delle popolazioni neurali da cui si generano i comportamenti intenzionali:

«Le traiettorie itineranti dell’attività cerebrale, che regolano quelli che nella nostra esperienza soggettiva sono i comportamenti abituali, sono prodotte dalle transizioni di stato tra attrattori e il responsabile delle sequenze precise di

⁷⁶ Cfr. FREEMAN 2000a, 70.

⁷⁷ FREEMAN 2000a, 79

⁷⁸ Circa il concetto di attrattore impiegato nella descrizione dei processi caotici, sottolinea giustamente CHIEREGHIN 2004, 177: «L’attrattore non è una “cosa”, ma è il modo in cui la materia si sottrae alla dispersione e all’isolamento, e il “modo” non è materia, ma forma».

comportamenti mirati a un obiettivo è il paesaggio di attrattori formato dall'apprendimento»⁷⁹.

Verrebbe da dire che ciò che regola l'attività neurale è anche ciò in cui questa stessa attività – nonché la sua base organica, materiale – viene meno.

Il secondo aspetto rilevante è dato dalla intrinseca variabilità della “regola” di comportamento fornita dal paesaggio degli attrattori: «tali attrattori e comportamenti sono costruzioni del cervello e non derivano dal semplice richiamo di uno schema d'azione predeterminato»⁸⁰. La conseguenza è che «non si hanno mai due risposte identiche: come due firme della stessa persona, le si riconosce facilmente, ma non sono mai esattamente uguali»⁸¹.

3.2.3. *Caos e percezione*

Il concetto di caos è essenziale per comprendere la teoria delle dinamiche cerebrali dell'intenzionalità elaborata da Freeman. A suo giudizio, infatti, mentre l'attività cerebrale a livello microscopico – cioè dei singoli neuroni – ha i caratteri del *rumore*, ciò che caratterizza invece le popolazioni neurali dei sistemi sensoriali (Freeman si concentra sul sistema olfattivo), cioè l'attività a livello macroscopico, non è rumore, ma è *caos*⁸². La differenza principale fra i due sta

⁷⁹ FREEMAN 2000a, 79-80.

⁸⁰ FREEMAN 2000a, 78.

⁸¹ FREEMAN 2000a, 80.

⁸² In FREEMAN 1987, Freeman propone una rassegna dei paradigmi – a suo giudizio erronei – con i quali si è inteso comprendere l'attività cerebrale; va da sé che anche il modello delle dinamiche caotiche non lineari a cui egli si affida non può pretendere alcuna definitività. Per una discussione dei problemi connessi alla

nel fatto che il caos prevede un grado di libertà minore dei singoli componenti neurali rispetto al rumore. Per questo motivo «fermare e iniziare il rumore non è affatto facile, mentre il caos si può accendere e spegnere come la luce», dal momento che il caos «manifesta un vincolo» rispetto al rumore⁸³.

A livello macroscopico, quindi, «il cervello è intriso di caos»⁸⁴. Questo garantisce la presenza dell'imprevedibilità e quindi anche della flessibilità. D'altro canto, proprio l'azione degli attrattori caotici consente di stabilizzare le attività degli stati di fondo dei diversi sistemi. In questo modo si ottiene «un equilibrio ottimale fra flessibilità e stabilità, tra adattabilità e affidabilità»⁸⁵. Compito dell'attrattore caotico, infatti, è quello di mantenere il sistema «in uno stato di estrema prontezza a spostarsi in qualsiasi direzione»⁸⁶.

Questa modalità di organizzazione è necessaria – secondo Freeman – per comprendere le attività che hanno luogo nei processi sensoriali e percettivi e, più in generale, nella capacità dell'organismo di apprendere e adattarsi all'ambiente. Sensazione e percezione sono fra loro diversissime: ciò che le distingue è essenzialmente il fatto che la seconda implica un processo di *astrazione* e *generalizzazione*, in base al quale i segnali sensoriali che colpiscono i recettori, pur nella loro continua variabilità, possono non solo essere catalogati come riconducibili ad un medesimo stimolo⁸⁷ ma possono addirittura essere previsti e attesi nel

neurodinamica, anche in relazione agli studi di Freeman, cfr. NOBILI 2005.

⁸³ FREEMAN 2000a, 107. Cfr. anche FREEMAN 2005.

⁸⁴ FREEMAN 2000a, 109.

⁸⁵ FREEMAN 2000a, 109.

⁸⁶ FREEMAN 2000a, 108.

⁸⁷ Freeman ricorda che quando si ha a che fare con una sostanza odorosa, solo una parte dei recettori sensoriali viene di volta in volta colpita dalle inalazioni che ripresentano continuamente, nelle

meccanismo della preafferenza; inoltre, è proprio questa capacità di generalizzazione che sta alla base del prodursi di reazioni comportamentali costanti⁸⁸.

Secondo Freeman, la generalizzazione che è propria del processo percettivo avviene attraverso la produzione, nel cervello, di configurazioni di attività che si riorganizzano attorno al paesaggio degli attrattori (qualcosa di simile al continuo riaddensarsi delle nubi nel cielo a seconda delle variazioni di temperatura, corrente e pressione). Ma tale paesaggio non è fisso: è esso stesso flessibile: apprendere significa aggiungere un nuovo attrattore a quelli già presenti riorganizzando complessivamente il paesaggio⁸⁹.

Apprendere e conoscere implicano quindi l'attivazione di un circuito che ha un canale di ingresso – la sensazione e la percezione – e un canale di uscita: le nostre azioni. Come molti altri animali, anche noi «agiamo nel mondo e poi cambiamo noi stessi in conformità dell'impatto che il mondo ha sul nostro corpo»⁹⁰. Ma il segnale “in ingresso” che serve poi a produrre quelle «informazioni contenute in un comando relativo ad un comportamento»⁹¹, non è affatto una “trascrizione” di impressioni che derivano dall'ambiente esterno: «Tutto ciò che il cervello può sapere è stato sintetizzato al suo interno in forma di ipotesi sul mondo e di

turbolenze delle cavità nasali, la sostanza medesima. Eppure noi avvertiamo tutto ciò come un segnale unico, proveniente dalla medesima fonte, nonostante di volta in volta la configurazione spaziale degli impulsi sia diversa ad ogni inalazione. Questa differenza fra sentire e percepire era già stata colta da Aristotele; cfr. sul tema *CHIEREGHIN 2004*, 383-389.

⁸⁸ Cfr. *FREEMAN 2000a*, 86-87.

⁸⁹ *FREEMAN 2000a*, 100.

⁹⁰ *FREEMAN 2000a*, 81.

⁹¹ *FREEMAN 2000a*, 121.

risultati delle sue verifiche di tali ipotesi: successo o fallimento e modalità del fallimento»⁹².

4. *Un diverso ordine di questioni*

4.1. *Una ritrovata unitarietà*

All'interno della visione pragmatista della mente elaborata da Freeman, la percezione è dunque un processo attivo che richiede un atteggiamento costante di attenzione e di aspettativa. Come tale essa incorpora in sé una ipotesi che la dinamica intenzionale avvia nel sistema limbico,

⁹² FREEMAN 2000a, 112. Va sottolineato, però, che nel modello elaborato da Freeman resta tuttavia inesplicito proprio *come* avvenga il processo di decodifica dell'attività delle popolazioni neurali, ossia proprio *come* un determinato *pattern* di attività – rilevato per via sperimentale – si trasformi in quel determinato significato. Freeman pare risolvere il problema laddove sostiene che i *pattern* di attività mesoscopica sensomotoria che esistono nelle forme e nelle traiettorie del sostrato materiale dell'attività neurale sono i concetti astratti che governano l'impegno del *Dasein* con il mondo, anticipando, agendo, sentendo, generalizzando e assimilando – cfr. FREEMAN 2007b. Affermare questo, però, equivale a dare per dimostrato proprio ciò che si doveva dimostrare, ossia: non che l'elaborazione del significato involve un certo processo di autorganizzazione cerebrale (cosa che lascia aperto il problema della decodifica), ma che questo processo è il significato. È evidente che questo comporta avere elaborato un certo "significato" alla nozione di "significato", e quindi un atto di autoriflessione o, come lo chiama Freeman, una intenzionalità di secondo livello. Ma è proprio di questi atti che il modello proposto da Freeman non sembra riuscire a dare conto sul piano neurobiologico, se – a suo stesso dire – resta tutt'ora inaccessibile la *awareness*, cioè quella autoconsapevolezza che costituisce proprio l'intenzionalità di secondo livello.

trasmettendola attraverso le scariche corollarie a tutte le cortecce sensitive, con il processo della preafferenza⁹³. Gli stimoli in arrivo che confermano o smentiscono l'ipotesi, portando eventualmente alla formazione di una nuova ipotesi, non sono affatto qualcosa che viene passivamente recepito, ma qualcosa che viene predisposto, preparato a partire dal nostro cervello: «La nostra percezione di un oggetto è già stata concepita prima del segnale d'ingresso sensoriale, da parte dell'azione intrapresa per ottenere l'ingresso»⁹⁴. In questo senso, non solo «ogni azione è in essenza un esperimento con il quale verifichiamo un'ipotesi»⁹⁵, ma, soprattutto, «l'azione precede la percezione»⁹⁶.

Come si è visto, secondo Freeman la radice di questa anteriorità dell'azione rispetto alla percezione risiede nella struttura dell'intenzionalità, la cui «quintessenza è una risposta forte ad uno stimolo che non c'è»⁹⁷. Questa capacità dell'organismo di disporsi da sé verso il mondo precostituisce quindi non solo le condizioni per incontrarlo, ma anche – in un certo qual modo – i contenuti di tali incontri (gli stimoli, appunto).

Da questo punto di vista, la struttura dell'intenzionalità non solo garantisce la costante comunicazione fra i processi “cognitivi” e i processi “manipolativi”, ma presiede anche al prodursi incessante, continuo di quelle configurazioni di attività neurali che consentono all'organismo di orientarsi nel mondo, elaborando le sue strategie adattive. Ed è proprio la forma organizzativa garantita dall'intenzionalità – che Freeman declina in unitarietà, interezza e intento – a non venire mai meno nel

⁹³ Cfr. FREEMAN 2000a, 121.

⁹⁴ FREEMAN 2000a, 151.

⁹⁵ FREEMAN 2000a, 169.

⁹⁶ FREEMAN 2000a, 149.

⁹⁷ FREEMAN 2000a, 113.

passaggio da un bacino di attrazione ad un altro, da una configurazione di attività neurale all'altra, dalla elaborazione di una ipotesi all'altra. In quanto presiede al prodursi di tutti i comportamenti adattivi degli organismi – e quindi esplorativi e manipolativi, “teorici” e “pratici” – l'intenzionalità non ha solo un carattere prelinguistico, ma – come si è visto – ad avviso di Freeman precede la stessa coscienza.

Si potrebbe dunque dire che quell'unitarietà e quella continuità che non sono immediatamente evidenti sul piano in cui si muovono le analisi di Villa sul rapporto fra l'attività conoscitiva, inevitabilmente mediata linguisticamente, e le interazioni pratiche con l'ambiente esterno, di carattere prelinguistico, si fa invece palese sul piano delle dinamiche neurali. L'atto intenzionale non solo sta alla base tanto dei processi del conoscere quanto delle loro condizioni prelinguistiche, ma addirittura precostituisce gli stimoli, gli *input* sensoriali che il soggetto riceve nell'intervenire sulla realtà esterna.

4.2. *Intenzionalità e solipsismo epistemologico*

Come si è visto, per Freeman, l'intenzionalità è la risposta mediante cui un individuo finito affronta un universo infinito: per non venire travolto deve in qualche modo anticipare gli stimoli dai quali venire affetto. Il mondo, cioè, nella sua *infinità* è tutt'altro che “*solo*” e “*unico*”, non può più essere preso come «punto di riferimento di azioni e interazioni non verbali, di carattere pratico»⁹⁸ e, proprio per questo, esso deve essere in qualche modo “predisposto” dal soggetto *a partire sa sé*.

La conseguenza più problematica di questa impostazione non è – come potrebbe sembrare – quella per cui viene

⁹⁸ VILLA 1999, 125.

meno ogni “oggettività”, ch , anzi,   proprio l’esistenza di qualcosa che resta incommensurabilmente altro dal soggetto a spiegare la necessit  di attrezzarsi “intenzionalmente”. La conseguenza pi  problematica   piuttosto data dal fatto che, se sin dal primo momento «tutto ci  che il cervello pu  sapere   stato sintetizzato al suo interno»⁹⁹, allora «ogni cervello forma un mondo a parte»¹⁰⁰.

  la condizione che Freeman stesso chiama «solipsismo epistemologico»¹⁰¹, per cui il significato che un determinato stimolo assume per un certo organismo   il frutto dell’attivit  che ha luogo entro *ciascun* cervello, che   illuminata dell’esperienza passata, dalla situazione presente e dalla previsione del futuro e che comprende gli stati emotivi ed affettivi che la accompagnano¹⁰². Per questa ragione, a suo avviso, i significati hanno una natura essenzialmente privata¹⁰³.

A tale condizione di isolamento epistemologico si contrappone, per , la natura sociale dell’essere umano¹⁰⁴. Da questo punto di vista, l’intera storia evolutiva – in cui il nostro cervello e il nostro corpo hanno adattato la loro forma e la loro dinamica attraverso la comunicazione e l’interazione –   stata «una magnifica risposta all’isolamento solipsistico»¹⁰⁵ derivante dall’intenzionalit .

Questa «tensione dialettica tra l’isolamento solipsistico e l’esigenza di superarlo»¹⁰⁶, che d  conto ad esempio dei meccanismi dell’apprendimento, ha per  un profondo ri-

⁹⁹ FREEMAN 2000a, 112.

¹⁰⁰ FREEMAN 2000a, 181.

¹⁰¹ FREEMAN 2000a, 13.

¹⁰² Cfr. FREEMAN 2000a, 143.

¹⁰³ FREEMAN 2000a, 177.

¹⁰⁴ FREEMAN 2000a, 177.

¹⁰⁵ FREEMAN 2000a, 177.

¹⁰⁶ FREEMAN 2000a, 178.

flesso neurobiologico. Da un lato, infatti, nell'interazione reciproca, gli individui imparano anche a prevedere le proprie rispettive reazioni e a sviluppare, se non dei significati comuni, almeno dei comportamenti condivisi. Dall'altro, tuttavia, anche l'apprendimento e i suoi meccanismi di rinforzo hanno la tendenza ad isolare l'individuo entro i suoi schemi intenzionali. Perciò devono intervenire anche altri meccanismi neurologici, soprattutto in alcuni momenti, quali ad esempio nel passaggio dall'infanzia all'età adulta¹⁰⁷.

In questi casi secondo Freeman si rende necessario un processo straordinario che egli chiama "disapprendimento"¹⁰⁸, una sorta di "lavaggio del cervello" che induce la perdita degli schemi in cui si stabilizza l'architettura intenzionale «in modo tale che la conoscenza generale, la storia personale, le capacità linguistiche e motorie» vengono recuperate in breve tempo, ma «gli atteggiamenti, i valori e gli obiettivi sociali si dissolvono», cosicché si apre la via «allo sviluppo di una nuova struttura intenzionale»¹⁰⁹. Se questo è particolarmente evidente nei riti sociali di passaggio, caratterizzati da musica, danze, sovraccarico sensoriale, il disapprendimento – secondo Freeman – spiega anche ciò che avviene nel sonno, mediante la liberazione di neuromodulatori appropriati, soprattutto nei primi anni di vita, quando i "passaggi" radicali sono più frequenti¹¹⁰.

4.3. *L'ombra di Cartesio*

Qualsiasi considerazione si voglia avanzare circa la teoria del disapprendimento non può comunque prescindere

¹⁰⁷ FREEMAN 2000a, 187.

¹⁰⁸ FREEMAN 2000a, 187.

¹⁰⁹ FREEMAN 2000a, 189.

¹¹⁰ Cfr. FREEMAN 2000a, 193.

dall'interrogarsi sui presupposti che inducono a formularla. Come si è visto, essa è una diretta conseguenza del modo in cui Freeman concepisce le dinamiche dell'intenzionalità. Tutto ciò che il cervello può sapere è stato sintetizzato al suo interno; gli stessi segnali sensoriali sono delle "scorie" che vengono eliminate non appena ha inizio il processo di elaborazione del significato, né più né meno di quanto avviene con il cibo mediante la digestione¹¹¹. A sua volta, questa impermeabilità rispetto all'esterno dei processi intenzionali è spiegata da Freeman come la diretta conseguenza della necessità, per un essere finito, di non lasciarsi travolgere da un mondo infinito.

L'intenzionalità è appunto anzitutto il modo in cui gli organismi vanno all'attacco del mondo, senza aspettare di esserne travolti. È evidente che nel concepire l'intenzionalità come un dirigersi-verso il mondo viene più o meno implicitamente assunta come costitutiva di questa struttura una dicotomia originaria fra l'organismo e il mondo. Il mondo, cioè, è ciò rispetto a cui l'organismo si contrappone, è tutto ciò che trova al di fuori di sé, è ciò che ha inizio dove esso termina.

Da questo punto di vista, nonostante gli attacchi che Freeman a più riprese muove alla visione cartesiana del cervello¹¹² come di una macchina¹¹³, che procede lavorando con simboli astratti su basi logico-matematiche¹¹⁴, egli si mantiene tuttavia all'interno del quadro cartesiano in cui la *res cogitans* è strutturalmente separata dalla *res extensa*, restando così rimesso al pensiero il compito di sviluppare le proprie vie di accesso al mondo, guardandosi bene da accogliere

¹¹¹ Cfr. FREEMAN 2000a, 13.

¹¹² Cfr. FREEMAN 2000a, 3, 43, 149.

¹¹³ Cfr. ad es., FREEMAN 1987.

¹¹⁴ Cfr. FREEMAN 2007a.

quanto non si dia in modo chiaro e distinto: cioè quanto rechi ancora con sé traccia di quello che – nel linguaggio di Freeman – indica il carattere “infinito” del mondo.

Questa impostazione dualizzante diventa ancora più problematica se si considera che Freeman ripetutamente¹¹⁵ annovera Heidegger tra i precursori della concezione pragmatista della mente che egli sostiene e per spiegare la quale fa ricorso proprio alla nozione di intenzionalità. Si sa che, tra quanti si sono confrontati con questo tema, nessuno forse più di Heidegger si è speso per un profondo ripensamento della questione. Come noto, però, l’obiettivo critico di Heidegger è proprio quella visione dualizzante dell’intenzionalità secondo la quale, nel suo dirigersi verso gli enti, il soggetto esce dalla sua sfera interiore per farvi poi ritorno, onde elaborare, nel più completo isolamento, le sue “conoscenze”¹¹⁶. Piuttosto, il carattere costitutivo dell’intenzionalità, il “dentro” della soggettività, ciò che costituisce il modo fondamentale d’essere della soggettività umana (ma non solo), a suo avviso, è dato proprio dal suo essere «già sempre “fuori”»¹¹⁷. Si tratta, allora, di vedere se ripensata in questi termini l’intenzionalità non apra altre prospettive.

4.4. *Il ruolo delle emozioni*

Freeman riconosce alle emozioni un ruolo centrale nei processi intenzionali: esse sono ciò che «osserviamo e proviamo» dei processi dinamici che hanno luogo nel corpo e nel cervello preparando il corpo all’azione e consentendogli di effettuarle¹¹⁸. Da questo punto di vista le emozioni sono

¹¹⁵ Cfr. FREEMAN 2000a, 38, 149.

¹¹⁶ Cfr. HEIDEGGER 1976, 85-87.

¹¹⁷ HEIDEGGER 1976, 87.

¹¹⁸ FREEMAN 2000a, 114.

un vero e proprio *ex-movere*, cioè un «allontanamento da uno stato di calma imperturbabile», un «movimento verso l'esterno, un intento»¹¹⁹.

L'aspetto più significativo di questa "proiezione in avanti" con cui anche l'organismo animale più semplice si appresta ad agire è dato dalla sua "origine endogena"¹²⁰ e dalla sua natura intenzionale, che la rendono irriducibile ad un mero stato biologico, come il bisogno di cibo o di acqua. Lungi dall'essere "ragioni biologiche"¹²¹, le emozioni esprimono piuttosto gli "stati interni del cervello"¹²² con cui si preparano certi comportamenti e certe azioni, rendendoli comunicabili anche all'esterno e svolgendo così anche una funzione sociale. In un approccio pragmatista, dunque, le emozioni sono «parti integranti dell'interazione tra il nostro sé e il nostro ambiente sociale, compreso il nostro stesso corpo»¹²³.

La centralità delle emozioni nei processi intenzionali, però, si rivela secondo Freeman soprattutto nelle difficoltà teoriche a cui vanno incontro in quelle concezioni che riducono il cervello al ruolo di un elaboratore di informazioni dipendente totalmente dai segnali in ingresso. Oltre a non riuscire a spiegare un fenomeno come l'aspettativa, infatti, non sono in grado di spiegare non solo il prodursi della percezione a partire dalla sensazione ma, soprattutto, nemmeno «in quale punto le informazioni contenute in una percezione si trasformano nelle informazioni contenute in un comando relativo ad un comportamento»¹²⁴.

¹¹⁹ FREEMAN 2000a, 114.

¹²⁰ FREEMAN 2000a, 115.

¹²¹ FREEMAN 2000a, 115.

¹²² FREEMAN 2000a, 116.

¹²³ FREEMAN 2000a, 118.

¹²⁴ FREEMAN 2000a, 121.

L'emozione è dunque essenziale per comprendere l'unità di percezione ed azione, la connessione dei due tipi di attività cerebrale nell'unitarietà dell'organismo. Freeman non ha difficoltà a mostrare come questo peculiare compito trovi un preciso riscontro anatomico nel sistema limbico, «essenziale per tutte le azioni intenzionali, compresa la percezione e la maggior parte delle forme di apprendimento»¹²⁵.

L'architettura del sistema limbico – che regola le dinamiche emotive – consente infatti che in esso abbiano luogo tanto la convergenza multisensoriale (nella corteccia entorinale che «riceve e combina ingressi provenienti da tutte le aree sensitive primarie di entrambi gli emisferi e ritrasmette a tutte queste»¹²⁶), quanto la localizzazione spaziale e l'ordinamento temporale degli eventi (nell'ippocampo, la cui conformazione lo rende «più simile al punto centrale di una tela di ragno che al banco di memoria o al processore centrale di un computer»¹²⁷).

D'altro verso, se i segnali in uscita dal sistema limbico vanno per la maggior parte ai sistemi sensitivi, per una piccola parte, tuttavia, vanno «direttamente ai due sistemi motori principali», ossia: «l'amigdala che dirige il sistema muscoloscheletrico, e l'ipotalamo, che controlla il cuore, i polmoni, la cute e le ghiandole endocrine che sostengono gli sforzi muscolari e le espressioni emotive»¹²⁸. E l'amigdala, come si sa ormai da tempo, «è coinvolta nel comportamento emotivo»¹²⁹.

Il sistema limbico ha un'uscita diretta sui lobi frontali, i quali sono motori in almeno due sensi: da un lato perché le cortecce motorie controllano la posizione degli arti, della

¹²⁵ FREEMAN 2000a, 43.

¹²⁶ FREEMAN 2000a, 124.

¹²⁷ FREEMAN 2000a, 124.

¹²⁸ FREEMAN 2000a, 131.

¹²⁹ FREEMAN 2000a, 131.

testa e degli occhi, ottimizzando il flusso dei segnali in ingresso; dall'altro, perché i lobi frontali sono in grado di elaborare le previsioni circa stati futuri e possibili esiti, indirizzando così l'azione intenzionale. Infatti, mentre le aree dorsali e laterali del lobo frontale presiedono alle funzioni cognitive "superiori", come il calcolo, la logica, il ragionamento funzionale alle previsioni, le aree mediali e ventrali sono invece «legate alle abilità sociali e alla capacità di provare empatia per gli altri»¹³⁰ e sono quindi cruciali anche per l'apprendimento sociale e la pratica.

Tuttavia, se il riscontro anatomico può dare conto di *come* le emozioni abbiano questa centralità, non spiega però nulla circa il *perché*, a meno di non ricadere nella visione – aspramente critica già nel *Fedone*¹³¹ – di ridurre il secondo al primo e quindi di ricadere entro un materialismo da cui Freeman dice di volersi tener lontano. Né questo riscontro pare dare ragione delle diverse implicazioni che le emozioni paiono avere sulle tesi generali di Freeman.

Posto infatti che le emozioni siano ciò che *osserviamo* e *proviamo* dei processi cerebrali con cui ci prepariamo all'azione, allora pare riduttivo asserire che l'intenzionalità, intesa come origine endogena e proiezione in avanti, è una delle loro proprietà chiave: qui, infatti, si manifesta qualcosa che sopravanza a tal punto la struttura della intenzionalità così intesa che o questa viene rivista, per cui l'intenzionalità è ben più di questo, oppure viene inesorabilmente ridimensionata nella sua importanza.

Se, infatti, le emozioni sono ciò che *proviamo* dei cambiamenti, allora esse implicano una *autoriflessività* che è qualcosa di più del mero rivolgersi-verso l'esterno, perché è anzitutto e sempre anche un rivolgersi verso se stessi. Non è

¹³⁰ FREEMAN 2000a, 133.

¹³¹ Cfr. PLATONE 1900, 98 c 2 - 99 b 6.

l'intenzionalità ad essere una proprietà delle emozioni, ma è semmai il carattere autoriflessivo dell'emotività ad essere una proprietà costitutiva dell'intenzionalità: nel senso che senza tale originaria capacità di rivolgersi-su-se-stesso, l'organismo non potrebbe mai dirigersi – *a partire da sé* – verso altro. Nessuna delle proprietà principali dell'intenzionalità (unità, interezza, intento) potrebbe sussistere senza questo primigenio atto di autoriflessione.

Quanto Freeman asserisce circa le emozioni pare male accordarsi anche con un altro elemento portante della sua costruzione teorica. Se le emozioni sono costitutive delle interazioni fra il nostro sé e il nostro ambiente sociale, allora questa loro interattività non può non riverberarsi su tutto ciò in cui esse agiscono: e questo vale anche per la costruzione del significato.

Se, infatti, le emozioni rendono non solo percepibili a noi, ma anche comunicabili agli altri gli stati interni del cervello, allora non solo la costruzione del significato non può ovviamente prescindere dall'apporto emotivo – cosa che Freeman a più riprese riconosce – ma tale significato è costruito anche in relazione alla sua esprimibilità e comunicabilità. Ogni significato, cioè, nel momento in cui viene costruito nel cervello e dal cervello *anche* mediante le dinamiche emotive non può non avere come suo aspetto costitutivo *almeno* la sua esprimibilità emotiva.

Se il carattere delle emozioni è quello di tenere assieme la relazione a se stesso dell'organismo con la relazione che esso intrattiene con l'ambiente, allora la parte più antica del cervello parrebbe attestare che la condizione attorno a cui si è sviluppata e differenziata la neocorteccia, con tutte le sue funzioni superiori, è quella di una strutturale comunicabilità dei processi "interni", tale per cui essere "presso di sé" è al contempo anche sempre e comunque essere "presso l'altro da sé".

Ma questo è terreno per un diverso tipo di discorso.

5. *Cercando un'alternativa: l'intenzionalità nella prospettiva di Searle*

5.1. *Realismo ingenuo e solipsismo*

Da quanto si è visto, il solipsismo epistemologico è una diretta conseguenza del modo in cui Freeman interpreta il rapporto tra l'organismo e il mondo. I dati sensoriali grezzi, colpendo i recettori, stimolano la costruzione di configurazioni neurali. Non appena queste configurazioni sono trasferite alle altre aree del cervello «i dati sensoriali grezzi che le hanno stimulate vengono eliminati», cosicché quel che resta del “mondo” «è quanto è stato fatto nel cervello»¹³².

Dal momento che la costruzione del significato è tutta interna ai processi cerebrali, l'organismo senziente non accede mai direttamente alle “cose”: piuttosto esso ha a che fare sempre e solo con un dato del senso che il cervello riceve dalle cortecce sensitive¹³³ e che è il cervello stesso a mettere in forma e ad organizzare secondo modalità compatibili «con la storia e gli obiettivi dell'organismo»¹³⁴.

Si potrebbe pensare, dunque, che il modo più ovvio per non incorrere in questo solipsismo epistemologico sia rivolgersi proprio a quelle concezioni da cui Freeman, dichiaratamente, si dissocia. Tra queste un ruolo peculiare pare averlo la proposta di Searle. Infatti, l'esito solipsistico dell'approccio di Freeman pare confermare le critiche che Searle, nel suo studio sulla intenzionalità, rivolge a quelle teorie della percezione secondo le quali l'esperienza percettiva coglie sempre e solo qualcosa di intermedio fra il soggetto percipiente e la realtà esterna, l'oggetto.

¹³² FREEMAN 2000a, 12.

¹³³ FREEMAN 2000a, 112.

¹³⁴ FREEMAN 2000a, 103.

L'antidoto, dunque, parrebbe essere rappresentato dall'accogliere una concezione dell'intenzionalità che – come quella che Searle elabora in stretta connessione con sua teoria degli atti linguistici¹³⁵ – muove dall'assunto che gli "oggetti", le "cose" siano realmente accessibili al soggetto percipiente. Posto che le forme biologicamente primarie di intenzionalità sono percezione e azione¹³⁶, quando si ha un'esperienza visiva – ad esempio di una automobile gialla – si ha un'esperienza «direttamente dell'oggetto»¹³⁷ e non di una qualche rappresentazione dell'oggetto o di una qualche collazione di dati sensoriali.

Muovendo da questo "realismo ingenuo"¹³⁸ vengono così a cadere le difficoltà in cui versano quelle teorie – la teoria rappresentativa e la teoria fenomenalista – secondo cui l'oggetto della percezione non è mai la cosa, l'oggetto, ma un dato sensoriale intermedio provocato dall'incontro con l'oggetto. La teoria fenomenalista, in particolare, risolvendo l'oggetto in una collazione di dati del senso, incorre in un solipsismo inevitabile. Mentre, infatti, gli oggetti materiali sono «pubblicamente accessibili», per contro «i dati del senso sono sempre privati». Così ciascuno percepisce un mondo «che non è dunque accessibile a nessun altro poiché consiste interamente di miei privati dati del senso»¹³⁹.

Se si va però più nel dettaglio delle tesi che Searle prospetta, le cause del solipsismo riemergono anche nell'approccio realistico ingenuo. Una prima definizione che egli propone di intenzionalità è quella secondo cui essa è quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la

¹³⁵ Cfr. BAR-ON 1997.

¹³⁶ Cfr. SEARLE 1985, 44.

¹³⁷ SEARLE 1985, 53.

¹³⁸ SEARLE 1985, 65.

¹³⁹ SEARLE 1985, 66.

quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo»¹⁴⁰. Da questo punto di vista è costitutivo e caratteristico degli stati (mentali) intenzionali che vi sia «una distinzione tra lo stato e ciò verso cui è direzionato»¹⁴¹. L'intenzionalità è perciò una certa qual "relazione"¹⁴² fra certi stati mentali e quegli oggetti o stati di cose a cui essi sono relativi, relazione che intanto può sussistere solo in quanto i relati siano distinti e indipendenti l'uno dall'altro.

Ogni stato intenzionale ha una certa direzione di adattamento e quindi determina anche delle condizioni di soddisfazione: la percezione di un gatto ha come condizione di soddisfazione (cioè: è "vera", non è una allucinazione) il fatto che effettivamente vi sia un gatto. D'altro canto, è proprio l'esserci effettivo di un gatto che deve essere la causa del prodursi della mia esperienza visiva del gatto. Ogni stato intenzionale ha quindi sia una direzione di adattamento, sia una inversa direzione di causazione: le esperienze percettive hanno direzione di adattamento mente-a-mondo e di causazione mondo-a-mente, mentre le esperienze d'azione hanno direzione di adattamento mondo-a-mente e direzione di causazione mente-a-mondo¹⁴³.

Dati questi loro caratteri strutturali, i processi intenzionali sono caratterizzati da quella che Searle chiama *autoreferenzialità*¹⁴⁴. Poiché è parte delle condizioni di soddisfazione dei processi intenzionali l'essere causati dalla base stessa delle loro condizioni di soddisfazione, allora si innescava una sorta di circolarità fra ciò che è richiesto dallo stato

¹⁴⁰ SEARLE 1985, 11.

¹⁴¹ SEARLE 1985, 12.

¹⁴² SEARLE 1985, 14.

¹⁴³ Cfr. SEARLE 1985, 94.

¹⁴⁴ Cfr. SEARLE 1985, 55.

intenzionale per essere soddisfatto e la cosa richiesta come causa della soddisfazione. Il contenuto intenzionale di una determinata esperienza viva non richiede solo che ci sia un certo stato di cose nel mondo, ma che questo stato di cose sia anche la causa di quell'esperienza viva che realizza quel contenuto intenzionale¹⁴⁵.

Di contro alle facili obiezioni di matrice scettica, per cui – stante questo carattere autoreferenziale dei processi intenzionali – non si può mai “sapere” che sono effettivamente gli stati di cose a “causare” quella determinata esperienza, Searle ha buon gioco a ribattere che avere esperienza di un oggetto consiste proprio nel saperlo come causa dell'esperienza medesima. Dal suo punto di vista, cioè, «l'esperienza viva non rappresenta la relazione causale come qualcosa che esiste indipendentemente dall'esperienza, ma è piuttosto parte dell'esperienza l'esperienza di essere causato¹⁴⁶. Sapere di vedere un'automobile è al contempo sapere l'automobile come causa del mio vederla. Il realismo ingenuo implica proprio questo, ossia il fatto che si debba abbandonare la visione secondo cui vi è un'esperienza “interiore”, di tipo cartesiano, e una “esteriore” che deve esser giustificata o fondata sulla base della prima. In quest'ottica percepire significa appunto questo, ossia: non trattare l'un termine come l'evidenza dell'altro, ma cogliere alunché nella sua unitarietà, come “una cosa sola”¹⁴⁷.

Nonostante queste importanti precisazioni, mi pare che l'esito solipsistico sia però tutt'altro che scongiurato. Dal momento, infatti, che l'intenzionalità è concepita come una relazione fra stati mentali e stati di cose, ogni atto o processo intenzionale incontrerà sempre e soltanto “stati di

¹⁴⁵ Cfr. SEARLE 1985, 56.

¹⁴⁶ SEARLE 1985, 80.

¹⁴⁷ Cfr. SEARLE 1985, 80.

cose”. L’intenzionalità, cioè, non è una relazione intersoggettiva, ma sempre e solo una relazione fra una mente-soggetto e qualcosa che si presenta come lo stato di cose causa di soddisfazione dei suoi contenuti intenzionali. Anche laddove ciò che è intenzionato è un altro individuo, esso è tuttavia sempre intenzionato come parte del mondo e dello stato di cose verso cui ci si direziona: è sempre e soltanto l’altro termine di una relazione in cui è il primo termine a stabilire le condizioni di soddisfazione e l’altro termine è nulla di più che la causa della soddisfazione.

La ragione per cui nemmeno il realismo ingenuo di Searle fornisce una reale alternativa al solipsismo di Freeman sta, a mio modo di vedere, nel fatto che condivide la stessa visione dell’intenzionalità. Non diversamente da Freeman, egli assume come momento costitutivo dell’intenzionalità che vi sia un soggetto che, mediante la sua attività, teoretica o pratica, va-verso un oggetto-mondo strutturalmente diverso da sé, di cui si “appropria” nella misura in cui è capace di ricondurlo (adattandolo a sé o adattandosi ad esso) all’interno di condizioni che egli ha precostituito: «ciascuno di noi è esattamente un cervello in un barattolo; il barattolo è il cranio, e i “messaggi” che arrivano entrano tramite impatti sul sistema nervoso»¹⁴⁸. Ogni andare-verso è, in questo senso, sempre e soltanto “oggettivante”: ciò che l’intenzionalità intenziona è sempre e soltanto l’altro termine rispetto allo stato mentale, altro termine che può essere colto sempre e solo come “causa” di soddisfazione di condizioni che non è esso stesso a rappresentare. Da questo punto di vista ogni soggetto intenzionale è sempre “solo” nel senso che non potrà rapportarsi agli altri individui se non come “oggetti”, ossia come termini di un rapporto intenzionale tra uno stato mentale e qualcosa che a tale stato è esterno.

¹⁴⁸ SEARLE 1985, 232.

5.2. Solipsismo e intenzionalità collettiva

Si potrebbe obiettare che fin qui non si tiene in dovuto conto ciò che Searle chiama *intenzionalità collettiva* e la sua funzione per la costruzione della realtà sociale¹⁴⁹.

Come noto, Searle sostiene la tesi che ogni comportamento collettivo di tipo cooperativo – tale cioè da implicare strutturalmente la correlazione di più individui – richiede una forma di intenzionalità specifica. La capacità di assumere dei “ruoli” all’interno di una attività complessa, che va dalla caccia in branco al gioco del *football*, fino alla creazione delle istituzioni, implica una forma di intenzionalità che non può assolutamente essere pensata come una somma di intenzionalità individuali, accompagnata magari da una qualche credenza aggiuntiva.

Tale è appunto l’intenzionalità collettiva, cioè «un fenomeno biologicamente primitivo che non può essere ridotto o eliminato in favore di qualcos’altro»¹⁵⁰. Negli esseri umani essa si manifesta nella capacità di dire “noi”, di pensare il proprio “io faccio” come parte di un “noi facciamo”. Questo senso del fare qualcosa insieme, questa “coscienza del noi”, non solo non può essere pensato come il prodotto, il risultato dell’incontro di una pluralità di coscienze individuali, ma è addirittura primario rispetto ad ogni “coscienza dell’io”, nel senso che «l’intenzionalità individuale che ogni persona possiede è derivata dall’intenzionalità collettiva che essi [*sic*] condividono»¹⁵¹.

Riconoscere ed ammettere la presenza di una forma di intenzionalità collettiva irriducibile alla somma delle co-

¹⁴⁹ Cfr. SEARLE 1996.

¹⁵⁰ SEARLE 1996, 34.

¹⁵¹ SEARLE 1996, 34.

scienze individuali¹⁵² non implica affatto per Searle che esista qualcosa come una “coscienza collettiva” o uno “spirito del mondo hegeliano”¹⁵³: la mente non esiste se non in quanto è la *mia* o la *tua* mente, dal momento che «tutta la mia vita mentale è nel mio cervello». Molto più semplicemente, una delle forme in cui questa vita mentale individuale si può esprimere è quella del *noi intendiamo* e tale sintagma non è altro che l’espressione di una forma *peculiare* di intenzionalità che «esiste in ogni singolo individuo» ed è *irriducibile* a tutto ciò che promana dall’*io intendo*¹⁵⁴.

Per certi versi, si potrebbe dire che proprio questi caratteri di irriducibilità e di primitivismo della intenzionalità collettiva siano la miglior riprova del fatto che l’intenzionalità individuale, così come la pensa Searle, è, *in generale*, strutturalmente solipsistica. Se, infatti, è necessario ammettere una forma apposita e distinta di intenzionalità per potersi rendere pensabili i fenomeni sociali, dalla vita di branco fino alla istituzione di organismi politici, vuol dire che l’*io* che intende individualmente dirigendosi verso il

¹⁵² La correlazione fra intenzionalità e coscienza è sempre strutturalmente presupposta, anche se non attualmente presente, dal momento che per Searle «ogni stato intenzionale che sia inconscio è almeno accessibile alla coscienza. È il tipo di cosa che può essere conscia», SEARLE 1996, 13-14.

¹⁵³ SEARLE 1996, 35. Critico nei confronti della possibilità di evitare un “soggetto plurale” CELANO 1999.

¹⁵⁴ SEARLE 1996, 35. Secondo FITZPATRICK 2003, 54, data la visione “internalista” di Searle, per cui ciascuno di noi è come un cervello in un barattolo, questo non basta a sostenere la sua nozione di intenzionalità collettiva: tutto ciò che mostra è la nostra capacità di esprimere i nostri stati mentali anche in un modo diverso alla prima persona singolare. Critico sulla possibilità di collegare l’internalismo di Searle con una forma di intenzionalità capace di incorporare relazioni sociali anche MEIJERS 2003.

mondo (l'io che percepisce e agisce), l'io che rappresenta¹⁵⁵, è sempre un *io solo*: è un coscienza isolata, incapace, a partire da sé, di correlarsi con un'altra coscienza.

D'altro canto, se è vero che il mio intenzionare individuale può essere inteso come parte di – e quindi come derivato da – un intenzionare collettivo che è irriducibile ad una somma di individualità, allora è necessario guardare più da vicino in cosa consiste questa diversità. La questione diviene tanto più rilevante perché, pur nella sua specificità, l'intenzionalità collettiva si iscrive pur sempre in quella struttura generale dell'intenzionalità che Sarle non pare voler metter in discussione. Se con “intenzionalità” egli continua ad indicare «la capacità della mente di rappresentare oggetti e stati di cose del mondo altro da sé»¹⁵⁶, anche l'intenzionalità collettiva – proprio *in quanto* intenzionalità – non è altro che una peculiare determinazione di questa relazione mente-mondo.

Dal momento che non esiste una mente collettiva, anche il “noi” è l'espressione della vita mentale di un individuo. Chi intenziona, il soggetto intenzionante, è sempre un “io”, una coscienza o una mente individuale. La peculiarità di questo stato intenzionale è data dal fatto che ciascuno, nel fare ciò che fa, si rappresenta sempre come parte-di. Se l'intenzionalità consiste, in generale, nel riferirsi-a, o dirigersi-verso, allora l'intenzionalità collettiva è un dirigersi-verso *in quanto* parte-di: cioè nel suo dirigersi-verso, percettivo o pratico, il soggetto intenzionate *si* rappresenta (si crede, si pensa, si sa) come parte-di. Tratto essenziale di questa forma di intenzionalità – senza il quale non potrebbe sussistere

¹⁵⁵ «[I]ntenzionalità [...] sta a significare quella caratteristica delle rappresentazioni grazie alle quali esse sono *riguardo a* qualcosa o *dirette a* qualcosa», SEARLE 1996, 13

¹⁵⁶ SEARLE 1996, 13.

nessun *noi* – è, cioè, un atto di *autoriflessione* in virtù di cui il soggetto intenzionante *si* rappresenta come parte di un complesso che lo anticipa e lo sopravanza: il noi, appunto.

A questo punto, però, derivano da tutto ciò conseguenze assai problematiche per il quadro categoriale fin qui impiegato. Anzitutto, questa autoriflessività costitutiva dello stato intenzionale è incompatibile con la nozione di intenzionalità *in generale* come relazione mente-mondo, come rapporto tra una mente e l'altro da sé, a meno che nell'autoriflessività l'io si rappresenti come parte del mondo "oggettuale"; ma in questo modo il "noi" non è altro che una porzione dello stato di cose e l'io ne è una parte. Non vi è nessuna intersoggettività, ma solo una trama di relazioni fra "oggetti" organizzabili secondo lo schema tutto-parti. Se invece l'autoriflessività non è costitutiva dello stato intenzionale, allora l'intersoggettività non ha una base intenzionale. In ogni caso, l'idea di intenzionalità come relazione mente-mondo risulta incompatibile con l'intersoggettività: o si rivede la nozione di intenzionalità o si ricade entro il solipsismo.

5.3. *Dietro allo Sfondo*

Come noto, per Searle gli stati intenzionali non sono mai isolati: ciascuno è connesso ad innumerevoli altri, in un modo talmente ricco e articolato che esso non può determinare le proprie condizioni di soddisfazione al di fuori del contesto costituito da questa "Rete di relazioni"¹⁵⁷. Né è pensabile che, data la sua complessità, la "Rete" possa essere, per così dire, ricostruita e portata interamente a consapevolezza¹⁵⁸.

Del resto, anche se questo avvenisse, ci troveremmo comunque a subire una inevitabile battuta d'arresto davanti a «un

¹⁵⁷ Cfr. SEARLE 1985, 145.

¹⁵⁸ Cfr. SEARLE 1985, 146.

fondale di capacità mentali che non consistono di per sé di stati Intenzionali (rappresentazioni), eppure formano non di meno le precondizioni per il funzionamento degli stati Intenzionali»¹⁵⁹. Tale «insieme di precondizioni dell'Intenzionalità»¹⁶⁰ è appunto quello Sfondo che «permea l'intera Rete degli stati Intenzionali»¹⁶¹ mettendoli nelle condizioni di funzionare¹⁶².

Proprio per questo l'insieme di capacità e abilità costitutive dello Sfondo non può essere intenzionato: quando si tenta di farlo, illuminandone di volta in volta una porzione, esso in realtà non fa che ritrarsi¹⁶³. Questo rende lo Sfondo in un certo senso indicibile: per parlarne siamo costretti a ricorrere a metafore, ossimori o neologismi¹⁶⁴. Tuttavia è possibile distinguere due tipi di Sfondo: quello di *profondità*, dato da quelle abilità o capacità biologiche comuni al genere umano, e quelli *locali*, connessi ai particolari contesti storici e alle loro peculiari pratiche culturali¹⁶⁵. Questa duplice natura dello Sfondo, biologica e culturale, potrebbe in qualche modo costituire una sufficiente garanzia contro la deriva solipsistica, perché gli atti intenzionali dei singoli vengono permeati da qualcosa che trascende l'individualità.

Searle riconosce che per ogni individuo ogni sua esperienza «non è solo un'esperienza che accade a qualcuno; è

¹⁵⁹ SEARLE 1985, 147.

¹⁶⁰ SEARLE 1985, 147.

¹⁶¹ SEARLE 1985, 155.

¹⁶² Sull'evoluzione del rapporto Rete-Sfondo nel pensiero di Searle e per una lettura critica complessiva della sua tesi cfr. HUEMER 1999. Fortemente critico nei confronti della tesi dello sfondo e degli argomenti che Searle propone a suo sostegno SAUVÉ 2006.

¹⁶³ Cfr. SEARLE 1985, 151-52.

¹⁶⁴ Cfr. SEARLE 1985, 159-60. Per altro, qualche aiuto in tal senso sarebbe potuto venire proprio da quella tradizione che Searle dichiara espressamente di avere *scelto* di ignorare (cfr. SEARLE 1985, 9).

¹⁶⁵ Cfr. SEARLE 1985, 148.

proprio la *sua* esperienza». Il che significa che la «Rete di stati Intenzionali di cui è consapevole è la *sua* Rete, e le capacità di Sfondo di cui fa uso hanno a che fare con il *suo* Sfondo»¹⁶⁶. Dato che «i contenuti Intenzionali in generale e le esperienze in particolare sono internamente collegati in modo olistico agli altri contenuti Intenzionali (la Rete) e alle capacità non-rappresentazionali (lo Sfondo)»¹⁶⁷, anche la Rete e lo Sfondo sono ciò che sono in rapporto al cono di luce che si irradia a partire dallo stato intenzionale di un dato singolo individuo.

Giustamente Searle rileva che si tratta di un tratto prospettico ineliminabile in ogni atto percettivo, dovuto al fatto che ciascuno è – anche fisicamente – una diversa individualità. Questo non impedisce, a suo dire, che vi sia una condivisione dell'esperienza. L'esempio che porta a tale riguardo è il seguente: se «tu e io stiamo osservando lo stesso oggetto, diciamo un quadro, e discutendone», allora il mio punto di vista è che

«io non sto solo vedendo un quadro, ma lo sto vedendo come parte del *nostro* vederlo. E l'aspetto condiviso dell'esperienza comporta qualcosa di più che il semplice credere che tu e io stiamo vedendo lo stesso oggetto; il vedere stesso deve fare riferimento a quella credenza, perché se la credenza è falsa allora qualcosa nel contenuto della mia esperienza rimane insoddisfatto: non sto vedendo quello che avevo considerato di stare vedendo»¹⁶⁸.

A me pare, tuttavia, che questo non risolva affatto il problema. Anche il mio interlocutore, infatti, è il termine di una

¹⁶⁶ SEARLE 1985, 72.

¹⁶⁷ SEARLE 1985, 71-72.

¹⁶⁸ SEARLE 1985, 76.

relazione intenzionale: è quindi un oggetto intenzionale né più né meno del quadro e, come tale, è a sua volta proiettato su una rete e uno sfondo che sono solo e soltanto quelli del *mio* esperire. Non si tratta cioè di una esperienza condivisa con un altro soggetto, ma di una esperienza individuale costituita da una pluralità di relazioni intenzionali che si inseriscono l'una nell'altra e il cui sfondo abilitante è pur sempre uno sfondo personale: tale cioè per cui ogni relazione che mi consente di attivare è pur sempre e soltanto una relazione le cui condizioni di soddisfazione sono determinate a partire da me e da nessun altro.

Del resto, la nozione di sfondo resta alquanto indeterminata e non solo per le giuste ragioni che Searle menziona. Per quanto egli si dichiara insoddisfatto dei termini di cui di volta in volta si serve – capacità, facoltà preintenzionali, abilità, eccetera – vi è tuttavia un aspetto che egli non mette mai in dubbio, ovverosia che lo sfondo sia un *insieme*. A di là dei contenuti che di volta in volta egli ascrive allo sfondo, alla base neurofisiologica¹⁶⁹ delle diverse capacità che lo costituiscono, mi pare che sia proprio questo l'aspetto più rilevante, ciò che lo costituisce come sfondo, cioè l'essere un certo tipo di insieme. Se lo sfondo non è strutturato intenzionalmente, allora nemmeno questo essere-insieme potrà intendersi come una relazione accessibile all'intenzionalità. Afferma infatti Searle che si deve pensare che si sia evoluto «un insieme di abilità che sono sensibili a strutture specifiche dell'intenzionalità senza che effettivamente siano costituite dall'intenzionalità»¹⁷⁰. Vi è quindi una forma relazionale che precede e condiziona la forma relazionale che è propria dei rapporti intenzionali. Di che forma di relazionalità si tratta? La questione è centrale, perché Searle

¹⁶⁹ Cfr. SEARLE 1996, 147. Sottolinea questo aspetto BEYER 1997.

¹⁷⁰ SEARLE 1996, 161.

sostiene che «c'è un parallelismo tra la struttura funzionale dello Sfondo e la struttura intenzionale dei fenomeni sociali a cui le capacità di Sfondo sono correlate»¹⁷¹. Ma le indicazioni che Searle dà, circa l'*equivalenza funzionale* fra un dato sistema di regole e le abilità di sfondo necessarie alla loro pratica restano alquanto vaghe.

6. *Oltre i dualismi: la struttura dell'intenzionalità in Heidegger*

6.1. Ripensare l'intenzionalità

Pur riconoscendo a Husserl il merito indiscusso di avere «chiarito l'essenza dell'intenzionalità»¹⁷², Heidegger è convinto che nelle elaborazioni di Husserl, e di Scheler, sia rimasto un non-pensato che le costringe ancora entro la visione tradizionale del soggetto e del percepire come «coscienza dell'oggetto»¹⁷³. In particolare, ciò che Heidegger intende mostrare è che «la relazione intenzionale non è affatto originata con l'aggiungersi di un oggetto ad un soggetto», ma che è il soggetto, in se stesso, ad essere «strutturato intenzionalmente»¹⁷⁴. Ciò comporta appunto una revisione profonda della nozione di intenzionalità come dirigersi-verso.

Tradizionalmente ci si raffigura il soggetto che, a partire da sé, nel suo rapportarsi al mondo esce da se stesso, si dirige verso le cose, se ne appropria mediante la sua attività – pratica o conoscitiva – per poi rientrare in se stesso.

¹⁷¹ SEARLE 1996, 162.

¹⁷² HEIDEGGER 1999b, 54.

¹⁷³ HEIDEGGER 1999a, 54.

¹⁷⁴ HEIDEGGER 1999b, 55.

Secondo Heidegger, è decisivo vedere che «nel dirigersi-a e nel coglimento, l'esser-ci non procede da sé, a partire cioè dalla sua sfera interna nella quale è incapsulato, ma, secondo il suo senso proprio, è *già sempre* “all'esterno” nel mondo»¹⁷⁵, in quel mondo che ha già da sempre in qualche modo scoperto. La relazione con il qualcosa che ha luogo con l'atto conoscitivo non è una relazione con il mondo che il soggetto introduce, o produce, ma si fonda su di un *essere già presso* il mondo. Da questo punto di vista, allora, l'intenzionalità non è una relazione che il soggetto istituisce con qualcosa che è al di fuori di lui, ma è il modo d'essere stesso del soggetto, in quanto esso è null'altro che un essere-già-presso le cose.

La “prova” che Heidegger fornisce ai suoi studenti nella *Vorlesung* del '25 conduce direttamente al cuore della metafisica, articolandosi a partire dalla domanda sul senso dell'essere. Il fatto che ci si possa chiedere “che cosa è essere” indica che siamo già nella condizioni di fruire di una «precomprensione», ancorché «del tutto indeterminata», di quell'è¹⁷⁶. Senza tale precomprensione del senso dell'è, la domanda non potrebbe nemmeno essere formulata. L'indeterminatezza, dunque, mantiene tuttavia quel minimo di determinazione sufficiente a fare scaturire “la possibilità della domanda”¹⁷⁷.

Questa constatazione consente a Heidegger anzitutto di prendere le distanze da quella modalità di approccio tradizionale – di tipo cartesiano – che prevede la possibilità di iniziare con il dubbio assoluto, con un atto, cioè, di totale *annihilatio mundi* da parte del soggetto il quale, così, pone il proprio *cogitare* come primo e assoluto inizio e fondamento

¹⁷⁵ HEIDEGGER 1999a, 199.

¹⁷⁶ HEIDEGGER 1999a, 174.

¹⁷⁷ HEIDEGGER 1999a, 175.

dell'essere. L'esempio della domanda sul senso dell'essere indica che, al contrario, ogni domandare si colloca all'interno di un orizzonte – di un *mondo* – che è già disponibile, che è già sottomano per il soggetto interrogante: «Mondo è appunto in base al suo senso più proprio ciò che è già sottomano per ogni domandare»¹⁷⁸.

Questo primo guadagno porta con sé però un ulteriore problema. Se per poter domandare è necessario che il soggetto si sia già reso disponibile il mondo, allora l'atto dell'interrogare non è affatto quello primario. L'accesso conoscitivo – qual è appunto quello dischiuso *a partire* dal domandare – in tanto è possibile soltanto in quanto il soggetto interrogante ha già una certa familiarità con quanto, almeno, gli consente di formulare, sensatamente, la domanda.

Rispetto a tale «*essere-famigliare-con*»¹⁷⁹ o – con l'espressione che in Heidegger diviene tecnica per designare il tratto costitutivo dell'esser-ci, cioè della soggettività umana – rispetto a tale «*essere-nel-mondo*»¹⁸⁰, l'approccio conoscitivo è un approccio non originario, ma derivato. Esso presuppone, alla base, una modalità di accesso previa. Tale modalità, che si rivela a partire dal quotidiano commercio con le cose, è quella del *procurarsi*, del prender in cura alcunché, di avere in cura qualcosa.

Di qui allora la questione centrale a cui può rispondere adeguatamente solo la mutata concezione dell'intenzionalità: «come fa l'esser-ci, che è di volta in volta in un determinato tipo di essere ma primariamente non nel tipo di essere conoscente e non solo conoscente, a *dischiudere* il mondo nel

¹⁷⁸ HEIDEGGER 1999a, 264. Vale la pena di notare che l'idea di "essere sottomano" non è poi così lontana dall'idea di *affordance*.

¹⁷⁹ HEIDEGGER 1999a, 192.

¹⁸⁰ HEIDEGGER 1999a, 190.

quale esso già è?»¹⁸¹. È appunto questo che costituisce l'intenzionalità: non tanto un rapporto che il soggetto istituisce partendo da sé e dirigendosi verso un oggetto, ma piuttosto un «trattenersi-presso il mondo sempre già in qualche modo scoperto»¹⁸².

6.2. Dall'intenzionalità all'emotività

È proprio in risposta a tale interrogativo che entra in scena l'emotività, la tonalizzazione emotiva. Restando ancora alle indicazioni che vengono fornite nella *Vorlesung*, è essenziale guardare al modo in cui nella quotidianità il mondo si mostra nella cura nel procurare, ossia in quel comportamento non-teoretico grazie al quale «l'esser-ci *dischiude* il mondo»¹⁸³ come *mondo-circostante* e, così facendo, svela anche se stesso.

Qui il mondo si presenta con il «carattere del “utile a”, “vantaggioso o svantaggioso per”, “rilevante per” e simili»: l'incontro con il soggetto, cioè, «è sempre *nel rimando e in quanto rimando ad altro*»¹⁸⁴. Il mondo si presenta come una totalità dei rimandi tale da essere *chiusa*, capace, cioè, di mostrare *da sé* il singolo “oggetto” che viene esperito: non vi è bisogno che questa totalità venga derivata o dedotta a partire da altro, perché ha in se stessa la sua regola, il suo principio costitutivo. Il contrassegno di tale chiusura, il segno di questa autosufficienza del mondo come totalità dei rimandi, è dato proprio dalla *famigliarità* delle relazioni per il procurare quotidiano¹⁸⁵. In quanto totalità di rimandi, il

¹⁸¹ HEIDEGGER 1999a, 197.

¹⁸² HEIDEGGER 1999a, 199.

¹⁸³ HEIDEGGER 1999a, 205.

¹⁸⁴ HEIDEGGER 1999a, 227-228.

¹⁸⁵ Cfr. HEIDEGGER 1999a, 228.

mondo che è incontrato nel procurare è, prima ancora che una totalità di “cose”, una totalità di significati con cui il soggetto ha familiarità, di cui il soggetto “si intende”, a cui egli è *assegnato*, e dal quale è *sollecitato*.

Inoltre, nel mondo del procurare, dell’averne in cura, si incontrano anche altri soggetti che sono a loro volta *esser-ci*. L’incontro è pertanto «un *esser-ci con*, non un essere sotto-mano»¹⁸⁶. Questa “socialità” non è qualcosa che si produca solo al momento in cui compare un altro individuo, ma è un carattere costitutivo dell’*esser-ci* stesso: «l’*esser-ci* è, in quanto essere-nel-mondo, anche essere l’un-con-l’altro – più esattamente: “essere-con”»¹⁸⁷. Questo «avere a che fare l’uno con l’altro nell’unico mondo» è «un essere assegnati l’uno all’altro»¹⁸⁸. L’essere l’uno con l’altro «non è un risultato sommatorio dell’occorrenza di più persone [...]», ma è al contrario reso possibile dal fatto che l’*esser-ci* è, in quanto essere-nel-mondo di per se stesso «un *esser-con*»¹⁸⁹. Ancora più radicalmente, «Solo nella misura in cui un *esser-ci* in quanto essere-nel-mondo ha la costituzione fondamentale dell’*esser-con*, vi è un *esser-l’uno-pro-contro-e-senza-l’altro* fino all’indifferente passare l’uno accanto all’altro»¹⁹⁰.

¹⁸⁶ HEIDEGGER 1999a, 293.

¹⁸⁷ HEIDEGGER 1999a, 294.

¹⁸⁸ HEIDEGGER 1999a, 297-98.

¹⁸⁹ HEIDEGGER 1999a, 296.

¹⁹⁰ HEIDEGGER 1999a, 298. Dati questi presupposti, diventa insostenibile l’assunto che sta alla base dell’idea di *empatia*: «Si presuppone che un soggetto sia dato per se stesso, come incapsulato, cui poi si attribuisce il compito di penetrare per empatia in un altro soggetto». Di contro a questa maniera artificiosa di raffigurare la comprensione di un altro soggetto, Heidegger rivendica che «io lo comprendo a partire dal mondo nel quale esso è con me, mondo che viene svelato e diventa comprensibile attraverso l’ispezione nell’essere l’un con l’altro», HEIDEGGER 1999a, 301.

In quanto essere-nel-mondo, il soggetto è così costantemente richiamato alla *minacciosità* o *non minacciosità* del mondo quale totalità di significati che gli sono famigliari¹⁹¹. Proprio per questo è costitutivo dell'essere-nel-mondo il *trovarsi* in una data *tonalità emotiva*: un carattere questo che appartiene agli animali come tali: «Una pietra non si trova mai, ma è soltanto sottomano; un animale primitivo unicellulare invece può già trovarsi, dove questo trovarsi può anche essere la più grande e la più oscura ottusità»¹⁹². Tale trovarsi è «una maniera fondamentale dell'essere dell'esser-ci, del suo in-essere [...] perché presso tutto ciò che facciamo, e in ciò presso cui ci tratteniamo, noi (come si suol dire) in un certo senso ci “sentiamo”», anche se ciò non implica affatto consapevolezza¹⁹³. Non la consapevolezza, quindi, quanto piuttosto il fenomeno della «*tonalizzazione* e dell'essere *tonalizzato*» è «un indicatore del trovarsi»¹⁹⁴.

Ancora una volta si tratta di un carattere che va colto nella sua corretta dimensione: «non è che l'esser-ci si trovi in prima istanza presso se stesso, per poi cercare a partire da sé un mondo, ma il trovarsi è esso stesso un carattere dell'in-essere, ossia dell'esser-già sempre in un mondo»¹⁹⁵. Per questo *il trovarsi* in un certo stato o situazione emotiva,

¹⁹¹ Cfr. WEBERMAN 1996. La sua consapevolezza dell'approccio non-soggettivistico di Heidegger, mi pare tuttavia non immune da fraintendimenti (ad es. WEBERMAN 1996, 399: «Emotional disclosure is not subjective but perspectival»; mi sembra che in questo modo il mondo sia ridotto a qualcosa *su* cui si getta uno sguardo – che può essere anche distorcente, cfr. WEBERMAN 1996, 400 –; qualcosa che è dotato di proprietà “oggettive”, perdendo così il senso “esistenziale” del mondo come in-essere – non spaziale – dell'esser-ci).

¹⁹² HEIDEGGER 1999a, 315.

¹⁹³ HEIDEGGER 1999a, 316.

¹⁹⁴ HEIDEGGER 1999a, 316.

¹⁹⁵ HEIDEGGER 1999a, 318.

è quell'*apriori*¹⁹⁶ che dischiude all'esserci il mondo al quale è da sempre assegnato.

6.3. *Emotività, totalità e metafisica*

Il binomio soggetto-oggetto configura una relazione tra termini che si costituiscono nella esteriorità ed estraneità reciproche, rimettendo poi di volta in volta all'uno o all'altro la funzione di superare questa alterità. Dal momento che ciascuno dei termini è *parte* di una relazione, ciò che sfugge sempre alle attività che vedono impegnato il soggetto di volta in volta come fonte o come termine della sua relazione all'oggetto è proprio l'accesso alle condizioni di tale relazione, a ciò che sta a principio di ogni possibile rapporto teoretico o pratico.

Per contro, proprio perché anticipa entrambe le forme di attività, l'emozione non ne condivide il carattere dualizzante ed "oggettivante". Al contrario il tratto peculiare dell'accesso emotivo al mondo è quello di dischiuderlo come una *totalità*: quella totalità di significato a partire dalla quale possono prendere forma quei particolari significati che sono in gioco nelle attività noetiche od oressiche. Grazie all'emozione, quindi, si rende possibile al soggetto l'esperienza della totalità.

Vale la pena di ricordare che, proprio per questo, Heidegger riserva alle emozioni il compito di aprire alla dimensione propriamente metafisica¹⁹⁷. La domanda metafisica, con la quale viene indagato l'ente per come esso è *in sé*, nella sua compiutezza, non abbraccia solo la totalità dell'ente, ma è di volta in volta essa stessa tale totalità, nel senso che nel suo interrogare coinvolge anche lo stesso in-

¹⁹⁶ Cfr. HEIDEGGER 1999a, 305.

¹⁹⁷ Sul tema cfr. HAAR 1988.

terrogante, ponendolo in questione¹⁹⁸. In questa prospettiva, il «pensiero metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante in duplice senso: perché si interroga intorno all'ente nella sua totalità, e perché in tale ente è sempre concettualmente coinvolto l'interrogante stesso»¹⁹⁹.

I concetti metafisici, dunque, non sono né «degli universali, né formule valide per le caratteristiche universali di un dominio di oggetti». Dal momento che «essi afferrano sempre concettualmente in sé la totalità, sono *totalità-concettuali*», essi coinvolgono in sé sempre – allo stesso tempo – anche l'uomo che filosofa: «Non esiste nessuno concetto del tutto senza la totalità concettuale dell'esistenza stessa di colui che filosofa»²⁰⁰.

Data la strutturale finitezza umana, i concetti metafisici resterebbero «in eterno inaccessibili» se non disponessimo di una modalità peculiare e originaria di coglierli, mediante la quale non siamo noi ad afferrali, ma piuttosto ne veniamo *afferrati*. Se da un lato «Questo venir-afferrati, il destarlo e il fondarlo è la fatica fondamentale del filosofare», dall'altro «ogni venir-afferrato proviene da uno *stato d'animo* e permane nello stesso»²⁰¹.

Stati d'animo, sentimenti, emozioni, sono quindi ciò che apre alla dimensione metafisica della totalità dell'ente, della domanda circa l'ente *in sé*.

¹⁹⁸ Cfr. HEIDEGGER 1997, 59-60.

¹⁹⁹ HEIDEGGER 1999c, 76.

²⁰⁰ HEIDEGGER 1999c, 16; «I concetti filosofici, concetti fondamentali della metafisica, si sono rivelati come totalità concettuali: totalità concettuali nelle quali viene sempre interrogata la totalità, e che sempre coinvolgono nell'interrogare colui che afferra concettualmente», HEIDEGGER 1999c, 36.

²⁰¹ HEIDEGGER 1999c, 13.

«Se è certo che non cogliamo mai in modo assoluto la totalità dell'ente in sé, non è meno certo che noi ci troviamo posti nel mezzo dell'ente che in qualche modo è svelato nella sua totalità. In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il *sentirsi* [corsivo aggiunto] in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci»²⁰².

L'esperienza della totalità, l'accesso alla totalità che rende possibile la metafisica non è cioè – in prima battuta – di tipo teoretico, ma si dà come un *sentire* che ci coinvolge in prima persona, un *sentir-si*, come ben sapevano i Greci i quali proprio nella *meraviglia* avevano posto il principio del filosofare²⁰³.

In questa veste, l'accesso alla totalità ci accompagna quotidianamente: per quanto la vita quotidiana possa apparire frantumata, essa «mantiene ancor sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del "tutto"»²⁰⁴. Questa unità ha un carattere ben diverso dal rapporto "operativo-attivo" del conoscere e del fare: il tutto infatti ci «soprassale» nella quotidianità, ad esempio, con l'esperienza della «noia profonda», che «accomuna tutte le cose» e così «rivela l'ente nella sua totalità»²⁰⁵.

Dunque, secondo Heidegger, l'esperienza della totalità non è qualcosa che proceda *da* noi: è il tutto, piuttosto, che ci *soprassale* e noi siamo impotenti di fronte alla sua azione; così come non la possiamo indurre, non la possiamo nemmeno arginare: ne siamo piuttosto *pervasi*. Tale esperienza

²⁰² HEIDEGGER 1987, 65.

²⁰³ Cfr. HEIDEGGER 1997, 39-43. Sul valore "epocale" delle tonalità emotive cfr. HELD 1991.

²⁰⁴ HEIDEGGER 1987, 66.

²⁰⁵ HEIDEGGER 1987, 66.

si ha con i sentimenti e lo stato emotivo i quali – così come la domanda metafisica – non solo ci svelano l'ente nella sua totalità, ma coinvolgono in questa totalità noi stessi. Lo svelarsi della totalità (metafisica), quindi, non solo è una possibilità che ci accompagna quotidianamente, ma è anche l'esperienza – *l'accadimento* – fondamentale – del nostro esser-ci: è un evento che, da un lato fonda il nostro esserci, dall'altro, però, in quanto rimane un accadimento che non siamo noi stessi a promuovere o contro il quale non possiamo opporre resistenza, resta altro dal fondato.

6.4. *Valutare senza giudicare*

Come noto, è soprattutto con le analisi condotte a partire da *Essere e tempo* che Heidegger individua la radice ontologico-esistenziale dell'emotività nella costitutiva finitezza umana²⁰⁶. Un'emozione come quella della paura, a cui Heidegger dedica lunghe pagine, rivela la costituzione ontologica fondamentale della soggettività umana, che è quella di un ente consegnato a se stesso o, con la sua terminologia, dell'essere-gettato dell'Esserci²⁰⁷.

Tutte le possibili forme in cui la paura può manifestarsi – lo spavento di fronte alla minaccia improvvisa, l'orrore di fronte a ciò che nella sua minacciosità è totalmente estraneo o il terrore per una minaccia tanto improvvisa quanto orribile – sono il segno del fatto che «l'Esserci, in quanto essere nel mondo è “spaurito”»²⁰⁸. La sua capacità di provare paura, in altri termini, non deriva dalla constatazione che qualche minaccia si sta avvicinando, ma è piuttosto dovuta al

²⁰⁶ Cfr. FINK-EITEL 1992; FERREIRA 2002.

²⁰⁷ «La situazione emotiva si fonda perciò nell'esser-gettato», HEIDEGGER 1976, 408.

²⁰⁸ HEIDEGGER 1976, 181.

fatto che, versando in questa situazione emotiva, l'Esserci «fin dall'inizio scopre la cosa come tale da far paura»²⁰⁹. E la ragione di ciò sta appunto nella peculiare costituzione ontologica della soggettività, che è da sempre rimessa al suo aver-da essere: «Solo un ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, può spaventarsi»²¹⁰.

Ne consegue che «lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo»²¹¹, e non si dà mai un uomo che non si trovi in un determinato stato d'animo: stati d'animo e sentimenti sono «accadimenti nel soggetto»²¹², la cui funzione non è affatto sminuita dalla loro fugacità e instabilità. «Lo stato d'animo non è un ente che si presenta nell'anima come esperienza vissuta, bensì è il “modo” del nostro esser-ci-assieme»: non è né «“dentro” un'interiorità», così come «è altrettanto poco al di fuori»²¹³. Così come uno stato d'animo non è né *dentro* né *fuori*, altrettanto lo stato d'animo è la congiunzione dei due piani: «in fondo, ogni stato d'animo – è un essere ibrido, in parte oggettivo e in parte soggettivo»²¹⁴.

Rispetto alle questioni sopra menzionate, però, gli aspetti a nostri fini più interessanti delle analisi heideggeriane della struttura dell'emotività sono altri.

Come si è visto, già nella *Vorlesung* del '25 la sfera emotiva – il trovarsi – è riconosciuta come quell'*apriori* che consente lo schiudersi del mondo. L'idea di Heidegger – che viene ulteriormente approfondita – è che l'emotività costituisce la modalità originaria di apertura della soggettività

²⁰⁹ HEIDEGGER 1976, 180.

²¹⁰ HEIDEGGER 1976, 180.

²¹¹ HEIDEGGER 1999c, 87.

²¹² HEIDEGGER 1999c, 87.

²¹³ HEIDEGGER 1999c, 90.

²¹⁴ HEIDEGGER 1999c, 117.

umana che, proprio per questo, precede ogni forma di accesso teoretico e pratico. L'accesso emotivo non è qualcosa che si accompagna semplicemente alle nostre attività psichiche, al pensiero o all'azione, «non è mai soltanto la conseguenza o il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì [...] ne è il presupposto, il “medio” nel quale soltanto quelli accadono»²¹⁵. Tale loro “medietà” è una diretta espressione del fatto che «risalgono in modo più originario alla nostra essenza»²¹⁶.

L'apertura della tonalità emotiva è, cioè, la condizione perché l'Esserci possa incontrare alcunché sin dalla sua più immediata forma di recettività.

«Soltanto perché ontologicamente propri di un ente che ha il modo di essere di essere-nel-mondo in una situazione emotiva, i “sensi” possono essere “affetti” e “avere sensibilità per” ciò che si manifesta nell'affezione. Un'affezione non potrebbe mai aver luogo come semplice risultato dell'urto e della resistenza»²¹⁷.

Se si riconosce questo suo carattere originario, allora bisogna ammettere anche che «sul piano ontologico dobbiamo affidare la scoperta originaria del mondo alla “semplice tonalità emotiva”»²¹⁸. Il primo accesso al mondo, cioè, non solo non è di tipo oressico, ma non è nemmeno di tipo intuitivo o conoscitivo. Soltanto se è sin dall'inizio emotivamente recettivo può accadere che l'Esserci sia colpito e affetto dagli enti intramondani che incontra. La situazione emotiva apre dunque l'Esserci in un modo che anticipa e condiziona anche la

²¹⁵ HEIDEGGER 1999c, 92.

²¹⁶ HEIDEGGER 1999c, 92.

²¹⁷ HEIDEGGER 1976, 176.

²¹⁸ HEIDEGGER 1976, 176.

mera recettività sensoriale e quindi anche i processi di cognizione e di volizione che ad essa si rifanno.

Proprio per questa sua originarietà, quella fornita dalla tonalità emotiva non è una “valutazione” *ex post* rispetto all’incontro con l’ente intramondano, rispetto alle “esperienze” che il soggetto fa, ma è piuttosto un lasciarsi incontrare, un lasciar-venire-incontro che anticipa e marca gli “incontri” che il soggetto fa. L’apertura fornita dalla tonalità emotiva ha perciò un carattere «preveggente ambientalmente e non semplicemente sensoriale e contemplativo»²¹⁹. L’incontro con gli enti intramondani è possibile primariamente ed originariamente solo in base ad una aspettativa che è già emotivamente tonalizzata: «Alla situazione emotiva è connessa un’aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni»²²⁰. Essa dà appunto il “tono”²²¹ dell’apertura e dei diversi incontri che in essa sono possibili.

7. Dal bilancio alla prospettiva

Come si è visto, i risultati a cui è pervenuto Villa, partendo dalla consapevolezza della insostenibilità di un apparato concettuale dualistico e dicotomico, hanno a loro volta suscitato ulteriori interrogativi che suggeriscono di continuare lungo la via aperta e fin lì tracciata.

Tali interrogativi vertono anzitutto sulle condizioni di possibilità tanto del passaggio da uno schema all’altro, quanto del prender forma degli schemi stessi. Ciò, infatti, sembra richiedere un tipo di disposizione che, necessariamente, non è né teoretica né pratica.

²¹⁹ HEIDEGGER 1976, 175.

²²⁰ HEIDEGGER 1976, 176.

²²¹ Sul senso musicale della *Stimmung*, cfr. CAPUTO 2001, 14.

In secondo luogo è emersa l'esigenza di individuare alcunché capace di rendere conto della interazione che sussiste fra conoscenza e azione. Questo termine di mediazione, oltre a non essere riducibile a nessuna delle due modalità mediate, non può nemmeno essere un prodotto del loro incontro ma deve avere già in sé le condizioni perché esso si dia.

Infine, nella sua anteriorità ad entrambe le modalità di accesso al mondo, questa dimensione mediatrice deve esibire al contempo sia una qualche forma di valutatività o selettività – che necessariamente è pre-linguistica e pre-predicativa – sia la capacità di aprire al mondo nella sua unitarietà.

Il confronto con le ricerche di Freeman sulle condizioni biologiche soggiacenti ai processi percettivi e conoscitivi, da un lato, e pratico-manipolativi, dall'altro, ha portato in primo piano il fatto che il soggetto va sempre all'attacco del mondo integrando in sé entrambi, essendo entrambi espressioni della sua costitutiva intenzionalità.

Rilette alla luce dei modelli termodinamici dei processi non lineari le attività cerebrali paiono rendere conto del fatto che il “significato” ha anzitutto un valore “pratico”, in quanto implica un da-farsi, una prospettiva di comportamento o d'azione; come tale, poi, esso è tutt'altro che “reperito” o “stipulato”, ma è piuttosto qualcosa che origina all'interno del soggetto stesso, raccogliendone, nel presente del suo impiego, l'intera storia: sia quella passata, nella memoria, sia quella futura, nell'aspettativa.

Al contempo, però, il modo in cui Freeman ha caratterizzato la struttura dell'intenzionalità ha rivelato la presenza di non pochi elementi problematici che mettono in dubbio anche la sostenibilità della sua visione solipsistica del significato. Ciò è parso evidente soprattutto in rapporto alla natura e alla funzione delle emozioni, di cui viene a più riprese affermata la centralità. La loro autoriflessività, da un lato, ed espressività, dall'altro, paiono difficilmente accordarsi con l'idea che l'intenzionalità sia solo un dirigersi verso altro (il

mondo) e che il significato sia il prodotto di una attività che l'organismo conduce in perfetto isolamento rispetto al mondo (quindi anche alla realtà sociale) a cui tale significato pare tuttavia – almeno emotivamente – essere rivolto e destinato.

Il rapido confronto con l'apparente alternativa offerta da Searle ha permesso di individuare, alla radice del solipsismo, la visione dualistica dell'intenzionalità come relazione fra soggetto e mondo-oggetto. Al tempo stesso, si è visto anche come questa relazione abbia comunque bisogno, per funzionare, di un complesso ad essa irriducibile, i cui caratteri strutturali restano però inesplorati.

La rilettura di alcuni testi di Heidegger ha fatto emergere un quadro concettuale che pare soddisfare in gran parte queste istanze. Nella sua prospettiva, come si è visto, tanto il rapporto teoretico quanto il rapporto pratico con il mondo – il dirigersi-verso il mondo – sono possibili solo sulla base di un essere-già-presso il mondo. Tale prossimità o familiarità non ha né un carattere teoretico né pratico, ma emotivo²²². A differenza di quanto accade nei rapporti dualizzanti di tipo teorico o pratico, l'emozione consente l'esperienza della "totalità", quell'esperienza che tanto dischiude la possibilità della metafisica e del filosofare, quanto ci accompagna nel nostro quotidiano "orientarci" nel mondo.

Questa impostazione getta una peculiare luce anche sul "valutare" e sulla sua ineliminabilità. Se è in virtù della situazione emotiva in cui *ci si trova* che il mondo si dischiude nella sua significatività, per cui può presentarsi all'insegna della sua minacciosità o non minacciosità, il valutare, il valutativo, non è la conseguenza di un incontro con il mondo e

²²² Per un tentativo di rilettura della teoria dell'emotività in Heidegger alla luce delle acquisizioni delle neuroscienze contemporanee, cfr. RATCLIFFE 2002.

le cose che sono nel mondo, né è la necessaria conseguenza della inaggrabile prospettività e limitatezza del nostro campo di osservazione o dei nostri strumenti categoriali. Il valutare è piuttosto il modo in cui si è da sempre già presso il mondo, il modo in cui questo si svela come una totalità compiuta di significati grazie ai quali orientarsi nelle pratiche quotidiane.

Come bene spiega Franco Chiereghin, in un recente studio su questi temi, l'emozione, conformemente al suo significato originario di *emoveo*,

«è il modo in cui originariamente il soggetto si “apre” al mondo, perché lo “spinge fuori” (*ex-moveo*), lo scaccia dalla latenza e lo porta a manifestare il proprio Sé mediante un atto che costituisce una delle prime forme di simbolizzazione della realtà»²²³.

Da questo punto di vista nessuna sensazione, nemmeno la più elementare, è neutra perché

«s'iscrive sempre nelle emozioni basilari del “gradevole” o dello “sgradevole”, le quali manifestano ciò che s'incontra nel mondo-ambiente come qualcosa da perseguire o da evitare. È propriamente questa reazione emotiva a sollevare gli oggetti all'interno della dimensione simbolica, assegnando loro un significato per il soggetto»²²⁴.

La *valutazione* che ha luogo nella apertura emotiva *non* è dunque propriamente un *giudizio*: se il giudizio è – hegelianamente – *Ur-teilung*, cioè rapporto istituito fra due termini che sono assunti come originariamente indipendenti e di-

²²³ CHIEREGHIN 2011b, 83.

²²⁴ CHIEREGHIN 2011b, 83.

stinti²²⁵, allora non vi è nella valutatività propria della tonalizzazione emotiva alcuna originaria divisione; anzi: essa in tanto è possibile in quanto è un essere da sempre già presso l'ente.

Giunti a questo punto, però, ci si può legittimamente chiedere se e come tutto questo interessi il giurista. Per certi versi la risposta è banale: è proprio a partire da un tema centrale nella teoria e nella prassi del diritto – quello dell'interpretazione – che si è giunti fino a qui. Le conseguenze non mi paiono però da poco: ne segnalo alcune.

Anzitutto, avere individuato nella dimensione emotiva ciò che consente quel coordinarsi e coappartenersi di teorico e pratico che è implicato nell'interpretare consente di recuperare, senza pregiudizi intellettualistici di stampo vetero-illuminista, il significato e il ruolo della retorica come arte della persuasione razionale. È proprio della retorica, infatti, misurarsi con quel tipo di discorso che è funzionale a far assumere una decisione sul da farsi²²⁶, alla luce di argomenti che risultino non solo comunicabili entro un determinato contesto culturale, ma anche preferibili ad altri sul piano pratico e difendibili sul piano logico²²⁷. Riconoscere la funzione e il contributo delle emozioni nei processi conoscitivi – oltre che decisionali – con cui si misura il giurista diventa, d'altro canto, anche il modo migliore per non consegnarsi a quell'irrazionalismo di riflusso che serpeggia in quelle impostazioni scettiche secondo le quali tutto ciò che non è riconducibile a computazione e ad effettività logica è irrimediabilmente arbitrario, solipsistico e volontaristico.

Questo mi pare possa estendersi anche al di là dell'ambito dell'interpretazione di testi normativi, per riverberarsi

²²⁵ Cfr. HEGEL 1981, 52.

²²⁶ ARISTOTELE. 1996, 145: «[...] la retorica esiste in funzione di un giudizio [...]».

²²⁷ Sul tema rinvio a CAVALLA 2007.

sul piano della ricostruzione dei fatti e sulla *natura* del fatto per il quale si richiede l'intervento del giurista e, in particolare, del giudice. Dato che l'incontro con i "fatti" è sempre, immancabilmente emotivamente qualificato, ne consegue che anche quelli con cui si misura il giurista in tanto si determinano come dei "fatti", soltanto in quanto essi sono sempre e sin da subito colti in rapporto ad un possibile "da farsi", ossia in rapporto alla concreta prospettiva di possibilità pratiche. Non è che non esistano fatti, perché ci sono solo interpretazioni, ma il da-farsi è costitutivo del *modo d'essere* dei fatti con cui il giurista è chiamato a misurarsi.

Credo tuttavia che si possa andare anche oltre, con peculiare riferimento alla prospettiva antropologica. È perfino banale rilevare che il movimento racchiuso nell'*emovere* non è solo un andare-verso, ma anche sempre un provenire-da. Nella capacità di mettersi e di mettere in moto a partire dal suo essere aperto-su, l'individuo si esperisce come proveniente-da e, quindi, come tale da non potersi mai portare completamente alle proprie spalle, da non potersi mai avere tutto davanti a sé, come un oggetto a propria disposizione. Il che non significa che sia a se stesso impenetrabile, ma piuttosto che il modo in cui è "presso di sé" è altro dal modo in cui è "presso le cose".

Mi paiono illuminanti, a tale riguardo, le tesi sostenute da Francesco Cavalla a proposito dell'atto libero nello scritto *Praeter legem agere*²²⁸. Qui la struttura dell'atto libero è ricondotta ad un atto di iniziale accettazione di sé – nella propria datità – quale origine di ogni altra possibile decisione rimessa all'autonomia individuale. Mediante tale accettazione, infatti, l'uomo non solo prende le distanze e si libera-da un mero essere-tale, rimesso alla tirannia delle circostanze, ma si rende disponibile-per le possibilità dischiuse alla sua iniziativa.

²²⁸ CAVALLA 1988.

Nella sua unitarietà, un tale atto non è tuttavia un indistinto, ma è ricco di una pluralità di determinazioni. Si determina anzitutto come un *subire*, dal momento che accogliere se stesso significa permettere che si manifesti un principio che non è prodotto della volontà del soggetto; al contempo, l'accogliere è anche e sempre un *offrire* agli altri ciò che nella sua universalità, non può mai essere ridotto a possesso di alcuno; accogliere ciò che si offre nella sua gratuità e ma anche nella sua indominabilità comporta però tanto un *gioire* di un bene che è superiore ad ogni altro, quanto un *soffrire* la mancanza di qualsiasi garanzia.

Il termine scelto da Cavalla per esprimere questa ricchezza dell'atto libero è *pati*. Di qui l'idea che «la libertà diventa attuale nell'uomo quando questi accede alla "passione". L'atto libero originario è un atto passionale. Ogni atto dell'esistenza è libero se ha le stigmate della passione»²²⁹.

Il *pati*, così delineato, è tutt'altro che passività: designa piuttosto l'esperienza di un atto che mette in movimento il soggetto, lo scuote dalla sua inerzia e lo svelle dalla stabile quiete delle sue certezze. Sulla scorta di quanto visto finora, non credo sia difficile riconoscere nel *pati* così inteso i tratti dell'*emovere*, cioè di una esperienza strutturalmente emotiva.

L'aspetto interessante è che questa emotività implicita nel *pati* è tutt'altro che una esaltazione della irrazionalità. La carica emozionale di quel *pati*, il tremore e la gioia, la sofferenza e la contentezza, non ne inficia la valenza speculativa, ma semmai iscrive nella carne e rende sensibilmente manifesta la vertigine di un atto che attesta che nell'uomo la capacità di assoluto è connaturata al suo essere condizionato. A prenderlo fino in fondo, proprio il *pati* risulta essere l'unico atto con cui l'uomo si mostra capace della sua libertà e quindi anche l'unico atto nel quale si può

²²⁹ CAVALLA 1988, 66.

iscrivere qualsiasi scelta o deliberazione razionale circa il “da farsi”.

Ma questo è, appunto, l’ambito in cui si insedia anche il diritto.

Si dischiude così una prospettiva di indagine sul ruolo dell’emotività nell’esperienza giuridica: una prospettiva resa attuale anche dall’interesse sempre più crescente che, proprio in ambito giuridico, si manifesta per il tema delle emozioni²³⁰.

²³⁰ Il tema è tutt’altro che peregrino. Si veda ad es. DI GIOVINE 2009. Per una disamina critica delle sue tesi, rinvio a FUSELLI 2013. Per una rassegna bibliografica degli indirizzi in ambito statunitense cfr. BANDES and BLUMENTHAL 2012. È da sottolineare, tuttavia, che gli autori non hanno nemmeno il sospetto che l’emozione sia qualcosa d’altro da un mero fenomeno reattivo.

Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE 1996. *Retorica*, Milano, Mondadori. Tr. di M. Dorato da ROSS W.D. (ed.) *Aristotelis Ars Retorica*, Oxford, Oxford University Press, 1959.
- BANDES S.A. and BLUMENTHAL J.A. 2012. *Emotion and the Law*, in «Annual Review of Law and Social Science», 8, 2012, 161-81.
- BAR-ON Z. 1997. *L'isomorfismo fra atti linguistici e stati intenzionali*, in CREMASCHI S. (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, Firenze, La Nuova Italia.
- BEYER C. 1997. *Husserle's Representationalism and the 'Hypothesis of the Background'*, in «Synthese», 112 (3), 1997, 323-52.
- BORG E. 2007. *If Mirror Neurons are the Answer, What was the Question?*, in «Journal of Consciousness Studies», 14 (8), 2007, 5-19.
- CAPUTO A. 2001. *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1298)*, Milano FrancoAngeli.
- CAVALLA F. 1988. *Praeter legem agere. Appunti in tema di struttura e fenomenologia dell'atto libero*, in D'AGOSTINO F. (a cura di), *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*, Milano, Giuffrè, 53-73.
- CAVALLA F. 1996. *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova, Cedam.
- CAVALLA F. 2007. *Retorica giudiziale, logica e verità*, in CAVALLA F. (a cura di), *Retorica processo verità*, Milano, FrancoAngeli, 17-84.
- CELANO B. 1999. *Collective Intentionality, Self-referentiality, and False Beliefs: Some Issues Concerning Institutional Facts*, in «Analyse & Kritik», 21, 1999, 237-50.
- CHIEREGHIN F. 2004. *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica della mente*, Padova, Il Poligrafo.
- CHIEREGHIN F. 2011a. *Premessa*, «Verifiche», 40 (1-3), 2011, 3-4.

- CHIEREGHIN F. 2011b. *Emozione, comprensione e azione nell'opera d'arte*, in «Verifiche», 40 (1-3), 2011, 63-121.
- DI GIOVINE O. 2009. *Un diritto penale empatico? Diritto penale, bioetica e neuroetica*, Torino, Giappichelli.
- FERREIRA B. 2002. *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer.
- FINK-EITEL H. 1992. *Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers «Sein und Zeit»*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 17 (3), 1992, 27-44.
- FITZPATRICK D. 2003. *Searle and Collective Intentionality. The Self-Defeating Nature of Internalism with Respect to Social Facts*, in «American Journal of Economics and Sociology», 62 (1), 2003, 45-66.
- FREEMAN W.J. 1987. *Three centuries of category errors in studies of the neural basis of consciousness and intentionality*, in «Neural Networks», 10, 1987, 1175-83.
- FREEMAN W.J. 2000a. *Come pensa il cervello*, Torino, Einaudi. Tr. di S. Frediani da *How Brains make up their Minds*, London, Weidenfeld & Nicolson, Orion Press, 1999.
- FREEMAN W.J. 2000b. *Perception of time and causation through the kinesthesia of intentional action*, in «Cognitive Processing», (1), 2000, 18-34.
- FREEMAN W.J. 2004. *How and Why Brains Create Meaning from Sensory Information*, in «International Journal of Bifurcation and Chaos», 14(2), 2004, 513-30.
- FREEMAN W.J. 2005. *NDN, Volume Transmission, and Self-Organisation in Brain Dynamics*, in «Journal of Integrative Neuroscience», 4(4), 2005, 1-15.
- FREEMAN W.J. 2006. *Nonlinear Brain Dynamics and Intentionality*. Available from www.stoqatpul.org/lat/materials/research07_freeman.pdf (accessed 2013.06.03).
- FREEMAN W.J. 2007a. *Intentionality*, in *Scholarpedia*, 2(2), 1337. Available from: <http://www.scholarpedia.org> (accessed 2013.06.03).

- FREEMAN W.J. 2007b. *The Place of 'Codes' in Nonlinear Neurodynamics* in KALASKA J., CISEK P., DREW T. (eds.), *Computational Neuroscience: Theoretical Insights into Brain Function*, Amsterdam, Elsevier, 451-66.
- FREEMAN W.J. 2008. *Nonlinear Brain Dynamics and Intention According to Aquinas*, in «Mind & Matter», 6(2), 2008, 207-34.
- FUSELLI S. 2013, *Le emozioni nell'esperienza giuridica: l'impatto delle neuroscienze*, in PALAZZANI L. e ZANNOTTI R. (a cura di), *Il diritto nelle neuroscienze non "siamo" i nostri cervelli*, Torino, Giappichelli, 53-77.
- GIBSON J.J. 1999. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*. Bologna, Il Mulino. Tr. di R. Luccio da *An ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton-Mifflin, 1979.
- GOETHE J.W. 1986. *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Stuttgart, Reclam.
- HAAR M. 1988. *Stimmung et pensée*, in VOLPI F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 265-83.
- HEGEL G.W.F. 1981. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12 (hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke), Hamburg, Mainer.
- HEIDEGGER M. 1987. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 59-77.
- HEIDEGGER M. 1997. *Che cos'è la filosofia?*, Genova, Il melangolo. Trad. di C. Angelino da *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1956.
- HEIDEGGER M. 1999a. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova, Il melangolo. Tr. di R. Cristin e A. Marini da *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER M. 1999b, *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova, Il melangolo. Tr. di A. Fabris da *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1975.

- HEIDEGGER M. 1999c, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Genova, Il melangolo, (a cura di C. Angelino). Tr. di P. Coriando da *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER M. 1976. *Essere e tempo*. Milano, Longanesi. Tr. di P. Chioldi da *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006.
- HELD K. 1991. *Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, in PAPPENFUSS D. und PÖGGELER O. (hrsg. von), *Zur Philosophische Aktualität Heideggers*, Frankfurt A.M., Klostermann, 31-56.
- HUEMER W. 1999. *Bemerkungen zu Searles Philosophie des Geistes*, in «Kriterion», 13, 1999, 3-11.
- KANDEL E., SCHWARTZ, J., JESSEL, T. 2003. *Principi di Neuroscienze*, Milano, CEA.
- MEAD G.H. 1907. *Concerning animal perception*, in «Psychological Review», 14, 1907, 383-90.
- MEIJERS A.W.M. 2003. *Can Collective Intentionality Be Individualized?*, in «American Journal of Economics and Sociology», 62(1), 2003, 167-83.
- NOBILI R. 2005. *La macchina della mente. Parte III. Strutture cerebrali e processi neurodinamici*, Disponibile in <http://www.pd.infn.it/~rnobili/neuroscience/index.htm> (consultato il 2013.06.03).
- PLATONE 1900. *Phaedo*, in *Platonis Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Joannes Burnet, Oxonii, 1900.
- RATCLIFFE M. 2002. *Heidegger's attunement and the neuropsychology of emotion*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», (1), 2002, 287-312.
- RIZZOLATTI G. e SINIGAGLIA C. 2006. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina.
- SAUVÉ D. 2006. *L'arrière-plan de l'intentionnalité selon John Searle*, in «Dialogue», 45(1), 2006, 3-27.
- SEARLE J. 1985. *Sull'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani. Tr. it. D. Barbieri da

- Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- SEARLE J. 1996. *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità. Tr. di A. Bosco da *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995.
- SINIGAGLIA C. 2008. *Mirror Neurons: This is the Question*, in «Journal of Consciousness Studies», 15(10-11), 2008, 70-92.
- VILLA V. 1999. *Costruttivismo e teorie del diritto*, Torino, Giappichelli.
- VILLA V. 2004. *Il positivismo giuridico: metodi, teorie e giudizi di valore. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli.
- VILLA V. 2012. *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*, Torino, Giappichelli.
- WEBERMAN D. 1996. *Heidegger and the Disclosive Character of the Emotions*, in «Southern Journal of Philosophy», 34(3), 1996, 379-410.