



*Moretti  
& Vitali*



*IL TRIDENTE 127*

Campus

*atque*  
materiali tra filosofia e psicoterapia



# atque

materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale fondata nel 1990

*Redazione* Remo Bodei, Fabrizio Desideri (*codirettore*), Maurizio Ferrara,  
Alfonso Maurizio Iacono, Luciano Mecacci (*codirettore*), Paolo Francesco Pieri (*direttore*)

*Comitato esecutivo* Rocco Greppi (*social media*), Teresa Recami (*comunicazione*),  
Alessia Ruco (*segreteria di redazione*), Marco Salucci (*consulente editoriale*),  
Antonino Trizzino (*responsabile editing*), Vincenzo Zingaro (*aiuto segreteria di redazione*)

*Collaborano, tra gli altri* Arnaldo Benini, Paola Cavalieri, Felice Cimatti, Pietro Conte,  
Michele Di Francesco, Roberto Diodato, Adriano Fabris, Rossella Fabbrichesi,  
Umberto Galimberti, Enrico Ghidetti, Anna Gianni, Tonino Griffero,  
Mauro La Forgia, Federico Leoni, Maria Ilena Marozza, Alessandro Pagnini,  
Pietro Perconti, Fausto Petrella, Patrizia Pedrini, Mario Rossi-Monti,  
Amedeo Ruberto, Carlo Sini, Elisabetta Sirgiovanni, Silvano Tagliagambe,  
Luca Vanzago, Mario Vegetti, Giuseppe Vitiello, Vincenzo Vitiello

*Cura delle immagini* Manuel Forster

*Redazione, grafica e impaginazione* Marco Catarzi

*Ufficio stampa* Anna Pampaloni

*Direzione* via Venezia, 14 – 50121 Firenze

*Sito web* [www.atquerivista.it](http://www.atquerivista.it)

Moretti & Vitali Editori s.r.l.

via Giovanni Segantini, 6

24128 Bergamo

telefono +39 035 251300

[www.morettievitali.it](http://www.morettievitali.it)

© atque – materiali tra filosofia e psicoterapia

nuova serie, n. 21 – anno 2017

ISSN 1120-9364; ISBN 978-88-7186-706-9

*Registrazione* Cancelleria del Tribunale di Firenze n. 3944 del 28 febbraio 1990

*Direttore responsabile* Paolo Francesco Pieri

Finito di stampare nel dicembre 2017

atque

# Volontà

Una sfida contemporanea

*a cura di* Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri

*contributi di* Rossella Bonito Oliva, Giuliano Campioni,  
Mario De Caro, Roberta Lanfredini, Milena Mancini,  
Luca Pinzolo, Amedeo Ruberto, Carlo Sini,  
Giovanni Stanghellini, Filippo Tempia

*Moretti & Vitali*

Abbonamento annuo (due numeri): Italia € 40,00, Estero € 55,00.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n°11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori s.r.l., via Segantini 6/A, 24128 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/251300.

IBAN: IT 12 U 05428 11110 000000061671 intestato a Moretti & Vitali Editori s.r.l.

Per richiedere numeri arretrati: tel. 035/251300, fax 035/4329409.

## SOMMARIO

Prefazione	9
<i>Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri</i>	
VOLERE E CONTINGENZA	
Il soggetto del volere	19
<i>Carlo Sini</i>	
Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente	25
<i>Rossella Bonito Oliva</i>	
LA NATURA DELLA VOLONTÀ	
Neuroscienze della volontà e della decisione	45
<i>Filippo Tempia</i>	
Volontà, libero arbitrio ed epifenomenismo	69
<i>Mario De Caro</i>	
FENOMENOLOGIA DELLA VOLONTÀ	
Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia	91
<i>Roberta Lanfredini</i>	
Friedrich Nietzsche: critica e affermazione della "volontà"	109
<i>Giuliano Campioni</i>	
ANTINOMIE DELLA VOLONTÀ	
Io, coscienza e volontà. La necessità del possibile	131
<i>Amedeo Ruberto</i>	

La dialettica della volontà e dell'involontario <i>Giovanni Stanghellini e Milena Mancini</i>	157
UN ALTRO ACCESSO ALLA VOLONTÀ	
L'evento della volontà in una prospettiva comparativa. L'azione e l'agente nella <i>Bhagavadgītā</i> <i>Luca Pinzolo</i>	173
Indice degli articoli di "atque" 1990-2017	203



## Prefazione

Tra i concetti classici del pensiero filosofico e psicologico quello di “volontà” appare oggi uno dei concetti più interrogati e messi in questione nei suoi assetti tradizionali, a partire dallo stress e alla revisione cui tali assetti sono sottoposti da parte delle nuove scienze della mente e del cervello.

Anzitutto, a essere posta in questione è proprio l'autonomia della volontà, il suo essere “causa sui” a differenza di ogni altro fenomeno naturale. Questo, *sia* nella concezione razionale (l'autonomia della volontà come effetto della ragione) *sia* nella versione per così dire decisionista e volontarista (l'autonomia della volontà come quanto riesce a sbloccare i dilemmi del puro pensare).

Secondariamente, si osserva come la volontà tragga motivo e addirittura sorga da complessi e stati emozionali, talvolta in conflitto al loro interno. Come se l'autonomia della volontà non fosse altro che l'affermarsi di uno stato emozionale su altri.

Un terzo aspetto di problematizzazione della volontà è quello relativo ai suoi correlati neurali e ai circuiti cerebrali che coinvolge. Qui uno dei temi più scottanti diviene quello del rapporto tra volontà e coscienza, nel presupposto che quest'ultima (come hanno mostrato i fondamentali studi di Libet) giunge sempre dopo che una decisione è stata presa.

A questo punto diviene quanto mai attuale, per quanto difficile da tracciare, la distinzione tra il volontario e l'involontario: quanto siamo signori e responsabili delle nostre azioni e quanto, invece, queste sono conseguenza (mediata talvolta in maniera sofisticata) da processi ed eredità culturali, sollecitazioni ambientali e scelte “storiche” precedenti, non solo di tipo individuale.

In pratica, a venir messa in questione è la stessa nozione di soggetto autonomo e responsabile, soprattutto perché si ritengono *impraticabili* le soluzioni dualiste e intrinsecamente *aporetiche* quelle riduzionistiche.

Considerando come ogni azione appaia provvista di un senso che è accessibile a chi la compie e comprensibile a chi la osserva, non possiamo eludere che tale senso, *per un verso*, sia effetto di una attribuzione, per cui è vincolato alla formazione che si è acquisita e ai mezzi di cui si dispone per verbalizzarla; e, *per un altro*, sia ciò che innanzitutto dispiega i differenti elementi che vengono a costituire il punto di vista con cui l'azione stessa è guardata.

Siamo così esposti a un duplice dilemma. *Da un lato*, la volontà pare traballare nella sua autocostituente autonomia fino a dissolversi in qualcosa di storicamente divenuto ovvero nella ricostruzione di un processo che si è alimentato di una pluralità di fattori sia endogeni (emozioni, impulsi, frustrazioni, desideri) sia esogeni (contesti, culture, determinazioni di ordine genetico e, più in generale, biologico). *Dall'altro*, il nesso concettualmente fondante tra volontà e intenzione consapevole pare dissolversi nel gioco pragmatico delle attribuzioni e linguistiche e delle negoziazioni sociali.

È a partire da questo quadro problematico e da tali sollecitazioni, che il presente numero di Atque raccoglie contributi che intervengono *sia* sulla genealogia filosofica del concetto classico di volontà (dalle analisi aristoteliche e stoiche dell'agire umano fino al concetto kantiano di autonomia della volontà come autonomia della ragione sotto il profilo pratico) *sia* sulla complessa soglia rappresentata dal modo con cui la questione della volontà è ripresa e revisionata in vari ambiti: dalla filosofia alle neuroscienze, dalle scienze cognitive alla filosofia della mente e ai saperi psicoanalitici.

I molteplici contributi che qui si raccolgono, vengono articolati in differenti parti: la prima affronta il nesso tra *volere e contingenza*; la seconda delinea il carattere della *natura della volontà*; la terza si intrattiene sulla *fenomenologia della volontà*; la quarta evidenzia le diverse *antinomie della volontà*; l'ultima accede alla volontà in una prospettiva di tipo comparativo.

Questo numero di Atque sostanzialmente ripropone nella sua attualità, e problematicità, il motivo che percorre tutta la filosofia di Schopenhauer, vale a dire il fatto che si possa parlare ancora di mondo come "Volontà e rappresentazione".

Nei vari contributi risuonano le tesi di quell'interprete raffinato e originale della tradizione di pensiero francese sul rapporto tra volontà, azione e persona che è Paul Ricoeur – che alla “filosofia della volontà” ha dedicato una delle sue prime e importanti opere (*Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier 1950). Ma vengono anche ripresi e discussi come i maggiori interpreti della filosofia analitica contemporanea (da Donald Davidson a John Searle) abbiano messo a fuoco il concetto di volontà (con particolare riferimento non solo al tema dell'akrasia ma anche a quello della causazione e dell'intenzionalità).

Percorrendo le varie concezioni sui limiti e le condizioni della “coscienza di agire”, non viene certo elusa la classica questione del “libero arbitrio”, dove ci si domanda se in effetti gli esseri umani determinino il proprio destino e siano responsabili delle azioni che compiono. Una questione classica che nel dibattito contemporaneo si declina in particolare nell'opposizione tra soluzioni compatibiliste e incompatibiliste del problema.

1. Più ordinatamente, il fascicolo si apre pensando *il nesso che intercorre tra volere e contingenza*. Soffermandosi sul problema del soggetto del volere, si considera che a chi si domandasse quale sia il soggetto della volontà, e così intendesse soddisfare quel desiderio di verità che momentaneamente dissolve l'inquietudine dell'esistenza, sarebbe possibile rispondere che è preferibile immaginare la *propria* volontà, ciò che ogni volta ci spinge e ci muove, come un accidentale dispiegarsi del mondo e della vita sociale cui si appartiene. Con la preghiera di ascoltare questa “volontà di verità” – a sua volta – come un accidentale dispiegarsi del mondo e della vita sociale (Carlo Sini).

2. D'altronde, quando si analizza, si descrive o si definisce la volontà non possiamo non spostarci verso un approccio *etico*. E ciò per il fatto che il volere, all'interno di una *fenomenologia del contingente*, mette in gioco *decisioni e azioni*, nonché *il rapporto con il passato e il presente*: in definitiva dispiega l'intera *forma umana della vita*. Si pensi a questo proposito come Hannah Arendt ne abbia colto la centralità nella vita della mente umana la cui creatività e pluralità sono messe a rischio dall'“assenza di pensiero”. D'altra parte, c'è da ricordare che un confronto con il mistero della volontà ha segnato il Moderno. Con approc-

ci diversi, Kant e Hegel ne hanno fatto oggetto di riflessione legando strettamente la volontà all'esercizio della *libertà*. In effetti la volontà imprime l'orientamento all'opera dell'uomo, disegnando ed esprimendo la sua capacità di pensiero e di giudizio. E la crisi del soggetto e della fiducia nel progresso della civiltà umana ha riproposto l'enigma della volontà. Un enigma che ha le sue radici nella stessa rappresentazione che l'uomo dà di sé stesso. Ogni narrazione di sé prova infatti a dare ragione, a costruire una trama per tutto quanto volontariamente o involontariamente si è fatto. Non trascurando il ruolo che il desiderio, nella sua forma sempre plurale, svolge e ha svolto in questo fare di cui l'uomo consiste. Per un "uomo senza qualità" l'enigma sarebbe risolto alla radice liberandolo dall'inquietudine del desiderio (Rossella Bonito Oliva).

3. Pensando invece la *natura della volontà*, ci si sofferma innanzitutto sulle neuroscienze che negli ultimi decenni hanno iniziato a studiare i meccanismi cerebrali delle decisioni coscienti. In tale ambito, i risultati sul movimento volontario hanno mostrato che un'area cerebrale si attiva prima che il soggetto sia cosciente della propria volontà di agire. E questo dato ha portato a conclusioni paradossali, come la negazione di qualsiasi ruolo causale della coscienza e del libero arbitrio. Tale interpretazione è stata comunque messa in vario modo in discussione: *sia* perché il tempo percepito è una costruzione mentale non fedele alla realtà; *sia* perché l'area cerebrale in questione non è la prima ad attivarsi ma è preceduta da una codifica del compito da svolgere. Un esempio migliore di decisione cosciente è fornito dai giudizi morali, per i quali recenti studi di neuropsicologia e di "imaging funzionale" hanno evidenziato un ruolo primario delle emozioni. Tuttavia, nelle decisioni morali, le intuizioni permeate dalle emozioni vengono integrate con il ragionamento razionale mediante processi di cui il soggetto è solo parzialmente consapevole. Il giudizio che scaturisce da tale integrazione può essere rielaborato coscientemente fino a giungere a una diversa decisione. Si propone pertanto che il concetto di rapporto causale mente-cervello debba essere superato dalla considerazione che l'accensione globale che coinvolge quasi tutte le aree cerebrali è simultanea all'esperienza cosciente: si tratta di un'immensa rete neuronale attiva e sincronizzata, che costituisce uno spazio di lavoro comune in cui tutti gli aspetti elaborati in aree diverse vengono condivisi. Con il modello di mente come spazio globale

di lavoro si potrebbe addirittura superare ogni insidia dualista quanto al rapporto mente-cervello. Rimane comunque il mistero della natura della coscienza presente in questa struttura materiale quando si trova in tale stato funzionale (Filippo Tempia).

4. Sempre all'interno della natura della volontà, si discute del ruolo delle scienze cognitive e delle neuroscienze cognitive nel dibattito sul libero arbitrio. E lo si fa argomentando che, lungi dal provare l'illusorietà del libero arbitrio, come sostiene un numero crescente di scienziati e filosofi, gli esperimenti presentati come refutazione finale del libero arbitrio mostrano, tutt'al più, che la nostra coscienza è molto più opaca a sé stessa di quanto non si presumesse. Ciò, tuttavia, non cambia sostanzialmente lo "status quaestionis" riguardo ai due classici dibattiti sul libero arbitrio (Mario De Caro).

5. Trattando invece la nozione di volontà nella sua *fenomenologia* emerge necessariamente il suo rapporto costitutivo con la nozione di *intenzionalità*. Se l'intenzionalità è però assunta come una *originaria connessione*, ne discende come essa non dipenda da una volontà del soggetto: essa è *intenzionalità fungente* e come tale funge originariamente e costantemente in una molteplicità di modi operativi. È per ciò che parlando di volontà merita fare riferimento all'*intersoggettività* e alla sfera del *mondo-della-vita*. In modo più specifico occorre dire che del termine intenzionalità esistono due significati: quello statico che si riferisce alle nozioni attive di coscienza e costituzione, e quello genetico che ruota attorno alle nozioni passive di corpo e co-emergenza. Il primo si riferisce alla centralità della *rappresentazione*; nel secondo, i concetti di *impersonalità* e *anonimato* assumono un ruolo cruciale anche a livello di semplice sensazione. Prendendo questa distinzione come punto di partenza, non si può allora non svolgere un'indagine sulla relazione complementare tra *volontarietà* e *involontarietà* (Roberta Lanfredini).

6. Il fenomeno della "volontà" (della volontà tra virgolette) è affermato e contemporaneamente criticato da Friedrich Nietzsche. Ciò che con una serie di precisi passaggi si intende chiarire è il complesso rapporto che Nietzsche ha con il tema della "volontà" (soprattutto nel confronto con Schopenhauer) e di conseguenza, in prospettiva, con il

tema della “volontà di potenza” – vista spesso, erroneamente, come un semplice potenziamento della prima. Il rapporto con *La storia del materialismo* di Lange mette in crisi, fin dal periodo precedente *La nascita della tragedia*, la posizione metafisica del filosofo pessimista facendo approdare Nietzsche a un radicale fenomenismo. Si contesta radicalmente la pretesa fondamentale della metafisica schopenhaueriana, di aver reso, con la “volontà”, concretamente accessibile la cosa in sé. Il tema della libera “poesia concettuale” di Lange permette però a Nietzsche di rimanere fedele a Schopenhauer e di costruire con la Volontà - Uno originario, la “metafisica dell’arte” del periodo wagneriano che intende avere un alto valore pragmatico per la costruzione e il mantenimento della comunità. I frammenti postumi, anche del periodo, mostrano come rimane costante la critica di Nietzsche alla metafisica della volontà da lui intesa come “forma più universale dell’apparenza”. Con *Umano troppo umano* l’atteggiamento critico di Nietzsche verso la ‘volontà’ trova pieno vigore e si manterrà per tutto il percorso del suo filosofare anche se, a partire da *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche torna a un uso comunicativo e centrale del termine, una parola che nasconde la complessità e pluralità di processi e fenomeni in essa compresi (Giuliano Campioni).

7. Oltre che in fenomenologia, il tema della volontà viene sviluppato in una *prospettiva junghiana* e, da un punto di vista empirico, in riferimento all’*attività psicoterapica*. Questo richiede una altra serie di distinzioni e precisazioni, sino a giungere a fondare logicamente la categoria del *possibile* dalla quale si inferiscono pragmaticamente: basi psicologiche, caratteristiche e conseguenze del volere. Ciò comporta inoltre la discussione di termini come *coscienza* e *soggetto* così come il ripristino di un’organizzazione psicologica che trova come elemento essenziale il concetto di Io (Amedeo Ruberto).

8. D’altra parte la volontà è un concetto polisemico e si presta a una esplorazione sotto il profilo della *dialettica tra il volontario e l’involontario*. La dialettica ontologica degli aspetti involontari e volontari rivela tra l’altro la sfida normativa di *essere una persona*. Essere una persona è esistere come *me stesso* e mediante tutte le caratteristiche che definiscono *ciò che sono* (per esempio: gli aspetti biologici, il mio passato, le

mie esperienze inquietanti, il modo in cui mi sento definito dalle persone mentre mi guardano, e così via), ma che, oltremodo, non possono descrivere *chi sono*. La dimensione involontaria del mio essere persona è ciò che è dato “a priori” nella mia esistenza, la materia prima che costituisce le disposizioni sedimentate del mio essere e che pone i confini della mia libertà. L’involontario, dunque, è la non scelta, è l’insieme di tutte le possibilità implicite che limitano le mie azioni e le mie reazioni, il lato oscuro della persona e la sua oscura e dissociata spontaneità. In altre parole, è l’esperienza della *necessità*, di ciò che non abbiamo e non possiamo scegliere. Nozioni come “pulsione”, “emozioni”, “desiderio”, “carattere” ecc. appartengono al circolo dell’involontario. Le radici dell’involontario, dunque, sono la mia storia, il mio corpo e il mondo in cui sono stato gettato. È perciò che va esaminata questa dialettica tra il volontario e l’involontario, sottolineando come essa rinvii ai concetti di *individualità* e *alterità* e alla loro relativa dialettica: *se e solo se* acconsento volontariamente alla dimensione involontaria della mia esistenza posso metterla al servizio della mia identità (Giovanni Stanghellini e Milena Mancini).

9. In conclusione viene considerata la possibilità di un altro accesso alla volontà. Assumendo una prospettiva comparativa, si prende le mosse da alcuni rapidi riferimenti ad autori come Spinoza e Schopenhauer, che hanno tentato una sorta di genealogia della volontà e del libero arbitrio seguendone l’invito a decentrarli dal piano del soggetto individuale a quello metafisico-ontologico. E si cerca di riformulare il problema attraverso un “*détour*” nella *Bhagavadgītā*, in cui, almeno a una prima lettura, non si parla di volontà, anche se si discute continuamente di *azione* e di *decisione*. Utilizzando liberamente il concetto di “scarto” definito da François Jullien, si cerca di mostrare che la *Bhagavadgītā* può fornirci degli strumenti per ripensare la questione della volontà proprio grazie a quelle stesse ragioni per cui quel concetto non è mai stato formulato (Luca Pinzolo).

Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri





# VOLERE E CONTINGENZA



# Il soggetto del volere

Carlo Sini

*English title* The will's subject

*Abstract* Whoever wonders what the subject of the will is, and so intends to satisfy that desire for truth that momentarily dissolves the anxiety of existence, it would be possible to say that it is preferable to imagine his will, which always pushes us and moves us, as an accidental unfolding of the world and of the social life it belongs to. With the prayer of listening to this “will of truth” – in turn – as “an accidental unfolding of the world and social life ...”.

*Keywords* Marcus Aurelius, Descartes, William James, Nietzsche, truth, will, will to believe, will of truth

C'è una sproporzione strutturale tra volontà e intelletto: così pensava Cartesio. La volontà governa in modo prevalente le nostre azioni, che solo raramente e solo in parte si lasciano amministrare dalla intelligenza analitica e dalla conoscenza razionale. Così vuole la vita, che nelle sue urgenze non ci consente tempi adeguati alla riflessione e all'analisi. Se devo attraversare la strada per ragioni impellenti, non ho modo di esaminare la situazione nei dettagli: giudico sommariamente e al volo che l'automobile che scorgo arrivare è abbastanza lontana, ma è ben possibile che mi sbagli. Seguendo l'impulso del volere posso in ogni momento rimetterci le penne.

Di qui la necessità, diceva sempre Cartesio, di una morale provvisoria che governi le circostanze della mia vita. In particolare l'invito a modificare i propri desideri piuttosto che pretendere di modificare l'ordine delle cose del mondo. Saggio avvertimento, ispirato, si dice, all'antica morale degli stoici. Ma per altro verso anche palese dimostrazione che il dualismo tra anima e corpo conserva, qui come altrove,

un peso incancellabile nel modo di ragionare di Cartesio. Infatti si sta dicendo che da una parte ci sono i desideri (che ispirano la volontà) e dall'altra il mondo; ma anche i desideri e le volontà sono parte del mondo e dell'ordine dei suoi avvenimenti. Detto altrimenti: per modificare i propri desideri (per renderli, per esempio, più "realistici") bisogna anzitutto volerlo e siamo da capo. È la natura del mio io concreto, unità di sentimenti e di intendimenti, che vuole e non vuole; ma il mio io concreto è innegabilmente una parte di mondo, qualcosa che non mi sono dato da me e che è, in un certo senso, più antico del mio io che vuole.

Nietzsche poneva la questione in modo molto originale: non si tratta di opporre volontà e verità. Io voglio attraversare la strada, ma la situazione ha una sua verità sussistente *in sé* che determinerà infine il successo o l'insuccesso dell'agire: questo modo di ragionare è superficiale e semplicistico. La reale questione concerne invece la «volontà di verità». Vogliamo stabilire la verità delle cose, ma non si tratta di una passione innocente e disinteressata, al contrario! Dietro la tanto decantata volontà di verità (la specialità dei filosofi) agisce nascostamente la volontà di potenza. Dominare la vita, ecco il reale desiderio della volontà, di cui la verità è solo una maschera. È perché voglio attraversare la strada che mi metto ad analizzarla e a stabilirne la struttura oggettiva. Non esiste una strada in sé, che sarebbe così e così: questa è solo una fantasia superstiziosa. È in relazione a me che la cosiddetta strada posso nominarla, analizzarla e definirla, rendendola parte *oggettiva* del mio progetto. È così che questa infima parte di mondo che è il mio corpo estende nel mondo la sua potenza e la sua influenza. Il principio di realtà (come dicono gli psicoanalisti) e la sua verità sono dentro di noi e parte di noi, perché noi, nelle nostre volizioni, siamo già la "cosa stessa", siamo mondo in azione che scopre agendo i limiti e le possibilità di crescita del volere.

Vita senza volontà è al limite impensabile. E la volontà non vive di supposte verità astratte e "oggettive", vive piuttosto di inganno, di illusione e di menzogna, sostiene Nietzsche. Non c'è vita senza bisogno di apparenza e di sogno. Volontà di credere, dirà a suo modo William James. La fede, egli osserva, è sempre fede nella fede di qualcun altro. Così si muove nel tempo e nella storia la vita dei popoli e degli individui che la compongono. Volontà di credere, volontà di potenza e la maschera della verità come cosmesi e decoro esteriore, ovvero come autoillusione compiacente.

In effetti per agire bisogna pur credere e per avere successo bisogna pur fare ipotesi: ogni ipotesi, anche la più stravagante, è sempre meglio di nessuna ipotesi; essa mette all'opera questa parte del mondo in azione dentro al mondo, che io sono, che ognuno è, e ne estende alla lunga le possibilità di successo. Il successo genera convinzione e ispira spiegazioni disparate, che si suppongono "vere": che la pestilenza di Tebe deve avere un colpevole, che dei poveri sarà il regno dei cieli, che la presenza di miliardari finirà per giovare all'umanità tutta intera, che la mente umana ragiona come un computer e così via. Innumerevoli discorsi sin dai primordi dell'umanità, che hanno ispirato credenze e volontà, compresa la volontà della scienza moderna che non si affida più solamente ai discorsi, che usa parti di mondo per registrare la reazione del mondo, ma che, senza l'avvio di certi discorsi e la loro permanenza attuale come spiegazione posticcia e nuova figura della verità, non sarebbe mai nata e non continuerebbe a vivere e a progredire.

La volontà di potenza della nostra ragione scientifica si ammantava di verità, solitamente tradotta in discorsi sorretti da una fede "teologica" nella natura costante dell'universo in cui abitiamo: una verità supposta come indipendente dai nostri desideri, dalle nostre credenze e dai nostri discorsi, perché indubbiamente ne sappiamo di più, sulla pioggia, degli antichi maghi e stregoni, come pure è indubbio che anche loro ne sapevano assai di più di umanità precedenti di migliaia di anni. Basandosi su una fede incerta e su immaginazioni molto precarie, la nostra volontà di potenza ha fatto passi da gigante, ma ha ancora bisogno del sogno della verità oggettiva per poter credere nel suo progetto. È davvero necessaria questa immaginazione? Non è sufficiente osservare che ognuno di noi e così ogni cultura della terra ha tanto di verità per quanto ha di realtà? Che sarà mai la verità se non la stessa realtà del mondo? Di questa realtà siamo certamente parte e come parte rivestiamo abbastanza verità, testimoniata dal fatto che siamo qui e promettiamo di resistere a lungo. Per quanta realtà ci sarà concessa, la nostra corrispondente figura di verità incarna un transito, parziale e perciò necessariamente in errore, della verità e realtà del tutto. Abbiamo bisogno di credere nella nostra verità, perché questo credere è parte immaginifica efficace della nostra volontà di vita e di successo. Sino a prova contraria.

Lo stesso è da dire di questo scritto: il suo desiderio e la sua pretesa di dire la verità sono evidenti, e con essi la spinta di una qualche vo-

lontà. Non sarò però così ingenuo di dare il mio nome a questa volontà che mi muove. Preferisco intenderla come un accidentale balenare del mondo e della vita sociale cui appartengo: immaginazione che soddisfa il mio desiderio di verità e nel contempo tranquillizza, almeno per un po', l'inquietudine della esistenza e il suo bisogno di assicurazioni.

In questo gli stoici, evocati all'inizio a proposito di Cartesio, hanno ancora molto da insegnarci. Provo a spiegare che cosa intendo, citando le parole del grande Marco Aurelio. Tra i pensieri che l'imperatore filosofo vergava la notte in un diario personale, nella sua tenda militare ai confini di Roma, troviamo scritto: «Tutti questi eventi della vita accadono insieme, come in un unico organismo; o provenendo da un'unica fonte intelligente, e allora non è bene che la parte rimproveri la totalità per quanto accade; oppure, caso opposto, nient'altro che atomi e nulla più, solo confusa mescolanza delle cose e poi separazione. Veniamo a noi: perché ti agiti tanto?».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Marco Aurelio Antonino, *Colloqui con se stesso*, a cura di F. Lulli, Rizzoli, Milano 1953, p. 159.

*Riassunto* A chi si domandasse quale sia il soggetto della volontà, e così intendesse soddisfare quel desiderio di verità che momentaneamente dissolve l'inquietudine dell'esistenza, sarebbe possibile rispondere che è preferibile immaginare la *propria* volontà, ciò che ogni volta ci spinge e ci muove, come un accidentale dispiegarsi del mondo e della vita sociale cui si appartiene. Con la preghiera di ascoltare questa "volontà di verità" – a sua volta – come "un accidentale dispiegarsi del mondo e della vita sociale...".

*Parole chiave* Marco Aurelio, Cartesio, William James, Nietzsche, verità, volontà, volontà di credere, volontà di verità

*Carlo Sini* Professore emerito di Filosofia teoretica all'Università statale di Milano, cofondatore del «Collegium Phaenomenologicum» di Perugia, ha fatto parte del Direttivo Nazionale della Società Filosofica Italiana e dell'Institut International de Philosophie di Parigi. Socio dell'Accademia Nazionale dei Lincei, dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere e dell'Archivio Husserl di Lovanio, nel 1985 è stato insignito del Premio della Presidenza del Consiglio dello Stato italiano, nel 2002 ha ricevuto la Croce d'Onore di Prima Classe per la Scienza e l'Arte dallo Stato austriaco, e nel 2014 – dalla Commissione per la Concessione delle Civiche Benemerenzze del Comune di Milano – gli è stata assegnata la medaglia d'oro per l'altissimo profilo della sua attività didattica e scientifica, con la quale ha dato lustro a Milano in Italia e nel mondo. Ha tenuto corsi, seminari e conferenze negli Stati Uniti, in Canada, Argentina e in diversi paesi europei. Ha collaborato per oltre un decennio, e tuttora collabora saltuariamente, con le pagine culturali del «Corriere della sera», con vari settimanali e testate giornalistiche. Occasionalmente ha partecipato e partecipa a programmi radiofonici e televisivi in Italia e in Svizzera. Oltre a collaborare con numerose riviste italiane e straniere (tra cui, con questa rivista dalla sua fondazione), ha fondato e diretto per molti anni la rivista «L'uomo, un segno». Cofondatore e direttore della rivista «Paradosso», è tra l'altro ancora codirettore (con Rossella Fabbrichesi) di «Nóema», rivista online di filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Ha diretto e dirige tuttora varie collane di filosofia. Autore di un gran numero di saggi e articoli apparsi su riviste e in volumi miscelanei, la bibliografia dei suoi libri più importanti conta oltre quaranta titoli, alcuni tradotti in inglese, tedesco, francese, spagnolo, catalano e persiano. La raccolta delle sue *Opere*, in sei volumi e undici tomi, è in corso di pubblicazione presso l'editoriale Jaka Book di Milano.





# Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente

*Rossella Bonito Oliva*

*English title* Representation and narration: the alternative and the decision. For a phenomenology of contingency

*Abstract* To analyze, describe or define “will” means to progressively move from a psychological approach to an “ethical” one. Will concerns human decisions and actions, the relationship between past and present: the entire spectrum of human life form. Hannah Arendt understood the centrality of life in human thought, whose creativity and plurality are endangered by the “absence of thought”. The encounter with the mystery of will marked the Modern era. Using different approaches, Kant and Hegel have both reflected on this issue, closely connecting will to the exercise of liberty. Will shapes the work of mankind, expressing its ability over thought and judgment. The crisis of subjectivity and a progressive lack of faith in progress have made the mystery of will current again. An enigma has its roots in the representation that man gives himself. Every narration, may it be hopeful or pessimistic, tries to build a story for all of mankind’s creations. For a “man with no qualities” the enigma would be solved by freeing him of the angst of desire.

*Keyword* will, liberty, contingency

1. Potrebbe sembrare un tentativo di riprendere argomentazioni filosofiche ormai fuori tempo proporre un interrogativo sulla volontà in un'epoca che ha sancito la fine del soggetto, ha portato all'attenzione il confine labile tra volontario e involontario, smascherato i meandri della mente e decretato il sempre più probabile superamento dell'umano. In realtà riflettere sulle implicazioni della volontà non significa soltanto mettere in gioco una facoltà o le sue prestazioni, se non altro per il fatto che il volere incide sulla decisione, sull'azione e di conseguenza sull'articolarsi del complesso intreccio tra pulsioni inconsce e motiva-

zioni coscienti, sulla valutazione della situazione del proprio presente, sull'esposizione di ogni soggetto agente alla resistenza della realtà, al rischio dell'incomprensione, all'incertezza sugli esiti di ogni decisione e azione: l'intero universo umano. Un tema emerso con forza nel Moderno che ha sancito il primato della conoscenza e quindi la centralità dell'uomo rispetto al mondo e al divino, che è stata oggetto della psicologia, mentre nella riflessione filosofica ha coinvolto in maniera più ampia l'essere nel mondo con altri di un vivente che, forse più di altri viventi, ha inciso con la sua azione sulla natura dentro e fuori di lui, ha in qualche modo segnato un divenire allargando sempre di più il raggio spaziale e temporale del suo fare, assumendo, non sempre in piena consapevolezza e con capacità di prevedere gli effetti sul futuro, una responsabilità che ha coinvolto non solo il più prossimo nello spazio e nel tempo, ma, se è possibile usare questo termine, il futuro stesso del mondo e dell'uomo.<sup>1</sup> In qualsiasi prospettiva la si consideri la volontà rientra nell'ambito del soggettivo e investe la relazione tra coscienza e autocoscienza, tra individuo e società grazie alla capacità dell'uomo di farsi opera di sé stesso, di disciplinarsi e progettare in vista di scopi. Nella prospettiva antropocentrica sia che si voglia assumere la volontà a oggetto di osservazione e di spiegazione, sia che la si consideri nelle sue implicazioni con la sfera dei valori, delle norme e degli ideali acquisisce connotazioni e pesi diversi in relazione a quanto l'uomo mette in gioco nella rappresentazione di sé stesso nel suo poter fare e dover fare.

Wittgenstein sottolinea che la volontà più che un contenuto è la relazione tra il mondo e il suo centro, il territorio di costruzione e di elaborazione delle forme di vita comune:<sup>2</sup> per tutto questo richiede una riflessione filosofica sui "fatti" più che sulle "cose". In quanto la "volontà" investe il mondo e pone l'Io come centro, l'attenzione o la disattenzione verso di essa implica un modo di relazione al mondo in cui dal centro alla periferia si disegna l'angolo visuale del sogget-

<sup>1</sup> Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916* (d'ora in avanti citato con *Q*) qui 5.8.16, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2009, 5.631 (d'ora in avanti citato con *T*).

to nei limiti del linguaggio.<sup>3</sup> Archiviare la questione della volontà, in nome della difficoltà di una sua conoscenza analitica, vuol dire trascurare l'unità dinamica di mondo e vita, la coappartenenza reciproca di Io e mondo nei limiti del linguaggio.<sup>4</sup> Lo scacco di ogni tentativo di ridurre l'Io a fenomeno tra fenomeni, radicalizza la questione filosofica sul volere o non volere: l'appropriazione del mondo nell'essere proprio del linguaggio all'esperienza ordinaria di ciascuno o ciascuna nell'orizzonte di senso del mondo, come mio mondo.<sup>5</sup> La volontà perciò rompe il solipsismo del "dialogare con sé stessi", ritraduce la risposta elementare al bisogno o allo stimolo nell'univoca tensione verso e nell'assunzione in proprio del mondo nella distanza posta dal soggetto da ciò che è meramente vissuto nel qui e ora, apre a un altrimenti attraverso la valutazione dei contenuti dell'esperienza: è l'identità piena e dinamica, indicibile e inoggettivabile che definisce l'angolo prospettico sul mondo.

Quando la psicologia isola la volontà dalla densità dell'esistenza, la separa dalla tensione intenzionale, non coglie la costellazione di rimandi che le danno forma nella tensione comunicativa e nell'istanza valoriale. Che si richiami a valori trascendentali o a universali concreti, che si legittimi nelle regole o nelle forme della vita comune, il volere si misura con l'organizzazione sociale, si plasma nel confronto/conflicto d'interessi diversi, si confronta con la resistenza della realtà nell'articolazione tra la spinta autoreferenziale del desiderio e l'appartenenza a un universo simbolico, tra la soddisfazione individuale e lo "stato dei fatti" – ostacolo o materiale – in cui si muove.<sup>6</sup> Non trascendente, ma trascendentale, è condizione de "il mondo" di un Io che nel suo volere e come volontà rimane "un mistero profondo".<sup>7</sup> Rievocare l'ambito di questioni che solleva la volontà significa allora interrogarsi sui limiti del mondo come universo comune, esige di allargare l'orizzonte

<sup>3</sup> *T*, *passim*.

<sup>4</sup> *T*, 5.621.

<sup>5</sup> Ivi, 6.41: «Il senso del mondo dev'essere fuori di esso», cosicché «il volere buono o cattivo altera (...) solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio» (ivi 6.43).

<sup>6</sup> *T*, 1, 1.1, 1.11.

<sup>7</sup> Ivi, 5.8.16.

dell'osservazione all'intero che si delinea da quell'angolo visuale nella sfumatura del bene o del male, della felicità o dell'infelicità, aprendo alla dimensione di un altrimenti: tensione e intenzione inoggettivabile che mette in questione tanto l'autoreferenzialità del soggetto quanto il realismo logico. Dietro o davanti persiste la costellazione di rappresentazioni e narrazioni con cui gli uomini hanno tracciato la linea del loro mondo, creato immagini, cercato parole e narrato storie che dessero senso ai fatti, all'accadere trovandosi sempre alle spalle l'enigma del volere – più-che-vita – e dinanzi l'imponderabile dell'accadere.

I passaggi enigmatici di Wittgenstein trovano riscontro nelle rappresentazioni della volontà, o si potrebbe dire del soggetto, che hanno segnato la nostra cultura al fine di sciogliere questo mistero che inquieta la riflessione nel momento in cui si interroga e solo quando si interroga dall'interno sul poter e dover fare. La tensione, lo sforzo di autochiarificazione fa i conti con la coimplicazione di soggetto riflettente e Sé, riproponendo l'enigma sull'angolatura della visuale che misura e valuta il mondo. La volontà investe pragmaticamente il mondo ne fa materia, strumento, portando in primo piano alternativamente la rappresentazione dell'uomo come artefice, dominatore: ogni volta in un limite che resiste alla volontà di assoluto. È il "fuori" che definisce il limite stesso del mondo e dell'Io, dischiude un altrimenti dal mondo delle "cose", da quelle presenti e a portata di mano. Ogni riduzione di questo sfondo metafisico<sup>8</sup> non risolve il rimando in-finito, lo confina semplicemente, sospende soltanto l'orizzonte di senso. Umano troppo umano rimane l'interrogativo che inquieta l'ottimismo sulla potenza della volontà e smantella lo scetticismo sull'enigma della volontà: la possibilità del male e l'esperienza della contingenza riconsegnano alla filosofia ogni possibile riflessione sulla volontà. Per il resto e nonostante questo persiste la ricerca sulla "natura" della volontà sulla scia della "natura" dell'uomo: la naturalizzazione mette fuori gioco l'enigma, offre spiegazioni e legittima "un'unica forma" di volere rendendo superflua la prospettiva da cui muove e con essa la sfumatura etica dalla

<sup>8</sup> Cfr. L. Wittgenstein, "Conferenza sull'etica" (1929), in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2012, pp. 5-18.

quale prende forza. Un *escamotage* normalizzante che spegne progressivamente la potenza creativa della volontà.

2. Wittgenstein scrive in un tempo di crisi dell'antropocentrismo, di inquietudine per tutto quanto la volontà di verità ha nascosto o reso insignificante della volontà incarnata. La sua riflessione sulla dimensione etica accanto a quella che Hannah Arendt porta avanti in chiave politica testimonia della fatica nella ricerca della possibilità di un altrimenti, del poter ancora volere, in cui riecheggia una sorta di sentimento di perdita e insieme il dubbio per tutto quello che la "filosofia della volontà" aveva promesso in termini di libertà. Il pensiero di un tempo in cui il senso della volontà si iscriveva nell'orizzonte della vita umana, nella cifra di una vita ragionabile.

Nella declinazione politica dell'etica infatti anche Hannah Arendt incontra la questione della "volontà".<sup>9</sup> Nella "Introduzione" a *La vita della mente* l'autrice afferma che l'idea di esplorare l'universo della mente focalizzandosi sulla "sua" vita, perciò sulla distensione temporale del suo determinarsi attivo e plastico in relazione al mondo nel suo contesto culturale e storico, è maturata in lei durante il processo celebrato a Gerusalemme contro Eichmann. In questa circostanza, forse più a fondo delle testimonianze dei crimini commessi da quell'uomo e dalle criticità procedurali del processo,<sup>10</sup> l'aveva colpita l'assenza di pensiero di un uomo che si era macchiato di crimini mostruosi contro l'umanità. La possibilità di commettere il male da parte di un "uomo senza qualità" spinge la Arendt a inoltrarsi nel legame tra vita e mente, tra dinamismo vitale e organizzazione del pensiero. Non è il male a interessare la Arendt, ma lo svincolarsi del volere dal pensiero, la possibilità che quella volontà inconsapevole potesse aver causato crimini tremendi: non la vertigine di un male radicale, ma un male "banale"

<sup>9</sup> In una conversazione televisiva con Günter Gaus del 28 ottobre 1964 la Arendt richiama la sfumatura politica più che filosofica della sua teoria, cfr. Id., *La lingua materna*, in *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, ed. it. a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, qui pp. 25 e sgg.

<sup>10</sup> Il processo nelle sue problematicità procedurali è oggetto del testo *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013.

e quasi ordinario. Quel processo tuttavia aveva offerto messo in scena un'intera gamma di espressioni della volontà: nella forma di volontà di giustizia da parte dello Stato di Israele, in quella colpevole di un uomo, giudicato dagli psichiatri in possesso della facoltà di intendere e volere, e in quella combattuta e forse forzata delle vittime chiamate a dare testimonianza nonostante il ricordo di un dolore recente. Il "fatto" messo in scena *a posteriori* raccoglieva internamento e assassinio, sulla base di un diritto in qualche modo "postumo" a celebrare un processo contro il nemico, in nome del dovere di testimonianza risvegliava il ricordo del passato nelle vittime. In ciascun passaggio, nell'attualità del processo, era chiamata in causa la volontà individualmente colpevole, l'unica volontà rappresentativa di un popolo intero e infine una drammaticamente balbettante di sopravvissuti fiduciosi nella capacità di guarire le ferite della giustizia legale. Difficile riconoscere "una" natura di tante volontà, ancora di più valutare i principi che le guidano in maniera necessaria se non portandosi alle spalle di quello spettacolo, alla storia di ciascuno dei protagonisti e delle protagoniste.

Nel testo perciò il volere occupa una posizione centrale tra il pensare e il giudicare in quanto solo con esso entra in campo il riferimento al valore come fattore qualificante della vita umana e solo la volontà lo individua concretamente in un'esperienza, in una vicenda. Una condizione più che un dato di natura o un prodotto dell'evoluzione, che rinvia l'autrice al significato, o meglio al destino dell'agire stesso nel configurarsi storico-culturale della condizione umana. Se in *Vita activa* aveva esplorato il progressivo impoverimento del valore del fare in coincidenza con la mitologia dell'*homo faber*, concentrata sulla capacità produttiva piuttosto che pratica e creativa dell'uomo,<sup>11</sup> ne *La vita della mente* la Arendt arretra a considerare i modi attraverso i quali la vita in quanto umana può conservare un profilo specifico – creativo e plurale – o invece, proprio per questa sua stessa plasticità scivolare verso un'inattività del pensiero, alla "assenza di pensiero" che ha fatto di Eichmann un alto funzionario dello Stato nazista e a un tempo il responsabile di

<sup>11</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. S. Finzi con presentazione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988.

atroci mostruosità verso l'umanità.<sup>12</sup> Più che sapere cosa abbia voluto veramente quell'uomo, per l'autrice è importante mettere a fuoco l'intero plesso delle attività o "inattività" di quella mente – dal pensare, al volere, al giudicare – per misurarne la corrispondenza e la coerenza con la forma umana della vita, capace di tradurre l'istinto elementare dell'autoconservazione della vita biologica nella determinazione di una vita creativa e plurale come specifica condizione umana.

Fino a che punto la "vita della mente" persiste in un mondo "fatto" da "uomini senza qualità"? O meglio, rimane traccia di un diverso esercizio o una qualsiasi forma di attività della mente in un mondo a una dimensione privo del dialogo tra differenze, disciplinato e sistematicamente programmato? Là dove fosse possibile trovare risposte affermative, residuerebbe il dolore causato da quegli eventi e da quelle vicende irreversibili, che hanno cancellato il futuro di molte vite, che hanno indotto tante menti a compensare l'inquietudine della volontà del bene nella quiete della soddisfazione di un bene certo, a portata di mano. Rimarrebbe la necessità di trovare ragioni di un male generato da uomini contro altri uomini: banale, senza un Dio che punisce o un destino che fa giustizia.

Hannah Arendt riconosce una "vita della mente" in quel vivente che, secondo la definizione aristotelica è "*politikòn zoon*", animale politico in quanto dotato di linguaggio e, nella sua essenza più propria, capace di raggiungere il suo valore più alto nella vita comune: al confine tra animale e Dio, né solo naturale, ma neanche divino, perciò sempre in cammino e, nella prassi, cittadino di una *polis* più che individuo isolato. Aristotele sottolinea la difficoltà di individuare leggi stabili per fatti che trovano ragioni nei fini più che nelle cause e che, attingendo e orientandosi alla sfera della vita comune, hanno come unica condizione necessaria la pluralità. Valutare e ponderare sulla base dei fini è l'attività specifica di questo vivente in vista dell'*eudaimonia* come pienezza di vita nella sua specificazione umana. L'assenza di pensiero nella decisione e nell'azione, perciò, secondo la Arendt comporta il venir meno dell'orizzonte più ampio che dà significato all'azione intreccian-

<sup>12</sup> Cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (1978), con introduzione di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, qui pp. 83-98.

do mondo e vita comune, esistenza umana e dimensione politica, andata persa nel Moderno. Quando viene meno “la vita della mente” è a rischio l’umanità che la identifica e la preserva, come avviene nell’organismo in cui l’inattività o la disfunzionalizzazione di un organo genera la patologia. La salute o la malattia dipendono dall’intero movimento delle espressioni significative di una mente incorporata che registra e rielabora nell’articolazione e nell’esercizio del pensare, del volere e del giudicare tutto quanto sperimenta nell’intreccio tra individuale e comune, tra passato, presente e futuro. L’elisione o la fossilizzazione di uno o più di questi momenti ne intacca la salute, ne indebolisce la plasticità e il dinamismo lasciando prevalere l’automatismo e la ripetizione a danno della creatività e pluralità. L’elasticità e plasticità di questo vivente risuonano nel mondo (*Welt*) più che nell’ambiente vitale (*Um-Welt*), si proiettano temporalmente nel farsi e determinarsi storico: non regolare, ma non caotico, in-comune e condiviso. Se ogni specie si evolve e sopravvive coniugando istinto di sopravvivenza e capacità adattive in senso filogenetico e ontogenetico, la vita umana è più-chè-vita biologica, è originariamente orientata all’esterno, al mondo e agli altri, al dialogo e all’azione in quanto sempre insieme pensante e volente. Da questo punto di vista il male come la patologia non è un’eccezione, è nelle possibilità della volontà umana: interpretare il male come effetto di una volontà malvagia, non esime l’umanità intera dall’interrogativo sul volere umano, su quanto mette in gioco o altrimenti può distruggere. Non serve l’anatomia e la chirurgia, ma l’anamnesi e l’ermeneutica del passato nell’orizzonte più ampio del presente nell’assunzione di responsabilità verso la forma umana della vita.

Lo schiacciamento dell’individuale sul comune, del volere sul pensare o del pensare sul volere interrompe la vitalità del giudizio e produce una condizione di conflittualità patologica. Il reciproco rinvio è condizione di sopravvivenza della vita della mente, lo sbilanciamento in un senso o nell’altro non scioglie la mobilità e la dipendenza del volere dal pensare, dell’individuo dallo spazio comune: non soffre un solo polo se, e per il fatto che, è in questione la forma umana della vita. In questa prospettiva una genesi ridurrebbe la creatività, l’evento con cui ogni vita interrompe la regolare scansione quantitativa del tempo che è sempre insieme del mondo e dell’uomo. Ogni vita è desiderio e appagamento di un ideale di bene che si insinua nella relazione tra gli individui, nel-



la forma della vita comune e che trapassa e si trasforma da una generazione all'altra. In gioco rimane quanto gli uomini hanno desiderato, voluto e realizzato e perciò l'intervallo tra passato e futuro. Interrogarsi criticamente a partire dalla possibilità del male vuol dire per la Arendt comprendere i modi nei quali si sono articolate le capacità umane di pensare, volere e giudicare. Tornare indietro per comprendere come la volontà si sia ancorata a valori e norme disorganiche alla forma umana della vita, significa allora interrogarsi criticamente sul peso performativo delle idealizzazioni dell'umano, sui fini che, canalizzando gli scopi di ciascuno, si sono legittimati come natura o compito dell'uomo. Al fondo di ogni tensione del pensare e del fare rimane l'inquietudine originaria dell'uomo per la propria finitezza, per l'impossibilità di dare una risposta assoluta all'enigma che sempre è a sé stesso. Con la rimozione di questo sfondo la forma umana della vita si ritira, progressivamente regredisce all'inazione, alla mancanza di volontà o, meglio, di desiderio: non è una disfunzione patologica, più "banalmente", ma anche più drammaticamente, è la perdita di un orizzonte più ampio del mero presente nell'illusione di poter superare la contingenza dei fatti nella certezza delle cose.

3. Un'inversione di tendenza storicamente registrabile per la Arendt, ma già latente nei dubbi e nei percorsi di chi, come Kant e Hegel, ha tentato una plausibile interpretazione della volontà individuando il suo *telos* più che la sua genesi nella libertà come valore universale della vita umana. Là dove si affermava nella sua inalienabilità confermata dalla forza critica della ragione sul peso stesso della storia, la volontà dell'individuo si legittimava su principi trascendentali che la ancoravano a una dimensione universale.

Kant definisce la coscienza del valore dell'autonomia come "uscita dalla minorità" dell'uomo nella libera sottomissione di una volontà finita: il "fatto della ragione", l'atto che nulla produce se non la riproposizione di sé.<sup>13</sup> Non l'arbitrio, la possibilità indeterminata, ma la legge

<sup>13</sup> Kant afferma: «Soltanto la ragione quindi, in quanto determina per sé stessa la volontà (non in servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà superiore di desiderare, a cui è subordinata quella patologicamente determinabile (...) e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere

nella forma dell'imperativo che non ammette deroghe è la *ratio cognoscendi* della libertà, come la ragion pratica come volontà è la *ratio essendi* della libertà: una circolarità tra un imperativo che muove da sé e un effetto che ricade nel soggettivo. Nell'intervallo tra la legge e la libertà l'Io assume il più proprio della sua essenza razionale prendendo distanza dalla sua datità naturale: ragione *versus* passioni, dignità *versus* mera vita, rispetto *versus* assoggettamento. Se la volontà pura ha come suo atto la libertà, nella forza che esercita sull'arbitrio pone «l'ordine più alto della vita», il «valore intrinseco del mondo». <sup>14</sup> In altri termini la volontà guidata dalle leggi della ragione decide dell'altrimenti scritto dall'uomo rispetto alla mera vita naturale. Perciò l'obbedienza alla legge non risponde a un obbligo o a un comando esterno, non esige la rinuncia dal soggettivo, ma eleva il bisogno più elementare verso un piacere più saldo e duraturo nella consapevolezza de «lo spaventevole» della nostra indegnità dinanzi alla «maestà della legge»: il sentimento del rispetto per la dignità umana riscatta l'indegnità aprendola a una dimensione trascendente. <sup>15</sup> La volontà non è d'altra parte che la possibilità di un altrimenti dell'«indegnità dell'uomo», il saldo terreno dell'arbitrio in vista di un bene più saldo e duraturo: non toglie il limite del soggettivo, non è essa stessa trascendenza, ma testimonianza di un trascendersi in cui si proietta oltre la dimensione singolare, oltre il mero presente e in vista di qualcosa di più duraturo dell'effimero appagamento. Là dove il rispetto radica la volontà a un sentimento, i principi morali colgono «il valore intrinseco del mondo», il valore dell'ordine più alto della vita vincolando l'amor proprio all'universale, quello che parla attraverso la voce della coscienza. Non una prova o un'evidenza, ma una traccia di un «insondabile»: tra la pura natura della libertà e il carattere empirico dell'uomo rimane lo spazio non scandagliabile e non giudicabile, affidato alla fede e perciò ancora una volta a un orizzonte regolativo. Nulla è per così dire deciso nell'intervallo tra amor proprio e libertà trascendentale, come tra obbedienza della volontà all'impe-

legislatrice» (Id., *Critica della ragion pratica* (1788), trad. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, con glossario di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1983, qui p. 31).

<sup>14</sup> I. Kant, *Lezioni di etica* (1775-1782), trad. it. ed. secondo l'edizione P. Menzer (1924) di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 140.

<sup>15</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 96.

rativo categorico e decisione attraverso l'arbitrio. La volontà è il punto di applicazione del contatto ossimorico tra immanenza e trascendenza, tra una condizione di finitezza e la potenza della libertà: il suo fatto ha a sua condizione il sentimento interno della legge e la coscienza della libertà, nel suo effetto sconta l'insondabilità del contingente che può compensare solo con la fede nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio.<sup>16</sup> Essa offre testimonianza di sé come consapevolezza di un compito infinito e radicato nel difficile terreno di una finitezza continuamente richiamata alla possibilità di cominciare da sé senza la certezza sulle conseguenze, di cui sarebbe difficile giudicare secondo giustizia, di cui non sempre e non ogni volta si può dare ragione con le leggi morali. Perché la volontà prevalga sull'arbitrio l'Io deve saper guardare più lontano dell'effimero e della sua indegnità, volgersi a qualcosa di più duraturo nella consapevolezza che il duraturo e stabile si configura nella sua intenzione senza superare il limite della sua finitezza che nulla ha di stabile e duraturo. Solo la libertà in definitiva consente di inoltrarsi nel labirinto della volontà.

Kant tocca con mano la difficoltà di determinazione della volontà come essenza di un esistente – l'uomo come vivente – all'interno di un limite interno (la natura empirica dell'uomo) e di un limite esterno (l'ulteriorità del mondo e l'insondabilità del destino). Fuori dalla dimensione morale la volontà non è che il potere della coscienza, l'espressione di un essere consapevole come vita più alta, l'universalizzabile del particolare. La volontà non aiuta a risolvere l'ambiguità, si muove nel conflitto e nasce dal conflitto tra l'idealizzazione e la finitezza, tra il dover essere e l'esistenza: niente più della volontà disvela la possibilità del male radicale che si annida proprio nell'impossibilità di andare oltre la forza dell'imperativo, al di là dell'esercizio di negazione della dattità per trovare le ragioni della dignità. Per questo la volontà rimane tra il limite dell'aspirazione a un piacere più duraturo e l'amore del bene

<sup>16</sup> Ivi, p. 178: «(...) siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo dell'avvenire soltanto una veduta oscura e ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza; e, invece la legge morale in noi (...) esige in noi il rispetto disinteressato, e del resto questo rispetto (...) permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile».

in qualche modo inspiegabile, ma necessario per elevarsi a una dimensione metafisica: come ogni amore è trasporto, trascendenza, riempimento di senso di quello che altrimenti rimarrebbe solo un'aspirazione insoddisfatta o un comando assoluto.<sup>17</sup> Rimane come ultimo confine la religione entro i limiti della ragione, limiti che sono dell'uomo in quanto avvertito della sua finitezza e incompiutezza e del mondo naturale che non è possibile conoscere nelle sue leggi o nella sua totalità se non in un orizzonte regolativo.

L'inconciliabile messo a fuoco da Kant richiede per il finito una compensazione tra ciò che può e deve fare e ciò che può sperare: un peso troppo grande per l'uomo sorretto solo dalla voce della sua coscienza. Hegel cerca la via d'uscita a questa moderna consapevolezza del potere del soggettivo, che tuttavia rimane, nell'ottica kantiana, sempre al di qua di un diritto assoluto sul mondo. La volontà di fatto nella sua tensione e nelle sue proiezioni rimane un che di soggettivo, ma in questo terreno riporta la sua dipendenza dalla coscienza e la sua tendenza pragmatica: la volontà conferisce al soggettivo la cifra della libertà. Là dove l'unico "fatto" della ragione è quanto essa produce in termini di libertà nel soggettivo, il limite del soggettivo è il limite stesso del mondo per l'Io. Non tanto la possibilità del bene e del male, quanto le condizioni di possibilità del soggettivo possono essere per Hegel rimedio alla scissione che segna l'umano in quanto non più naturale. Si rende necessario allora provare a svincolare la volontà dall'anatomia delle facoltà per cogliere l'unico movimento di soggettivazione che permette di parlare di uomo parlando di mondo e di mondo parlando di uomo. I due piani ovviamente si rimandano l'un l'altro, il farsi soggetto dell'uomo è la sua stessa liberazione e la sua libertà si traduce nel mondo spirituale disegnato dal determinarsi di una soggettività riconciliata con la sua interiorità e sempre inserita nel divenire di una specie spirituale e dall'oggettivarsi in un mondo in quanto espressione e testimonianza di questo processo come opera di tutti e di ciascuno.<sup>18</sup> In questo senso la volontà è sempre all'interno di un processo di mediazione, si affer-

<sup>17</sup> Ivi, pp. 197-199.

<sup>18</sup> Su questo punto sia consentito rinviare al mio saggio "Io-soggetto" in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illitterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 193-217.

ma come tensione ed è avvertita come tale a partire dai modi e dalle forme della vita umana storicamente e culturalmente determinate: sullo sfondo rimane un universo simbolico inconscio, l'immagine di un altrimenti storicamente determinato dallo spirito di un'epoca, il vivere comune che può o meno dare valore alla libertà come fatto della ragione, forza alla volontà nel limite della vita dei singoli. Questo più che vita, questo animale malato non per natura o per predestinazione, anzi proprio per natura e predestinazione volto alla salute capace di metabolizzare la sua esperienza, cogliendo e risolvendo la contraddizione tra il movimento astratto del negare – volere – e la ineludibile individuazione come vivente<sup>19</sup>. Perciò la volontà viene avvertita e messa in gioco solo in un mondo di liberi, in cui il sentimento della libertà soggettiva accompagna la coscienza del diritto del soggettivo. Là dove volere è negare, ritradurre il mondo presente, la volontà è necessariamente rottura della mera vita, porta nell'armonia della “bella eticità” lo stigma della scissione. Ridefinisce il profilo dell'umano dall'interno, rinvia a un oggettivo, a un mondo dove nulla è più come prima, dove non vi è destino o consolazione, ma solo l'opera dell'uomo nella figura della libertà.<sup>20</sup> La liberazione più che la libertà del soggetto, il suo assumersi come finito ponendo il mondo nella sua prospettiva è il punto di svolta del soggetto: la paura della morte traduce l'istinto in desiderio e allarga i confini dell'Io alla scena del mondo. La ricerca di un piacere più duraturo è assicurato da un lavoro che assicura la vita stessa come tensione contro il negativo assoluto, contro la morte e la fragilità: l'assunzione della relazione al mondo come mondo comune, l'esercizio del pensiero come superamento del limite. Tutto quanto Kant aveva affidato all'esercizio infinito della negazione del molteplice e variegato mondo delle incli-

<sup>19</sup> Per questo punto rinviamo al nostro *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano 2008, in part. al capitolo “Fluttuazioni e cristallizzazioni dell'umano”, pp. 53-77.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), trad. it. a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1967, § 147 Z: «Ciascuno è artefice della propria fortuna (...)» quando viene meno il destino e la colpa (su questo cfr. il mio *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000, in particolare il cap. “Oltre il destino e al di là della consolazione”, pp. 145-170).

nazioni viene tradotto da Hegel in una sorta di educazione al principio di realtà: tra naturale e spirituale, tra individuale e comune la volontà è prassi sul conflitto e in vista della conciliazione. Niente è risolto ancora una volta dalla volontà anche in un universo di liberi e tutto è coinvolto dalla volontà nella decisione: un taglio più che un'espansione che segna la capacità di scegliere tra mezzi e fini, di procedere tra leggi e intenzioni. Un enigma se lo si volesse definire che si cela dietro al successo e all'insuccesso, alla felicità e all'infelicità.

In questa prospettiva il mistero della libertà si risolve nella determinazione della volontà come prassi nell'umano e tensione verso l'esterno. Perciò «il punto di vista dell'universale» è «il negativo che raffrena» in quanto «l'impulso è indotto a badare all'intero».<sup>21</sup> In un caso come nell'altro la libera volontà non mette in atto che una negazione determinata resa saggia del rischio dell'infinito, del reiterarsi di un indeterminato procedere che renderebbe nulla la prassi della ragione come determinazione di ciò che era essere e si è determinato come umano. Non viene tolto lo scarto del soggettivo, nemmeno l'imprevedibile che consegna ogni decisione al finito, l'ultima sponda rimane la vita comune nella forma dello Stato di liberi in cui la decisione e l'azione mettono in gioco molto di più di una volontà pura, della volontà consapevole o della volontà individuale: l'involontario, il pulsionale, il meccanismo in una scena sentita come individuale, ma molto oltre il particolare. Certo è che senza uno Stato che assicura libertà difficile sarebbe parlare di volontà e senza un interesse della volontà lo Stato di liberi vacillerebbe. In qualche modo il terreno della volontà acquisisce la sua forza di gravità nel momento in cui la libertà diventa un che di effettivo, un mondo, e senza questo mondo tutto riproporrebbe il mistero.<sup>22</sup> Solo il sapere assoluto può sciogliere il debito del finito verso il "suo" mondo e solo la pienezza del tempo – ancora una volta l'eterno – potrebbe risolvere l'enigma della volontà, sancendo la fine, forse, della volontà stessa. Un'illusione o un sogno, di certo la testimonianza che la volontà rimane del e nel soggettivo, la sua ten-

<sup>21</sup> G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (1827-1828), trad. it. a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 256.

<sup>22</sup> *Ibidem*: «La libertà di ogni singolo è solo in quanto è riconosciuto dagli altri come libero, e nel fatto che gli altri hanno in lui la coscienza del proprio valore».

sione non giunge ad appaiare immanenza e trascendenza, a rendere divino l'uomo e umano il divino: la contingenza rimane il limite della volontà estrema dell'uomo di farsi oggetto a sé stesso, di creare. La storia scrive pagine di lacrime e sangue ed è il vero teatro della volontà umana, senza la volontà storicamente messa all'opera dal divenire dell'umanità essa non darebbe nessun segno di un senso più alto, di un'epifania della libertà. Allo stesso modo le figure di questo mondo spirituale, non-più-naturale, prendono corpo e acquistano peso attraverso il sentimento della libertà di un mondo di tutti e di ciascuno.

La fede kantiana e il sapere hegeliano hanno spaginato il labirinto della volontà, ma hanno mostrato anche che la realizzazione, l'appagamento della volontà come pacificazione rimane nell'orizzonte fin quando il pensiero insinua nella conoscenza delle cose il dubbio sui "fatti", sul mondo umano. Tuttavia neanche attraverso l'ancoramento alla libertà la volontà trova la sua difficile, ma soddisfacente definizione: rimane il rinvio e il mistero, il fatto che dovunque ci sia azione e decisione ci sono volontà e libertà.

4. Là dove la finitezza spinge alla domanda su di un possibile altrimenti, il contingente richiama l'uomo al limite di ogni sua possibile azione creativa. Rimangono immagini, narrazioni e riflessioni filosofiche a testimoniare la difficoltà e il problema della volontà. Codificata, vissuta, comunicata e messa in comune nel valore e nel significato che la vita assume per l'uomo – quello più alto secondo Kant – ma anche quello più mobile e frastagliato della colpa innocente o della volontà di potenza.

E allora forse il tema della volontà può sembrare antiquato quando l'uomo stesso diventa "antiquato" o meglio quando l'immagine dell'uomo e la sua visione del mondo riconoscono nel mistero e nell'enigma l'ostacolo da superare, l'errore da correggere in vista del perfetto funzionamento della sua opera. Allora la mente diventa oggetto di ricerca: una mente progressivamente privata della vita, una mente che può essere riprodotta o rafforzata con robot o meccanismi solo perché essa stessa divenuta robot o macchina. Un uomo non più bisognoso di Dio e di mondo, macchina creata da sé stesso, comunque attraverso l'idealizzazione di sé stesso, attraverso la proiezione su sé stesso di un suo desiderio della perfetta trasparenza ed efficienza. Quando la tensione

alla felicità e la spinta del desiderio si disperdono o si unificano disattivando la qualità politica e la capacità di comunicazione di questo vivente sospeso sul confine tra animale e dio, perdono significato le rappresentazioni di ciò che è più proprio dell'uomo generando disinteresse per qualsiasi narrazione che non sia socialmente rassicurante e individualmente di facile consumo.

Non c'è spazio per i dilemmi e l'infelicità della volontà lì dove si perde l'orizzonte dell'altrimenti, della possibilità della libertà. Allora anche un laboratorio può riprodurre il mondo e l'intelligenza artificiale riflettere la "vita della mente": rimane ancora inspiegabile la disfunzione, la falla, l'imprevedibile, la bellezza come il male e il disordine. Forse in questi casi-limite vi è l'ultima risorsa per interrogarsi sulle vicende della volontà in un'epoca, come quella in cui viviamo, povera di libertà.

*Riassunto* Analizzare, descrivere o definire la "volontà" significa spostarsi progressivamente da un approccio psicologico a uno "etico", perché il volere mette in gioco decisioni e azioni umane, il rapporto con il passato e con il presente: in definitiva l'intera forma umana della vita. Hannah Arendt ne ha colto la centralità nella vita della mente umana la cui creatività e pluralità sono messe a rischio dall'"assenza di pensiero". Un confronto con il mistero della volontà ha segnato il Moderno, con approcci diversi Kant e Hegel ne hanno fatto oggetto di riflessione legando strettamente la volontà all'esercizio della libertà. La volontà imprime l'orientamento all'opera dell'uomo, disegna ed esprime la sua capacità di pensiero e di giudizio. La crisi del soggetto e della fiducia nel progresso della civiltà umana ha riproposto l'enigma della volontà. Un enigma che ha le sue radici nella stessa rappresentazione che l'uomo si dà e dà di sé stesso. Ogni narrazione, che sia fiduciosa o pessimistica, prova a dare ragione, a costruire una trama per tutto quanto volontariamente o involontariamente messo in atto dall'uomo. Per un "uomo senza qualità" l'enigma sarebbe risolto alla radice liberandolo dall'inquietudine del desiderio.

*Parole chiave* volontà, libertà, contingenza



*Rossella Bonito Oliva* Insegna Filosofia Morale e Etica interculturale all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale". Dal 2002 è membro del comitato scientifico del Centro Interuniversitario di Bioetica campano (CIBB) per cui ha organizzato vari convegni su temi centrali della bioetica come la condizione femminile, la bioetica in chiave interculturale, il dialogo tra saperi medici e saperi umanistici e l'ultimo, nel 2011, sul tema dell'identità in un orizzonte interculturale. È membro del comitato direttivo della Consulta filosofica italiana, del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca di Filosofia e Politica e del collegio del dottorato di studi internazionali dell'UNIOR. Inoltre è stata responsabile per "L'Orientale" della convenzione "Fenomenologia e arte" tra le Università di Roma, Lovanio, Parigi, oltre che membro del collegio dei docenti del dottorato di filosofia del SUM. Ha lavorato sui temi legati alla soggettività soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento. In questo ambito acquistano centralità gli aspetti morali e antropologici soprattutto in relazione al tema dell'inconscio, della follia e del disagio sociale tra Ottocento e Novecento. Tra i suoi volumi *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità* (Milano 2016), *Labirinti e costellazioni* (Milano 2008), *Soggettività* (Napoli 2003), *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Napoli 2000), *La «magia dello spirito» e il «gioco del concetto»* (Milano 1995). Ha curato l'edizione italiana di L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (Roma 2006) e di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (Berlino 1827-28) (Milano 2000). Ha curato inoltre i volumi collettanei *Paura e immaginazione* (con A. Trucchio, Milano 2007), *La cura delle donne* (Roma 2005), *Natura e cultura* (con G. Cantillo, Napoli 2000), *Fede e sapere* (con G. Cantillo, Milano 1998), e *Identità in dialogo* (Milano 2012). Ha scritto saggi su Bergson, Scheler, Gehlen, Bolk, Dilthey, Canetti, Jaspers, Binswanger, Anders e Arendt. Negli ultimi anni ha lavorato sulle questioni legate al rapporto tra etica e scienza, con particolare attenzione alle possibili declinazioni e ricadute del cosiddetto post-umano.



# LA NATURA DELLA VOLONTÀ



# Neuroscienze della volontà e della decisione

*Filippo Tempia*

*English title* Neuroscience of will and decision making

*Abstract* In the last decades neuroscience began to study the brain mechanisms of conscious decision making. The results regarding voluntary movements have shown the activation of a cerebral area before the subject becomes aware of his/her own will to act. This finding led to paradoxical conclusions, like the denial of any causal role of consciousness and of the freedom of the will. Such interpretation is questioned by the fact that perceived time is a mental construction and not a faithful report of reality; that the experimental paradigm used in these studies is not adequate to allow a really free decision; that the cerebral area involved is not the first one to become active, but it is preceded by a neural encoding of the required task. A better paradigm of conscious decision making is constituted by moral judgments, for which recent neuropsychological and functional imaging studies have shown a primary role of emotions. However, in moral decision making, emotion laden intuitions are integrated with rational thinking by processes to which the subject has only partial conscious access. The judgment that derives from such integration can be consciously reassessed until a different decision is made. It is proposed that the mind-brain causal relationship should be replaced by considering that the global ignition that involves most brain areas is simultaneous to the mental experience: it consists in an immense neuronal network that is active and synchronized, and which constitutes a common workspace, in which all aspects processed in different areas are shared. It is such an ensemble of active and synchronized cerebral areas which is conscious, and conscious decisions are taken by these areas when they are in such a conscious functional state. It is proposed that the mind/matter dualism should be overcome, so that the conscious neuronal network constituted by the shared workspace unified by global ignition and by neural signal synchronization should be considered. The mystery of the nature of consciousness present inside this material structure when it is in such functional state remains unsolved.

*Keywords* conscious decision making, voluntary movement, moral judgment, cerebral areas, mind/brain dualism, global ignition

### *1. Introduzione*

Le neuroscienze negli ultimi due decenni hanno iniziato ad affrontare la tematica delle basi cerebrali di vari tipi di comportamento in cui la volontà gioca un ruolo centrale. Gli atti volontari comprendono comportamenti come le azioni motorie intenzionali e decisioni coscienti come i giudizi morali e i comportamenti che ne conseguono. Gli approcci sperimentali e le metodologie utilizzate per gli studi neuroscientifici dei movimenti volontari presentano importanti differenze rispetto a quelli usati per comprendere i meccanismi cerebrali delle decisioni e dei giudizi. Inizieremo a considerare il primo aspetto che è stato indagato storicamente, quello del movimento volontario, che ha fornito risultati paradossali, che hanno portato alla negazione del libero arbitrio. Nella seconda parte di questo contributo vedremo lo stato attuale delle conoscenze neuroscientifiche sui giudizi morali e il ruolo svolto dalla volontà rispetto a meccanismi non coscienti.

### *2. L'attivazione cerebrale nel movimento volontario*

Il concetto di partenza degli esperimenti sull'attivazione cerebrale che precede e causa il movimento volontario era che la volontà del soggetto, evento mentale, avesse un effetto causale sulla materia cerebrale. In altre parole, la decisione del soggetto di compiere un movimento si doveva trasformare in un segnale nervoso in grado di dare inizio all'esecuzione dell'azione voluta. I primi esperimenti sono stati compiuti dal gruppo di ricerca di Hans H. Kornhuber, che indentificò per la prima volta l'area di corteccia cerebrale che per prima iniziava ad attivarsi per generare i segnali nervosi necessari per compiere il movimento.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> H.H. Kornhuber, L. Deecke, "Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale", in «Pflügers Archiv», 284, 1965, pp. 1-17.

Kornhuber utilizzò come tecnica di misurazione dell'attività cerebrale l'elettroencefalogramma (EEG), una metodica che possiede una notevole precisione temporale. Il tipo di movimento volontario scelto da Kornhuber era in realtà un'azione molto semplice, come la flessione del polso o di un dito. Il soggetto poteva eseguire tale movimento a proprio piacimento, senza essere influenzato da segnali esterni. In queste condizioni, il comando motorio poteva solo partire dall'intenzione interna del soggetto. Rispetto al tempo zero d'inizio del movimento, Kornhuber trovò un'attivazione cerebrale che lo precedeva sistematicamente, a cui diede il nome di *Bereitschaftspotential* (potenziale elettrico di preparazione o di prontezza, tradotto in inglese con *readiness potential*). La localizzazione di tale potenziale elettrico era presso il vertice del cranio, centrato nella regione attualmente nota come "area supplementare motoria". La conclusione fu che, per iniziare un movimento, la volontà agiva su tale area producendo i segnali nervosi alla base del *Bereitschaftspotential*. Fin qui nulla di sorprendente, se non fosse per il fatto che il *Bereitschaftspotential* iniziava quasi un secondo prima del movimento (in media circa 0,8 secondi). Questo anticipo così accentuato non era previsto, perché un intervallo di tempo di tale lunghezza dovrebbe dare la netta sensazione di un ritardo tra la consapevolezza della volontà di agire rispetto al movimento che ne deriva.

Solo quasi vent'anni più tardi un altro neuroscienziato, il ricercatore statunitense Benjamin Libet, inventò un sistema per situare nella scala del tempo l'evento mentale della consapevolezza della volontà di agire.<sup>2</sup> Il soggetto doveva seguire con lo sguardo un punto luminoso che ruotava in uno schermo, come se fosse la punta della lancetta di un orologio. Doveva semplicemente memorizzare la posizione del punto luminoso nell'istante in cui decideva di compiere il movimento. Il risultato fu molto diverso da qualsiasi previsione: la presa di coscienza di voler agire avveniva appena 0,2 secondi prima del movimento! Invece l'attivazione cerebrale avveniva in molti casi circa 0,8 secondi prima, e nei casi in cui il soggetto riferiva di aver deciso istantaneamente e aver eseguito il movimento senza esitazione, 0,55 secondi prima. Quindi l'area

<sup>2</sup> B. Libet, C.A. Gleason, E.W. Wright, D.K. Pearl, "Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act", in «Brain», 106, 1983, pp. 623-642.

supplementare motoria si attiva e dà inizio ai segnali motori almeno un terzo di secondo (0,35 secondi o più) prima che il soggetto sia cosciente di voler compiere il movimento. Questa attivazione cerebrale “inconscia” sarebbe la vera responsabile del movimento. La presa di coscienza di aver voluto il movimento avviene in un secondo tempo, quando i segnali nervosi sono già in stato molto avanzato e nel giro di 0,2 secondi si tradurranno nell’azione vera e propria.

Questo risultato portò molti a concludere che tutte le decisioni che attribuiamo alla nostra volontà vengono in realtà prese dal cervello. La sensazione di essere dei soggetti liberi e capaci di agire in base alla propria volontà non sarebbe altro che una percezione generata da un’apposita area cerebrale, che ci illude di essere noi i padroni delle nostre azioni (si veda per esempio Wegner<sup>3</sup>). Si tratterebbe di un inganno generato dal cervello in modo simile a una sensazione tattile o visiva o dolorifica. In quest’ottica non esisterebbe libertà nell’universo, e tutte le azioni umane sarebbero una conseguenza dell’attività della materia cerebrale, che a sua volta non può far altro che seguire le leggi della fisica. In questa prospettiva, una conoscenza completa della situazione fisica del cervello in un certo istante permetterebbe di ricavare tutti i segnali cerebrali successivi, comprese tutte le azioni che illusoriamente percepiamo come libere e volontarie. In realtà, tutto quel che faremo e penseremo è previsto e predestinato dallo stato iniziale del cervello e dalle leggi della fisica della materia. Se si accetta questa interpretazione dei risultati, la volontà non è altro che una sensazione senza alcun effetto. Lo stesso si può dire di qualsiasi altro evento mentale.

Questa paradossale temporizzazione dell’attivazione cerebrale rispetto alla presa di coscienza della volontà di agire è stata confermata da numerosi laboratori. Uno studio piuttosto recente, che ha aumentato ulteriormente lo iato tra l’attivazione cerebrale e la coscienza di voler agire, è stato eseguito dal gruppo di ricerca di John-Dylan Haynes.<sup>4</sup> In questo caso veniva utilizzata la tecnica delle immagini ricavate con la

<sup>3</sup> D.M. Wegner, *The illusion of conscious will*, Bradford Books (MIT Press), Cambridge, Massachusetts 2002.

<sup>4</sup> C.S. Soon, M. Brass, H.J. Heinze, J.D. Haynes, “Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, in «Nature Neuroscience», 11, 2008, pp. 543-545.



risonanza magnetica funzionale (fMRI: functional Magnetic Resonance Imaging) e il segnale veniva elaborato mediante algoritmi che permettevano di decodificare diversi aspetti dell'attività cerebrale. La temporizzazione della volontà veniva ottenuta presentando su uno schermo due consonanti al secondo, quindi con una precisione di mezzo secondo. La volontà di iniziare il movimento veniva avvertita circa un secondo prima dell'azione, mentre l'attivazione cerebrale era decodificabile già cinque secondi prima dell'inizio del movimento. Come è possibile che per quattro lunghi secondi il soggetto non sia consapevole della decisione motoria già presa?

Attualmente la maggioranza degli studiosi ritiene che questi risultati dimostrino che non siamo soggetti liberi e che la nostra volontà è un epifenomeno dell'attività cerebrale, privo di efficacia causale. Tuttavia esistono vari tipi di critiche alle conclusioni che negano la libertà della volontà e dell'azione. Una di queste, parte dal concetto che la stessa percezione del tempo è un costrutto mentale generato dal nostro cervello non in modo fedele alla realtà, ma modificato e adattato alla necessità del momento.<sup>5</sup> Il risultato di questa distorsione della percezione temporale è una maggiore coerenza della nostra immagine di noi stessi e del mondo. La temporizzazione della volontà, comunque venga eseguita, porrà l'istante della presa di coscienza nella scala temporale distorta generata dal cervello. È logico pensare che, al fine di rendere la nostra percezione della realtà più coerente, l'istante della volontà venga posto vicino all'inizio dell'azione, in modo da suscitare la naturale impressione dell'immediata esecuzione della decisione motoria. Questa distorsione percettiva è presente anche in tutti i sistemi sensoriali, col fine di aumentare l'acuità, il contrasto, il rapporto segnale-rumore, di evitare la percezione di aree prive di segnale grazie all'interpolazione dei dati mancanti. È un dato ormai accettato da tutti i ricercatori nel campo

<sup>5</sup> B. Libet, *Mind time. The temporal factor in consciousness*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2004; trad. it. di P.D. Napolitani, *Mind time*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, pp. 141-144. P. Haggard, S. Clark, J. Kalogera, "Voluntary action and conscious awareness", in «Nature Neuroscience», 5, 2002, pp. 382-385. F. Tempia, "Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta", in M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino 2010, pp. 87-108.

delle neuroscienze che la percezione sensoriale è una rappresentazione mentale non fedele alla realtà, ma costruita in modo da ottimizzare la sua utilità ai fini di ricavare informazioni dall'ambiente in cui viviamo e di poterle utilizzare per muoversi e agire al suo interno.

La critica, a mio parere, più importante alle interpretazioni dei risultati di Libet e di Haynes che negano la libertà della volontà umana, parte dalla considerazione del tipo di azione analizzata in questi studi. Analizzando gli esperimenti di Libet e di Haynes, si può constatare che in realtà sono composti da diverse fasi. La prima fase è quella in cui lo sperimentatore illustra al soggetto il compito che dovrà svolgere, ossia di rimanere inizialmente fermo e a riposo e da questa situazione iniziale generare un determinato movimento (escludendo tutte le altre possibili azioni). Tale movimento può essere generato a piacimento, quando il soggetto decide autonomamente di eseguirlo. Allo stesso tempo il soggetto dovrà osservare e tenere a mente la posizione del punto luminoso ruotante nello schermo o la consonante proiettata nell'istante in cui decide di agire. Le condizioni sperimentali sono dunque molto restrittive, e il movimento "volontario" deve partire senza una reale necessità se non l'istruzione ricevuta inizialmente dallo sperimentatore. La seconda fase è l'accettazione del soggetto di eseguire le istruzioni ricevute, che fa seguito a un'accettazione precedente di prender parte allo studio. La terza fase è quella su cui è normalmente focalizzata tutta l'attenzione: l'esecuzione del movimento richiesto. L'unica libertà lasciata al soggetto in realtà è la sola decisione di "quando" compiere l'azione. Ma tale "quando" è completamente privo di significato e non implica alcuna conseguenza per il soggetto. Considerare un paradigma siffatto come rappresentativo di una decisione libera è quantomeno un volo pindarico.

Tuttavia c'è un altro aspetto di cui bisogna tenere conto. Il fatto che le istruzioni memorizzate nella prima fase e accettate nella seconda hanno portato a un'attivazione cerebrale che permane durante tutto l'esperimento. Esiste un tipo di memoria, detta "memoria di lavoro" che mantiene le informazioni per il tempo necessario affinché vengano utilizzate per vari compiti mentali.<sup>6</sup> Per esempio un concetto può esse-

<sup>6</sup> A.D. Baddeley, G.J. Hitch, "Working memory", in G.S. Bower (a cura di), *The psychology of learning and motivation: advances in research and theory*, Academic Press, New York, 1974, pp. 47-89.

re tenuto nella memoria di lavoro in modo da poter essere manipolato per cercare la soluzione di un problema (per esempio nei giochi di carte e nel gioco degli scacchi). Altre funzioni che richiedono la memoria di lavoro sono il pensiero astratto, il ragionamento, il giudizio, il prendere decisioni e la comprensione del linguaggio. Nel nostro caso l'istruzione deve essere mantenuta nella memoria di lavoro finché non venga eseguita e il compito sia terminato. Infatti, registrazioni da singoli neuroni cerebrali in scimmie hanno dimostrato che nelle aree prefrontali implicate nella memoria di lavoro alcuni neuroni si attivano quando il soggetto riceve l'istruzione sul compito da svolgere, e rimangono attivi durante tutto l'intervallo di tempo in cui devono rimanere in attesa del segnale di "via" che indica l'istante in cui il compito deve essere eseguito.<sup>7</sup> L'attività di tali neuroni codifica il compito che deve essere portato a termine. Recentemente questa attività neuronale persistente, alla base della memoria di lavoro, è stata registrata anche in soggetti umani, che dovevano essere sottoposti a un intervento neurochirurgico.<sup>8</sup> Quindi non si può affermare, come solitamente viene fatto, che il potenziale di preparazione è la prima attivazione cerebrale che precede il movimento volontario. Infatti, alcuni neuroni erano attivi già prima dell'insorgenza del potenziale di preparazione, codificando con la loro attività l'istruzione che doveva essere eseguita.

Questo concetto s'inserisce nel filone molto più ampio dei meccanismi che influenzano le decisioni in base alle esperienze precedenti. Infatti, ogni esperienza che viviamo corrisponde a uno specifico schema di attivazione dei neuroni cerebrali. L'esperienza viene memorizzata da un cambiamento dei neuroni interessati, formando il cosiddetto "engramma". In realtà non è solo ciò che esperiamo coscientemente a modificare i neuroni e a essere depositato in un engramma, ma anche segnali e aspetti della situazione che non raggiungono il livello di co-

<sup>7</sup> J.M. Fuster, "Unit activity in prefrontal cortex during delayed-response performance: Neuronal correlates of transient memory", in «J. Neurophysiol.», 36, 1973, pp. 61-78.

<sup>8</sup> J. Kamiński, S. Sullivan, J.M. Chung, I.B. Ross, A.N. Mamelak, U. Rutishauser, "Persistently active neurons in human medial frontal and medial temporal lobe support working memory", in «Nat. Neurosci.», 20, 2017, pp. 590-601.

scienza. Un filone di pensiero<sup>9</sup> considera come determinanti ultimi di ogni decisione tutta la storia precedente del cervello e il contesto in cui il compito si svolge. Si tenga presente che gran parte dei segnali nervosi che entrano in gioco nella decisione non arriva a livello di coscienza, quindi le decisioni sarebbero quasi completamente determinate da fattori non consci. Questa visione considera le decisioni “libere” umane come completamente determinate dallo stato funzionale del cervello a sua volta determinato dallo stato cerebrale precedente. In una versione meno rigorosa, la coscienza e gli elementi non consci non determinano ma comunque condizionano la decisione. Siamo di nuovo al limite tra determinismo e negazione del libero arbitrio rispetto alla possibilità di efficacia causale della nostra volontà e delle nostre decisioni coscienti.

### 3. *L'attivazione cerebrale correlata con l'esperienza cosciente*

In definitiva, la presenza di potenziali cerebrali precedenti all'intenzione cosciente del singolo atto motorio semplice, come negli esperimenti di Kornhuber e di Haynes, sono inconclusivi rispetto all'efficacia causale della coscienza. Tuttavia nelle decisioni coscienti entrano in gioco una moltitudine di segnali nervosi, della maggioranza dei quali non siamo consci. È noto che anche nella semplice elaborazione dei segnali sensoriali, per esempio visivi ma non solo, il sistema nervoso analizza molti elementi della scena visiva, dei quali solo una piccola parte arriverà a livello cosciente.<sup>10</sup> Questa analisi non cosciente non avviene solo nelle prime fasi di elaborazione dei segnali, che nel caso della visione consistono nel marcare tutti i punti del campo visivo in cui è presente un contrasto di luminosità o di colore, ma raggiungono stadi intermedi in cui viene addirittura decodificato il significato delle parole o dei numeri, senza che il soggetto si accorga ancora della loro pre-

<sup>9</sup> S. Bode, C. Murawski, C.S. Soon, P. Bode, J. Stahl, P.L. Smith, “Demystifying ‘free will’: the role of contextual information and evidence accumulation for predictive brain activity”, in «Neurosci. Biobehav. Rev.», 47, 2014, pp. 636-645.

<sup>10</sup> S. Dehaene, *Consciousness and the brain – Deciphering how the brain codes our thoughts*, Penguin Group, New York 2014.

senza.<sup>11</sup> Alla fine di questo processo solo l'aspetto su cui è concentrata l'attenzione diventa cosciente. Studiando l'attivazione cerebrale nei casi in cui la percezione cosciente si verificava, rispetto a quelli in cui lo stimolo non arrivava a livello di coscienza, è stato possibile riconoscere quattro caratteristiche specifiche della risposta cerebrale collegata alla coscienza: 1) un'improvvisa amplificazione dell'attività nervosa delle aree cerebrali che elaborano il segnale dello stimolo, associata a un'immediata accensione di ampie aree prefrontali e parietali; 2) la comparsa di una particolare onda di potenziale elettrico (onda P3) rilevabile con l'elettroencefalogramma; 3) un'esplosione di oscillazioni di voltaggio ad alta frequenza; 4) una sincronizzazione dell'attività elettrica di molte aree cerebrali anche distanti, formando un sorta di rete globale di attività.<sup>12</sup> È interessante notare che tale accensione globale si verificava con circa un terzo di secondo di ritardo dalla presentazione dello stimolo visivo. È per questo motivo che immagini mostrate per tempi inferiori a questo e seguite da un'interferenza che arresta l'elaborazione cerebrale, vengono processate esclusivamente in modo non conscio. Quindi, un tipo molto semplice di decisione cosciente, come riportare se un determinato oggetto mostrato un istante prima è stato visto o no, è associato a una speciale attivazione cerebrale, in questo caso simultanea all'esperienza cosciente.

Nel momento in cui scatta l'accensione globale di attività con la sincronizzazione di aree vastissime di corteccia cerebrale, la coscienza che ne deriva è allo stesso tempo unitaria e differenziata.<sup>13</sup> Unitaria perché la rete di attività sincronizzata è estesa globalmente a tutte le aree di corteccia cerebrale che stanno elaborando i segnali su cui è focalizzata l'attenzione. Questo fenomeno cerebrale fornisce una spiegazione per il paradosso dell'elaborazione in aree ben distinte della corteccia, mentre la percezione che ne deriva non è frammentata ma unitaria. Infatti, se prendiamo come esempio la visione, la forma di un oggetto, il suo colore, la sua posizione nell'ambiente e il suo movimento sono analizzati in aree cerebrali separate. Tuttavia la percezione cosciente che ne deriva è unitaria, per esempio un'automobile rossa alla nostra destra che si

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

sta rapidamente avvicinando a noi mentre attraversiamo la strada. La rete globale di attività corticale è costituita da una miriade di neuroni, ma la loro attività è legata reciprocamente, quindi formano una rete funzionale in cui lo scambio reciproco di segnali nervosi ne amplifica il livello di attivazione. Tale rete globale di attività è quindi uno stato funzionale unitario, come unitaria è la percezione cosciente. È interessante notare che tale accensione globale coinvolge sempre anche il lobo frontale, che non ha funzioni sensoriali, ma di pianificazione ed esecuzione delle azioni e dei pensieri. Tuttavia, il fatto che l'attivazione sia globale non significa che sia indiscriminata. Infatti non tutti i neuroni delle aree cerebrali coinvolte sono attivi allo stesso modo, anzi alcuni diminuiscono il loro grado di attività. È come se il contrasto tra i neuroni attivi e quelli inattivi scolpisce uno specifico *pattern* di attività, corrispondente alla specifica esperienza cosciente a cui è associato.

Una volta che un oggetto su cui è focalizzata l'attenzione entra nello spazio di lavoro della coscienza, questo diviene un'esperienza cosciente che il soggetto può utilizzare per selezionare un'azione, per prevedere gli sviluppi futuri della situazione, per combinarla con altre precedenti e seguenti al fine di arrivare alla soluzione di un problema. In altre parole, ciò che diventa esperienza cosciente viene condiviso nell'intero spazio globale della corteccia cerebrale e può essere utilizzato dal soggetto per qualunque tipo di compito.<sup>14</sup> Per questo motivo la coscienza è da considerarsi un elemento potentissimo per guidare i pensieri e le azioni. Questi dati sono in contrasto con le conclusioni degli esperimenti di Libet e Haynes, che analizzavano un comportamento in cui la decisione cosciente era irrilevante.

#### *4. L'attivazione cerebrale durante le decisioni morali*

Per studiare un esempio di decisione cosciente ci si deve dunque rivolgere a situazioni in cui i tempi sono più dilatati, in modo che la coscienza abbia modo di elaborare i dati e arrivare a una conclusione. Un ottimo modello sperimentale è costituito dai giudizi morali, in cui il

<sup>14</sup> *Ibidem.*

soggetto prende coscienza di una situazione di forte conflitto tra fattori pro e contro una decisione difficile. Il tempo a disposizione per arrivare a formulare un giudizio morale è di vari minuti, e permette un'elaborazione cosciente degli elementi in gioco.

Il dibattito filosofico sulle decisioni morali è stato incentrato per secoli sulla dicotomia ragione/emozione. Da un lato filosofi come Immanuel Kant hanno sostenuto che la ragione debba prevalere nelle decisioni morali. In questo filone, la tradizione razionalista considerava il giudizio morale come un prodotto del ragionamento razionale esplicito basato su principi espressi verbalmente.<sup>15</sup> Sul versante opposto filosofi come David Hume,<sup>16</sup> sostenevano che i giudizi morali sono delle reazioni istintive che scaturiscono dall'emozione scatenata dalla situazione.

#### 4.1. Il ruolo dell'emozione

Le neuroscienze negli ultimi decenni hanno fornito una grande mole di dati a favore del ruolo centrale delle emozioni e delle reazioni istintive nelle decisioni morali. Questa tesi è sostenuta dai risultati di neuropsicologia di Antonio Damasio e dai dati di psicologia morale di Jonathan Haidt. Una dimostrazione scientifica di un'azione causale delle emozioni nei giudizi morali non si può basare sulla semplice osservazione dell'attivazione di aree cerebrali deputate all'analisi delle emozioni stesse. Infatti, il fatto che un'area cerebrale si attivi mentre il soggetto analizza un dilemma morale non dimostra che tale attività abbia un'influenza sull'esito del giudizio. Potrebbe trattarsi di un'attivazione associata agli esiti del ragionamento morale. Per evitare questo problema, Damasio decise di valutare i deficit di giudizio morale in pazienti con un danno a un'area corticale implicata nell'analisi delle emozioni. Inizialmente analizzò il cranio di un paziente, Phineas Gage, che nel 1848 subì una lesione traumatica dei lobi frontali dell'encefalo. Clinicamente Phineas Gage presentava capacità razionali intatte ma mostrava un grave deficit nell'uso delle emozioni per alcune decisioni

<sup>15</sup> L. Kohlberg, *Essays on Moral Development, vol. 1: The philosophy of moral development*, Harper & Row, San Francisco 1981.

<sup>16</sup> D. Hume, *A treatise of human nature*, John Noon, London 1739-1740; D. Hume, *An enquiry concerning the principles of morals*, A. Millar, London 1751.

di comportamento sociale. Studi recenti hanno dimostrato che il danno cerebrale di Phineas Gage era localizzato alla corteccia prefrontale ventro-mediale<sup>17</sup> (VMPFC). In uno studio esteso a più soggetti analizzati direttamente, il laboratorio di Damasio ha dimostrato che, in alcuni dilemmi morali, i pazienti con una lesione di VMPFC, formulavano giudizi più utilitaristici rispetto ai soggetti di controllo.<sup>18</sup> Tuttavia questo fenomeno era limitato alle situazioni in cui una delle opzioni scatenava un'intensa risposta emotiva, mettendo in atto una forte sensazione di repulsione emotiva dell'atto che il soggetto avrebbe dovuto immaginare di compiere. Era come se i pazienti con lesione di VMPFC non provassero tale avversione emotiva o non ne tenessero conto nei loro giudizi, che di conseguenza erano meno emotivi, più razionali e utilitaristici. Per tutti gli altri tipi di scenario morale non vi era differenza tra i pazienti e i soggetti sani. La dimostrazione che una lesione dell'area VMPFC, importante per l'analisi delle emozioni, modifica l'esito dei giudizi morali emotivamente coinvolgenti implica che alcuni elementi emotivi giocano un ruolo causale nel processo del giudizio.

La teoria del ruolo causale delle emozioni nelle decisioni morali è confermata dagli esperimenti di psicologia del gruppo di ricerca di Jonathan Haidt.<sup>19</sup> Questo autore afferma che i giudizi morali normalmente nascono da intuizioni non coscienti. L'intuizione morale viene definita come una comparsa repentina di un giudizio morale a livello di coscienza, comprendente le valenze affettive in gioco, ma senza consapevolezza di aver percorso stadi di ricerca di prove, di aver soppesato le evidenze o di aver inferito una conclusione. Haidt introduce il principio del *primato dell'intuizione*. Tale supremazia dell'intuizione è dimo-

<sup>17</sup> H. Damasio, T. Grabowski, R. Frank, A. M. Galaburda, A.R. Damasio, "The return of Phineas Gage: clues about the brain from the skull of a famous patient", in «Science», 264, 1994, pp. 1102-1105.

<sup>18</sup> M. Koenigs, L. Young, R. Adolphs, D. Tranel, F. Cushman, M. Hauser, A. Damasio, "Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments", in «Nature», 446, 2007, pp. 908-911.

<sup>19</sup> J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", in «Psychological review», 108, 2001, pp. 814-834; J. Haidt, "The new synthesis in moral psychology", in «Science», 316, 2007, pp. 998-1002.



strata da una serie di osservazioni sperimentali, in cui il soggetto arrivava al giudizio morale prima di compiere una valutazione razionale. Infatti, quando Haidt chiedeva ai soggetti di giustificare la loro decisione, questi fornivano una spiegazione razionale. Ma Haidt ha potuto dimostrare in molti casi che il processo di tale spiegazione non poteva aver giocato un ruolo causale nel giudizio. La spiegazione razionale era dunque una costruzione fabbricata *post hoc* dal cervello. È sorprendente il fatto che solitamente i soggetti non si rendevano conto dell'incongruenza che rendeva impossibile la loro spiegazione del percorso seguito per giungere alla decisione finale. Haidt è riuscito a dimostrare che le reazioni affettive dei soggetti predicevano l'esito del giudizio morale molto meglio delle loro affermazioni sulle conseguenze dannose della situazione.<sup>20</sup> Con un'altra serie di esperimenti, Haidt ha dimostrato che, in seguito alla richiesta di giustificare i loro giudizi, i soggetti erano "moralmente esterrefatti" e si sbalordivano della propria incapacità di trovare delle ragioni a sostegno della propria decisione.<sup>21</sup>

In accordo con il primato dell'intuizione nei giudizi morali, Haidt ha dimostrato che l'intuizione morale è realmente permeata e fortemente influenzata dalle emozioni, senza che il soggetto ne sia cosciente. In uno dei suoi esperimenti, Haidt evocava un'emozione di disgusto mediante la presenza di odori sgradevoli. L'emozione di disgusto causava una maggiore severità nei giudizi delle azioni altrui.<sup>22</sup> In un altro esperimento veniva utilizzata la suggestione post-ipnotica per evocare disgusto, con lo stesso risultato.<sup>23</sup> Haidt concluse che «il pensiero umano di alto livello è preceduto, permeato e influenzato da reazioni affettive (semplici sensazioni di attrazione o di avversione) che ci spingono

<sup>20</sup> J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", cit.

<sup>21</sup> J. Haidt, M. Hersh, "Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals", in «Journal of Applied Social Psychology», 31, 2001, pp. 191-221.

<sup>22</sup> S. Schnall, J. Haidt, G. L. Clore, A. H. Jordan, "Disgust as embodied moral judgment", «Personality and Social Psychology Bulletin» 34, 2008, pp. 1096-1109.

<sup>23</sup> T. Wheatley and J. Haidt, "Hypnotically induced disgust makes moral judgments more severe", in «Psychological science», 16, 2005, pp. 780-784.

ad avvicinarci o a evitare». <sup>24</sup> Al contrario, «il ragionamento morale solitamente è un processo *post hoc* in cui andiamo alla ricerca di evidenze in sostegno della nostra reazione intuitiva iniziale». <sup>25</sup> Sembra quindi che le decisioni morali nascano in modo istintivo senza controllo della ragione, ma dominate da spinte emotive di cui il soggetto non è cosciente. In questo scenario non ci sarebbe posto per la libertà dell'io del soggetto, perché le decisioni avverrebbero in modo forzato in base ai segnali cerebrali affettivo/emotivi.

Tuttavia, Haidt stesso afferma che il primato dell'intuizione è sì una spinta a decidere in una determinata direzione, ma non è una dittatura, perché «le reazioni affettive spingono in una determinata direzione, ma non forzano in modo assoluto». <sup>26</sup> Propone tre meccanismi, che ci possono permettere di correggere le nostre reazioni intuitive immediate:

1. il ragionamento verbale cosciente, soppesando i costi e i benefici delle possibili decisioni: questo viene utilizzato molto raramente, in casi in cui c'è un conflitto tra le intuizioni iniziali; in questo caso una disamina cosciente del problema ci può evocare delle intuizioni differenti, e in questo modo il giudizio procede con ripetuti cicli di ragionamento e intuizione; questo processo è utilizzato raramente;
2. reinquadrare la situazione e vederla da una nuova prospettiva o con nuove conseguenze; anche in questo caso una nuova disamina della situazione può evocare un secondo *flash* di intuizione diverso dal primo; anche questo processo è utilizzato raramente;
3. parlare con persone che sollevano nuove argomentazioni, che ci possono evocare nuovi *flash* di intuizione seguiti da vari generi di ragionamento (questa è l'unica via utilizzata frequentemente in base al modello di Haidt); secondo quest'ultimo meccanismo, il cambiamento di giudizio morale deriva dall'interazione sociale.

<sup>24</sup> J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", cit., p. 998.

<sup>25</sup> *Ibidem.*

<sup>26</sup> Ivi, p. 999.

A partire da queste conclusioni, Haidt propone il “*modello intuizionista sociale*”.<sup>27</sup> Questo modello, oltre al principio del primato dell’intuizione, contiene altri nuovi principi, come le idee che la morale sia utile per vivere in una società e per creare una coesione sociale costruttiva. Inoltre, Haidt riconosce cinque fondamenti della morale. Due di questi erano da tempo considerati alla base della giustizia e della morale: il primo è il principio di non nuocere ma far del bene agli altri; il secondo è il comportarsi in modo onesto e giusto, e di ricambiare i favori o i torti subiti. Nei suoi studi di paragone di diverse culture, Haidt trova che questi sono i due valori maggiormente sentiti dalle persone colte delle civiltà occidentali (soprattutto Stati Uniti), che possiedono un dominio morale più limitato. Considerando le culture di tutto il mondo, Haidt riconosce altri tre importanti fondamenti della morale: 1. la lealtà al proprio gruppo sociale; 2. il riconoscimento dell’autorità, che porta al rispetto e all’obbedienza; 3. la purezza corporale e spirituale, che corrisponde a condurre una vita di santità anziché carnale. Tuttavia, anche nelle società occidentali, si trovano persone che attingono al completo spettro dei cinque fondamenti. Si tratta soprattutto delle persone religiose e degli individui più tradizionalisti.<sup>28</sup>

#### 4.2. Il rapporto emozioni/razionalità nei giudizi morali

L’incapacità dei pazienti con lesione di vmPFC di utilizzare le emozioni nelle decisioni morali porta a ipotizzare che l’attivazione di quest’area cerebrale dovrebbe portare a scelte morali guidate dagli aspetti emotivi. Nell’ultimo decennio vari laboratori hanno studiato le aree cerebrali che si attivano durante le decisioni morali. Lo schema sperimentale tipico consiste nella presentazione di un dilemma morale, ovvero di uno scenario in cui esiste un conflitto tra fattori contrastanti, in modo da rendere difficile la decisione morale. Mediante la tecnica fMRI, durante la ponderazione degli elementi in gioco viene registrato il grado di attivazione cerebrale, in modo da mappare le aree in cui si verifica un cambiamento di attività rispetto alla condizione basale di controllo.

<sup>27</sup> J. Haidt, “The new synthesis in moral psychology”, cit.

<sup>28</sup> Ivi.

Il gruppo di ricerca di Joshua Greene utilizzò dei dilemmi che permettevano di distinguere il ruolo degli elementi emotivi rispetto a quelli razionali.<sup>29</sup> In accordo con l'ipotesi che l'area vmPFC fosse coinvolta nella valutazione degli elementi emozionali, si osservava una sua maggiore attivazione nei casi che comportavano un maggiore coinvolgimento emotivo personale e in cui la decisione era in accordo con l'emozione suscitata dallo scenario. Al contrario, nelle decisioni morali particolarmente difficili, in cui il soggetto pensava a lungo prima di scegliere la soluzione che riteneva più giusta, si osservava una maggiore attivazione dell'area dorso-laterale della corteccia pre-frontale (DLPFC), coinvolta nel pensiero razionale. In questi casi il giudizio era dettato da una logica utilitaristica che portava a massimizzare il beneficio e a ridurre al minimo il danno. Greene concluse che l'attivazione di vmPFC era associata ai giudizi guidati da risposte emotivo-sociali (giudizi personali), mentre DLPFC si attivava nei casi di giudizi utilitaristici che dipendono da fattori cognitivi (giudizi impersonali). In base a questi risultati Greene e collaboratori proposero che l'esito della decisione morale dipendesse dalla competizione tra aree cerebrali emotive (vmPFC) e aree cognitive (DLPFC). Si tratta di una concezione meccanicistica, che non tiene conto del contenuto degli elementi emotivi e razionali né del decorso del ragionamento, ma semplicemente della loro natura, che recluterebbe o l'area emotiva (vmPFC) o quella razionale (DLPFC). A seconda dell'area maggiormente attivata il giudizio sarebbe emotivo o razionale.

Questa teoria della competizione tra aree cerebrali è stata smentita da osservazioni sperimentali successive. In un test denominato *ultimatum game*, che comporta un forte coinvolgimento emotivo, i pazienti con lesione di vmPFC, anziché comportarsi in modo più distaccato e utilitaristico, mostravano un maggiore coinvolgimento emotivo.<sup>30</sup> Nell'*ultimatum game* due giocatori si devono dividere una somma di denaro: il proponente offre una parte di soldi all'altro giocatore, che

<sup>29</sup> J.D. Greene, L.E. Nystrom, A.D. Engell, J.M. Darley, J.D. Cohen, "The neural basis of cognitive conflict and control in moral judgment", in «Neuron», 44, 2004, pp. 389-400.

<sup>30</sup> M. Koenigs, D. Tranel, "Irrational economic decision-making after ventromedial prefrontal damage: evidence from the Ultimatum Game", in «Journal of Neuroscience», 27, 2007, pp. 951-956.

può solo accettare o rifiutare l'offerta. In quest'ultimo caso, entrambi i giocatori non ottengono nulla. Le offerte troppo basse vengono solitamente rifiutate, perché sono percepite come ingiuste e quindi evocano una reazione emotiva negativa. In realtà, qualunque rifiuto è una scelta irrazionale, perché impedisce al soggetto di ricevere la pur piccola somma che viene offerta. Il rifiuto è spiegabile solo assumendo una reazione emotiva che scatena il desiderio istintivo di punire l'avversario ritenuto eccessivamente iniquo. I pazienti con lesione di VMPFC hanno un tasso di rifiuto più alto rispetto ai soggetti di controllo e si comportano quindi in modo più irrazionale ed emotivo, che è l'esatto contrario di quanto previsto in assenza dell'area che media le decisioni emotive.

Un altro esperimento che contraddice l'ipotesi della competizione tra aree è stato eseguito utilizzando la tecnica della stimolazione magnetica transcranica, che permette di inattivare selettivamente un'area cerebrale. Durante inattivazione funzionale di DLPFC le decisioni dovrebbero diventare meno razionali; al contrario, in questa condizione sperimentale i soggetti accettavano più facilmente offerte intenzionalmente ingiuste, scegliendo quindi una soluzione più razionale.<sup>31</sup>

È quindi chiaro che le decisioni morali non nascono semplicemente dalla competizione tra aree emotive e razionali, ma da un processo più complesso. In accordo con questa concezione più articolata, il gruppo di ricerca di Jorge Moll ha posto in rilievo il fatto che il contrasto tra decisioni comportamentali non può essere diviso in scelte cognitive ed emotive.<sup>32</sup> Infatti, in realtà, la competizione che si presenta nei dilemmi morali avviene all'interno di alternative ognuna delle quali possiede un contenuto misto emotivo-cognitivo. Un esempio di dilemma più vicino alla realtà è il seguente:<sup>33</sup> «Devo scegliere di uccidere un innocente per

<sup>31</sup> D. Knoch, A. Pascual-Leone, K. Meyer, V. Treyer, E. Fehr, "Diminishing reciprocal fairness by disrupting the right prefrontal cortex", in «Science», 314, 2006, pp. 829-832.

<sup>32</sup> J. Moll, R. Zahn, R. de Oliveira-Souza, F. Krueger, J. Grafman, "Opinion: the neural basis of human moral cognition", in «Nature Reviews Neuroscience», 6, 2005, pp. 799-809.

<sup>33</sup> J. Moll, R. de Oliveira-Souza, R. Zahn, "The neural basis of moral cognition: sentiments, concepts, and values", in «Annals of the New York Academy of sciences», 1124, 2008, pp. 161-180.

salvare altre cinque vite e avere per sempre il rimorso di essere un assassino, o devo scegliere di astenermi da tale azione ed essere responsabile d'aver consentito la morte di altre cinque persone, commettendo in tal modo un terribile atto di omissione?» In entrambe le alternative è in gioco una valutazione razionale e allo stesso tempo è presente una considerazione che scatena una forte reazione emotiva. Di conseguenza, le scelte razionali o puramente cognitive non si possono considerare come scelte reali perché manca loro la forza della motivazione. Piuttosto, tutte le scelte moralmente rilevanti sono da considerare come complessi di associazioni emotivo-cognitive. Secondo questa concezione, la razionalità e l'emozione, anziché essere in competizione, vengono continuamente integrate nel corso delle decisioni morali. Nelle valutazioni morali entra quindi in gioco l'attività di aree cerebrali che sono correlate con il pensiero cosciente, senza che il risultato possa scaturire automaticamente da una competizione tra aree. Dunque, siamo nuovamente di fronte a un processo decisionale in cui l'attività cerebrale avviene in parallelo con il pensiero cosciente, senza che sia possibile ridurre uno di questi due elementi all'altro.

Il rapporto tra le aree cerebrali coinvolte nell'elaborazione dei fattori emotivi e cognitivi del giudizio morale è stato studiato più a fondo in una recente ricerca.<sup>34</sup> Nonostante le aree identificate non coincidano completamente con quelle degli studi precedenti, questa ricerca conferma che esistono due circuiti separati per l'analisi emotiva e per quella razionale/utilitaristica, basati il primo sulla corteccia cingolata anteriore (ACC) e il secondo sulla corteccia prefrontale dorsomediale (DMPFC). Le valutazioni effettuate grazie all'attività di queste due aree vengono integrate in un giudizio globale nell'area vmPFC. Lo studio di Hutcherson e collaboratori ha anche permesso di chiarire il ruolo dell'emozione rispetto al ragionamento. Haidt aveva proposto che l'analisi razionale fosse una costruzione *post hoc* di una decisione

<sup>34</sup> C.A. Hutcherson, L. Montaser-Kouhsari, J. Woodward, A. Rangel, "Emotional and utilitarian appraisals of moral dilemmas are encoded in separate areas and integrated in ventromedial prefrontal cortex", in «J. Neurosci.», 35, 2015, pp. 2593-12605.

morale presa in base a segnali emotivi.<sup>35</sup> In questo caso ci si aspetta che anche nelle decisioni utilitaristiche sia presente un'attivazione delle aree di valutazione emotiva, come la acc. Al contrario, nelle decisioni utilitaristiche Hutcherson e collaboratori non vedevano attivazione del circuito coinvolto nell'analisi emotiva, ma solo di quello legato alla valutazione razionale.<sup>36</sup> Questo dimostra che la valutazione razionale avviene anche durante l'analisi della situazione e non solo in seguito, e verosimilmente gioca un ruolo importante nei giudizi morali, soprattutto nei casi di decisioni utilitaristiche. Questo è particolarmente vero nell'analisi di dilemmi in condizioni in cui il tempo a disposizione è molto esteso, come negli esperimenti di Hutcherson. Rimane comunque possibile che, in casi più semplici della vita reale, il *flash* di intuizione, permeato di contenuti emotivi, sia il fattore determinante delle decisioni morali.

### *5. Considerazioni conclusive*

Le ricerche neuroscientifiche degli ultimi anni hanno dimostrato definitivamente che le emozioni e i ragionamenti razionali vengono integrati nel processo di valutazione che porta alla decisione morale. Tuttavia, le risposte morali sono sovente frutto di intuizioni di cui il soggetto non è consapevole. Elementi emotivi e razionali vengono analizzati in una serie di aree cerebrali, comprendenti ACC, DLPFC/DMPFC e VMPFC, mediante processi che sono solo parzialmente accessibili alla coscienza del soggetto. Tuttavia, il risultato di tale analisi non forza dittatorialmente il giudizio ma, se il soggetto ne ha la volontà, esso può essere rielaborato consapevolmente.<sup>37</sup> In alcuni casi è possibile che tale riesame dello scenario faccia cambiare radicalmente il giudizio. Quindi, la conoscenza di questi meccanismi non consci non solo

<sup>35</sup> J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", cit.

<sup>36</sup> C. A. Hutcherson, L. Montaser-Kouhsari, J. Woodward, A. Rangel, "Emotional and utilitarian appraisals of moral dilemmas are encoded in separate areas and integrated in ventromedial prefrontal cortex", cit.

<sup>37</sup> J. Haidt, "The new synthesis in moral psychology", cit.

non elimina la responsabilità del soggetto, ma evidenzia la possibilità e l'importanza di vagliare a fondo la validità dei giudizi che appaiono in modo intuitivo. Sapendo che sono il frutto di un'intuizione di cui non siamo coscienti, è ancora più importante vagliarne accuratamente la validità. I metodi enunciati da Haidt per riconsiderare un giudizio intuitivo sono il re-inquadramento della situazione da un nuovo punto di vista, la valutazione razionale e il dibattito con altre persone che hanno opinioni diverse dalla nostra.<sup>38</sup> In questo processo è bene non dimenticare che sarebbe disumano eliminare le emozioni. Infatti, nei casi in cui una lesione cerebrale di vmPFC impedisce una corretta integrazione degli elementi emotivi con quelli razionali, i giudizi diventano freddi e distaccati, ma non per questo umanamente più giusti.

Il punto fondamentale, comune a molte teorie sul movimento volontario e sui giudizi morali, è se l'attività mentale cosciente svolga un ruolo causale nelle decisioni umane. Dalla risposta a questa domanda dipende l'affermazione o la negazione del libero arbitrio. Abbiamo visto che i ricercatori, focalizzati sugli aspetti biologici dei processi cerebrali, tendono solitamente a negare qualunque ruolo causale alla coscienza. Nel caso dei movimenti volontari, tale negazione si basa sulla presenza di segnali cerebrali antecedenti la consapevolezza della decisione; nel caso dei giudizi morali, si basa più superficialmente sulla focalizzazione dell'attenzione dei ricercatori sulle variazioni di attività cerebrale o sugli effetti di lesioni a specifiche aree. In entrambi i casi, propongo di ripensare agli elementi in gioco nelle decisioni che consideriamo libere, alla luce dell'ipotesi che durante lo stato di coscienza l'attività mentale e quella cerebrale siano simultanee e non una il prodotto dell'altra. Questa concezione supera alcuni dei problemi posti da un'ottica dualistica, in cui mente e cervello non solo sono distinti, ma devono interagire tra di loro con rapporti di causa effetto in cui la causa precede temporalmente l'effetto. Questa concezione crea uno iato tra mente e cervello, portando facilmente a negare l'efficacia causale di uno dei due.

Grazie agli studi di Dehaene ora sappiamo che la comparsa di un elemento sensoriale a livello di coscienza è simultanea all'accensione

<sup>38</sup> *Ibidem.*



globale di ampie aree cerebrali connesse tra di loro, con un'amplificazione del *pattern* di attività neuronale e con sincronizzazione dei segnali nervosi. L'accensione globale di questa serie di aree, che costituiscono oltre metà della corteccia cerebrale, è simultanea alla coscienza sensoriale studiata da Dehaene, e costituisce uno spazio di lavoro comune in cui tutti gli aspetti elaborati in aree diverse vengono condivisi. Sarebbe sbagliato trascurare la presenza della coscienza in questa accensione globale e in questo spazio comune di lavoro. Non esiste attualmente alcuna dimostrazione valida che la coscienza sia semplicemente uno spettatore inefficace nel guidare l'attività neuronale. Al contrario, questi studi hanno rivelato il tipo di attivazione cerebrale e le aree coinvolte nella coscienza: è questo insieme di aree attive e sincronizzate a essere cosciente. Quindi le decisioni coscienti vengono prese da queste aree quando si trovano nello stato funzionale cosciente. Come molti autori prima di me, propongo di superare il dualismo mente/materia, e di ragionare in termini di rete neuronale cosciente costituita dallo spazio di lavoro unificato dall'accensione globale e dalla sincronizzazione dei segnali nervosi. Rimane dunque il mistero della natura della coscienza presente in questa struttura materiale quando è in tale stato funzionale.

*Riassunto* Le neuroscienze negli ultimi decenni hanno iniziato a studiare i meccanismi cerebrali delle decisioni coscienti. I risultati sul movimento volontario hanno mostrato che un'area cerebrale si attiva prima che il soggetto sia cosciente della propria volontà di agire. Questo dato ha portato a conclusioni paradossali, come la negazione di qualsiasi ruolo causale della coscienza e del libero arbitrio. Tale interpretazione è messa in discussione dal fatto che il tempo percepito è una costruzione mentale non fedele alla realtà; che il paradigma sperimentale utilizzato non permette una decisione veramente libera; che l'area cerebrale in questione non è la prima ad attivarsi ma è preceduta da una codifica del compito da svolgere. Un esempio migliore di decisione cosciente è fornito dai giudizi morali, per i quali recenti studi di neuropsicologia e di *imaging* funzionale hanno evidenziato un ruolo primario delle emozioni. Tuttavia, nelle decisioni morali, le intuizioni permeate dalle emozioni vengono integrate con il ragionamento razionale mediante processi di cui il soggetto è solo parzialmente consapevole. Il giudizio che scaturisce da tale integrazione può essere rielaborato coscientemente fino a giungere a una diversa decisione. Si propone che il concetto di rapporto causale mente-cervello debba essere superato dalla considerazione che l'accensione globale che coinvolge quasi tutte le aree cerebrali è simultanea all'esperienza cosciente: si tratta di un'immensa rete neuronale attiva e sincronizzata, che costituisce uno spazio di lavoro comune, in cui tutti gli aspetti elaborati in aree diverse vengono condivisi. È questo insieme di aree attive e sincronizzate a essere cosciente e le decisioni coscienti vengono prese da queste aree quando si trovano nello stato funzionale cosciente. Si propone di superare il dualismo mente/materia, e di ragionare in termini di rete neuronale cosciente costituita dallo spazio di lavoro unificato dall'accensione globale e dalla sincronizzazione dei segnali nervosi. Rimane il mistero della natura della coscienza presente in questa struttura materiale quando si trova in tale stato funzionale.

*Parole chiave* decisione cosciente, movimento volontario, giudizio morale, aree cerebrali, dualismo mente/cervello, accensione globale

*Filippo Tempia* Laureato in Medicina e Chirurgia e Dottore di Ricerca in Scienze Neurologiche, è Professore Ordinario di Fisiologia presso il Dipartimento di Neuroscienze dell'Università di Torino. Insegna nei corsi di laurea in Medicina e Chirurgia e in Biotecnologie. Ha svolto ricerche in Svizzera, Germania, Giappone e Stati Uniti. È membro del Collegio Docenti del Dottorato di Ricerca in Neuroscienze Sperimentali dell'Università di Torino. È membro del Rita Levi Montalcini Center for Brain Repair, dell'Istituto Nazionale di Neuroscienze e del Neuroscience Institute of Turin. È membro del Consiglio Scientifico del DISF (Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede) e collabora con la Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare (SISR). Dirige un gruppo di ricerca presso il Neuroscience Institute Cavalieri Ottolenghi (NICO). Svolge ricerche su modelli di malattie neurodegenerative e psichiatriche ed è autore di pubblicazioni scientifiche in questi campi. È inoltre autore di saggi in volumi sulle basi neurofisiologiche della libertà delle azioni umane, del giudizio estetico e della morale.



# Volontà, libero arbitrio ed epifenomenismo

Mario De Caro

*English title* Will, free will, and epiphenomenalism

*Abstract* This article discusses the role that contemporary cognitive science and neuroscience plays in the discussion on free will. It will be argued that, far from proving that free will is an illusion, as claimed by a growing number of scientists and philosophers, the experiments presented as alleged disproofs of free will show at most that our consciousness is much more opaque to itself than previously supposed. However, this does not change substantially the *status quaestionis* of the two classic debates about free will: what is it and do we have it?

*Keywords* free will, intentionality, epiphenomenalism, responsibility

## 1. Cos'è il libero arbitrio?

È ben noto quanto la definizione di libero arbitrio sia controversa. Non c'è accordo, per esempio, sulla precisa applicazione di tale concetto: esso concerne sia l'agire sia la volontà, come sostengono alcuni filosofi, o soltanto la volontà, come affermano altri? E la sua definizione implica che esso sia incompatibile con il determinismo oppure no? Tradizionalmente, però, assai meno controversa è sempre stata l'assunzione secondo cui il libero arbitrio ha due requisiti che, presi singolarmente, sono condizione necessaria per il suo possesso da parte di un agente e, presi congiuntamente, ne sono condizione sufficiente. In questa prospettiva, nessuna concezione del libero arbitrio può dirsi adeguata se non è in grado di dare conto di entrambi i requisiti.

Per il primo, il "requisito delle possibilità alternative", il libero arbitrio presuppone che all'agente si prospettino diversi corsi d'azione

alternativi. Detto altrimenti: c'è un senso in cui, al momento di compiere un'azione libera, un agente potrebbe compierne una alternativa. Il requisito delle possibilità alternative tuttavia non basta: la nozione di libero arbitrio implica, infatti, che la scelta tra questi corsi d'azione alternativi non avvenga casualmente, non sia cioè il prodotto di fattori fuori dal controllo dell'agente (come accade, per esempio, se egli decidesse quale azione compiere in base al lancio di una moneta). È dunque necessario che la scelta tra i corsi d'azione alternativi sia effettivamente determinata dall'agente o, almeno, che questi svolga un ruolo causalmente efficace nell'attualizzazione di quello specifico corso d'azione (detto altrimenti: un agente, per esercitare il libero arbitrio, deve controllare le azioni che compie). Il secondo requisito del libero arbitrio è detto dunque "requisito dell'autodeterminazione". La domanda iniziale che ci si deve porre se si vuole indagare il libero arbitrio dunque è: come deve essere fatto il mondo affinché questi due requisiti possano darsi congiuntamente?<sup>1</sup>

Per rispondere a questa domanda, occorre riferirsi a un'importante distinzione scientifico-metafisica: quella tra determinismo e indeterminismo ossia, più specificamente, tra le versioni di queste nozioni rilevanti per la visione scientifica del mondo (in effetti, esistono anche diverse versioni di determinismo come, per esempio, il determinismo teologico e il determinismo logico). Il determinismo scientifico è la tesi secondo la quale ogni evento è effetto di un insieme di altri eventi che lo determinano causalmente, ossia lo necessitano in accordo alle leggi di natura e dunque, congiuntamente presi, ne rappresentano la causa sufficiente. Su questo sfondo, è possibile raggruppare la maggior parte delle proposte filosofiche sul libero arbitrio in due grandi famiglie.

Secondo le concezioni che formano la famiglia dell'*incompatibilismo*, il libero arbitrio è inconciliabile con il determinismo. Questa famiglia teorica si divide a sua volta in due sottofamiglie. La prima è quella dell'*illusionismo*, secondo il quale il determinismo è vero e conseguentemente il libero arbitrio è impossibile: una tesi evidentemente

<sup>1</sup> Per una discussione approfondita di questi temi, cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio*, Laterza, Roma-Bari 2017<sup>7</sup>.

te molto radicale che molti ritengono inaccettabile, ma che ha guadagnato molti fautori negli ultimi decenni. La seconda concezione è il *libertarismo*, che afferma tanto che il determinismo è falso quanto che gli esseri umani sono dotati del libero arbitrio. I libertari, inoltre, si dividono in due sottofamiglie: secondo la prima, al livello degli eventi neurali il libero arbitrio richiede una rottura indeterministica dei processi causali che fa sì che gli agenti possano decidere e determinare le loro azioni senza essere a loro volta determinati; secondo la seconda sottofamiglia (che si ispira a Kant), invece, sostengono che il libero arbitrio può essere concepito solo su un piano concettuale diverso da quello della causalità naturale. Contro queste concezioni sono state mosse varie obiezioni. Le principali sono che esse, postulando uno spazio speciale (che esso abbia carattere causale oppure concettuale) per gli esseri umani, mettono a repentaglio l'unitarietà del mondo naturale e che l'indeterminismo su cui tali concezioni fondano il libero arbitrio altro non sarebbe che il caso – e il caso nulla ha nulla a che fare con la libertà!

La seconda famiglia di concezioni è quella del *compatibilismo*, secondo cui il libero arbitrio è compatibile con il determinismo e anzi – a parere di molti fautori di questa concezione – addirittura lo richiede. Secondo la versione tradizionale del compatibilismo (risalente a Locke, Leibniz, Hume e Mill), ciò che conta per il libero arbitrio è che le nostre azioni siano causate dalla nostra volontà, anche se questa è interamente determinata. Ai fautori di questa concezione si pone evidentemente il problema di dare conto del primo dei succitati requisiti del libero arbitrio ossia quello delle possibilità alternative. La soluzione tradizionalmente preferita dai compatibilisti è di interpretare questo requisito in termini condizionali: nel senso che la frase “quell'agente avrebbe potuto agire diversamente da come di fatto ha agito” andrebbe interpretata come sinonimo di “se avesse scelto diversamente, avrebbe agito diversamente”. Questa interpretazione del requisito delle possibilità alternative sembra, in effetti, compatibile con il determinismo; tuttavia è molto dibattuto se essa dia effettivamente conto del significato del requisito nella sua formulazione originaria.

Recentemente, però, Daniel Dennett, Alfred Mele e altri hanno proposto una versione innovativa di compatibilismo – detta appunto “nuovo compatibilismo” – secondo cui il libero arbitrio *non* presuppone

il requisito delle possibilità di azioni alternative.<sup>2</sup> A parere di Dennett e Mele, quando giudichiamo se un agente ha compiuto un'azione liberamente, ciò che ci interessa è solo se egli sia in grado di offrire ragioni razionali a sostegno dell'azione che ha compiuto, cioè se sia in grado di mostrare che quell'azione riflette la sua identità personale e i fini, le credenze, i valori in cui egli si identifica. Il determinismo, si noti, non impedisce affatto il darsi di tale condizione: esso, infatti, implica solamente che le nostre scelte siano univoche (non potremmo cioè compiere di diverse rispetto a quelle che compiamo), ma non che esse non possano essere razionali. D'altra parte, quando noi operiamo una scelta razionale, ne segue che se facessimo una scelta diversa, saremmo irrazionali: e l'irrazionalità è ovviamente incompatibile con la libertà. Per i nuovi compatibilisti, dunque, la razionalità è il segno della libertà.

Negli ultimi anni è stata anche affinata l'analisi dell'altro requisito del libero arbitrio, il requisito dell'autocontrollo, il quale richiede che l'agente controlli causalmente le azioni che compie.<sup>3</sup> Più specificamente oggi si ritiene che, per controllare causalmente un'azione (e dunque per poter esercitare il libero arbitrio), l'agente (*i*) possieda la capacità di prendere in esame, in modo consapevole, le ragioni in favore del compimento di quell'azione; (*ii*) abbia la capacità di governare le proprie azioni sulla base di tali ragioni e (*iii*) sia in grado di esercitare tali capacità prima di compiere l'azione. Queste precisazioni sul modo in cui l'agente deve controllare le proprie azioni affinché queste si possano dire libere sono oggi accettate dalla maggior parte dei compatibilisti e dei libertari. Tuttavia, mentre per i nuovi compatibilisti ciò è sufficiente a definire l'idea del libero arbitrio, per i compatibilisti tradizionali e i libertari occorre anche mostrare in che senso agli agenti si presentino possibilità alternative di azione.

Tuttavia, come detto, molti autori contemporanei si dichiarano scettici rispetto a tutte le proposte di soluzione del problema del libe-

<sup>2</sup> D. Dennett, *Freedom evolves*, Viking press, New York 2003; D. Dennett, "Reflections of *free will*. A review by Daniel C. Dennett", <https://www.samharris.org/blog/item/reflections-on-free-will>; A. Mele, *Free. Why science hasn't disproved free will*, Oxford university press, Oxford 2014.

<sup>3</sup> A. Mele, *Autonomous agents: from self-control to agency*, Oxford university press, Oxford 2001.



ro arbitrio e anzi parecchi di loro arrivano ad affermarne il carattere di mera illusione – e per questo la loro concezione è detta “illusionismo”. Assai spesso, queste posizioni illusionistiche trovano sostegno nei copiosi risultati che arrivano dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze.

## *2. L'inconscio cognitivo e le minacce al libero arbitrio*

Alcuni filosofi interessati al libero arbitrio hanno interpretato in senso scettico i risultati provenienti dalle scienze cognitive. Più specificamente, alcuni di loro, hanno difeso la concezione detta *eliminazionismo*; altri quella detta *epifenomenismo*.<sup>4</sup>

Secondo l'eliminazionismo, la comprensione ordinaria del mentale non dipende dal nostro presunto accesso introspettivo alle operazioni interne della mente, bensì da una teoria o, per meglio dire, una “proto-teoria” che sorge spontaneamente in tutti noi al fine di spiegare e prevedere i comportamenti umani. Questa proto-teoria, detta “psicologia ingenua”, è composta da un insieme di generalizzazioni intuitive che riguardano un vasto repertorio di fenomeni mentali (desideri, credenze, intenzioni, timori ecc.). Questi fenomeni mentali sono le “entità teoriche” della psicologia ingenua (nello stesso senso in cui gli atomi sono le entità teoriche della microfisica che ci permettono di spiegare e prevedere l'accadere di determinati eventi macroscopici).

Prendiamo per esempio una semplice spiegazione del comportamento basata sull'attribuzione di stati mentali “intenzionali”, i cui casi prototipici sono le credenze e i desideri. Le credenze sono stati mentali che tentano di rappresentare il mondo com'è. La mia credenza che Trieste sia a ovest di Napoli rappresenta il mondo in un certo modo ed è vera se e solo se il mondo è fatto in quel certo modo – detto altrimenti, il modo in cui è fatto il mondo (lo “stato di cose”) è la “condizione di verità” della mia credenza. I desideri invece rappresentano il mondo non come esso è, ma come noi vorremmo che fosse: e questi fenomeni mentali non hanno condizioni di verità, ma “condizioni di soddisfacibilità”. Così, il

<sup>4</sup> Per una discussione più ampia di questo tema, cfr. M. De Caro e M. Marraffa, *Mente e morale*, LUISS university press, Roma 2016.

mio desiderio di avere una pizza per cena viene soddisfatto se e solo se avrò effettivamente una pizza per cena – tale stato di cose è la condizione di soddisfacimento del mio desiderio. Di norma, le condizioni di verità e di soddisfacimento sono denominate il “contenuto” delle credenze e dei desideri che le possiedono.

Supponiamo allora di osservare un certo comportamento: per esempio, Paolo è uscito di casa portando con sé l’ombrello. Una tipica spiegazione intenzionale potrebbe essere: Paolo è uscito portando con sé l’ombrello perché *credeva* che stesse piovendo, *desiderava* non bagnarsi e *credeva* di poter soddisfare tale desiderio utilizzando un ombrello. Si noti l’uso dell’espressione ‘perché’ in questo ambito: essa sta a indicare che la *causa* del comportamento di Paolo viene ricondotta al *contenuto* dei suoi atteggiamenti di credenza e desiderio. Secondo la psicologia ingenua, dunque, gli stati intenzionali sono *efficaci causalmente*: la teoria psicologica ingenua include, infatti, generalizzazioni secondo cui le cause dei nostri comportamenti sono stati intenzionali come credenze e desideri. In tali generalizzazioni il contenuto rappresentazionale degli stati intenzionali svolge un ruolo nevralgico (se Paolo non desiderasse evitare di bagnarsi o non credesse che stia piovendo, la nostra spiegazione non starebbe più in piedi). Si noti, inoltre, che la spiegazione intenzionale è sottoposta al vincolo dei *principi di razionalità*: vale a dire che l’attribuzione psicologico-ingenua di stati intenzionali viene fatta in base all’assunto che l’agente a cui vengono attribuiti sia razionale. Per esempio, noi assumiamo che Paolo sia uscito portando con sé l’ombrello perché ha giudicato tale azione il modo *migliore* per raggiungere lo scopo di non bagnarsi.

Secondo i fautori dell’eliminazionismo, però, la psicologia del senso comune è una teoria della mente del tutto inadeguata. Per questo il suo destino sarebbe di scomparire (in tutto o in parte) dalla psicologia scientifica, come già molte volte è accaduto in passato quando l’evoluzione della scienza ha portato all’abbandono di teorie inadeguate: per esempio, la tradizionale, ma del tutto infondata, teoria della stregoneria o le teorie protoscientifiche del flogisto e del calorico.

Oltre all’eliminazionismo, la seconda tesi inconciliabile con la realtà del libero arbitrio è l’*epifenomenismo*. Secondo questa teoria gli stati mentali coscienti non svolgono alcun ruolo causale nel nostro comportamento perché tutte le nostre scelte e azioni sono causate

da processi neurocognitivi completamente inconsci. Siccome però, l'efficacia causale dei nostri stati mentali coscienti è intuitivamente un presupposto necessario dell'agire libero e responsabile, tanto l'eliminazionismo quanto l'epifenomenismo ne decretano l'impossibilità sulla base dei dati che arrivano dalla scienza. In proposito è importante notare due cose. Innanzitutto, l'eliminazionismo e l'epifenomenismo sono visti come una minaccia tanto dai sostenitori della teoria compatibilista quanto dagli incompatibilisti libertari: con le parole di Robert Kane, «se la volontà cosciente è illusoria, o se l'epifenomenismo è vero, tutte le teorie del libero arbitrio sono al collasso, compatibiliste e incompatibiliste che siano».<sup>5</sup>

In secondo luogo va notato che queste due forme di scetticismo nei confronti del libero arbitrio sono concettualmente indipendenti dalla questione del determinismo: eliminazionismo e epifenomenismo, infatti, potrebbero essere veri anche in un universo indeterministico. Invece, almeno dal punto di vista del compatibilismo, di per sé l'eventuale verità del determinismo non minerebbe affatto la realtà e l'efficacia causale degli stati mentali; e dunque non falsificherebbe l'idea del libero arbitrio. Nella prospettiva compatibilistica, infatti, gli stati psicologici, sia coscienti sia inconsci, potrebbero esistere ed essere causalmente efficaci, anche se le loro relazioni causali fossero riconducibili a leggi deterministiche. Questo è un punto importante da rilevare perché il problema del determinismo viene spesso confuso con altri tipi di obiezioni al libero arbitrio – come, per l'appunto, quelle basate sull'eliminazionismo e sull'epifenomenismo.

### *3. Libero arbitrio e neuroscienze*

Tra i contributi offerti dalle neuroscienze alla discussione sul libero arbitrio, i più noti sono certamente quelli, pionieristici, di Benjamin Libet. Con gli esperimenti sui quali si basavano le sue pubblicazioni,

<sup>5</sup> R. Kane, "Remarks on the Psychology of Free Will", in *The society of philosophy and psychology*, Wake Forest university press, Winston-Salem (NC) 2005, p. 7.

Libet ha infatti incanalato la discussione in una direzione che è ancora quella adottata oggi da molti teorici del libero arbitrio.<sup>6</sup>

Nella versione più nota di questi esperimenti, Libet chiedeva ai soggetti di rilassarsi e poi di compiere un semplice movimento, come la flessione della falange di un dito, non appena avessero sentito l'impulso a farlo: un movimento, questo, che i soggetti dovevano eseguire spontaneamente, ovvero esercitando il loro libero arbitrio (assumendo che una tal cosa esistesse). Ai soggetti veniva anche richiesto di guardare un grande orologio e di indicare il momento esatto in cui avvertivano l'impulso a flettere il dito; nel frattempo, con l'elettroencefalogramma si misurava l'attività elettrica del loro cervello. Sulla base di molte ripetizioni di questo esperimento, Libet osservò che i soggetti sperimentali avvertivano l'impulso a flettere il dito circa 200 millisecondi prima del compimento effettivo dell'azione. Il dato più interessante che Libet notò, tuttavia, fu che 550 millisecondi prima del compimento di quell'azione – e dunque 250 millisecondi prima che divenissero consapevoli dell'impulso a flettere il dito –, nel cervello dei soggetti si verificava un rilevante incremento dell'attività elettrica, detto *readiness potential* (ovvero “potenziale di prontezza”). In base a un'analisi statistica dei dati sperimentali, Libet interpretò l'incremento dell'attività elettrica del cervello come una prova che il piegamento del dito non andava in realtà imputato causalmente alla volontà cosciente dei soggetti sperimentali, ma a eventi neurali precedenti – che ovviamente sono al di fuori del possibile controllo dei soggetti, ma che in linea di principio sono prevedibili da parte degli sperimentatori. La conclusione di Libet fu allora che tali eventi neuronali sono i veri determinanti causali tanto delle azioni che compiamo quanto delle (pseudo)deliberazioni consce cui invece, erroneamente, attribuiamo la genesi causale delle nostre azioni. Da ciò Libet inferì che l'azione di flettere il dito, compiuta dal soggetto sperimentale, non poteva essere definita libera – almeno nel senso dato a tale termine dalla tradizione filosofica. Egli sostenne però che i suoi esperimenti mostravano che gli esseri umani godono comunque di un tipo peculiare (e filosoficamente inedito) di libertà, ovvero la «li-

<sup>6</sup> Cfr. *Mind time: the temporal factor in consciousness*, Harvard university press, Cambridge (MA) 2005.

bertà di veto»: e ciò nel senso che, nei 200 millisecondi che separano la consapevolezza dell'impulso a flettere il dito dall'effettivo piegamento, al soggetto è aperta la possibilità di decidere di interrompere la catena causale che altrimenti condurrebbe all'esecuzione dell'azione. L'idea, insomma, è che noi siamo in grado di porre *liberamente* il veto al compimento di azioni che, in assenza di tale veto, sarebbero invece causate da eventi neurali su cui non abbiamo alcun controllo. Va tuttavia detto che molti interpreti sono stati più radicali di Libet e, rifiutando la teoria della libertà di veto, hanno sostenuto che i suoi esperimenti mostrano, o quantomeno suggeriscono, l'infondatezza dell'idea tradizionale del libero arbitrio nel suo complesso.

In proposito, però, occorre dire varie cose. Una prima considerazione generale riguarda tanto l'esperimento di Libet quanto i numerosi altri che da esso sono stati ispirati nei decenni successivi. Il punto è che se anche Libet avesse ragione nel sostenere che le nostre decisioni sono causalmente inefficaci – e che ciò che conta, dal punto di vista causale, sono soltanto eventi neurofisiologici che tutt'al più possiamo porre il veto, ma non determinare –, allora avremmo un'eccellente prova di quanto sia erronea la concezione di matrice cartesiana secondo cui la mente è trasparente a sé stessa e la causazione delle azioni è sempre consapevole (una concezione, questa, contro cui peraltro argomenti molto importanti erano stati già offerti da Leibniz, Baumgarten, i fisiologi ottocenteschi, Freud e la scienza cognitiva classica).

Non v'è dunque dubbio che l'esperimento di Libet possa essere rilevante rispetto alla discussione sulla coscienza. Non è però ovvio che sia altrettanto rilevante per la discussione sulla libertà. In primo luogo, infatti, egli sembra presupporre una tesi fenomenologicamente dubbia, quando attribuisce al senso comune l'idea che le azioni volontarie siano causate dagli stati coscienti che abbiamo nel momento in cui pensiamo di causarle. In realtà, una cosa sembra essere la causazione volontaria delle azioni, una cosa diversa la nostra consapevolezza di tale causazione: e non è affatto detto che le due cose coincidano. Accade assai spesso, infatti, che noi compiamo azioni che diremmo libere, ma che rimangono in qualche misura (talora anche molto rilevante) opache alla coscienza. Immaginiamo, per esempio, che durante un dibattito pubblico un relatore decida di bere un bicchiere d'acqua: mentre ascolta una domanda, dunque, egli riempie il bicchiere e

subito comincia a pensare al quesito e al modo in cui può rispondervi. Questi pensieri lo occupano a livello cosciente; tuttavia, mentre riflette su cosa rispondere, egli porta il bicchiere alle labbra e beve. Poi inizia a parlare e poco dopo si chiede: “Ma ho già bevuto, oppure no?”, e per verificarlo deve vedere se il bicchiere è vuoto o ancora pieno. Egli non ricorda, insomma, se e quando ha bevuto: ma sa che *se l’ha fatto, l’ha fatto volontariamente*. La coscienza del relatore non è stata dunque trasparente rispetto al momento in cui ha compiuto l’azione di bere: non per questo, però, diremmo che l’azione da lui compiuta non sia stata libera. Naturalmente esempi di questo tipo si potrebbero moltiplicare: il punto importante è che ci sono casi in cui compiamo azioni libere senza essere completamente coscienti del fatto che le eseguiamo, né delle modalità o dei tempi in cui lo facciamo. Richiamare l’imprecisione del resoconto della coscienza rispetto alle nostre deliberazioni non è sufficiente, dunque, per affermare che le azioni che da quelle deliberazioni conseguono, non sono libere. Detto altrimenti: occorrono altri argomenti per dimostrare che gli esperimenti di Libet sono rilevanti per la discussione sulla libertà.

Inoltre, tali esperimenti, per quanto interessanti e certo degni di analisi, sono esposti a una serie di obiezioni più specifiche. Molte di queste obiezioni, d’altra parte, possono essere ripetute anche rispetto ad altri esperimenti successivi, ispirati da quelli di Libet. Di uno di questi esperimenti, e delle suddette critiche, discuteremo tra breve: prima, infatti, sarà utile menzionare tre altre critiche che riguardano specificamente Libet.

In primo luogo, il modo in cui Libet interpreta i suoi esperimenti può essere, e di fatto è stato, contestato. La sua interpretazione, come detto, è che gli agenti umani non avrebbero *in positivo* alcun potere decisionale, in quanto le volizioni a compiere le azioni sarebbero causalmente inerti; tuttavia rimarrebbe loro la libertà *negativa* di porre un veto sulle azioni che altrimenti discenderebbero causalmente dagli eventi neurofisiologici. Tuttavia, una volta assunto che le nostre volizioni positive hanno determinanti neuronali inconsci, perché dovremmo ritenere che le decisioni consapevoli di porre il veto a specifiche azioni non debbano *a loro volta* avere determinanti neuronali inconsci? Detto diversamente: cosa mai potrebbe differenziare tanto sostanzialmente una volizione negativa da una positiva, al punto che la prima si rivelerebbe

l'ultimo bastione della libertà umana, mentre la seconda sarebbe interamente determinata – e dunque, secondo il punto di vista di Libet, irrimediabilmente non libera?

In secondo luogo, va notato che in letteratura non v'è accordo su quale sia la natura del potenziale di prontezza né sul ruolo che esso svolge nei processi causali che portano al compimento delle azioni intenzionali.<sup>7</sup>

Infine, negli esperimenti escogitati da Libet, ai soggetti viene comunicato sin dall'inizio quale azione dovranno compiere (nel caso discusso sopra, la flessione del dito): quindi è richiesto soltanto di determinare *quando* eseguire quell'azione. Ciò permette però di muovere una critica all'interpretazione offerta da Libet dei suoi esperimenti – ovvero quella secondo cui la flessione del dito è preceduta e determinata causalmente da processi neurofisiologici inconsci (testimoniati dall'incremento del potenziale di prontezza) e non da processi consci. Il problema, infatti, è che in questo setting sperimentale non si dice nulla sul momento iniziale in cui i soggetti aderiscono alla richiesta degli sperimentatori, ovvero prendono la decisione di flettere il dito. Tuttavia due cose vanno notate a proposito di tale decisione: primo, essa è pienamente conscia e, per quanto ne sappiamo, potrebbe non essere preceduta da un incremento del potenziale di prontezza (l'esperimento di Libet, infatti, non dice nulla su *quella* presa di decisione). Secondo, l'accettazione conscia del compito *precede* l'incremento del potenziale di prontezza che, a sua volta, precede il momento in cui effettivamente si decide di piegare il dito: dunque, per quanto ne sappiamo, l'accettazione conscia del compito potrebbe essere causa sia dell'incremento del potenziale di prontezza sia, in modo più mediato, della decisione finale di flettere il dito. In questa prospettiva, è semplicemente arbitrario da parte di Libet e dei suoi continuatori sezionare la catena causale fermandosi al momento dell'incremento del potenziale di prontezza senza risalire al momento precedente in cui i soggetti (consciamente, per quanto ne sappiamo) decidono di aderire alla richiesta degli sperimentatori. La tesi che i determinanti causali dell'azione di flettere il dito abbiano soltanto carattere inconscio appare dunque mal fondata.

<sup>7</sup> Cfr. cfr. per esempio D. Wegner, *The illusion of conscious will*, Harvard university press, Cambridge (MA) 2002, pp. 55.

#### 4. Valutazione della discussione

Gli esperimenti di Libet sono stati assai dibattuti e hanno dato luogo a molti tentativi di contribuire alla discussione con nuovi esperimenti.<sup>8</sup> Un esperimento di particolare interesse è stato pubblicato nel 2008 da Soon, Brass, Heinze e Haynes, in un articolo dal programmatico titolo di *Unconscious determinants of free decisions in the human brain* (“I determinanti inconsci delle decisioni libere nel cervello umano”).<sup>9</sup> Gli autori hanno studiato, sulla base di una sofisticata tecnica statistica (la *pattern recognition*), l’attività cerebrale associata con una scelta, apparentemente libera, operata dai soggetti sperimentali. Già l’*abstract* mostra quanto questo articolo sia ambizioso – al punto che lo si può ritenere una sorta di manifesto del vasto movimento che si propone di risolvere la questione del libero arbitrio con lo strumentario neurofisiologico.

C’è stata una lunga controversia concernente la possibilità che le decisioni soggettivamente «libere» siano determinate da attività cerebrali che le precedono. Noi abbiamo verificato che il risultato di una decisione può essere codificato nell’attività cerebrale della corteccia prefrontale e parietale sino a 10 secondi prima esso raggiunga la consapevolezza. Questo ritardo presumibilmente riflette l’operazione di una rete di aree di controllo di alto livello che cominciano a preparare una decisione imminente ben prima che essa raggiunga la consapevolezza (...).

La conclusione degli autori è che la nostra decisione conscia, e soggettivamente libera, di compiere un’azione possa essere preceduta di ben 10 secondi da eventi cerebrali che determinano causalmente quell’azione (con un intervallo temporale, dunque, di più di trenta volte maggiore di quello ipotizzato da Libet). In questo senso, secondo gli

<sup>8</sup> Per una dettagliata bibliografia e una discussione da vari punti di vista, cfr. M. De Caro, A. Lavazza e G. Sartori (a cura di), *Quando siamo responsabili*, Codice, Torino 2010.

<sup>9</sup> C.S. Soon, M. Brass, H.-J. Heinze, J.D. Haynes, “Unconscious determinants of free decisions in the human brain”, in «Nature neuroscience», 11 (5), 2008, pp. 543-545.



autori, la sensazione *soggettiva* della libertà è illusoria, perché dal punto di vista *oggettivo* la libertà non esiste. Ed è per questo, nell'*abstract*, l'aggettivo 'libere' (riferito alle decisioni) è posto tra virgolette: la libertà, in questa prospettiva, non è nulla più di un'illusione.

L'esperimento che gli autori portano a sostegno della loro tesi richiede ai soggetti sperimentali di rilassarsi mentre tengono due dita poggiate su due pulsanti e fissano il centro di uno schermo sul quale scorre una serie di lettere dell'alfabeto. Viene poi chiesto loro di scegliere liberamente, quando avvertono un impulso in tal senso, di premere il pulsante destro o quello sinistro, verificando quale lettera appare in quel momento sullo schermo; nel frattempo gli sperimentatori misurano, per mezzo della risonanza magnetica funzionale (fMRI), la risposta emodinamica del cervello dei soggetti. Il sorprendente risultato è che, sulla base dell'attivazione specifica di un'area cerebrale rilevata con la fMRI e analizzata con un software esperto, la quale anticipa ampiamente (sino a 10 secondi) la decisione consapevole da parte dei soggetti, gli sperimentatori sono in grado di prevedere (con buona approssimazione, come si vedrà) se la decisione dei partecipanti all'esperimento sarà quella di premere il bottone destro o quello sinistro.

Vi sono varie ragioni per pensare che questo esperimento sia interessante e, da un punto di vista metodologico, più sofisticato degli esperimenti di Libet. Innanzi tutto, per com'è concepito, esso non si presta alla riformulazione di una grave obiezione sopra citata a proposito di Libet. In quel caso, infatti, l'azione compiuta dai soggetti discendeva causalmente da una decisione consapevole (quella di compiere l'azione richiesta dagli sperimentatori) precedente l'incremento del potenziale di prontezza: appariva dunque arbitrario sostenere che la causa dell'azione fosse inconscia. Nel caso dell'esperimento di Soon e colleghi, invece, quando lo sperimentatore chiede al soggetto di predisporre ad agire, gli offre una scelta tra due azioni alternative (premere il pulsante destro oppure quello sinistro): in questo modo, l'assenso del soggetto è una *meta-scelta* che non riguarda l'esecuzione di un'azione specifica, ma il futuro compimento di una scelta tra due azioni alternative. Pertanto in questo esperimento non si può imputare causalmente la scelta di quale pulsante sarà premuto alla previa decisione consapevole di aderire alla richiesta dello sperimentatore: la scelta vera e propria, infatti, viene operata solo in un secondo momento, immediatamente prima di premere il pulsante.

Inoltre, l'esperimento di Soon e colleghi fa appello a uno strumentario tecnologico più progredito e accurato di quello di Libet: viene infatti usata la risonanza magnetica funzionale invece dell'elettroencefalogramma. Ed è anche apprezzabile che gli autori di questo articolo interpretino con nettezza il loro esperimento, considerando la libertà soggettiva in quanto irrimediabilmente illusoria: essi dunque non si appellano alla libetiana capacità di veto – un'ipotesi questa che, come abbiamo visto, non pare ben fondata. Infine, il risultato sperimentale che Soon e colleghi riportano è davvero sorprendente: l'intervallo temporale che separa gli eventi neuronali che causano il compimento dell'azione richiesta ai soggetti dalla loro "decisione" consapevole (ma in realtà epifenomenica) di eseguire tale azione è infatti trenta volte maggiore di quello ipotizzato da Libet.

Tuttavia, contro l'esperimento di Soon e colleghi si possono muovere varie obiezioni: molte delle quali, come anticipato, sono riferibili anche agli esperimenti di Libet. In primo luogo, pare molto dubbio che la decisione di premere uno dei due pulsanti, la consapevolezza di tale decisione e la percezione di quale sia la specifica immagine che appare sullo schermo del computer siano veramente simultanei come presuppongono gli autori dell'articolo. Un'altra delicata questione concerne la misurazione dei tempi soggettivi della coscienza: le analisi fenomenologiche dimostrano infatti che non è facile caratterizzarli come puntiformi, perché essi – al contrario dei processi fisico-chimici che avvengono nel cervello – tendono ad avere una *durata*. Ne segue che non è ovvio che la catena degli eventi coscienziali e quella degli eventi neuronali siano dello stesso genere e possano essere poste in corrispondenza puntuale. Va poi menzionata l'accusa di cripto-cartesismo mossa a Libet da Daniel Dennett: a parere di Dennett, infatti, il quadro concettuale che fa da sfondo agli esperimenti di Libet si baserebbe su un'obsoleta interpretazione dualistica della coscienza, vista come una sorta di *homunculus* che contempla quale spettatore gli eventi che si svolgono nel teatro della mente.<sup>10</sup> Non meno rilevanti sono le critiche contro il modo in cui in questo tipo di esperimenti si utilizza la risonanza magnetica funzionale per individuare nessi causali (o di covaria-

<sup>10</sup> D. Dennett, op. cit., cap. 8.

zione) tra i processi neurofisiologici, da una parte, e gli stati mentali e le azioni compiute dai soggetti sperimentali, dall'altra parte. In molti casi, infatti, questo tipo di procedura lascia molto a desiderare dal punto di vista metodologico.<sup>11</sup>

Al di là di queste obiezioni, comunque, la questione fondamentale è se l'esperimento di Soon e colleghi possa dare effettivamente sostegno alla tesi dell'illusorietà dell'idea di libero arbitrio. In realtà, vi sono buone ragioni per ritenere che ciò non accada: vediamo perché.

È utile notare che il titolo dell'articolo è *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*. Programmaticamente, dunque, esso si propone di investigare le decisioni libere: o meglio le decisioni che, secondo gli autori, *soggettivamente* ci appaiono libere, ma *oggettivamente* non lo sono (tant'è che, come notato, nell'*abstract* il termine 'libere' è messo tra virgolette). A favore di questa tesi Soon e colleghi riportano un solo esperimento: l'idea che ovviamente sottende titolo e *abstract*, però, è che i dati ottenuti siano paradigmatici e si possono generalizzare a tutte le decisioni soggettivamente libere. In realtà, a ben vedere, gli eventi mentali di cui si discute nell'esperimento e nell'articolo non possono affatto essere ritenuti decisioni *libere* nemmeno nel senso soggettivo; e, anzi, non si possono nemmeno considerare *decisioni* genuine.

Che gli eventi mentali di cui si discute nell'articolo non siano propriamente liberi, nemmeno in senso soggettivo, si può comprendere già leggendo la prima pagina dell'articolo, ove si dice che ai soggetti sperimentali veniva richiesto di decidere *liberamente* quale dei due bottoni premere *quando avessero sentito l'impulso* a far ciò («when they felt the urge to do so, they were to freely decide between one of the two buttons»). Esattamente la stessa cosa valeva per gli esperimenti di Libet: ovvero, un movimento che compiamo *dopo* aver sentito l'impulso a eseguirlo viene preso come paradigma della classe delle azioni libere. È comprensibile che gli sperimentatori avanzino una tale richiesta: a loro serve un momento specifico in cui collocare la decisione da studiare e «avvertire l'impulso» serve esattamente a definire tale momento. Tuttavia, una corretta analisi fenomenologica mostra che avvertire

<sup>11</sup> E. Vul *et al.*, "Puzzlingly high correlations in fMRI studies emotion, personality, and social cognition", in «Perspectives on Psychological Science», 4, 2009, pp. 274-290.

l'impulso a compiere una determinata scelta non è né condizione necessaria, né condizione sufficiente per considerare tale scelta come libera (altro che paradigma della libertà, dunque). Non è condizione necessaria, perché nella gran parte dei casi, quando compiamo una scelta o un'azione che soggettivamente avvertiamo come libera, tale scelta non è preceduta da alcun impulso a compierla: si pensi alle situazioni standard in cui si parla con qualcuno (in cui quasi mai diciamo ciò che diciamo perché avvertiamo l'impulso a dirlo: semplicemente, lo diciamo); oppure si consideri quando si prende la decisione rispetto alla facoltà universitaria alla quale iscriversi (in questo caso il processo decisionale, lungi dal concludersi con un impulso a iscriversi a una determinata facoltà, appare diluito nel tempo e dunque non è affatto riferibile a uno specifico momento, come si assume invece nell'esperimento di Soon e colleghi). Né la presenza di un impulso ad agire può essere considerata condizione sufficiente perché si scelga o si agisca volontariamente. Assai spesso, infatti, un tale impulso precede azioni non volontarie, come quando ci viene da starnutire in pubblico o da sbadigliare di fronte a un interlocutore poco brillante: in situazioni di questo genere, ovviamente, non avrebbe senso parlare di decisioni libere. In definitiva, dunque, la classe delle azioni che sono percepite come libere e, allo stesso tempo, vengono precedute da impulso a compierle, seppure non sia una classe vuota, certamente è alquanto limitata e (con buona pace di Libet, Soon e colleghi) è ben lungi dal rappresentare paradigmaticamente la classe delle scelte e delle azioni libere.

Inoltre, gli eventi mentali di cui si parla nell'articolo di Soon e colleghi non possono essere considerati nemmeno decisioni genuine. Per comprenderlo, si ripensi a uno degli aspetti apparentemente più promettenti dell'esperimento: ovvero, il modo in cui esso aggira l'obiezione, cui invece Libet si prestava, riguardo a quale sia il vero inizio della catena causale che porta i soggetti sperimentali a eseguire l'azione (come detto in precedenza, Libet ingiustificatamente assume che tale catena causale cominci con l'attivazione del potenziale di prontezza e non, piuttosto, con la previa decisione consapevole da parte del soggetto di aderire alla richiesta dello sperimentatore di prestarsi all'esperimento). Come si è visto, Soon e colleghi evitano acutamente questa obiezione, in quanto non chiedono al soggetto di predisporre a compiere una specifica azione già nota, come Libet, ma una decisione tra

due azioni possibili. Se è così, si evita il problema cui andava incontro Libet; non se ne evita però un altro: ovvero, non è giustificato richiamare il concetto di *decisione* quando l'alternativa posta ai soggetti sperimentali si riduce semplicemente e banalmente alla scelta tra il premere il pulsante destro o quello sinistro. Come postulato dalla teoria delle decisioni (che su questo peraltro si muove in accordo con il senso comune), la nozione di decisione è infatti concettualmente correlata a quella di preferenza: ogni decisione presuppone una gerarchia di preferenze in base alla quale il soggetto valuta i vari corsi d'azione che gli si presentano. Se al ristorante devo scegliere se prendere frutta o insalata, valuto i pro e i contro delle due opzioni, e giudico in base a essi: è per questo che penso di aver preso una decisione. Se invece al supermercato devo scegliere se prendere il carrello di sinistra o quello di destra, la cosa mi è del tutto indifferente e agisco con un automatismo (se mi chiedessero perché ho preso un carrello invece che l'altro, risponderei che non lo so, oppure che la cosa era del tutto irrilevante e ho scelto a caso). Ora, la presunta "decisione" cui l'articolo di Soon e colleghi fa riferimento – premere il pulsante destro o quello sinistro – è del tutto irrilevante per i soggetti sperimentali: essi non hanno preferenze in un senso o nell'altro che possano essere poste in gerarchia per operare la scelta. Dunque, non si tratta di una scelta genuina.

In conclusione, Soon e colleghi pretendono di dimostrare che le decisioni che ci appaiono libere, in realtà libere non sono affatto, ma la situazione sperimentale da essi approntata ha ben poco a che fare tanto con le decisioni quanto con la libertà. E c'è ancora un'osservazione da fare. Immaginiamo di concedere per un momento che l'esperimento in questione sia metodologicamente solido e che si occupi di un genuino esempio di decisione soggettivamente libera (dunque, sia plausibile generalizzare i risultati ottenuti a tutte le decisioni che ci paiono libere). È interessante notare che nemmeno in questo caso Soon e colleghi avrebbero veramente corroborato l'idea che la libertà è meramente illusoria, come invece pretendono di fare: ciò perché i risultati sperimentali da loro apportati sono compatibili con *tutte* le teorie classiche della libertà – sia quelle negative (illusionismo, misterianismo) sia quelle positive (compatibilismo, libertarismo). Consideriamo una per una queste concezioni.

In primo luogo, naturalmente, è legittimo fare come gli stessi autori, quando usano i loro dati sperimentali allo scopo di difendere l'il-

lusionismo, ovvero la concezione secondo la quale la libertà è un'illusione. Tuttavia, un buon argomento a favore dell'illusionismo non può fermarsi alla prova (seppure l'esperimento di Soon e colleghi la desse) che le nostre decisioni sono causalmente determinate da fattori neurali che sfuggono al nostro controllo. Oltre a ciò, infatti, è necessario anche provare un punto concettuale: ovvero, che la libertà è incompatibile con il determinismo causale. Ma nell'articolo citato non si dice nulla su questa tesi; essa tuttavia non è affatto ovvia. Inoltre, c'è da notare che, se si assume che la scienza naturale dice l'ultima parola sulla questione della libertà (come fanno Soon e colleghi), allora la possibilità che le nostre scelte e le nostre azioni siano causalmente determinate da eventi che sfuggono al nostro controllo, sarebbe suggerita da una teoria scientifica di grande rilevanza – ovvero dalla teoria della relatività generale – ben prima di questi risultati neurofisiologici. Non che, naturalmente, l'eventuale scoperta di specifiche modalità neurali di determinazione causale sia irrilevante: soltanto che non sarebbe, in sé, rivoluzionaria per la questione della libertà.

C'è poi da notare che esiste una tradizione filosofica importantissima, il cosiddetto compatibilismo (difeso da Leibniz, Hume, Mill e da molti filosofi contemporanei), secondo cui la libertà è compatibile con il determinismo e anzi, in alcune versioni, addirittura, lo richiede. L'esperimento di Soon e colleghi, dunque, lungi dallo scuotere la fiducia nella libertà dei filosofi compatibilisti, può addirittura rafforzarla.

Ma i dati forniti dagli autori sono in linea di principio compatibili anche con l'altra concezione positiva della libertà, ovvero il libertarismo. La ragione sta nell'indice di accuratezza dell'esperimento discusso nell'articolo in questione, che si aggira attorno al 60% (questo è dunque l'ordine di grandezza delle predizioni compiute dagli scienziati, sulla base della risonanza magnetica funzionale, circa quale pulsante sarà premuto dai soggetti). Statisticamente, questa cifra è rilevante; essa tuttavia lascia un 40% di margine per chi, come molti libertari, ritenga che la libertà umana si fonda su eventi indeterministici: in questo senso basterà interpretare quel 40% non come un segnale della nostra ignoranza, ma come una manifestazione oggettiva dell'indeterminismo neurofisiologico (plausibilmente originato, secondo i difensori di questa concezione, dall'indeterminismo quantistico). Infine, un altro gruppo di libertari ritiene che la libertà sia, sì, incompatibile con il de-

terminismo causale, ma nondimeno si possa continuare a pensarci liberi purché si riconosca che il discorso sulla libertà risulta categorialmente diverso da quello sulla causalità naturale – e altrettanto legittimo. Una posizione, questa, di chiara matrice kantiana, che non può essere confutata sulla base di dati empirici, come quelli forniti da Soon e colleghi, ma soltanto da argomenti concettuali.

L'ultima concezione della libertà degna di menzione, infine, è il misterianismo (difeso oggi da Noam Chomsky, Peter van Inwagen, Thomas Nagel e Colin McGinn), secondo il quale il libero arbitrio è per noi irrinunciabile, ma allo stesso tempo inconciliabile con la visione scientifica del mondo: dunque rappresenta per noi, e sempre rappresenterà, un mistero insolubile. In questo senso, l'esperimento di Soon e colleghi, proprio in quanto compatibile con tutte le maggiori concezioni della libertà, non fa che rendere il mistero ancora più impenetrabile.

### *5. Conclusione*

La discussione dell'esperimento di Soon e colleghi suggerisce che le conclusioni pessimistiche rispetto al libero arbitrio (e alla responsabilità morale, che concettualmente ne dipende) che molti filosofi e scienziati traggono dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze sono in realtà infondate. La scienza non ha offerto nessuna ragione per pensare che il libero arbitrio, anche se ha posto dei paletti sul suo esercizio (siamo senz'altro meno liberi di quanto ci piacerebbe pensare).

Restano dunque ancora aperte le venerande questioni concettuali, che fanno da premessa a ogni discussione sensata su questi temi.

*Riassunto* Questo articolo discute il ruolo giocato dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze cognitive nella discussione sul libero arbitrio. Argomenterò che, lungi dal provare l'illusorietà del libero arbitrio, come sostenuto da un numero crescente di scienziati e filosofi, gli esperimenti presentati come refutazione finale del libero arbitrio mostrano, tutt'al più, che la nostra coscienza è molto più opaca a sé stessa di quanto non si presumesse. Ciò, tuttavia, non cambia sostanzialmente lo *status quaestionis* riguardo ai due classici dibattiti sul libero arbitrio: cos'è? E noi l'abbiamo?

*Parole chiave* libero arbitrio, intenzionalità, epifenomenismo, responsabilità

*Mario De Caro* È professore di Filosofia morale presso l'Università Roma Tre e dal 2000 insegna anche presso l'Università Tufts, dove è regolarmente Visit Professor. È stato Fulbright Fellow all'Università di Harvard e due volte Visiting Scholar presso il MIT. Autore di sei libri in italiano e in inglese e di più di cento articoli scientifici, è esecutore letterario di Hilary Putnam, vicepresidente della Consulta Nazionale di Filosofia ed ex-presidente della Società Italiana di Filosofia Analitica. È stato invitato a tenere conferenze in istituzioni accademiche in diciassette paesi, tra cui Harvard, Oxford, Princeton e Parigi IV-Sorbona. È redattore associato del «Journal of the American Philosophical Association».



# FENOMENOLOGIA DELLA VOLONTÀ



# Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia

*Roberta Lanfredini*

*English title* Intensive intentionality: involuntary and impersonality in phenomenology

*Abstract* In phenomenology, the notion of will is closely connected to that of intentionality. And yet this term exists with two meanings: the static one relates to the active notions of consciousness and constitution; the genetic one revolves around the passive notions of body and co-emergence. The first refers to the centrality of representation; in the second, the concepts of impersonality and anonymity take on a crucial role even at the level of simple sensation. Taking this distinction as its starting point, this essay aims to investigate the complementary relationship in phenomenology between voluntariness and involuntariness.

*Keywords* phenomenology, intentionality, neutrality, body, movement, involuntary, impersonality

La motilità è l'intenzionalità originale  
Merleau-Ponty

## *1. Fenomenologia, intenzionalità e naturalizzazione*

In fenomenologia il tema della volontà è strettamente congiunto con quello, più generale, dell'intenzionalità. In questo la fenomenologia fa sua l'affermazione di Cartesio il quale, una volta approdato al terreno assolutamente indubitabile del *cogito*, afferma:

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente.<sup>1</sup>

Il volere e il non volere appaiono quindi agli occhi di Cartesio come “*cogitationes*” che costituiscono, al pari del pensare, dell’immaginare e del sentire, la geografia del *cogito* per come essa si presenta alla riflessione. Cartesio si comporta, rispondendo in questo modo alla domanda “chi sono io?”, da perfetto fenomenologo. Allo sguardo riflessivo la volontà appare quindi come componente del *cogito*; più specificamente una sua componente intellettuale, e non immaginativa o sensibile. Il problema di quella che oggi chiameremmo naturalizzazione del mentale, e di conseguenza naturalizzazione della volontà in quanto componente del mentale, risulta essere metodologicamente “messo fuori circuito”, esattamente come accadrebbe in fenomenologia.

Contrariamente a quanto proposto da Cartesio, attualmente il tema dell’intenzionalità coinvolge soprattutto il problema della sua possibile naturalizzazione. Il dibattito fra le cosiddette “*Tracking theories*” (TT)<sup>2</sup> e “*Phenomenal intentionality research program*” o “*Phenomenal intentional theory*” (PIT)<sup>3</sup> può essere facilmente ricondotto alla distinzione fra un radicale esternalismo e la proposta di un irriducibile internalismo. Il tentativo di TT è di naturalizzare il contenuto degli stati qualitativi riducendoli a una “*tracking relation*” che vige fra la fenomenalità della coscienza e proprietà fisiche dell’ambiente. L’assunzione sottostante è che l’esperienza non debba essere affatto

<sup>1</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641 (trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 1997), cfr. p. 47 dell’ed. italiana.

<sup>2</sup> Si veda, per esempio F. Dretske, *Knowledge and the flow of information*, MIT Press, Massachusetts 1981 e *Naturalizing the mind*, MIT Press, Massachusetts, 1995; R. G. Millikan, *In defense of proper functions*, in «Philosophy of science», 56(June), 1989, pp. 288-302.

<sup>3</sup> Si veda per esempio U. Kriegel, “The phenomenal intentionality research program”, in U. Kriegel (a cura di), *Phenomenal intentionality*, Oxford University Press, Oxford, 2013 e B. Loar, “Subjective intentionality”, in «Philosophical topics», 15(1), 1987, pp. 89-124.

concepita come uno stato mentale speciale bensì come niente di più che una naturale interazione con l'ambiente. Per il "*tracking approach*" il contenuto dei nostri stati mentali coscienti dipende in senso forte da proprietà oggettive esterne e il contenuto degli stati qualitativi può essere ridotto a una relazione di monitoraggio, solitamente letta come relazione causale, intesa come funzione in grado di rilevare informazioni relative all'ambiente esterno. Contrariamente a TT, l'intenzionalità fenomenica propone un'anti-naturalizzazione dell'intenzionalità stando alla quale l'esperienza manifesta proprietà fenomeniche che caratterizzano intrinsecamente l'esperienza stessa e che, in quanto tali, risultano irriducibili. La fenomenologia, com'è noto, rimane sostanzialmente estranea al dibattito sulla naturalizzazione dell'intenzionalità e, di conseguenza, a molti dei temi generali che fanno da sfondo a questo dibattito, come la distinzione fra riduzionismo e anti-riduzionismo, fra determinismo e anti-determinismo o, infine, fra compatibilismo e incompatibilismo. Tuttavia, sia pure all'interno del proprio orizzonte, anch'essa presenta una duplicità che coinvolge, oltre alla nozione d'intenzionalità, quella di volontà e che prospetta, all'interno di questo quadro, la possibilità, se non di una naturalizzazione nel senso delle "*Tracking theories*", di quello che potremmo chiamare un ritorno alla naturalità.

## *2. Due nozioni di intenzionalità*

Com'è noto, nella sua teoria dell'intenzionalità Husserl prende esplicitamente le distanze da un'interpretazione dell'intenzionalità come "intender fare". Esiste tuttavia una caratteristica che entrambe le nozioni sembrano condividere. Si tratta del carattere della direzionalità e, di conseguenza, della determinazione, essendo la direzionalità concepita come possibilità di determinazione, o di messa a fuoco rispetto a uno sfondo o orizzonte indeterminato. Tale caratteristica, implicita nella nozione di "raggio intenzionale", è esattamente ciò che ci proponiamo qui di indagare.

In fenomenologia è possibile isolare due teorie dell'intenzionalità. La prima è una teoria esplicita, attiva, statica dell'intenzionalità e la seconda una teoria implicita, passiva, dinamica dell'intenzionalità. La

Quinta Ricerca logica di Husserl<sup>4</sup> è una sorta di Manifesto della prima. La teoria statica dell'intenzionalità fa riferimento a una serie di distinzioni quali forma e contenuto, figura-sfondo, noesi-noema, contenuto come *Sinn* (responsabile della direzione intenzionale) e contenuto come *hyle*, cioè come contenuto materiale. Si tratta di distinzioni che riproducono nella sostanza lo schema del *cogito* cartesiano con la sua problematica ma rilevante distinzione fra “pensare in senso stretto” (e quindi dubitare, intendere intellettualmente, affermare, negare, volere e non volere) e “pensare in senso lato” (comprensivo, cioè, del sentire e dell'immaginare). La teoria genetica dell'intenzionalità è presente sia in alcuni scritti più tardi di Husserl sia, in modo più compiuto, in Merleau-Ponty. Essa si fonda da un lato sul superamento della nozione di costituzione in favore della nozione di co-emergenza e di co-costituzione intenzionale; dall'altro sulla priorità dell'indeterminato, dello sfumato, dell'indistinto rispetto alla distinzione e alla messa a fuoco. Il primo concetto di intenzionalità soddisfa i seguenti requisiti: distanza rispetto all'oggetto, asimmetria fra soggetto e oggetto, proiezione rappresentazionale, isomorfismo fra noesi e noema. La seconda soddisfa requisiti che sottintendono una profonda trasformazione rispetto ai primi: intreccio, co-emergenza, co-costituzione, reversibilità.

A questo proposito, occorre fare due osservazioni. La prima è la già citata centralità, all'interno della teoria statica dell'intenzionalità, della nozione di determinazione. Il fatto che la fenomenologia si presenti come scienza inesatta, vaga, fluente, morfologica, distinta dall'esattezza formale della matematica e da quella materiale della geometria, non comporta l'indeterminatezza. Come afferma Husserl in un noto passaggio di *Ideen I*:

Il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest'ultimo, concetti morfologici di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Halle 1900-1901 (trad. it. *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 1968).

La vaghezza dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con i loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice, comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. – importanti concetti, che sono non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi non matematici. I concetti geometrici sono concetti “ideali”. Essi esprimono qualcosa che non si può “vedere”; la loro “origine” e quindi il loro contenuto sono essenzialmente diversi da quelli dei concetti descrittivi che non esprimono alcuna essenza “ideale”.<sup>5</sup>

Il carattere vago e morfologico della descrizione fenomenologica si oppone quindi all'esattezza e alla idealità (quella materiale della geometria o quella formale della matematica), cioè alla perfetta deducibilità della singolarità rispetto alla generalità (come avviene, appunto, nella matematica e nella geometria). In questo senso, la fenomenologia è scienza inesatta, poiché qualsiasi fenomeno e qualsiasi vissuto (compresi quelli che concernono la volontà) non può essere dedotto da principi o assiomi generali. Ciò non significa sostenere l'indeterminatezza della descrizione fenomenologica. Al contrario, la fenomenologia classica non può prescindere dalla messa a fuoco rispetto a uno sfondo e, per ciò che concerne l'azione, dalla direzione mirata della volontà.

Parlare d'indeterminazione, in fenomenologia, significa qualcosa di diverso e ben più radicale. In questo caso ciò che emerge è il carattere sfuocato, indistinto, confuso; che si oppone non tanto all'esattezza

<sup>5</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1913 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002), cfr. pp. 176-177 dell'ed. italiana.

za quanto alla possibilità stessa di una determinazione. Come afferma Merleau-Ponty:

Quando si dice che un animale esiste, che ha un mondo, o che è un mondo, non si vuole dire che ne abbia percezione o coscienza oggettiva. La situazione che mette in moto le operazioni istintive non è interamente articolata e determinata, il suo senso totale non è posseduto, come dimostrano in modo abbastanza chiaro gli errori e l'accecamento dell'istinto. Essa offre solo un significato pratico, invita solo a un riconoscimento corporeo, è vissuta come situazione "aperta" e suggerisce i movimenti dell'animale così come le prime note della melodia suggeriscono un certo modo di risoluzione.<sup>6</sup>

Anche l'atteggiamento epistemico, a seconda che si adotti la prima o la seconda nozione di intenzionalità, risulta profondamente diverso: l'intenzionalità direzionale e rappresentazionale comporta una sistematica presa di distanza; l'intenzionalità fungente implica immersione e, con essa, cecità e sprofondamento.

Se la mia coscienza costituisse attualmente il mondo che percepisce, tra i due non ci sarebbe nessuna distanza e nessuno scarto possibile, la coscienza penetrerebbe il mondo sin dalle sue articolazioni più segrete, l'intenzionalità ci trasporterebbe nel cuore dell'oggetto. (...) Viceversa, abbiamo coscienza di un oggetto inesauribile e siamo sprofondati in esso poiché, tra tale oggetto e noi, c'è quel sapere latente che il nostro sguardo utilizza, di cui presumiamo solo che è possibile svilupparlo razionalmente, e che rimane sempre al di qua della nostra percezione. (...) Nella percezione noi non pensiamo l'oggetto e non ci pensiamo come pensanti tale oggetto, ma ineriamo all'oggetto e ci confondiamo con questo corpo che ne sa più di noi sul mondo sui motivi e sui mezzi che abbiamo per farne la sintesi.<sup>7</sup>

La seconda osservazione riguarda la nozione di neutralità. Com'è noto, la fenomenologia ha la pretesa di assumere un atteggiamento

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Édition Gallimard, Paris 1945 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani 2003), cfr. p. 127 dell'ed. italiana.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 317-318.



neutrale, cioè di sospensione o messa fra parentesi sia dell'atteggiamento naturale sia delle scienze che su tale atteggiamento si fondano. In questo senso, la fenomenologia si sente autorizzata a non prender posizione circa il problema di una naturalizzazione dei vissuti. La sua unica pretesa è infatti quella di descrivere la morfologia dei propri vissuti, e della coscienza a cui essi inevitabilmente rimandano, per come essa di fatto si presenta. Una mappa all'interno della quale la nozione d'intenzionalità gioca un ruolo cruciale. Tuttavia la nozione stessa di neutralità, o di atteggiamento neutrale, non è una nozione univoca. È possibile infatti distinguere almeno due sensi che la parola "neutralità" può assumere. Il primo rimanda alla neutralizzazione nel senso della sospensione, riduzione, modificazione, messa fra parentesi. Il secondo rimanda alla neutralizzazione nel senso di equidistanza.<sup>8</sup> Ciò che il primo senso di neutralità sottolinea è la dimensione trascendentale, riflessiva, personale, cosciente, quindi anche volontaria. Ciò che il secondo senso di neutralità rileva è la dimensione originaria, impersonale, precosciente e, come a breve vedremo, involontaria. Il secondo senso sottintende una critica all'impianto riflessivo, alla tesi della priorità e irriducibilità della coscienza e, di conseguenza, dell'identificazione di esperienza e coscienza. L'esperienza, per un neutralista del secondo tipo, non è coscienza o, quantomeno, non è solo coscienza.<sup>9</sup> E, se non è solo coscienza, non è nemmeno solo volontà.

Per un neutralista come James, per esempio, l'asimmetria ontologica vissuto-fenomeno può essere sostituita da un'indifferenza ontologica nella quale l'esperienza assume le sembianze di esperienza soggettiva o esperienza oggettuale, a seconda del contesto in cui risulta inserita: «La coscienza connota un tipo di relazione esterna e non de-

<sup>8</sup> Ne costituiscono esempi la nozione di esperienza pura di James, le sensazioni di Mach, il concetto di carne di Merleau-Ponty e la quasi-analisi di Carnap.

<sup>9</sup> La coscienza si riduce così, per James, a "condizione spettrale", "stato diafano", "pura eco", "flebile rumore", "impalpabile flusso interiore": tutte espressioni, queste, potenzialmente rivolte verso l'impianto riflessivo di Husserl, nel tentativo di sminuirne l'efficacia e l'artificiosità descrittiva (W. James, *Essays in radical empiricism*, University of Nebraska Press, Lincoln, Nebraska 1907/96 (trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009), cfr. pp. 9 e 11 dell'ed. italiana).

nota invece una materia speciale o un modo di essere». <sup>10</sup> Pensiero e cosa, coscienza e fenomeno, noesi e noema (per usare la terminologia di Husserl) non sono quindi “ontologicamente” ma “funzionalmente” distinti: la loro distinzione non dipende cioè da fattori “interni” bensì da fattori “esterni”, dall’essere cioè inseriti in contesti relazionali diversi. Ciò permette all’esperienza di assumere una sorta d’interscambiabilità che sola è in grado di soddisfare pienamente il requisito della “neutralità”. L’idea è questa: esiste un’esperienza pura, presente istantaneo, attualità o esistenza semplice, non qualificata, un puro questo che solo virtualmente o potenzialmente è sia oggetto che soggetto. Questa immediatezza “ingenua” è là e noi vi esercitiamo la nostra azione. Così il rompicapo di come un’identica stanza possa essere in due posti (nel mio abitarla come luogo fisico e nel mio pensiero rivolto a essa), per riprendere un famoso passo di James, viene risolto dal concepire la stanza come luogo di intersezione «di due processi che la connettono rispettivamente con differenti gruppi di elementi associati fra loro»: <sup>11</sup> da un lato la biografia “soggettiva”, dall’altro la storia “oggettiva” della casa di cui la stanza è parte. L’esperienza concreta, il “questo qui”, altro non è che il *terminus ad quem* di una serie di stati mentali, sensazioni, percezioni, emozioni, aspettative e il *terminus a quo* di una serie di possibili “stati interni” rivolti verso il futuro; ma è anche il *terminus ad quem* di una successione di operazioni fisiche, come pavimentare, pitturare, ammobiliare, riscaldare, tappezzare e il *terminus a quo* di possibili operazioni concrete. L’atteggiamento neutrale consiste quindi nel riconoscere piena legittimità a «linee d’ordine» <sup>12</sup> differenti che, dal caos d’esperienze originarie, <sup>13</sup> permettono all’esperienza stessa di strutturarsi, sia pure in modi «curiosamente incompatibili» (alcuni legami posseggono la «curiosa rigidità del fatto», altri la «fluidità della

<sup>10</sup> Ivi, p. 19.

<sup>11</sup> Ivi, p.15.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Un’idea, questa, presente anche in Carnap e Mach (si veda per esempio R. Carnap, “*Vom Chaos zur Wirklichkeit*” (mit Notizen zum Konstitution-System), Box 81a, Folder 5, Rudolf Carnap Papers, 1905-1970, ASP. 1974.01, Special Collections Department, University of Pittsburgh, 1921-26.

fantasia»<sup>14</sup> dando luogo a relazioni «sperimentate»,<sup>15</sup> a domini (o regioni, per usare un termine husserliano) differenti. La cosa, così facendo, subisce in James una sorta di «raddoppiamento»<sup>16</sup> del tutto assente in Husserl, secondo la linea d'ordine in cui risulta inserita, «e tutto questo senza paradossi o misteri, proprio come la stessa cosa materiale può essere allo stesso tempo alta e bassa, piccola o grande, cattiva o buona, in grazia delle sue relazioni a parti».<sup>17</sup> Soggettivo e oggettivo diventano così «attributi funzionali» che danno all'esperienza la possibilità di essere considerata due volte, secondo il contesto in cui risulta inserita. Da questo punto di vista, la coscienza non connota una relazione interna (o di costituzione) bensì una relazione esterna (o di relazione). O, se vogliamo, l'esperienza non è per James coscienza, o non è solo coscienza. La coscienza, d'altro canto, «connota un tipo di relazione esterna»,<sup>18</sup> e non una «stoffa» peculiare: «i pensieri concreti sono fatti della stessa materia di cui sono fatte le cose».<sup>19</sup>

### *3. Incorporamento ed estensione*

L'intenzionalità fungente proposta da Merleau-Ponty presuppone la piena assunzione di un atteggiamento neutrale, ma non nel senso funzionale né di James né di Mach. Merleau-Ponty attribuisce questa nozione allo stesso Husserl:

Ecco perché Husserl distingue l'intenzionalità d'atto, che è quella dei nostri giudizi e delle nostre prese di posizione volontarie, la sola di cui la *Critica della ragion pura* abbia parlato, e l'intenzionalità fungente (*opérante*), quella che costituisce l'unità naturale e antepredicativa del mondo e della nostra vita, che appare nei nostri desideri, nelle nostre valutazioni, nel nostro paesaggio più

<sup>14</sup> W. James, cit., p. 18.

<sup>15</sup> Ivi, p. 15, nota 10.

<sup>16</sup> Ivi, p. 17.

<sup>17</sup> Ivi, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 25.

chiaramente che nella conoscenza oggettiva, e che fornisce il testo di cui le nostre conoscenze cercano di essere la traduzione in linguaggio esatto.<sup>20</sup>

Due sembrano essere le caratteristiche fondamentali dell'intenzionalità fungente: da un lato l'"incorporazione" e, dall'altro, l'"estensione" o dilatazione corporea. Stando alla prima, la sfera primaria del senso risiede nella motilità e non nella rappresentazione.

Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso "rappresentazioni", senza subordinarsi a una "funzione simbolica" od "oggettivante" (...). La motilità è la sfera primaria nella quale originariamente sorge il senso di tutti i significati nell'ambito dello spazio rappresentato.<sup>21</sup>

Nel gesto della mano che si dirige verso un oggetto è racchiuso un riferimento all'oggetto non come oggetto rappresentato, ma come quella cosa molto determinata verso la quale ci proiettiamo, presso alla quale siamo anticipatamente, che stringiamo dappresso. La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo.<sup>22</sup>

Assimilare l'intenzionalità originaria alla motilità significa riconoscere che i processi intenzionali, intesi come movimenti corporei, non nascono come stati coscienti ma affondano le proprie radici in una struttura esistenziale primaria e che la coscienza entra in scena solo in un secondo momento. Nell'afferrare un oggetto il corpo non ha una previsione cosciente. La motilità si configura così come *praktognosia*,<sup>23</sup> conoscenza pratica, motoria, tattile. La struttura primaria non prevede distanza (nemmeno la distanza decretata dalla volontà) ma sprofondamento e accecamento.

L'intenzionalità fungente e incorporata è, a differenza di quella statica, essenzialmente motoria e rimanda, in ultima analisi, a una differente nozione di spazio. Non lo spazio del mostrare o del rappresentare, lo spazio che crea distanza e per il quale l'oggetto diviene "spettacolo", ma lo spazio del toccare o del prendere, cioè lo spazio

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, cit., p. 27.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, cit., p.195-197.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 193-194.

<sup>23</sup> Ivi, p. 195.

che si apre da movimenti concreti. Se per il primo ciò che è essenziale è la nozione di coscienza, per il secondo ciò che è essenziale è la nozione di schema corporeo, inteso come forma stessa della nostra esperienza, dimensione precedente e fondante, anche se non forma fissa, bensì figura dinamica, plastica e costantemente riadattabile; esattamente quella forma che si incarna nei passi di una danza o in una qualsiasi “comprensione” corporea.

Per integrare a sé certi elementi della motilità generale, la nuova formula della danza deve anzitutto aver ricevuto, per così dire, una consacrazione motoria. Come si è detto spesso, è il corpo che “acciuffa” (*kapiert*) e “comprende” il movimento. L’acquisizione di un’abitudine è sì l’apprensione di un significato, ma è l’apprensione motoria di un significato motorio.<sup>24</sup>

La seconda condizione è quella dell’estensione. Un’estensione e modificazione si riscontra per esempio nel rapporto fra non vedente e bastone: il non vedente non percepisce il proprio bastone come un oggetto, come qualcosa di separato e a sé stante, ma come un’appendice del proprio corpo, come un’estremità sensibile che «aumenta l’ampiezza e il raggio d’azione del tatto», «l’analogo di uno sguardo».<sup>25</sup> Lo schema corporeo del non vedente si amplia, si ristrutturava, andando a integrare anche il bastone. Così la dattilografa o il musicista hanno inscritto nel corpo il rapporto che istituiscono con i loro “strumenti”. Tale rapporto si definisce nei termini di immediatezza e familiarità: tanto il musicista quanto la dattilografa non devono conoscere la conformazione precisa dei loro oggetti per saperli usare. Per la dattilografa i tasti non sono riconosciuti come «localizzazioni oggettive»,<sup>26</sup> ma sono parte integrante della propria motilità. Analogamente, per il musicista non è necessario avere una rappresentazione globale del proprio strumento per poterlo suonare; egli vi «si installa (...) come ci si installa in una casa».<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ivi, p.183.

<sup>25</sup> Ivi, p.198.

<sup>26</sup> Ivi, p. 200.

<sup>27</sup> Ivi, p. 201.

Sia durante la prova che durante l'esecuzione, i registri, i pedali e i tasti gli sono dati solo come le potenze di un certo valore emozionale o musicale e le loro posizioni come i luoghi attraverso cui questo valore appare nel mondo.<sup>28</sup>

Incorporazione e estensione giocano in parallelo per costituire una nuova nozione di intenzione. In questo senso, il braccio di un corpo vivente non si trova accanto al posacenere nello stesso modo in cui il posacenere gli si trova accanto o, come dice Heidegger, solo impropriamente possiamo dire che la sedia tocca la parete, poiché «il “toccare” presuppone che la parete possa essere incontrata “dalla” sedia».<sup>29</sup> Spazio corporeo e spazio esterno formano congiuntamente un ambito pratico fondato su movimenti concreti in grado di costituire intenzioni significanti. Nella relazione dinamica che s'instaura fra corpo vivo e mondo, il primo diviene campo espressivo in cui albergano significati costantemente rinnovabili; il secondo perde la sua natura di contenitore di “cose” e si delinea come estensione del nostro corpo vivente. In questa potente trasformazione da intenzionalità unidirezionale o monoradiale a intenzionalità fungente, anche il ruolo della volontà assume connotati profondamente mutati. Se l'intenzionalità statica concepisce la volontà in termini di contenuto d'atto (che si differenzia, per esempio, dal contenuto della percezione, o dell'immaginazione a causa della sua differente struttura o organizzazione interna delle parti), nel caso dell'intenzionalità fungente la volontà non è né una relazione né una direzione coscienziale ma una relazione al tempo stesso di “incorporamento” e “estensione” motoria e corporea, che ha a che fare con l'abilità più che con l'intenzione volontaria.

#### 4. Impersonalità e anonimato

«C'è sempre una spersonalizzazione nel cuore della coscienza».<sup>30</sup> Attraverso la sensazione, il corpo e il movimento s'inaugura quel-

<sup>28</sup> *Ibidem.*

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle, 1927 (trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005); cfr. p. 76 dell'ed. italiana.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 192.

la «ripresa dell'esteriore nell'interiore e dell'interiore da parte dell'esteriore»,<sup>31</sup> cioè quella circolarità, inerenza, reversibilità fra interno e esterno, in grado di estendere e di aprire la dimensione soggettiva a quanto, fino a quel momento, veniva considerato, semplicemente, altro da sé. Questa trasformazione della nozione statica d'intenzionalità può essere analizzata attraverso un duplice registro: uno epistemologico, che prevede la valorizzazione della dimensione fungente intesa come corporea, affettiva, emozionale, carnale nei processi di costituzione o di abitazione del mondo e uno ontologico, che pone l'accento sul tipo di mondo che emerge rispettivamente dall'intenzionalità costitutiva o fungente. Non ci dimentichiamo, infatti, che è insito nella nozione d'intenzionalità il riferimento a una doppia polarità (contenuto/oggetto, noesi/noema). La trasformazione dell'intenzionalità rappresentazionale in una fungente comporta, quindi, per lo statuto stesso dell'intenzionalità, una trasformazione ontologica. Tale trasformazione si coagula nella nozione d'impersonalità.

L'uso costante, in Merleau-Ponty, della forma impersonale («si pensa in me», «si percepisce in me» ecc.) indica un'apertura della fenomenologia a un'ontologia del trans-individuale o dell'inter-corporale che si riscontra fin dalla sensazione: per Merleau-Ponty «io non ho coscienza di essere il soggetto della mia sensazione, più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita»; la sensazione «viene al di qua di me stesso, dipende da una sensibilità che l'ha preceduta e le sopravviverà, così come la mia nascita e la mia morte appartengono a una natalità e a una mortalità anonime». <sup>32</sup> La nostra intera esperienza s'innesta quindi in un flusso generale «che defluisce dentro di me senza che io ne sia l'autore», <sup>33</sup> io non sono altro che «un luogo di passaggio». <sup>34</sup>

In virtù della sensazione, io colgo al margine della mia vita personale e dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono (...).

<sup>31</sup> Ivi, p. 187.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 291-293.

<sup>33</sup> Ivi, p. 2093.

<sup>34</sup> Ivi, p. 201.

Ogni qualvolta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile e di cui decido, ma un altro io.<sup>35</sup>

Concepire la percezione non come atto personale ma come tessuto impersonale in cui gli altri esseri non sono altro che «varianti di noi stessi», cambia radicalmente la prospettiva fenomenologica. Tale prospettiva da personale si fa impersonale, da solipsistica relazionale: tutti gli esseri si costituiscono reciprocamente a partire da una carne comune, da una materia che è di per sé espressiva. Il rapporto fra corpo vivo e mondo non è quindi di mera vicinanza, ma di implicazione o di attraversamento. L'impersonalità alla quale si fa qui riferimento è decisiva anche per un certo tipo di riflessione psicoanalitica.

Un certo orientamento della psicoanalisi – afferma André Green – ha in comune con lo strutturalismo una concezione del soggetto in cui questo cessa di essere assimilato a colui che parla. Il soggetto, come dice Lacan, è parlato. (...) Già nel 1914, Freud esprimeva un'idea analoga nel suo articolo sul narcisismo, in cui egli svela la doppia vita di ogni individuo, “come fine a se stesso e come anello di una catena di cui è strumento, contro o comunque indipendentemente dal suo volere. Egli considera la sessualità come uno dei suoi propri fini, ma, da un altro punto di vista, egli stesso non è che un'appendice del suo plasma germinale a disposizione del quale pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere. Egli è vincolo mortale di una sostanza virtualmente immortale, al pari del detentore di un maggiorasco che usufruisce solo temporaneamente di un istinto che gli sopravvive.”<sup>36</sup>

Lo stesso Freud ha inteso mostrare l'insufficienza di una prospettiva evolutiva individuale di stile esclusivamente ontogenetico. Egli è molto lontano dal concepire il soggetto come centro assoluto e indipendente, polo autonomo che regge le fila del desiderio per raggiungere i propri scopi: «assoggettato, l'individuo lo è doppiamente, per la natura stessa della sessualità che egli subisce più di quanto non agisca

<sup>35</sup> Ivi, p. 293.

<sup>36</sup> A. Green, *La diachronie en psychanalyse*, Edition de Minuit, Paris 2000 (trad. it. *La diacronia in psicoanalisi*, Edizioni Borla, Roma 2006), pp. 20-23 dell'ed. italiana.



a titolo personale e perché egli preserva la specie – lui “che pone le proprie forze in cambio di un premio di piacere” come veicolo, ospite recettore la cui funzione è assicurare la sutura delle generazioni». <sup>37</sup>

A sottolineare, ancora una volta, l’installazione pre-logica nel mondo, l’esistenza situata, l’*être au monde*. In tale prospettiva, io trovo un senso nel mondo non tanto attraverso un’operazione di costituzione, quanto in virtù di un contatto primordiale, preriflessivo e precognitivo. Ed è proprio tale patto originario che fa sì che la percezione si dia in me, che la percezione si faccia in me, prima ancora di esserne io il motore agente. Il corpo vivo, infatti, s’inscrive nel tempo, ha una storia. In esso si convogliano, mediante un processo di differenziazione, gli orizzonti temporali naturali che costituiscono la sua genesi filo e ontogenetica. La nozione di forma, così come quella di sistema, ha una connotazione temporale. Da questo punto di vista, la coscienza appartiene all’individuo tanto quanto al mondo circostante, e non solo a quello specificamente umano, ma anche a quello animale, vegetale e anche minerale. Tutti gli esseri sono, per Merleau-Ponty, «varianti di noi stessi», poiché emergono da quel suolo rispetto al quale le linee familiari emergono come nodi, giunture, nervature.

In questo senso è possibile parlare di a-temporalità dell’inconscio, per cui la vita è un «flusso senza fine né principio», come lo stesso Husserl ha dichiarato. Per parlare di atemporalità dell’inconscio (diverso dal dichiarare la sua eternità) occorre fare riferimento a fantasmi originari o primordiali, a una memoria della specie e concepire l’individuo anche come anello di una catena di cui è strumento, indipendentemente dal suo volere. Lunghi dall’essere mero ricettacolo dei desideri, delle credenze e degli affetti che non vogliono cedere agli ordini della ragione e della logica, «l’inconscio è innanzi tutto un tesoro di sensi, riserva che non è solo un serbatoio di illusioni passate, ma un’inesauribile fonte dinamica che tende al futuro attraverso la stimolazione costante delle forze che allontanano il soggetto dal suo centro, lo spostano, lo trasferiscono “altrove”». <sup>38</sup>

<sup>37</sup> Ivi, p. 24.

<sup>38</sup> Ivi, p. 174.

5. *Volontà e involontarietà*

Alla domanda enigmatica “di chi è la memoria?” Ricoeur<sup>39</sup> offre una risposta altrettanto enigmatica: “la memoria è del passato”. Del passato si può tuttavia parlare in due modi: nel senso della *Vergangenheit*, cioè come ciò che non è più, o che è svanito a causa della potenza corruttrice e distruttiva del tempo; ma anche nel senso della *Gewesen*, come essente-stato. In questo secondo senso, il passato indica, in forma positiva, l’anteriorità dell’essere, un’assenza non garantita dalla memoria ma suscettibile di essere comunque evocata. Noi diciamo che il passato “non è più”; ma diciamo anche che “il passato è stato”: con la prima espressione intendiamo marcare la sparizione, l’assenza rispetto alla nostra possibilità di agire su di esso; con la seconda, la piena anteriorità rispetto a qualsiasi avvenimento dimenticato o ricordato. È, secondo Ricoeur, un errore grammaticale quello di sostantivare il passato trattandolo come un luogo, o come un magazzino in cui si depositerebbero le esperienze vissute quando sono passate. Esiste infatti un essente-stato passato memorabile e profondo, una *Gewesenheit* che Ricoeur accosta all’Inconscio freudiano, qualcosa di così dimenticato da non essere mai stato cosciente. Grazie a questo “immemoriale” noi attingiamo al fondo mitico, quello stesso sfondo che dà alla memoria la risorsa per combattere l’oblio. È da tale oscura e sotterranea sorgente che emerge sia l’oblio di cancellazione sia l’energia offerta al lavoro della memoria. Possiamo pensare alla memoria come a una forza attiva, viva; per fare questo occorre tuttavia riconoscere che la memoria non ha solo a che fare con il passato, ma anche con il presente e con il futuro. Il futuro si riverbera nel passato e il passato, transitando nel presente, orienta il futuro stesso.

Qualcosa del genere si può dire della volontà. L’irruzione dell’impersonale nella vita psichica, il suo radicamento in un passato che trascende la coscienza, di cui incorporamento e estensione costituiscono gli indicatori essenziali, determina una duplice visione di questo concetto, che configura, all’interno della fenomenologia, una sorta di

<sup>39</sup> Si veda, a questo proposito, P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990 (trad. it. *Sè come un altro*, Aracne Editrice, Roma 2016).

*Gestalt Switch.* Da un lato abbiamo la volontà come tipo di atto intenzionale, esplicito, attivo, costitutivo di oggetti o di stati di cose; dall'altro l'involontarietà come sfondo impersonale a partire dal quale i movimenti corporei si inscrivono prolungandosi poi nelle cose del mondo. Nel primo caso è la persona, con le sue intenzioni, a essere in gioco; nel secondo caso è l'impersonalità, con il suo sfondo anonimo, che permette all'intenzionalità volontaria di iscriversi.

*Riassunto* In fenomenologia, la nozione di volontà è strettamente connessa a quella di intenzionalità. Eppure questo termine esiste con due significati: quello statico si riferisce alle nozioni attive di coscienza e costituzione; quello genetico ruota attorno alle nozioni passive di corpo e co-emergenza. Il primo si riferisce alla centralità della rappresentazione; nel secondo, i concetti di impersonalità e anonimato assumono un ruolo cruciale anche a livello di semplice sensazione. Prendendo questa distinzione come il suo punto di partenza, questo saggio si propone di indagare la relazione complementare in fenomenologia tra volontarietà e involontarietà.

*Parole chiave* fenomenologia, intenzionalità, neutralità, corpo, movimento, involontarietà, impersonalità

*Roberta Lanfredini* È professore ordinario di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. Si occupa di fenomenologia, filosofia della conoscenza e filosofia della mente. Recentemente ha lavorato sul problema mente-corpo in Husserl e Merleau-Ponty e sugli aspetti epistemologici relativi al paradigma della mente incarnata. Si veda, tra l'altro, *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato* (Milano 2011); *Epistemology of the inert and epistemology of the living* (in «Humana Mente», 31, 2016); *Matter, representation and motion in the phenomenology of the mind* (Berlin 2017).

# Friedrich Nietzsche: critica e affermazione della “volontà”

Giuliano Campioni

*English title* Friedrich Nietzsche: criticism and affirmation of the “will”

*Abstract* The article intends to clarify the complex relationship of Nietzsche with the theme of “will” (especially in comparison with Schopenhauer) and consequently, in perspective, with the theme of “will of power” often seen, erroneously, as a simple strengthening of the will itself. The relationship with the *History of materialism* of Lange puts in crisis, since the period preceding *The birth of the tragedy*, the metaphysical position of the pessimistic philosopher bringing Nietzsche to a radical phenomenism. The fundamental claim of schopenhauerian metaphysics is radically challenged, having made the thing in itself concretely accessible with the “will”. The theme of the free “conceptual poetry” of Lange, however, allows Nietzsche to remain faithful to Schopenhauer and to construct with Will - the original one, the “metaphysics of art” of the wagnerian period which intends to have a high pragmatic value for the construction and community maintenance. The posthumous fragments, also of the period, show that Nietzsche’s critique remains constant with the metaphysics of the will understood by him as “the most universal form of appearance”. With *Human too human*, Nietzsche’s critical attitude towards ‘will’ finds full force and will be maintained throughout the course of his philosophizing even if, starting from *Thus spoke Zarathustra*, Nietzsche returns to a communicative and central use of the term, a word that hides the complexity and plurality of processes and phenomena compressed in it.

*Key words* Friedrich Nietzsche, Friedrich Albert Lange, will, will to power, phenomenism, physiology, psychology

1. *Vecchia metafisica e libera poesia concettuale. Nietzsche tra Schopenhauer e Lange*

Nietzsche, in diversi modi, in tutto il suo percorso filosofico, si è confrontato con la concezione della volontà tanto che comunemente si è visto in lui, in modo estremamente riduttivo, il filosofo che avrebbe sostituito alla *volontà di vita* schopenhaueriana la *volontà di potenza*, legata alla prospettiva del *superuomo*. Alla centralità del tema che lo ha portato, soprattutto nell'ultimo periodo, a leggere la storia come dominata da scontri di "volontà di potenza", corrisponde una precedente, radicale, precoce critica di ogni interpretazione metafisica, spiritualistica della volontà in decisa contrapposizione con le posizioni di Schopenhauer. In questa sede cercheremo di individuare alcuni motivi centrali della concezione di Nietzsche e del suo svilupparsi nel tempo.

In un frammento del 1878, Nietzsche afferma a proposito di Schopenhauer: «Mia diffidenza verso il sistema *fin dall'inizio*. La *persona* era in primo piano, *tipica* come filosofo e promotore della cultura».<sup>1</sup> Infatti già negli anni in cui l'esperienza legata a Schopenhauer è centrale – esperienza testimoniata dallo schizzo autobiografico *Sguardo retrospettivo ai miei due anni di Lipsia* e dalle lettere del periodo che mostrano quanto profondamente il filosofo condizionasse la sua vita, le sue amicizie e le sue speranze – Nietzsche, nella primavera del 1868, scrive alcune pagine "Su Schopenhauer". In questo scritto Nietzsche critica, con una puntuale analisi, i fondamenti metafisici della filosofia di Schopenhauer sulla base della lettura della *Storia del materialismo* di Friedrich Albert Lange. Lange non dedica spazio alcuno alla filosofia di Schopenhauer, soprattutto nella prima edizione del 1866, giustificando questa voluta assenza nell'introduzione al volume in cui afferma di apprezzare più alcuni discepoli (Frauenstädt, Mayer) del maestro: «Devo apertamente ammettere che molti scolari di questo filosofo mi sono più graditi del maestro. A Schopenhauer stesso io non potrei riservare alcun posto nel mio lavoro dal momento che io trovo nella sua filosofia un deciso passo indietro rispetto a Kant. Le principali que-

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1878-1879*, 30[9], in *Opere*, vol. IV, t. III, Adelphi, Milano 1967.

stioni dovrebbero esser decise là dove sta il grosso confine tra la vecchia metafisica e una libera poesia concettuale, conciliata con la critica».² Dei tre riferimenti a Schopenhauer presenti nel volume, appare significativo l'avvicinamento fatto da Lange alla filosofia di Max Stirner che «nel suo famoso scritto "L'unico e la sua proprietà" arriva a rigettare ogni idea morale. Tutto quello che, in qualche modo, come potenza esteriore, come fede, oppure come semplice idea si pone al di sopra dell'individuo e del suo arbitrio, è rigettato da Stirner come un odioso limite del suo io (...). Effettivamente Stirner caratterizza la *volontà* in tal modo che essa ci appare la forza fondamentale dell'essere umano. Egli può ricordare *Schopenhauer*. – Così tutto ha il suo rovescio!».³ E qualche pagina dopo Lange ricorda l'articolo di Ludwig Büchner dedicato a Schopenhauer in cui afferma che il «suo idealismo, in confronto a quello di Kant, può definirsi reazionario e che, inoltre, è difficile da comprendere».⁴ Nonostante il giudizio liquidatorio del democratico Lange, Nietzsche utilizzerà questo testo criticamente, mantenendo una superiore fedeltà a Schopenhauer.

Nietzsche afferma che la pretesa di Schopenhauer di porre la volontà come cosa in sé si risolve in uno scacco. Il risultato di questa analisi è già anticipato nelle prime righe: il tentativo di spiegare il mondo è "fallito". «La cosa in sé riceve una delle sue forme possibili». Nietzsche contesta la pretesa fondamentale della metafisica schopenhaueriana, di aver cioè reso concretamente accessibile quella cosa in sé che per Kant era una *x*. La "volontà" è per Nietzsche solo "una parola dal conio grossolano", e tutto quello che Schopenhauer riesce a di-

² Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866, pp. v-vi. Nella biblioteca di Nietzsche a Weimar è conservata la seconda edizione del 1887 in cui vi è qualche riferimento in più a Schopenhauer. Sul rapporto tra Nietzsche e Lange e sulla complessità di temi specifici su cui Nietzsche si confronta in modo diretto con Lange si vedano Jörg Salaquarda, "Nietzsche und Lange", in «Nietzsche Studien», 7, pp. 236-260 (trad. it. *Nietzsche e Lange*, in Campioni – Venturelli (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida editori, Napoli 1992, pp. 19-43) e George J. Stack, *Nietzsche and Lange*, de Gruyter, Berlin New York 1983.

³ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cit. p. 292.

⁴ Ivi, p. 299.

re sulla sua cosa in sé è in realtà derivato dal mondo fenomenico.<sup>5</sup> «... ciò che egli pone in luogo dell'x kantiana, la volontà, è generata soltanto con l'aiuto di una intuizione poetica, mentre i tentativi di dimostrazioni logiche non possono soddisfare né Schopenhauer né noi. (...) Siamo costretti ad opporci ai predicati che Schopenhauer assegna alla sua volontà, i quali per qualcosa che è per definizione impensabile sono fin troppo determinati e tutti ricavati dall'antitesi con il mondo della rappresentazione: mentre tra la cosa in sé e il fenomeno non ha senso neanche il concetto di antitesi».<sup>6</sup> Tutti i predicati della volontà sono ricavati, presi in prestito, dal mondo fenomenico: «Schopenhauer pretende che qualcosa che non può essere mai oggetto sia nonostante ciò pensato in maniera oggettiva: ma per questa via possiamo arrivare solo a una apparente oggettività, in quanto a una X del tutto oscura e inafferrabile vengono appesi, come dei vestiti variopinti, dei predicati presi da un mondo a essa estraneo, il mondo fenomenico. La pretesa è poi che noi prendiamo i vestiti, cioè i predicati, per la cosa in sé».<sup>7</sup> Con particolare insistenza Nietzsche critica le paradossali conseguenze della concezione schopenhaueriana della nascita dell'intelletto come strumento della volontà. Tutto il mondo anteriore alla nascita dell'intelletto ha per Schopenhauer un'esistenza puramente ipotetica: come può ora da questo "mondo demondanzato" esser spuntato «improvvisamente e senza mediazioni il fiore della conoscenza»?<sup>8</sup>

Va sottolineata l'importanza dell'opera di Lange: se da una parte la sua filosofia dà a Nietzsche gli strumenti per una critica di fondo della metafisica schopenhaueriana attraverso un radicale fenomenismo gnoseologico e pratico, dà pure, paradossalmente, la possibilità di rimanere fedele al filosofo. Il frammento critico contiene una professione di fede in Schopenhauer: una fede del tutto singolare e incomprensibile se non si lega all'accettazione di alcune teorie più specifiche di Lange. Significative queste parole del frammento: «Per gli errori dei grandi uomini occorre aver rispetto, perché sono più fecondi delle ve-

<sup>5</sup> F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", in *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, *Opere*, vol. I, t. II, Adelphi, Milano 2001, p. 300.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", cit., p. 222.

<sup>7</sup> Ivi, p. 225.

<sup>8</sup> Ivi, p. 228.



rità dei piccoli». <sup>9</sup> Per Lange il sistema di Schopenhauer appartiene alla vecchia metafisica in opposizione alla vitale, libera “poesia concettuale” (*Begriffdichtung*). Per Nietzsche invece proprio nel filosofo tedesco si trova quella che Lange valorizza e chiama: «l’idea creatrice che non si accorda con la conoscenza storica e scientifica ma che neppure la falsifica». <sup>10</sup> Nietzsche ci chiarisce il significato della sua accettazione e del suo entusiasmo per Schopenhauer: se la sua metafisica non ha alcuna validità conoscitiva dell’essenza delle cose, ha però il significato di un’opera d’arte e, in quanto tale, un alto valore nell’ambito stesso del fenomenico (mondo umano). In una lettera all’amico Gersdorff alla fine dell’agosto del 1866 (quindi subito dopo la lettura del libro del Lange, uscito in quello stesso anno), Nietzsche, dopo aver riassunto le considerazioni della *Storia del materialismo* contro la possibilità di conoscere la cosa in sé («anche il concetto di questa è né più né meno che l’ultimo prodotto di un principio opposto – condizionato dalla nostra organizzazione – del quale non sappiamo se abbia un qualche significato al di fuori della nostra esperienza»), <sup>11</sup> afferma ancor più la possibilità di una vicinanza a Schopenhauer:

Di conseguenza, pensa Lange, si lascino liberi i filosofi, premesso che questi d’ora innanzi ci elevino. L’arte è libera, anche nella sfera dei concetti. Chi vorrebbe confutare una frase di Beethoven, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella madonna di Raffaello? <sup>12</sup> Come vedi, persino attenendoci a questo rigorosissimo punto di vista critico, il nostro Schopenhauer ci rimane, anzi egli diventa per noi quasi qualcosa di più. Se la filosofia è arte, anche Haym deve nascondersi davanti a Schopenhauer; se la filosofia ha il compito di elevare, allora non conosco nemmeno un filosofo che elevi più del nostro Schopenhauer. <sup>13</sup>

<sup>9</sup> Ivi, p. 222.

<sup>10</sup> F.A. Lange, op. cit., p. 545.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, Adelphi, Milano 1976, p. 463. Nietzsche cita qui letteralmente da F.A. Lange, op. cit., p. 268.

<sup>12</sup> Anche in questo caso Nietzsche riecheggia una frase significativa di Lange: «Chi vorrebbe confutare una messa di Palestrina, e chi vorrebbe rimproverare qualche errore nella madonna di Raffaello?» (F.A. Lange, op. cit., p. 556).

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, cit. p. 463.

Il punto di vista dell'ideale permette a Nietzsche una superiore fedeltà a Schopenhauer nonostante egli veda come il suo sistema sia «pieno di falle».<sup>14</sup>

Per Lange la speculazione soggettiva (metafisica) ha un senso in quanto l'individuo fa poesia seguendo proprie regole e il prodotto di questo poetare diventa un guadagno spirituale per la specie, per il suo popolo. Così è possibile che questo individuo per la sua forza spirituale possa divenire una guida. Questo punto è particolarmente importante per Nietzsche: il filosofo e l'artista possono essere le guide spirituali di un popolo (Schopenhauer e Wagner per la Germania). Il libero gioco dello spirito crea una «immagine del mondo» secondo i suoi desideri, che ha valore e significato indipendentemente dai compiti della conoscenza che spettano, nel campo del fenomenico, alla scienza. L'analisi distrugge la bella unità del mondo, costruita dall'ottimista che non considera nella natura tutto ciò che allontana da riflessioni edificanti. Il pessimismo distrugge facilmente la «divina considerazione del mondo» propria dell'ottimismo ma la distruzione riguarda il dogma, non l'ideale. Il nostro spirito è cosiffatto che creerà sempre nuovi ideali nel tentativo, destinato sempre allo scacco, di una comprensione totale del mondo. La speculazione, anche se appare legata ai problemi della conoscenza, ha essenzialmente una natura estetica, e, attraverso la educatrice forza del bello, anche un fine etico. Solo in questo senso la filosofia è necessariamente ottimista. Per il resto l'ideale sorge pur sempre contro una realtà tale da non soddisfare i desideri del nostro cuore (da una parte nostalgia della cosa in sé, dall'altra carattere tremendo della vita sulla base di una generalizzazione del darwinismo). Dalla stabile realtà del fenomenico della specie, parte l'individuo nel suo processo di elevazione a una comprensione estetica del mondo. Il materialismo viene colpito, indipendentemente dalle sue deficienze teoretiche (prende il fenomeno per cosa in sé), in quanto sterile per l'arte e per la scienza, e in quanto spinge all'egoismo nei rapporti tra uomo e uomo. Così Nietzsche, in un'altra lettera del periodo, riassume i temi del Lange:

<sup>14</sup> F. Nietzsche, "Su Schopenhauer", cit., p. 221.

Chi tenga presente il corso delle ricerche, particolarmente nel campo fisiologico, da Kant in poi, non avrà dubbi sul fatto che quei limiti sono stati accertati con tale sicurezza e infallibilità che, tranne i teologi, alcuni professori di filosofia e il *vulgus*, nessuno più può farsi illusioni in merito. Il regno della metafisica e, con esso l'area della verità "assoluta", è stato innegabilmente inserito in un'unica categoria insieme con la religione e la poesia. Chi vuole conoscere qualcosa, si limita ora a una conoscenza della cui relatività egli stesso è consapevole, come per esempio tutti i famosi studiosi di scienze naturali. Per alcuni la metafisica appartiene dunque alla sfera dei bisogni dell'animo, è essenzialmente edificazione. Per altro verso essa è arte, quella cioè della poesia concettuale. Una cosa è certa però: la metafisica, sia come religione che come arte, non ha nulla a che vedere con il cosiddetto "vero o essere in sé".<sup>15</sup>

La lettera, come si vede, pone l'accento sulla parte agnostico-distruttiva delle dottrine di Lange senza adesione alla parte edificante dell'ideale. È presente in questo periodo una tensione tra la valorizzazione dell'ideale metafisico e l'impulso verso la distruzione degli ideali attraverso la via della scienza. Il momento che prevale nel giovane Nietzsche è quello metafisico-idealistico. Per determinare Nietzsche in questa scelta al culto del genio filosofico di Schopenhauer si aggiunsero presto i legami con Wagner e con l'ideologia di Bayreuth che divennero sempre più stretti e importanti per quel processo di fuga nell'ideale e nello stesso tempo, paradossalmente, di critica alla realtà contemporanea, all'attualità.

## *2. Il vuoto spazio della Volontà schopenhaueriana*

Nella "metafisica dell'arte" che dà il senso alla *Nascita della tragedia* abbiamo la dialettica della Volontà una (il "noumeno" corrispondente alla figura di Dioniso) e del mondo illusorio dei fenomeni (la "bella apparenza" di Apollo). L'eterno unico soggetto creatore, la Volontà, solo nell'arte trova la sua necessaria consolazione per le sofferenze della

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. 1, cit. pp. 575-576.

frammentazione individuale. Il genio a sua volta è «opera d'arte» per la Volontà, la realizzazione più alta, la sua giustificazione.

La prospettiva schopenhaueriana è dominante, per cui solo al genio (libero dal servizio della Volontà) è possibile cogliere ed esprimere l'unità e l'universalità delle idee attraverso il superamento dell'illusione fenomenica e individuale.

L'unità metafisica della Volontà schopenhaueriana permette di postulare (come *desideratum* ideale) la comunità naturale e «vera» al di là della violenza e della lotta delle individualità fenomeniche. «Il *principium individuationis* appare come un permanente stato di debolezza della volontà. Quanto più la volontà è intristita, tanto più tutto si frantuma nella singolarità; quanto più egoisticamente l'individuo si sviluppa, tanto più debole è l'organismo cui esso serve».<sup>16</sup>

Sia nella consacrazione della bella apparenza con Apollo, sia nell'identificazione col fondo inesauribile della natura con Dioniso, otteniamo idealmente e nell'ebbrezza lo spezzarsi del vincolo dell'individuazione (della colpa originaria). Il mito idealizzante ha il compito di nascondere il flusso continuo che dissolve le forme e di fissare i valori per l'azione.

La Volontà si esprime attraverso la lotta dei due grandi principi (apollineo e dionisiaco) anche nella storia dei popoli. Nietzsche parla di «volontà ellenica» e questo è decisamente in contrasto con le teorie di Schopenhauer per cui «i popoli esistono solo in "abstracto"», in quanto solo i processi interni dell'individuo hanno realtà in quanto concernono la volontà.<sup>17</sup> Nietzsche propone per il popolo tedesco come paradigmatica l'immagine della comunità greca e come significativo il suo processo di disgregazione. E ciò in una prospettiva ideologica coerente col progetto wagneriano, di contro alla crisi sociale, al «caos atomistico» provocati dal trionfo della dogmatica dell'egoismo che caratterizza l'epoca *attuale*. Nietzsche vide nell'ideale di Bayreuth la possibilità di agire sulla cultura del tempo e si impegnò in questo senso. D'altra parte la via metafisica è accettata in una prospettiva particolare: non perché porti alla verità, all'in-sé delle cose, bensì perché, sfuggendo il reale, è «edificante» di per sé, è capace di dar frutti. In *Ecce homo* e nelle

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Opere*, vol. III, t. II, p. 54.

<sup>17</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano 1981, p. 284.

opere della maturità, Nietzsche criticherà come «oppiacea» e decadente questa scelta. Ma il desiderio di affermazione e rinnovamento si trova impigliato nella rete della struttura metafisica che, di per sé, getta l'accusa sul mondo del divenire. L'affermazione ha bisogno del mito come illusione vitale per legittimarsi: la metafisica dell'artista rappresenta questo ideale, è già essa stessa un nuovo mito costruttivo e pragmatico che poggia però sul vuoto spazio della Volontà schopenhaueriana. Nietzsche ne è consapevole. Parlerà infatti negli scritti della maturità, facendo riferimento a questo periodo, di un volontario rimanere attaccati all'ideale, di una costretta incorporazione dell'illusione come base della cultura, di un necessario gesuitismo.<sup>18</sup>

Già in un frammento di lettera a Deussen dell'ottobre-novembre 1867, Nietzsche dopo aver ripetuto le sue argomentazioni, derivate da Lange, in favore di Schopenhauer (una *Weltanschauung* non può essere contraddetta dalla logica come dalla logica non viene creata) dice di sentirsi a suo agio nell'atmosfera di quella filosofia. «Se uno schiavo nella sua prigionia sogna di essere libero e sciolto dalle sue catene, chi sarà così duro di cuore da svegliarlo per dirgli che è soltanto un sogno? Chi lo farà? Soltanto uno sbirro, né a me né a te verrà mai la voglia di fare questa parte». Abbiamo quindi una lucida consapevolezza del carattere di fuga dalla dura realtà di questa via. «Foss'anche un errore, una menzogna [-]», così termina, interrotto, il frammento di lettera estremamente significativo da noi in parte citato.<sup>19</sup>

Appare ben presto a Nietzsche una vana operazione dall'alto il tentativo di rifondare la comunità con la forza dell'arte mistificando, funzionalizzando le contraddizioni. Si tratta di avere il coraggio della realtà: l'allontanamento da Wagner è anche rifiuto delle consolazioni estetiche e metafisiche oltre che essere un segno di disprezzo per chi era diventato apologeta dell'attualità del *Reich*.

Nei frammenti postumi del periodo si può vedere come la costruzione metafisica non possa resistere alla critica e alla consapevolezza di una falsità (sia pure volontaria e pragmatica) che già la lettura di Lange aveva rivelato. In più frammenti si vede definire la volontà co-

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, vol. VII, t. I, parte II, Adelphi, Milano 1986, fr. 16 [23], p. 167.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, vol. I, cit., p. 534.

me la forma più universale dell'apparenza e la parola volontà è messa spesso tra virgolette a significare una parola che nasconde e mistifica la complessità dei fenomeni in essa compresi. Inoltre va in crisi la connessione necessaria tra volontà e rappresentazione: «la rappresentazione si rivela come un meccanismo ingannevole, che non abbiamo bisogno di presupporre nell'essenza delle cose. Non appena la volontà sta per manifestarsi, questo meccanismo prende le mosse. Nella volontà si ritrovano pluralità e movimento solo ad opera della rappresentazione: un essere eterno si trasforma in divenire, in volontà, solo per opera della rappresentazione, in altre parole, il divenire, la volontà stessa in quanto agente, è un'apparenza». E in modo ancora più deciso: «Non c'è in noi nulla che sia da ricondursi all'Uno primordiale. La volontà è la forma più universale dell'apparenza, e cioè l'alternarsi di dolore e piacere: presupposto del mondo, inteso come continuo risanamento dal dolore attraverso il piacere del puro intuire».<sup>20</sup> E così in altri frammenti: «La proiezione dell'apparenza costituisce il processo artistico primordiale. Tutto ciò che vive, vive di apparenza. La volontà fa parte dell'apparenza. (...) La *volontà* è già una *forma dell'apparenza*: per questa ragione, la *musica* è ancora *arte dell'apparenza*». «L'immergersi completamente nell'apparenza è lo scopo supremo dell'esistenza: laggiù dove il dolore e la contraddizione non appaiono come esistenti. – Noi riusciamo a conoscere la volontà primordiale solo attraverso l'apparenza, ossia *la nostra conoscenza stessa è rappresentata*, è per così dire uno specchio dello specchio».<sup>21</sup> E anche in un lungo frammento, della primavera del 1871, che doveva far parte della *Nascita della tragedia*, è chiara e netta questa posizione:

Anche l'intera vita istintiva, il gioco dei sentimenti, delle sensazioni, degli affetti, degli atti della volontà – come devo obiettare qui contro Schopenhauer – ci risultano noti, se indaghiamo noi stessi con la massima esattezza, unicamente come rappresentazione, non nella loro essenza: e possiamo ben dire che persino la “volontà” di Schopenhauer non sia altro se non la massimamente universale forma dell'apparenza di un qualcosa che è per noi del resto comple-

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, vol. III, t. III, parte I, Adelphi, Milano 1989, fr. 5[80], p. 111; 7[165], p. 206.

<sup>21</sup> Ivi, fr. 7[167], p. 227 e fr. 7[172] p. 210.

tamente indecifrabile (...). Questa forma massimamente originaria dell'apparenza, la volontà, con la sua scala di sensazioni di piacere e di avversione, giunge peraltro, nello sviluppo della musica, a un'espressione simbolica sempre più adeguata (...) la “volontà” è oggetto della musica, ma non è l'origine di essa, parlo cioè della volontà nella sua massima universalità, in quanto è la forma più originaria dell'apparenza, con la quale si deve intendere ogni divenire.<sup>22</sup>

### 3. «Non esiste volontà, né libera né non libera»

Abbandonata la metafisica dell'arte, con *Umano, troppo umano*, Nietzsche si richiama apertamente alle scienze naturali e alla storia e torna più volte a una critica radicale e puntuale della “volontà” di Schopenhauer che riflette e dogmatizza il senso comune. A volte Nietzsche, con impazienza, sembra risolvere il tutto liquidando il problema: «Il riflettere su “libertà e non libertà della volontà” mi ha condotto a una soluzione di questo problema quale è impossibile immaginare più radicale e conclusiva – cioè alla liquidazione del problema, avendo raggiunto l'intuizione che *non esiste volontà, né libera né non libera*».<sup>23</sup>

Nietzsche parla di una fedeltà di Schopenhauer a una mitologia semplificatrice e falsificatrice: per lui, come per chi «è povero di pensiero» «la volontà è una forza agente in maniera magica: la fede nella volontà, in quanto causa di effetti, è la fede nelle forze magicamente agenti». Schopenhauer «non pare che abbia mai tentato un'analisi della volontà, dal momento che, come chiunque altro, anche lui aveva *fede* nella semplicità e nella immediatezza di ogni volere: mentre invece il volere è soltanto un meccanismo così perfetto nel funzionamento che quasi sfugge all'occhio dell'osservatore».<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ivi, fr. 12[1], p. 373, 374, 377.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, fr. 27[1] in *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano 1976, p. 255.

<sup>24</sup> F. Nietzsche af. 127 in *La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, Adelphi, Milano 1991, pp. 152-153. Per tutto il complesso problema della volontà nel suo rapporto con la “coscienza” si vedano le puntuali analisi di Luca Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, edizioni ETS, Pisa 2006.

Nietzsche cerca di individuare nell'influenza di Spinoza la ragione per cui Schopenhauer, senza problematizzare e senza pensare alla complessità del processo che si cela dietro la parola, accetti la nozione di volontà come un *primum*: «Nel cuore di Schopenhauer era certamente rimasta un'idea di Spinoza: che, cioè, l'essenza di ogni cosa sia *appetitus*, e che tale *appetitus* consista nel perseverare ad esistere. Una volta gli è balenata questa idea, e gli è balenata in modo tale che non ha più riflettuto con cura sul processo "volontà" (allo stesso modo che su tutti i suoi concetti fondamentali – nei loro riguardi non nutriva dubbi, perché vi era giunto senza vera ragione ed empiria)».<sup>25</sup>

Nell'aforisma 19 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche mette insieme tutte le osservazioni sulla volontà che ha affrontato in più frammenti confermando le critiche e aprendo alla concezione più complessa della "volontà di potenza": «Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità – e appunto nell'uso di un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua».<sup>26</sup> Nietzsche rifiuta il concetto tradizionale, dominante, a carattere idealistico della volontà: «La mia tesi è: che fino ad ora la *volontà* della psicologia è stata una generalizzazione ingiustificata, che *non si dà affatto* una tale volontà, che, invece di concepire la configurazione di una sola *determinata* volontà in molte forme, si è *cancellato* il carattere della volontà, essendosene sottratto il contenuto, la direzione; è questo in altissimo grado il caso di *Schopenhauer*; è una mera, vacua parola, ciò che egli chiama "volontà". Ancor meno si tratta di una "volontà *di vivere*", perché la vita è solo un *caso particolare* della volontà di potenza – è affatto arbitrario sostenere che tutto aspiri a trapassare in questa forma di volontà di potenza».<sup>27</sup> Nietzsche contesta la separazione tradizionale tra il nostro "volere, sentire e pensare" che sono all'opera contemporaneamente e sono «al servizio di un vo-

<sup>25</sup> F. Nietzsche, fr. 11[307] primavera-autunno 1881 in *La gaia scienza e Frammenti postumi 1881-1882*, cit., p. 444.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, vol. VII, t. III, Adelphi, Milano 2014, pp. 24-25.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1888-1889*, in *Opere*, vol. VIII, t. III, Adelphi, Milano 1986, fr. 14[121] p. 91.



lere, sentire e pensare molto più vasto». <sup>28</sup> Così come il pensiero, anche la volontà è un insieme complesso di attività istintive. Certamente, ancora nel *Crepuscolo degli idoli*, si legge: contro «l'errore, grandemente funesto, che la volontà sia qualcosa di agente, che la volontà sia una facoltà... Oggi sappiamo che essa è soltanto una parola...». <sup>29</sup>

Ma a partire da *Così parlò Zarathustra*, troviamo un uso forte e diffuso dei termini di “volontà” e, soprattutto, della “volontà di potenza” che fa qui la sua prima comparsa. Abbandonato il terreno dell'analisi fisiologica e psicologica, abbiamo, consapevolmente, nel linguaggio figurato di Nietzsche, un uso pubblico del termine per comunicare la prospettiva di nuove forme di vita. E allora, più volte, si afferma che “la volontà libera”: «Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra». «La volontà libera: perché volere è creare: così insegno io». <sup>30</sup> Ma si afferma anche: «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza». <sup>31</sup>

#### 4. “Volontà” e *désir*, volontà e ragione

Per Nietzsche il fraintendimento di Schopenhauer nei confronti della *volontà* è “un segno dei tempi”, una reazione contro l'età napoleonica, non si crede più alla “forza della volontà”.

Nietzsche è lontano dall'esaltazione degli istinti sfrenati e della cattiva immediatezza: dopo l'oscuramento romantico-estetico della *Nascita della tragedia*, egli condusse una lotta decisa e continua contro il mito dell'immediatezza; contro la pretesa di un flusso puro, assoluta «decodificazione», naturalità dirompente (il romanticismo di Wagner è abbandono all'immediatezza...). Nietzsche non rinuncia fino all'ultimo al tentativo di signoreggiare, gerarchizzare, disciplinare i mol-

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1884-1885*, in *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1975, fr. 34[124], p. 141.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 2014, p. 68.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 2013, p. 92; p. 236. Si veda anche p. 157.

<sup>31</sup> Ivi, p. 125.

ti istinti contraddittori che costituiscono l'individuo nell'epoca della morte di Dio, nella dissoluzione di una forma sociale (significativamente Goethe esprime in alta misura l'ideale nietzscheano del dominio del caos). La perdita dei valori, il *chaos sive natura*, se proibisce e demistifica soluzioni prefissate, forme date, spinge la «volontà di potenza» a esercitare il suo dominio. Espressione di forza è la formazione di nuovi istinti, la loro disciplina e gerarchizzazione in una nuova forma. Abbandonarsi agli istinti, pretesi primari, è in realtà, per Nietzsche, subire la costrizione della situazione data, il dominio del *milieu*: un lasciarsi andare al *fatalisme* nonostante gli atteggiamenti eroici possibili e il turgore delle passioni. La completa plasmazione da parte del *milieu* (l'istinto dato che parla e spinge su cammini prefissati) è sintomo di decadenza: il velleitarismo è la caratteristica generale, «il *désir* al posto della volontà», la desiderabilità al posto delle realtà.<sup>32</sup>

Nietzsche torna ancora sulla “volontà” di Schopenhauer vedendovi un segno di regressione rispetto alla volontà e alla ragione del XVII secolo che, unite, marcano l'allontanamento, fino all'opposizione, dalla concezione schopenhaueriana della volontà come istinto, pulsione, desiderio ecc. Ancora nel 1885, Nietzsche vede in Schopenhauer un rappresentante dell'«*esultante* reazione al razionalismo di Descartes (...) a favore dell'intuitivo» in quanto, in continuità con la filosofia idealistica tedesca, pone la Volontà come una nuova facoltà: «attraverso essa si imparò a credere in una specie di “apprensione intuitiva ed istintiva della verità”»: «Si credette che la via della conoscenza fosse ormai *accorciata*, che si potessero affrontare le “cose” direttamente, si sperò di “risparmiare lavoro”, e ogni felicità che nobili perdigiorno, virtuosi, sognatori, mistici, artisti, cristiani per tre quarti, oscurantisti politici e concettuali ragni metafisici sono capaci di sentire, fu ascritta a onore dei Tedeschi».<sup>33</sup>

Il XVII secolo, segnato dal nome di Descartes, si caratterizza per il «dominio della *ragione*, testimonianza della sovranità della *volontà*», il XVIII secolo per il «dominio del *sentimento*, testimonianza della sovranità dei *sensi* (bugiardo)». Il XIX secolo infine per il «dominio della

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., fr. 25[182] p. 54.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1884-1885*, cit., fr. 38[7].

brama, testimonianza della sovranità dell'animalità (più onesto, ma tetro)». È evidente, per Nietzsche, la superiorità del secolo caratterizzato dalla 'ragione' di Descartes: «aristocratico, ordinatore, superbo verso ciò che è animale, severo con il cuore, 'non cordiale', anzi senza cuore, 'non tedesco', avverso al burlesco e al naturale, generalizzante e sovrano verso il passato: perché crede in sé. Molta predacità in fondo, molta abitudine ascetica per rimanere padrone. Il secolo della VOLONTÀ forte; anche quello della forte passione». <sup>34</sup> Questo brano propone il Seicento come "il secolo della VOLONTÀ" che si caratterizza come capacità di ordinare il caos e la contraddizione senza tagliare via, semplificando, la molteplicità. Una civiltà si caratterizza per la grandezza e anche la 'terribilità' delle passioni che può permettersi senza andare in rovina, per la sua capacità di 'usarle': «il dominio sulle passioni, non il loro indebolimento o sradicamento! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanto maggiore è la libertà che si può concedere alle passioni». <sup>35</sup>

La concezione della 'volontà' che qui Nietzsche propone si allontana, ancora una volta fino all'opposizione, da quella di Schopenhauer: «L'equivoco fondamentale di SCHOPENHAUER sulla volontà (come se nella volontà *essenziale* fossero desiderio, istinto, impulso) è tipico: sminuimento del valore della volontà fino all'intristimento. (...) Grande sintomo di *stanchezza* o di *debolezza* della volontà: giacché quest'ultima è propriamente ciò che tratta i desideri da padrona, che assegna loro una direzione e una misura...». <sup>36</sup> La posizione di Schopenhauer è certo l'espressione di un secolo 'più animale', 'più realistico', 'più naturale' rispetto alla superficialità del secolo precedente ma «debole di volontà, ma triste e oscuramente smanioso, ma fatalistico. Senza soggezione e stima né per la 'ragione' né per il 'cuore'; profondamente convinto del dominio dei desideri». L'anima moderna così dubitosa di sé e della propria 'volontà, appartiene interamente alla *décadence* che non ha più fiducia nel futuro: l'*épuisement* dell'energia vitale sostituisce la 'velleità' alla forza plasmatrice, il *désir* alla 'volontà'. In tal modo si opera la «riduzione della volontà a movimento riflesso, la negazione della volontà come

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, tomo II, fr. 9[178], pp. 92-93.

<sup>35</sup> Ivi, fr. 9[138] e [139], p. 68.

<sup>36</sup> Ivi, fr. 9[169], pp. 87-88

“causa efficiente”; infine — un vero ribattezzamento: si vede tanta poca volontà, che la parola diventa *libera* di significare qualcosa d’altro». <sup>37</sup> È appunto il caso di Schopenhauer.

Anche in queste riflessioni di Nietzsche sulla ‘volontà’, nell’ultimo periodo del suo filosofare, si sente l’eco delle teorie della nuova psicologia e fisiologia francesi attente a cogliere non solo il carattere dinamico della realtà ma anche la sua complessità. È anche attraverso la mediazione di queste letture, dirette e indirette, che il filosofo tedesco è approdato alla struttura plurale dell’io, alla costruzione genealogica del soggetto, alla ricerca di “un nuovo centro”. La realtà psicologica è molteplicità: il suo forte dinamismo non tende a una spontanea armonia tra le parti che è invece il risultato di un esercizio egemonico di una parte sulle altre. Nietzsche ha così potuto concludere che la fonte della volontà sta nelle azioni biologiche che si compiono nell’intimità più profonda dei nostri tessuti: in tal misura è vero dire ch’essa è noi stessi. La sua critica alla volontà come facoltà è radicale (“*Wille*” — *eine falsche Verdinglichung*: una falsa concretizzazione) <sup>38</sup> giacché la volontà come “*activité raisonnée*” gli appare, come aveva scritto Ribot, «il coronamento, l’ultimo termine di una evoluzione, il risultato di un gran numero di tendenze disciplinate seguendo un ordine gerarchico». <sup>39</sup> Ed è nel fisiologo Charles Richet (*Essai de psychologie générale*) collaboratore della rivista di Ribot, i cui libri sono presenti nella sua biblioteca, Nietzsche trova la definizione della volontà come la *puissance de direction* che non può né deve essere confusa con la coscienza che se ne ha e neppure con *la liberté de direction*: <sup>40</sup> «Questo enorme groviglio di immagini, di ricordi, di emozioni, di desideri, di percezioni, ci è sconosciuto: solo il risultato ci appare che ci comanda questa o quella attenzione, che impone questo o quell’atto». <sup>41</sup> La volontà — affermano gli psicologi francesi — non è un prodotto naturale, ma è il risultato dell’arte, dell’educazione, dell’esperienza, *fruit d’une conquête*. Essa esprime — come forza di coordinazione — lo stato di salute e di energia di un corpo. Così

<sup>37</sup> Ivi, fr. 9[178], pp. 93 e 94.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, in *Opere*, vol. VIII, tomo I, p. 19.

<sup>39</sup> Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris 1922<sup>33</sup>, p. 74.

<sup>40</sup> Charles Richet, *Essai de psychologie générale*, F. Alcan, Paris 1887, p. 169.

<sup>41</sup> Ivi, p. 171.

la forza ordinatrice della volontà e della 'raison' dominante nel secolo XVII esprime la vitalità superiore di quell'epoca. Nietzsche è consapevole che la luminosa ed equilibrata classicità di quel secolo, il progetto della 'ragione' signorile, ha dovuto imporsi su istanze più oscure e forti: «Il XVII secolo SOFFRE dell'uomo come di una *somma di contraddizioni*, 'l'amas de contradictions' che noi siamo; cerca di scoprire, *ordinare*, portare in luce l'uomo; mentre il XVIII secolo cerca di dimenticare ciò che sa della natura dell'uomo, per adattarlo alla sua utopia».<sup>42</sup>

##### 5. «La più alta di tutte le fedi possibili»

La volontà forte si caratterizza, per il filosofo, come la capacità di ordinare il caos e la contraddizione senza semplificare la molteplicità, tagliando via in nome di un'istanza dominante e tirannica. La volontà esprime – come forza di coordinazione – lo stato di salute e di energia di un corpo. Una civiltà si caratterizza per la grandezza e anche la 'terribilità' delle passioni che può permettersi senza andare in rovina, per la sua capacità di 'usarle': «il dominio sulle passioni, *non* il loro indebolimento o sradicamento! Quanto maggiore è la forza dominatrice della volontà, tanto maggiore è la libertà che si può concedere alle passioni».<sup>43</sup>

Il caos appartiene all'ambiguità del mondo moderno: «gli istinti corrono ormai a ritroso in tutte le direzioni e noi stessi siamo una specie di 'caos'; l'uomo europeo è 'ibrido', la storia è il suo deposito di costumi».<sup>44</sup> Tale caos può portare rapidamente alla disgregazione della fine, a una forma rigida e semplificata, oppure essere la premessa per una forma nuova e più ricca. La forza del "tiraneggiare" semplifica. L'azione del fanatismo morale, per ordinare, taglia via violentemente tutto ciò che non può essere ridotto in schemi predeterminati. La prova di forza e di salute sta nel dire sì alla totalità e nella capacità di ordinare il caos accogliendo la pluralità mobile e contraddittoria in una forma superiore e tollerante arrivando così all'«*uomo più vasto possibile, ma non perciò cao-*

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, cit., fr. 9[183], p. 97.

<sup>43</sup> Ivi, fr. 9[139], p. 68.

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., 224 e 223, pp. 145 e 144.

*tico*»: «i contrasti sono domati, ciò che è il più alto segno della potenza, ossia rispetto alla contrapposizione, e fra l'altro senza tensione».<sup>45</sup>

La “volontà di potenza”, che rivela il carattere fondamentalmente prospettico di tutta la realtà, si presenta, nelle espressioni più basse della vita, come pura violenza e sopraffazione dell'altro e, a livello gnoseologico, come imposizione di una prospettiva. L'appropriazione e l'assimilazione significa un voler sopraffare, un formare, un modellare e rimodellare, finché il vinto sia passato interamente sotto il potere dell'aggressore accrescendolo. È l'esercizio dell'“egoismo” individuale. Ma l'individuo stesso appare un “errore”: «solo una somma di sensazioni, giudizi, errori coscienti, una *fedè*, un piccolo frammento del reale sistema vitale o molti frammenti, riuniti insieme col pensiero e nella fantasia».<sup>46</sup> Superare la prospettiva ristretta dell'*ego* non significa acquistare una impossibile impersonalità, una fredda “oggettività”: la conoscenza è comunque implicata nei processi vitali, è legata al gioco degli istinti. L'ampiezza della prospettiva, la capacità di vedere con più occhi, rimarrà una costante dei gradi più alti della volontà di potenza e ha alla base la forza e l'energia dei singoli istinti. L'immagine dei molti occhi tornerà più volte. Ancora nella *Genealogia della morale* l'uomo della conoscenza è colui che «sa utilizzare, per la conoscenza, la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive» non un occhio puro, privo di forze interpretative ma una pluralità di occhi: «Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro “concetto” di essa, la nostra “obiettività”».<sup>47</sup>

A partire dal modello del corpo, Nietzsche tende a valorizzare più che il singolo punto di forza, un sistema vitale più vasto. Prendere il corpo per filo conduttore significa rinunciare alle lusinghe dell'immediatezza e della semplicità: il corpo si svela sempre più come una pluralità, un insieme di centri vitali in lotta tra loro. L'essere organico è «una lotta che vuole conservarsi, vuole crescere e vuole essere consapevole di

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, cit. fr. 7[3], p. 246.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1881-1882*, cit., fr. 11[71], p. 331.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, in *Opere*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 2014, III, § 12, p. 356.

sé». Il corpo è quindi una sintesi di molteplicità in lotta e in movimento e perciò «il contrario dell'anarchia atomistica; dunque una *formazione di dominio* che *significa* un'unità, ma non è una cosa sola». <sup>48</sup> Il momento primario della potenza è l'esercizio del dominio su un caos da plasmare, una forma da dare attraverso gerarchizzazioni e funzionalizzazioni. Nei suoi gradi più alti, l'impulso alla potenza, significa un allontanamento dalla prospettiva ristretta e violenta, legata al singolo punto di forza. Di contro alle promesse di una forma superiore e diversa di uomo, Nietzsche vede qua e là, nella storia, la realizzazione casuale di individui capaci di arrivare alla “giustizia”: tra i modelli più vicini che Nietzsche propone, vi è quello della natura “dionisiaca” di Goethe: “*l'uomo più vasto possibile, ma non perciò caotico*”, <sup>49</sup> che rappresenta il ritorno a una specie d'uomo del Rinascimento. Il superuomo è colui che supera la parzialità di ogni prospettiva vitale, non negandola ma incorporandola in una forma piena, colui che ha la forza di assimilare sé stesso a tutta la realtà, e tutta la realtà a sé stesso, attraverso l'affermazione del ciclo eterno. *Lamor fati* è l'espressione più alta e più ricca della volontà di potenza: l'identificazione attiva con la totalità nel suo divenire. All'eroismo della lotta che caratterizza il frammento di uomo nella direzione del superuomo, Nietzsche contrappone la nuova ultima libertà: «un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto — *egli non nega più*. Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata col nome di *Dioniso*». <sup>50</sup>

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1885-1887*, cit. fr. 2[87], p. 92.

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi. 1887-1888*, cit., fr. 9[179], p. 95.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit. *Scorribande di un inattuale* 49, p. 143.

*Riassunto* L'articolo intende chiarire il complesso rapporto di Nietzsche con il tema della "volontà" (soprattutto nel confronto con Schopenhauer) e di conseguenza, in prospettiva, con il tema della "volontà di potenza" vista spesso, erroneamente, come un semplice potenziamento della prima. Il rapporto con *La storia del materialismo* di Lange mette in crisi, fin dal periodo precedente *La nascita della tragedia*, la posizione metafisica del filosofo pessimista facendo approdare Nietzsche a un radicale fenomenismo. Si contesta radicalmente la pretesa fondamentale della metafisica schopenhaueriana, di aver reso, con la "volontà", concretamente accessibile la cosa in sé. Il tema della libera "poesia concettuale" di Lange permette però a Nietzsche di rimanere fedele a Schopenhauer e di costruire con la Volontà - Uno originario, la "metafisica dell'arte" del periodo wagneriano che intende avere un alto valore pragmatico per la costruzione e il mantenimento della comunità. I frammenti postumi, anche del periodo, mostrano come rimane costante la critica di Nietzsche alla metafisica della volontà da lui intesa come "forma più universale dell'apparenza". Con *Umano troppo umano* l'atteggiamento critico di Nietzsche verso la 'volontà' trova pieno vigore e si manterrà per tutto il percorso del suo filosofare anche se, a partire da *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche torna a un uso comunicativo e centrale del termine, una parola che nasconde la complessità e pluralità di processi e fenomeni in essa compresi.

*Parole chiave* Friedrich Nietzsche, Friedrich Albert Lange, volontà, volontà di potenza, fenomenismo, fisiologia, psicologia

*Giuliano Campioni* Allievo della Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha insegnato, come professore ordinario, *Storia della filosofia* presso le Università di Lecce e di Pisa. È tra i fondatori del «Centro "Colli-Montinari" di Ricerche su Nietzsche e la cultura europea» e del «Groupe International de Recherches sur Nietzsche». Fa parte del comitato scientifico di «HyperNietzsche. Gruppo di ricerca internazionale». Ha fondato, con Sandro Barbera e Franco Volpi, la collana *Nietzscheana* (ETS, Pisa) che attualmente dirige con Maria Cristina Fornari. È curatore e responsabile del completamento e della revisione dell'edizione italiana Colli-Montinari delle *Opere* e dell'*Epistolario* di Nietzsche e di una nuova edizione dei *Frammenti postumi 1869-1889* (Adelphi editore). Fa parte del comitato editoriale di più riviste nazionali e internazionali e ha all'attivo numerose pubblicazioni in Italia e all'estero.



# ANTINOMIE DELLA VOLONTÀ



# Io, coscienza e volontà: la necessità del possibile

*Amedeo Ruberto*

*English title* Ego, consciousness and will: the need for possibility

*Abstract* The theme of the will is here analysed from a jungian perspective and from an empirical point of view in relation to psychotherapeutic activity. The paper presents a number of distinctions and clarifications to logically establish the category of possible from which we can pragmatically take inferences for psychological foundations, characteristics and consequences of will. The analysis involves the discussion of terms as consciousness and subject and restores a psychological architecture built on the essential element of the Ego.

*Keywords* will, analytical psychology, Ego, modal logic, possible

## *Premessa*

L'idea della volontà – non so se mai sia divenuta effettivamente un concetto – è beffarda, ed estremamente divisiva. Propone un interrogativo scomodissimo, capace di provocare una rissa o anche di obbligarci a prendere atto di quanto possa esser fragile – apologetica, inconsistente, astratta o anacronistica – ogni risposta.

E allo stesso tempo ha un innegabile effetto comico, come quando un convinto determinista crede di ordinare un caffè macchiato, o come il mistico di Bergson in cui il corpo prende il sopravvento sullo spirito, o come quel povero paziente che visitai al pronto soccorso in urgenza poiché afflitto dall'angoscia di sentirsi controllato dal cervello.

Di fatto, al di là di fideistiche o apodittiche dichiarazioni su quanto sia bello possedere una volontà che, differenziandoci dal resto del mondo dei viventi, ci permetta una straordinaria e sempre maggiore libertà

di scelta, la prima impressione che ricavo dopo un mesetto di *full immersion* nei testi e dopo aver compulsato amici fidati, l'impressione finale è quella di una confusione che confina col mistero.

Considerata la complessità della questione proporrò al lettore una sorta di *tour sui generis* che attraverso un percorso circolare dovrebbe riportarci al punto d'inizio con qualche idea critica in più, non saprei se più perplessi o meno. Ciò però corrisponde a quanto posso contribuire all'argomento.

Il percorso inizia dalla definizione di quanto necessario per definire un comportamento "reato" nel codice penale: è una sorta di punto zero di partenza che rappresenta ufficialmente il senso comune in merito al tema della volontà.

Passeremo poi attraverso una breve *disclosure* della posizione epistemologica da cui si affronta l'argomento tanto per relativizzare e precisare la logica della nostra riflessione e s'impegna poi in una più faticosa delimitazione dell'area psicologica, distinguendola da aree di carattere linguistico e/o naturalistico e segnalando la pericolosità di sovrapposizione delle diverse competenze.

Forse curiosamente, ma non troppo sorprendentemente, troveremo nelle antinomie i punti di confine, contatto e disgiunzione, tra le principali categorie psicologiche e successivamente, sempre attraverso le antinomie, troveremo l'accesso al *possibile* attraverso una riflessione sul tempo e in particolare sul tempo futuro come fondamento di una libertà del volere per forza di cose limitata e aperta nella significazione.

Infine, dalla competenza clinica della psicoterapia ricaveremo una rapida sintesi di quanto abbiamo bisogno di ipotizzare in termini di organizzazione psichica precisando che "coscienza" è termine troppo vago, insufficiente a consentire l'esistenza di una "volontà" ancor più del termine più in voga di "soggetto".

Tutto ciò per tornare al codice penale con qualche maggiore attenzione critica – così ci auguriamo.

### *Codice penale*

Iniziamo dunque dall'articolo del codice penale che descrive le condizioni per definire un reato "volontario". Abbrevierò per quanto possi-

bile il testo limitandomi a mettere in evidenza in corsivo le parti a mio avviso più critiche.

L'art. 42 comma primo c.p. stabilisce che «Nessuno può essere punito per un'azione od omissione prevista dalla legge come reato se non l'ha commessa con coscienza e volontà». La norma indica il *coefficiente psichico* necessario a fondare la responsabilità penale dal punto di vista dell'elemento soggettivo. *Coscienza e volontà sono attributi della condotta criminosa esprimendo le condizioni minime richieste dall'ordinamento perché un comportamento possa essere proprio del soggetto che lo ha tenuto.* L'art. 42 comma primo esprime allora il principio che *la condotta, prima ancora che dolosa o colposa, deve essere umana*, essendo tale solo la condotta rientrante nella signoria della volontà e differenziandosi come tale dagli accadimenti naturali. In questo senso si deve affermare che *la responsabilità penale presuppone innanzitutto la coscienza e volontà della condotta.* Si tratta di un principio generale del diritto penale che non ammette eccezioni *estendendosi ai delitti dolosi e colposi, oltre che alle contravvenzioni.* Si ritiene, inoltre, che esso non valga solo per la responsabilità colpevole, non essendovi né dolo né colpa senza coscienza e volontà della condotta, ma anche per le ipotesi di *responsabilità oggettiva*, che se prescindessero anche da tale coefficiente psichico, risulterebbero ancora più incompatibili con il principio della personalità della responsabilità penale. *La coscienza e volontà non è un inutile duplicato della capacità di intendere e di volere richiesta per l'imputabilità dall'art. 85 c.p. Infatti mentre questa è uno status personale, quella riguarda il rapporto specifico tra volontà del soggetto e un determinato atto.* Fatte queste precisazioni occorre vedere che cosa si intende per coscienza e volontà. *Interpretando il binomio in senso psicologico*, la dottrina inizialmente ha richiesto un *impulso cosciente della volontà* diretto alla produzione del movimento muscolare (azione) o a conservare lo stato di inerzia (omissione).

Questa nozione è tuttavia troppo ristretta in quanto inidonea a ricomprendere comportamenti pacificamente assoggettati a responsabilità penale consistenti in atti che non si svolgono nel campo della coscienza: si pensi agli atti riflessi (tosse, starnuto, ritrazione di un arto a seguito di una puntura), gli atti istintivi (il protendere le braccia per attutire gli effetti di una caduta), gli atti abituali divenuti cioè automatici per abitudine.

Orbene in relazione a queste ipotesi, che spesso costituiscono tipiche figure di reato colposo, non è riscontrabile alcun impulso cosciente della volontà; ciò nonostante è certa la responsabilità penale del fumatore che distrattamente getta il fiammifero a terra presso materiale infiammabile provocando un in-

condio – per quanto non esista un impulso cosciente *perché il movimento corporeo è dovuto a processi svoltisi nella parte più interna della personalità e passati in esecuzione senza attraversare la zona lucida della psiche.*

Là dove la concezione dell'impulso cosciente della volontà manifesta pienamente la sua insufficienza è però a proposito dell'omissione dovuta a dimenticanza dell'azione che doveva essere compiuta.

*Per aggirare l'ostacolo si è risaliti alla coscienza e volontà dell'atto antecedente a quello automatico o alla dimenticanza.*

Altre volte, poi, mancano la coscienza e volontà anche dell'atto antecedente. Quindi per non escludere dal campo di applicazione dell'art. 42 comma primo c.p. tutta l'ampia sfera di comportamenti non sorretti da una coscienza e una volontà reali, la norma è interpretata estensivamente includendosi anche *coscienza e volontà potenziali* attraverso il concetto di imputabilità della condotta attiva o di quella omissiva attraverso un impulso volontario.

Si è osservato infatti che *non tutti gli atti che si svolgono al di sotto della sfera lucida della coscienza sono indipendenti del volere perché molti di essi possono essere inibiti da un impulso cosciente della volontà.*

Da ciò si può dedurre che sono da considerarsi commessi con coscienza e volontà non solo gli atti che traggono origine da un conato cosciente ma anche quelli che derivano dall'*inerzia del volere*.<sup>1</sup>

Che dire? Il riferimento normativo a cui tutti siamo obbligati, si basa su un supposto “coefficiente psichico” mai preso in considerazione da nessuna teoria psicologica degna di questo nome. Di fatto, “coscienza e volontà” si danno come scontate caratteristiche “umane e non naturali” e non se ne dà alcuna effettiva definizione appellandosi a un immaginario “senso psicologico”. Inoltre, il legislatore, rendendosi conto che anche l'ampiezza spropositata assegnata ai termini di coscienza e volontà rimane insufficiente per la totalità dei comportamenti suscettibili di imputabilità, deve ricomprendere atti “automatici” e inconsci sotto la “sfera della lucidità” e addirittura includere una coscienza e una volontà “potenziali”. Insomma, il codice penale a cui tutti siamo sottoposti, si appoggia non già a una teoria o a un consolidato sapere psicologico (che

<sup>1</sup> [www.laleggepertutti.it/122933\\_responsabilita-penale-coscienza-e-volontadella-condotta](http://www.laleggepertutti.it/122933_responsabilita-penale-coscienza-e-volontadella-condotta)

per l'appunto non esistono in proposito) ma molto più incautamente a un vago e collettivo "senso comune" generalmente condiviso – per poi accorgersi che ciò non è sufficiente e quindi arrampicarsi su equilibri smi bizantini. Non siamo ben messi. D'altra parte è anche vero che da un punto di vista "scientificamente" determinista saremmo tutti assolti mentre secondo il senso comune saremmo tutti colpevoli: si tratta "solo" di stabilire il grado di colpevolezza. In linea di massima, ognuno di noi è responsabile degli ingorghi di traffico.

Mi tirerò quindi rapidamente fuori da ogni classico desiderio speculativo delimitando strettamente la mia riflessione a un ambito psicologico e più ancora a elementi di psicologia empirica essenziali per la psicoterapia.

Non porrò quindi un tema ontologico riguardo l'esistenza della Volontà e quanto possa essere connessa, implicitamente o esplicitamente, col tema del Libero Arbitrio, della Verità o della Falsità, del Bene e del Male, dell'Immutabile o del Relativo. Quindi: nessuna maiuscola in questo scritto ma una posizione epistemologica sufficientemente chiara che si richiama a ciò che C.S. Peirce, con la sua straordinaria capacità di creare antinomie pratiche allo stesso tempo ironiche e sarcastiche, pessimistiche e ottimistiche, conclusive e contemporaneamente aperte, definì come *fallibilismo critico*.

In estrema sintesi, osserviamo da una prospettiva che non considera possibile una verità come definitiva ma che pone al centro della sua attenzione la ricerca dell'oggettività come risultato di una condivisione più ampia dei punti di vista individuali e collettivi che definiscono il cosiddetto "reale", il modo di entrarci in contatto e di trattarlo e/o modificarlo.

### *La trappola dell'iperinclusività*

Ciò posto, *resta da compiere un'altra necessaria delimitazione*, se così si può dire. Questa delimitazione riguarda i principali campi di osservazione di fenomeni che denominiamo come "coscienza" e "volontà".

Come giustamente richiamato dal curatore di questo nuovo volume di Atque, essi sono imperniati su tre termini praticamente inscindibili: *psiche, natura e linguaggio*. Inscindibili dal momento che è impossibile descrivere un qualsiasi fenomeno prescindendo da uno dei tre.

Fatto sta che essi condividono, esattamente allo stesso modo, la caratteristica della *iperinclusività*.

*Da un punto psicologico*, è possibile considerare sia la natura che il linguaggio come fenomeno espressivo di carattere segnico, simbolico o archetipico in una linea di senso e su uno sfondo spazio temporale psicologicamente articolato. Allo stesso modo ogni fenomeno può essere letto, junghianamente, come entità o come sistemi di relazioni più o meno complessi. In questo contesto cadono il conosciuto, il conoscibile e l'ipotesi sull'inconscio personale e collettivo, l'ipotesi dello psicoide e il cosiddetto principio di sincronicità. Diversamente, *il punto di vista naturale* o, meglio, naturalistico, interpreta la natura come contenitore di ogni espressione psichica o linguistica e li considera descrivibili come espressioni naturali di differenti dispositivi, per esempio di carattere fisico/chimico/energetico o biologico e matematico, ed è volto a determinare l'esistenza di entità dalle più semplici alle più complesse e le leggi del loro comportamento. *Il lavoro linguistico* interpreta il mondo come grammatica e sintassi di linguaggi stratificati secondo parametri essenzialmente logici per valori di coerenza e verità. Ogni prospettiva prescinde dalle altre potendone essere epistemologicamente essa stessa contesto e oggetto, contenitore e contenuto.

Consideriamo quindi psiche, natura e linguaggio come termini *iperinclusivi* nel senso che nel loro massimo livello di astrazione riescono, da un lato, ognuno *a proprio modo* a contenere gli altri due e, dall'altro, rispetto a sé stessi, circoscrivono un orizzonte dal quale non si può uscire: come noto, non esiste un punto di vista psicologico fuori dalla psiche, né un punto di vista naturalistico fuori dalla natura o linguistico oltre il linguaggio. Tuttavia, allo stesso tempo, presi insieme e allo stesso livello d'astrazione così come intuitivamente, ma anche molto ingenuamente, saremmo portati, si genera un'antinomia a tre che rende impossibile procedere logicamente. Perciò sarà giocoforza arrendersi a questa impossibilità aggirando l'antinomia con una scelta metodologica del vertice d'osservazione e con ciò accettando l'inevitabile relativismo alla prospettiva adottata dalle differenti conclusioni.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ciò vale anche per altre opposizioni di carattere epistemologico come caso e necessità, determinismo e indeterminismo.



Esemplificando la problematica, con una proposizione molto nota nella cultura junghiana, “il discorso *della* psiche e il discorso *sulla* psiche” costituisce un’antinomia: non può darsi un discorso *della* psiche che sia al tempo stesso discorso *sulla* psiche senza paradosso: entrambi sarebbero al tempo stesso veri e falsi così come parimenti e antinomicamente sarebbero individuati i soggetti e gli oggetti del discorso.<sup>3</sup> Essi vanno dunque separati per comprendere che il primo racconta cose completamente differenti dal secondo e viceversa: le fattispecie psicologica e linguistica e, se vogliamo, naturalistica, non devono né possono moltiplicarsi allo stesso livello d’astrazione. Entrambi possono essere validi nel loro proprio universo iperinclusivo, ma coniugati con altri analoghi universi allo stesso livello d’astrazione sono al tempo stesso sia veri che falsi.<sup>4</sup>

Un modo per uscirne – rimanendo in una logica aristotelica che corrisponde a quanto siamo maggiormente abituati – è di scegliere quale dei termini generanti il nostro discorso sia il più astratto. Si tratta di decidere se, per esempio, la psiche è il più astratto e allora il linguaggio – ogni tipo di linguaggio – assume il valore di fenomeno psicologico oppure, se invece si sceglie il linguaggio, accetteremo che ogni fenomeno psicologico sia un fenomeno linguistico.

Tuttavia sarebbe anche del tutto erroneo e confusivo (poiché alla fine si pagano le conseguenze di questi errori) considerare che esistano fenomeni che, sullo stesso livello d’astrazione, possano considerarsi contemporaneamente e inscindibilmente psicologici e linguistici.

Altrettanto inaccettabile sarebbe traslare predicati e modalità di funzionamento propri dello psichico al linguaggio e viceversa: l’immaginazione psicologica corrisponde a un’attività della psiche assolutamente differente dalla grammatica e della sintassi linguistica – basti pensare ai sogni – e anche quando la psiche parrebbe avvicinare una

<sup>3</sup> Di fatto il paradosso nasce dalla pretesa di contemporaneità di presenza dei due “discorsi” imposta dalla con-fusione del campo linguistico e di quello psicologico. Tuttavia, eliminando la sequenzialità ci troveremo fuori dal tempo storico, nella dimensione inesplorata del mistico che per ora non può essere presa in considerazione in questi appunti.

<sup>4</sup> Lo stesso potrebbe dirsi, come spesso accade, con “il linguaggio della natura e la natura del linguaggio”.

modalità linguistica, come nell'attività del pensare, il risultato psicologico che ne deriva incorpora fattori cognitivi, emotivi, sentimentali e valoriali – sia individuali che collettivi – la cui complessità non può trasparire compiendone una pura e semplice analisi logica e che richiedono, per la loro comprensione e valutazione, una serie di procedure di natura squisitamente psicologica.<sup>5</sup>

Se ne può derivare, per concludere, che l'appaiamento di termini iperinclusivi comprometterebbe la possibilità che ognuno di essi mantenga la propria autonomia e specificità organizzativa mettendone in discussione la loro stessa particolare identità: l'atto stesso dell'inclusione in un differente universo conoscitivo cambia la natura dell'oggetto in questione.

### *Le antinomie nella proposta junghiana*

Come già detto, il vertice da cui ci proponiamo ora di guardare al resto, ben consapevoli dei limiti di questa scelta e di quanto perdiamo in ampiezza per ottenere qualche grammo in più di chiarezza, è quello della psicologia e in particolare della psicologia analitica junghiana: ciò non esclude ovviamente l'incontro con le antinomie ma semplicemente ne definisce l'orizzonte di esperienza, il senso e la funzione.

La proposta junghiana è infatti ancorata a una quantità incredibile di antinomie che hanno allontanato molti razionalisti refrattari ai paradossi e alle contraddizioni. Al contrario, per uno junghiano, esse appaiono come i punti più affascinanti e vitali della teoria, immensa apertura speculativa su nodi irrisolti e limiti non solo individuali, ma anche e soprattutto culturali, di cui si potrebbero tracciare i percorsi storici e le conseguenze ancora attuali per il nostro pensare psicologicamente orientato. Spesso, in Jung, i cosiddetti "opposti correlati", prendono una struttura antinomica – sempre nella forma di un'antinomia psicologica (non semplicemente logica o linguistica) – e ciò accade, non casualmente, in punti assolutamente nevralgici della sua teoresi. Per ri-

<sup>5</sup> Allo stesso modo, la decostruzione o disambiguazione di una metafora psicologica è infinitamente più complessa rispetto a quella di una metafora linguistica poiché include la necessità di decifrare fattori soggettivi molto più numerosi e completamente diversi che, per esempio, quelli necessari per un testo scritto.

cordarne alcuni: il rapporto interno/esterno osservato sia nel modo del rapporto io/sé che sé/mondo; il rapporto individuale/collettivo e parte/tutto; il rapporto conscio/inconscio; la definizione della coscienza come struttura/funzione e il suo statuto unitario/eterogeneo; l'impossibilità di definire in termini convenzionali la dimensione spazio/temporale dei fenomeni di sincronicità.

Vorrei qui far notare, prima di tutto, come la definizione antinomica inerisca a punti cruciali della riflessione psicologica (e non solo) che riguardano soprattutto *confini*, delimitazioni di aree di esperienza e di conoscenza, che a tutt'oggi s'impongono irrisolti, come la distinzione tra ambiente interno ed esterno, tra coscienza e inconscio, tra individuo e collettività, tra spazio e tempo, tradizionalmente scanditi da convenzioni culturalmente condivise che li rendono apparentemente oggettivi, e una pluralità di vissuti soggettivi che non possono riconoscersi in tale oggettività e continuano a muoversi in cronologie e ritmi idiosincrasici da scoprire volta per volta.

Viene quindi da chiedersi: per quale ragione Jung approda così frequentemente in una formulazione antinomica? Si tratta di una manifesta incapacità a superare una difficoltà logica, oppure di un artificio retorico volto a stupire il lettore o, infine, di un'effettiva impossibilità psicologica (non solo di Jung) a immaginare oltre?

Ebbene, a mio modo di vedere, si tratta in realtà di aprire uno sguardo oltre l'ordinarietà del senso comune che ne riveli l'assoluta e incongrua ingenuità – culturale e, inevitabilmente, anche individuale – con cui interpretiamo e, conseguentemente, ci comportiamo rispetto a termini come ambiente, contesto, storia, esperienza ecc.

Da questo punto di vista, l'antinomia psicologica si comporta nella teoresi junghiana in modo analogo al suo particolarissimo concetto di "simbolo": *la migliore rappresentazione possibile di ciò che ancora dobbiamo sapere*. Il simbolo junghiano mostra e nasconde, dice e non dice, è e non è: logicamente incomprensibile – non casualmente fuori da ogni utilizzazione linguistica o naturalistica –, esercita tuttavia un'azione profonda e di straordinaria efficacia che può andare ben oltre non solo dalla comprensione del singolo individuo o dal suo collettivo di appartenenza, ma anche sopravvivere alle loro stesse singolari esistenze.

E dunque, come il simbolo, anche l'antinomia corrisponde a ciò che meglio possiamo empiricamente osservare quando ci affacciamo, per

esempio, sui confini spazio-temporali della nostra esperienza psicologica. È perciò in questo particolare senso che possiamo cogliere un'antinomia psicologica: quando vogliamo descrivere un'esperienza nel modo più corrispondente a ciò che effettivamente accade, inevitabilmente lo facciamo all'interno di un'antinomia – evidente od occulta – che descrive il campo tensionale e l'orizzonte ermeneutico nel quale ci muoviamo psicologicamente.<sup>6</sup>

Se è vero quindi che le antinomie svolgono un ruolo cruciale nell'elaborazione della dimensione psicologica junghiana, è anche vero che Jung sembra ritenere l'antinomia come una sorta di proprietà distintiva del fenomeno psicologico che lo rende specifico e diverso da ogni altro: non si preoccupa quindi della congruità logica delle sue descrizioni e sceglie piuttosto la nota soluzione del "relativismo prospettico". Non quindi solo la soluzione logica del decidere il livello d'astrazione dei termini coinvolti (di questo Jung non si occupa affatto essendo pacifico nei suoi scritti che stiamo parlando solo di psicologia) quanto piuttosto la dislocazione spaziale e l'alternanza temporale dei punti di vista con la conseguente accettazione del relativismo implicato, per esempio in questa distinzione radicale: "nulla di ciò che è individuale ha senso in ciò che è collettivo e nulla di ciò che è collettivo ha senso in ciò che è individuale".

### *Jung, le antinomie e le relazioni: empiria e casualità in psicoterapia*

Una visione strettamente relazionale non compare immediatamente nei primi saggi junghiani e bisognerà attendere qualche anno prima che prenda una consistenza sistematica. Anch'essa comincia ad affio-

<sup>6</sup> Metto qui in nota una questione sulla quale varrebbe la pena tornare. Si tratta della distinzione soggettivo/oggettivo – come al solito antinomica – in particolare tra coscienza soggettiva e coscienza oggettiva in relazione a valori di verità della propria esperienza. Qualche decennio fa ne discutevamo in analogia con i paradossi dello sguardo in cui l'occhio non ha consapevolezza di sé o della difficoltà a distinguere tra la "visione" e il corrispondente "vedere": c'è un'analogia evidente con il rapporto tra pensare e pensato così come tra l'agire e l'azione. Forse varrebbe la pena di tornare sull'argomento.

rare non casualmente proprio nominando le antinomie: “Tutto ciò che è conscio è relativamente inconscio e tutto ciò che è inconscio è relativamente conscio”. E ciò vuol dire che conscio e inconscio sono antinomicamente legati (e non contraddittoriamente come in Freud), ma anche che la percezione che ne abbiamo è, in conseguenza, puramente relativa e cangiante.<sup>7</sup>

Inoltre, l’aspetto “relativo”, per così dire, apre lo sguardo su una complessità infinitamente maggiore, dove la contingenza dello stato dei numerosi fattori che concorrono al formarsi di una percezione è decisiva quanto meno a suggerire che in qualche misura una stessa percezione sia simultaneamente conscia e/o inconscia. Solo la parte conscia compare in una percezione nitida e, in proporzione, è tanto più nitida quanto più occulta rimane la parte inconscia, il lavoro che c’è dietro. Per fare un esempio facile, se sullo schermo del nostro computer comparisse oltre l’immagine nitida a cui siamo abituati anche il “linguaggio macchina” che la genera non vedremmo nulla di riconoscibile.

Posto che non è applicabile alla psicologia una valutazione percentuale di consuetudine così come sembrerebbe pretendere il codice penale, rimane però il fatto determinante che ogni percezione<sup>8</sup> deve essere trattata come eterogeneamente composita e ciò, nuovamente, spalanca un universo di interpretazioni tanto possibili quanto probabili sia per la speculazione psicologica che per il processo terapeutico.

Poniamo qui in evidenza un *fil rouge* tra simbolo, antinomia e, ora, percezione; d’altra parte, già Jung scriveva come la qualità simbolica di una determinata percezione venisse conferita dalla coscienza che l’osserva.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ciò corrisponde a quanto spesso i nostri pazienti affermano di “aver inconsciamente pensato qualcosa” che immancabilmente poi raccontano mentre tanti di noi arricciano il naso: alla fine qualche ragione ce l’hanno: stanno formulando intuitivamente la qualità del loro pensare.

<sup>8</sup> Usiamo il termine ‘percezione’ in senso lato e in questo caso equivalente ad appercezione, rappresentazione, vissuto ecc.

<sup>9</sup> Va da sé che quando parliamo di un processo terapeutico comprendiamo una pluralità di fattori concorrenti che originano almeno da due individui, dalla complessità del loro rapporto e dal contesto generale in cui si muovono.

Da questo riquadramento del discorso junghiano<sup>10</sup> riemerge quella composizione multidimensionale dello psichico che per tutta la vita Jung ha inseguito fino all'estrema visione del principio di sincronicità.

Tutto ciò, peraltro, non è affatto illogico e puramente evocativo, come alcuni penserebbero. Piuttosto si appoggia su una logica non aristotelica, detta logica trivalente, che comporta, appunto, la lettura di ogni proposizione logica introducendo i concetti di possibilità e contingenza (probabilità, casualità).

Di ciò Jung cominciò a occuparsi all'epoca della stesura dei testi sulla sincronicità che suppongono, in sostanza, l'introduzione di una dimensione temporale non affatto scontata e che anzi sembra determinarsi a partire dall'empiria dell'evento. Ebbene, in questi testi torna fondamentale non solo la "probabilità" ma più propriamente lo stesso "calcolo statistico" che si pongono non solo come strumento di accertamento dell'ipotesi ma anche come multifattorialità dei differenti componenti costitutivi, interni al processo di costruzione o di accadimento degli eventi.<sup>11</sup>

Tornando all'aspetto di contingenza e probabilità che caoticamente si aggrega e trova soluzione di continuità affiorando nel fluire molecolare della percezione, vogliamo però sottolineare come, da questa visione, da un lato si generi un'infinita possibilità di interpretazione e significazione, e dall'altro s'imponga – quasi come contrappeso compensatorio – una libertà discrezionale allo psicoterapeuta e al paziente che non può in alcun modo scavalcare una sostanziale anche se provvisoria condivisione e una conseguente responsabilità di ognuno: solo e soltanto questo passaggio conferisce una relativa stabilità al percorso e all'orientamento del processo terapeutico oltre che una sua legittimazione etica.

<sup>10</sup> Che proponiamo qui dedicandolo a tanti amici e colleghi, anche espertissimi, che hanno abbandonato i testi junghiani a favore di percorsi molto solitari e ormai radicati dai "fondamentali" originari.

<sup>11</sup> Non ho trovato nei testi junghiani riferimenti espliciti a logiche non aristoteliche (prima formulazione negli anni '20) e anche l'elaborazione statistica di ipotesi empiriche appare forse troppo ingenua, ma il ritorno alla statistica così come nei giovanili esperimenti sulle associazioni verbali da cui derivò la sua teoria dei complessi conferisce un senso di continuità fortissimo all'elaborazione junghiana.

E qui, per concludere il paragrafo, ereditiamo un doppio punto di vista sia logico che psicologico: una prospettiva tradizionalmente aristotelica che propone la certezza dell'autoevidenza, del *tertium non datur*, della causalità e di una percezione definitiva, e una prospettiva che introduce la contingenza (dimensione temporale) e la casualità, di una percezione "solo" probabile.

In breve, ci confrontiamo con un'antinomia determinismo/indeterminismo ed ente/relazione che psicologicamente comportano la relativizzazione della libertà individuale: *per avere certezza di un'evidenza dobbiamo rinunciare alla possibilità di metterla in discussione, per avere la libertà di discuterne dobbiamo relativizzare le evidenze: entrambe le posizioni sono psicologicamente e logicamente fondate.*

*Psicoterapia e logica modale: la necessità del "possibile"*

Jan Łukasiewicz è stato un logico polacco vissuto a cavallo tra '800 e '900 e gli appunti essenziali (soprattutto per il discorso sopra esposto) sono tratti dal suo saggio "On Determinism", edito per la prima volta negli anni '20.<sup>12</sup> Fu l'inventore, se così si può dire, della logica modale che nella prima versione era una logica "trivalente" poiché implicava, oltre i valori tradizionali di "vero" e "falso" anche l'eventualità del "possibile".<sup>13</sup>

Considerando *quanto* e *come* la categoria del possibile e la proiezione e la costruzione del futuro siano elementi essenziali non soltanto per immaginare un qualsiasi esercizio di volontà ma come fondamento della stessa psicoterapia, ridurrò ora i miei commenti al testo citato al minimo indispensabile e li proporrò al solo scopo di evidenziarne la pertinenza con una proposta di lettura dello junghismo che vorrei condividere. Ovviamente nella speranza che finalmente ci si ricordi che in

<sup>12</sup> J. Łukasiewicz, "O determinizmie" (1946), trad. ingl. "On determinism", in *Selected works*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London 1970, pp. 110-130.

<sup>13</sup> Traggo tutte le citazioni dallo scritto di Łukasiewicz dal bel saggio di Alessandro Becchi, "Łukasiewicz e il determinismo logico", in «L&PS – Logic & philosophy of science», vol. IV, n. 1, 2006, pp. 39-89.

qualche modo la psico-logia avrebbe anche bisogno di esplicitare la sua parte “logica”.

Il ragionamento di Łukasiewicz inizia da Aristotele che afferma nel *De Interpretatione* (tutti i caratteri di seguito evidenziati in corsivo sono miei):

In linea generale agli oggetti che non sempre sono in atto tocca indifferentemente il potere di essere o di non essere; per tali oggetti entrambe le cose sono possibili, sia l'essere che il non essere, *cosicché risultano possibili sia il divenire che il non divenire*. E molti oggetti si comportano evidentemente a questo modo.<sup>14</sup>

Commenta Łukasiewicz su questo punto:

Liberamente parlando, siamo stati (con ciò) condotti a riconoscere ogni cosa come possibile. Ma, se ogni cosa è possibile, allora niente è impossibile e niente è necessario.<sup>15</sup>

Con l'eccezione non casuale, direi, dei sintomi! Mai dimenticare che il pensiero sano è sempre ipotetico (ben diversamente dal dubbio compulsivo o dalla certezza assoluta del delirio) mentre quello malato è necessario, e lavora in modo autonomo e automatico (diciamo quindi anche in modo piuttosto stupido anche se estremamente tenace).

L'argomentazione di Łukasiewicz prosegue così:

Posso assumere senza contraddizione che la mia presenza a Varsavia a un certo istante del prossimo anno, per esempio a mezzogiorno del 21 dicembre, non sia in questo momento decisa né in senso positivo, né in senso negativo. Quindi è *possibile ma non necessario* che io sarò presente a Varsavia in quel dato momento. *Sotto questa ipotesi la proposizione “Sarò a Varsavia a mezzogiorno del 21 dicembre dell'anno prossimo” non può essere oggi né vera né falsa*. Infatti, se fosse vera oggi, la mia futura presenza a Varsavia dovrebbe essere necessaria, il che è in contraddizione con l'ipotesi. Se, d'altra parte, essa fosse oggi falsa, la mia presenza futura a Varsavia dovrebbe essere impossibile, il che pure è in con-

<sup>14</sup> Aristotele, *De Interpretatione*, 19a10-13. Citato in A. Becchi, op. cit. p. 44.

<sup>15</sup> A. Becchi, op. cit. p. 44.



traddizione con l'assunzione. Quindi la proposizione considerata non è oggi né vera né falsa e deve possedere un terzo valore, diverso da "0" o falsità e da "1" o verità. *Esso è proprio "il possibile", che si affianca al "vero" e al "falso" come terzo valore. (...) Il sistema trivalente della logica proposizionale deve la sua origine a questa linea di pensiero.*<sup>16</sup>

Łukasiewicz opta dunque di abbandonare l'aristotelico principio di bivalenza e di parlare di un "sistema trivalente", introducendo accanto al "vero" e al "falso" il valore logico del "possibile": vale a dire il valore che possiedono attualmente tutte quelle proposizioni che non risultano ancora decise rispetto alla loro verità o falsità, per cui tutte le proposizioni sono considerate assieme a tutte le loro conseguenze pragmatiche – e questo è certamente psicologico, direi che costituisce l'essenza della psicologia.

Prosegue Łukasiewicz:

Questo ragionamento mostra che possono esistere infinite sequenze causali che non hanno avuto ancora inizio e che appartengono interamente al futuro. Tale idea è non solo logicamente possibile, *ma sembra essere anche più ragionevole rispetto alla credenza che ogni evento futuro, anche il più insignificante, abbia le proprie cause che agiscono fin dall'inizio dell'universo.* (...) Nessuno è in grado di predire oggi che una mosca che ancora non esiste ronzerà nel mio orecchio a mezzogiorno del 7 settembre del prossimo anno. La credenza che tale comportamento futuro di tale mosca futura abbia le proprie cause già oggi e le abbia avute fin dall'eternità sembra essere una fantasia, piuttosto che una tesi supportata da un barlume di conferma scientifica. (...) Io sostengo che vi sono proposizioni che non sono né vere né false, bensì indeterminate. *Tutti gli enunciati riguardanti fatti futuri che non sono ancora decisi appartengono a questa categoria.* Tali enunciati non sono veri al momento presente, poiché essi non hanno un correlato reale (che li renda veri), né sono falsi, poiché neanche le loro negazioni hanno un correlato reale. *Facendo uso di una certa terminologia filosofica non particolarmente chiara, potremmo affermare che, da un punto di vista ontologico, a tali enunciati non corrisponde né l'essere né il non essere, bensì la possibilità.*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ivi, p. 48.

<sup>17</sup> Ivi, p. 70.

Vorrei aggiungere in evidenza e a ripetere quanto sopra anticipato in modo più preciso. Mentre Łukasiewicz elaborava la sua logica trivalente, dall'altra parte dell'oceano Peirce costruiva la visione pragmatista. Semplificando: uno dei caposaldi di questa visione (bene implicata nella visione junghiana attraverso James) è che il significato di ogni parola dipende dalle sue conseguenze. *Ne deriva che ogni parola è una sorta di vettore temporale inconcluso nell'oggi e proiettato nel futuro per cui concluderemmo che il significato in questione è semplicemente "possibile". Le conseguenze, direi non solo per l'esercizio della volontà ma per la sua stessa esistenza sono ovvie:*

Una conseguenza di tutto ciò è che l'idea di poter intervenire sul corso degli eventi futuri mediante delle libere scelte si rivela un'idea (almeno) logicamente sostenibile.

Il dramma universale non è un'immagine completa fin dall'eternità; più ci spostiamo lontano dalle parti del film che vengono mostrate all'istante presente, tanto più numerosi sono le lacune e gli spazi vuoti che il film include. (...) Tra le possibilità che ci aspettano possiamo scegliere il percorso migliore ed evitare il peggiore. Possiamo in una certa misura modellare il futuro del mondo secondo i nostri progetti.<sup>18</sup>

Mi chiedo: come mai l'esempio del film? E mi rispondo, forse perché, come si dice, un film è diverso dalla vita e da un testo scritto – appartiene a una logica scritta e ripetitiva sempre identica a sé stessa, un po' come un sintomo. Non vi è libertà ma solo necessità così come nel testo di una tragedia. Per la stessa ragione la psicologia non può essere contenuta in una dimensione puramente linguistica o naturalistica. Certo che la psicologia può essere ingannata dal linguaggio e dalle sue trappole, ma d'altra parte quanti di noi si lasciano prendere in giro dagli stessi pensieri che produciamo? Analogamente può essere deformata dalle alterazioni degli organi necessari al suo funzionamento così come da condizioni precarie dei contenitori collettivi. Ma libertà e volontà comportano anche incertezza, angoscia, solitudine errore e colpa:

<sup>18</sup> Ivi, p. 73.

*Vi sono duri momenti di sofferenza nella vita di ognuno, e momenti ancora più duri di colpevolezza. Dovremmo essere lieti di poterli cancellare, non solo dalla nostra memoria, ma anche dall'esistenza. Possiamo credere che allorquando tutti gli effetti di quei momenti fatali si sono esauriti, dovesse ciò accadere anche soltanto dopo la nostra morte, anche le loro cause saranno cancellate dal mondo dell'attualità e passeranno nel regno della possibilità. Il tempo calma le nostre preoccupazioni e ci porta il perdono.<sup>19</sup>*

### Prepariamoci ora all'ultimo strappo:

Da un punto di vista epistemologico, è possibile sostenere che dal momento che vi sono catene causali che sono "collocate" interamente nel futuro, vi saranno infiniti fatti indeterminati al momento attuale, fatti che neanche una mente onnisciente potrebbe predire. *Infatti l'indeterminatezza attuale di tali fatti futuri non è una questione legata ai limiti della conoscenza, ma dipende dalla circostanza che infinite catene causali hanno un loro limite inferiore che giace interamente nel futuro*; ciò significa che anche una mente dotata di infinita memoria, infinita capacità di calcolo, e che conosca esattamente lo stato attuale dell'universo e le sue leggi fisiche, al momento attuale non sarebbe in grado di predire tutti quei fatti futuri la cui "storia causale" non è ancora iniziata. Una tale mente potrebbe così predire un numero sempre minore di fatti, man mano che volesse spingersi sempre più in profondità nel futuro.<sup>20</sup>

Riporto qui il commento di Alessandro Becchi, traduttore ed esegeta del saggio da cui ho preso le citazioni:

è da segnalare un problema che riguarda il rapporto tra la libertà del volere e l'idea che vi siano infinite catene causali che appartengono interamente al futuro. In breve: secondo Łukasiewicz io ho la facoltà di scegliere liberamente tra il compiere o il non compiere, all'istante  $t$ , una certa azione  $x$ ; tuttavia una tale azione, nel caso in cui io la compia, in quanto evento fisico avrà una serie (infinita) di effetti. Ma quale è la causa di tali effetti? Stando alla teoria delineata da Łukasiewicz, tali effetti non hanno una "causa prima",

<sup>19</sup> Ivi, p. 74.

<sup>20</sup> A. Becchi, op. cit., p. 74.

ma si perdono all'indietro nel tempo fino a incontrare un loro limite inferiore, collocato a un istante di tempo successivo a  $t$ ; la causa di tali effetti, non può essere stata la mia libera scelta, altrimenti, in quanto causa, non sarebbe stata un'azione libera, bensì a sua volta effetto di una causa precedente (per definizione di "causa"). *Ci troviamo dunque nella situazione paradossale in cui una libera scelta origina e non origina una serie di effetti.* In altri termini, risulta assai problematico capire in che modo una libera scelta possa entrare in relazione con una serie causale infinita da cui dipende il realizzarsi del fatto futuro che è oggetto della scelta stessa.<sup>21</sup>

Fermo restando l'impatto straordinario che tutto ciò ha per la psicoterapia, vorrei però accennare a un limite del discorso.

Semplificando e molto succintamente, quanto appena sostenuto – comprese le note del commentatore –, esso si regge in buona sostanza su una dimensione temporale storica e per lo più uniforme e ingenua, ancora troppo semplice rispetto all'accadere delle cose anche se, solo con questo, siamo anni luce lontani dal pensare convenzionale. Solo per fare un esempio, manca una nozione di "ritmo" sia in generale che empiricamente determinato sull'insieme dei fenomeni considerati.

Più profondamente, si tace sul tema dell'eternità e delle estasi temporali qui sottintese e appiattite con semplificazione sulle tre tradizionalmente intese. Tuttavia, mi sembra che di carne al fuoco ce ne sia tanta per sperare nella benevola attenzione del lettore.

### *Volontà come funzione dell'Io*

Sarà ora il momento di chiudere il cerchio, forse anche troppo ampio, che abbiamo tracciato e tornare "psicologicamente" al codice penale da cui siamo partiti. Della volontà e della sua possibile fondazione psico-logica ce ne siamo occupati, ma della "coscienza" che dire?

Per Jung, il termine "coscienza" indica allo stesso tempo una struttura e una funzione psicologica: come *struttura* è un contenitore relativamente organizzato di ogni possibile esperienza, co-

<sup>21</sup> Ivi, p. 75.

me *funzione* è l'automatismo che ha il compito di rendere coscienti ogni possibile esperienza. Compito della crescita di un individuo e più specificamente della psicoterapia è potenziare, ampliare e riorganizzare la struttura della coscienza così come agevolare la sua funzione di reclutamento di nuove esperienze.

Sarà inoltre facile per ognuno accorgersi che la nostra coscienza lavora in modo seriale, discreto, e non possiede ad alcun livello il senso della continuità ma semplicemente considera, e solo ai livelli più alti e complessi, come ipotesi la continuità sia nel senso del tempo che dello spazio che della simultaneità dell'accadere degli eventi. Naturalmente, i contenuti della coscienza non sono mai totalmente coscienti ma solo *relativamente*, essendo condizionati dal rapporto stesso tra la *struttura* della coscienza che si rende solo periodicamente compatibile con nuove acquisizioni e il lavoro della *funzione* di coscienza che deve tener conto della configurazione generale di quanto già presente.<sup>22</sup> Questa dinamica rende particolarmente instabile una coscienza sana poiché in continua riorganizzazione mentre i contenuti anche positivamente più stabili sono, per così dire, parzialmente *esterni* a un'isolata coscienza individuale essendo in realtà contenuti condivisi: più ampia è la comunità che li condivide e maggiore è la loro stabilità.

Ne deriva che tutto ciò che è individuale ha di fatto lo statuto e la flessibilità dell'immaginario mentre per quanto concerne il suo lato collettivo troviamo una provvisorietà ben più lenta che corrisponde a una credenza collettiva e lo chiamiamo "reale". Molto sinteticamente, ogni cambiamento del "reale" abbisogna della *flessibilità dell'immaginazione individuale* e ogni immaginazione individuale abbisogna della *condivisione collettiva* per divenire reale: è in questo modo che l'individuo e il collettivo evolvono tenendo assieme cambiamento e stabilità, e quindi riorganizzandosi continuamente e reciprocamente.<sup>23</sup>

Rimane ora da considerare un ultimo punto essenziale che riguarda l'organizzazione dello psichismo individuale, che, in Jung,

<sup>22</sup> Si aggiunge ora la considerazione di Łukasiewicz sui "limiti" inferiori e superiori che riducono l'accessibilità totale alla coscienza.

<sup>23</sup> Diversamente, in una situazione diciamo "patologica", in senso lato, questo processo s'interrompe o prende vie disadattative, talora distruttive.

ha chiaramente una struttura gerarchica e conseguente all'evoluzione della nostra specie.

Per farla breve e rimanendo quindi molto grossolanamente esplicativi, considereremo tre diversi livelli, dal più antico al più recente, consigliando vivamente di osservare con attenzione la loro differente velocità di esecuzione/comportamento: ciò renderà immediatamente evidente non solo di cosa stiamo parlando ma anche la loro radice neurofisiologica.

Al livello più antico troviamo il “sistema neurovegetativo”, midollo e tronco encefalico: in condizioni di salute, lavora praticamente in tempo reale, risponde nel modo più rapido possibile a ogni continuo cambiamento dell'ambiente interno ed esterno (pressione, frequenza cardiaca, temperatura, secrezioni, ecc.). Non a caso è detto anche “sistema nervoso autonomo”, nel senso che si comporta indipendentemente dal resto del sistema nervoso. È già ben formato alla nascita e fin dall'inizio assicura la sopravvivenza dell'individuo anche indipendentemente dall'eclissarsi del resto delle funzioni cerebrali come, per esempio, nel coma.

Secondariamente, troveremo il cosiddetto “mesencefalo”: area già di intricatissimi sistemi di integrazione di stimoli/informazioni che qui assumono prime forme, memorie strutturali e, soprattutto, una qualità emotiva di carattere piuttosto primitivo e privo, ovviamente, di valori morali. Il sistema mesencefalico si costruisce dopo la nascita tranne che per alcune innervazioni che producono quel fenomeno che da adulti chiameremo “ansia” ma che in sostanza altro non è che la stimolazione eccitativa o inibitoria del resto del cervello a organizzarsi per riconoscere e rispondere a sollecitazioni come per esempio la fame. In ogni caso si capisce che la velocità d'azione di questo sistema è certamente più lento del precedente per via della quantità di lavoro d'integrazione che deve svolgere e tuttavia molto più rapido rispetto al livello successivo in quanto nella quasi totalità autonomo e automatico. Intendiamo con “autonomo e automatico”, per stare in argomento, *indipendente dalla volontà*.

Il sistema più recente è naturalmente quello “corticale” e in particolare la corteccia fronto-temporale che ha ricevuto il maggior sviluppo nella conformazione di ciò che siamo diventati oggi. Neanche a dirlo, per la sua complessità è in assoluto il più lento di tutti. Di fatto la corteccia riceve informazioni dai livelli inferiori per l'ultima integrazione di cui siamo

capaci utilizzando, per l'appunto, il materiale prodotto nei livelli sottostanti che qui prende la qualità della "rappresentazione psichica".

Se quindi, per esempio, a *livello neurovegetativo* si produce una tachicardia, a *livello mesencefalico* una reazione automatica supponiamo di comportamento di ansia, a *livello corticale* potremmo provare paura, ovvero rappresentarci la relazione tra noi stessi e la situazione di pericolo, identificarne le ragioni ed eventualmente risolvere la questione, se siamo capaci. Fatto è che non sempre, appunto, ne siamo capaci: la condizione per esserne capaci dipende in ultima analisi, ovvero al netto dell'essere in possesso di informazioni sufficientemente corrette provenienti dai livelli sottostanti, dalla possibilità di sviluppare un pensiero "indirizzato", vale a dire "non automatico". Come già evidenziarono nel migliore dei modi Eccles e Popper, perché una tale condizione si verifichi è necessaria una quantità di operazioni di complessità tale che solo a livello corticale è possibile: congetturare, sperimentare, confrontare, misurare, criticare e argomentare, ma anche scegliere, determinare e volere.

Il contenitore psichico di queste operazioni è ciò che chiamiamo "coscienza" e comprende *sia* le "rappresentazioni" automatiche dei materiali provenienti dai piani precedenti *sia* l'attività che alla fine ha facoltà di interpretarli in modo indirizzato e non più automatico. Quest'ultima particolare attività è svolta soltanto da una parte della coscienza che chiamiamo 'io': ciò che la rende possibile è la caratteristica fondante dell'Io e cioè quella di poter essere *esonerato dall'automatismo*, come direbbe U. Galimberti.<sup>24</sup>

A questo proposito, noto come si stia facendo sempre più confusione tra i termini "soggetto" e Io, tanto che alla fine il primo finisce addirittura per sostituire il secondo. Francamente ciò, oltre che ingenuo, è anche profondamente erroneo: appartiene a quelle trappole linguistiche cui si accennava sopra che finiscono per imprigionare il pensiero critico. Se "soggetto" è un qualcosa che agisce, certamente anche l'Io è un *soggetto* in quanto agisce, ma la sua azione implica un non-automatismo, una *determinazione* che implica quella serie di

<sup>24</sup> U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

operazioni complesse sopra nominate e che certo non caratterizzano altri “soggetti”, individuali o collettivi, come un muscolo o il mercato azionario nel suo insieme.

Perciò, per tornare al legislatore e al suo codice penale, nominando la coscienza egli deve anche precisare, in realtà, la sua insufficienza a commettere intenzionalmente un reato occorrendo anche una volontà, ovvero una funzione dell’Io che, escludendo ogni automatismo, implichi tutte le operazioni complesse di cui sopra, tutte incluse nella relativa “capacità di intendere” che lo caratterizza.

*Io, coscienza e volontà: il necessario e il possibile*

Alla fine, la riflessione sulla volontà ci fa pervenire a scenari differenti da quanto per lo più si crede.

Riprendendo l’ultimo paragrafo della nostra escursione, potremmo dire che i tre diversi livelli di organizzazione della psiche che molto rudimentalmente abbiamo provato ad abbozzare, intrattengono tra loro un rapporto di “prescindimento” – come direbbe Peirce. Il piano neurovegetativo prescinde da entrambi i successivi – come abbiamo detto può funzionare e mantenere in vita un corpo anche se “decorticato” –, quello mesencefalico prescinde dal corticale, il livello corticale non può prescindere dai livelli filogeneticamente più antichi salvo avere la facoltà di affrancarsene nell’esercizio delle cosiddette funzioni superiori che in Jung si riassumono nell’idea di un “pensiero indirizzato” in opposizione alla fantasticheria automatica delle libere associazioni.<sup>25</sup>

Come si è detto, abbiamo presentato un’organizzazione molto rudimentale che non può andare oltre una semplice base di partenza anche se già utilizzabile per qualche osservazione clinica.

Abbiamo per ora distinto i diversi livelli per diverse caratteristiche velocità di reazione ai diversi cambiamenti dell’ambiente interno ed esterno e ciò sarebbe già sufficiente a considerarli incommensurabili.

<sup>25</sup> C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), trad. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1969, 1988<sup>2</sup>.



Vi sono però anche differenze strutturali che corrispondono al grado di complessità dei diversi livelli che riflettono inevitabilmente anche diversi gradi di mentalizzazione ai quali corrispondono differenti modalità comportamentali delle diverse componenti. In questo senso, per esempio, il livello più arcaico si muove in modo del tutto automatico avendo come unico scopo quello di salvaguardare la vita del corpo.

A livello mesencefalico, invece, ogni integrazione di memoria ed emozione comporta un'organizzazione volta all'immagazzinamento e organizzazione di materiali teoricamente senza limiti di espansione.

È questo, junghianamente, il luogo dei *complessi*, le più piccole particelle capaci di divenire coscienti (che non significa affatto che tutti i complessi lo possano/debbero divenire). Di cosa si compongono i complessi è presto detto: sensazioni occasionali e memorie tenute insieme da un campo gravitazionale definito da un'emozione che in modo primitivo ne definisce la finalità.

Si capisce che la rete neurale che li incorpora è di una complicazione inimmaginabile ma anche che con essi incorpora anche la storia singolare della vita di ogni individuo nella singolarità del suo essere biologico e dei contesti che ha attraversato. Ma se possiamo rischiare il bisticcio terminologico attribuendo ai complessi una "coscienza" *sui generis*, dobbiamo ancora ribadire che essi non hanno alcuna capacità riflessiva, possono soltanto reagire una volta sollecitati e attivati, eseguendo o *agendo* – come direbbe Freud – secondo una ripetitiva *coazione a ripetere*. La "finalità" di cui sopra non comporta alcuna critica ma una vaghezza e un'indefinizione primitiva che non hanno posto in una struttura grammaticale.

La molteplicità sterminata dei complessi portò Jung a considerare "una pia illusione l'idea di una coscienza unitaria", ovvero che un individuo potesse prescindere da una pluralità di "soggetti" capaci di rispondere, reagire e comportarsi in modo assolutamente autonomo e automatico seguendo un proprio programma e scopo definito dall'emozione di riferimento.

Allo stesso modo non sfugge la modalità vaga, impulsiva, priva di eticità con la quale si esibiscono così come, per finire, la potenza alle volte irresistibile con la quale parassitano la coscienza dell'Io, travolgendo e umiliando lo stesso Io. Già, perché se c'è qualcosa di umiliante per l'Io è il sentirsi dominato da emozioni e rappresentazioni primitive, incontrollabili e sostanzialmente incomprensibili.

La principale differenza rispetto alla coscienza dell'Io, per stare in tema col nostro titolo, è esattamente questa: *mentre i complessi vivono nel mondo della necessità, l'Io vive nel mondo del possibile*. Ciò significa, appunto, che anche pagando con un'inegabile lentezza l'esercizio delle sue funzioni riflessive, spunta il vantaggio dell'essere relativamente libero dall'impulsività della coazione a ripetere.

*L'apertura del possibile e l'apertura del futuro fondano l'esistenza dell'Io.*

*Proprio perché l'Io riesce a concepire un futuro possibile può anche avere una volontà* e scegliere, interpretare e valutare in ordine ad accadimenti che forse saranno realizzati in un percorso per tentativi ed errore, per questo può formarsi criticamente un proprio sistema di valori e, se vuole, decidere di aderirvi pagando per essi nella propria esistenza.

Pur tuttavia, la libertà dell'Io trova un limite non nella necessità del mondo ma in quella dei complessi e della corporeità che i propri antecedenti filogenetici agiscono: deve quindi essere in grado di “conoscere e trasformare” se vuol sopravvivere. Perciò il punto di contatto tra l'Io e il resto di sé è sempre potenzialmente conflittuale ed è sempre difficile, poiché le aggregazioni complessuali devono cedere al possibile, rinunciare a parte della loro materialità, abbandonare il concretismo dell'agire, accettare di organizzarsi in una struttura linguistica, avere un nome ed essere concettualmente comunicabili.

Solo accettando queste trasformazioni le emozioni diventano propriamente sentimenti, le memorie pensieri, gli impulsi motivazioni consapevoli e gli automatismi abitudini socialmente condivise.

*Riassunto* Il tema della volontà viene qui sviluppato da una prospettiva junghiana e da un punto di vista empirico in riferimento all'attività psicoterapica. Ciò richiede una serie di distinzioni e precisazioni per giungere a fondare logicamente la categoria del possibile dalla quale si inferiscono pragmaticamente: basi psicologiche, caratteristiche e conseguenze del volere. Ciò comporta inoltre la discussione di termini come coscienza e soggetto così come il ripristino di un'organizzazione psicologica che trova come elemento essenziale il concetto di Io.

*Parole chiave* volontà, psicologia analitica, Io, logica modale, possibile

*Amedeo Ruberto* Psichiatra e psicoterapeuta di formazione junghiana. Professore associato in Psichiatria alla "Sapienza" di Roma, Facoltà di Medicina e Psicologia, Ospedale Sant'Andrea. Approfondisce gli aspetti clinici della psicoterapia in ottica junghiana con maggiori riferimenti culturali al pragmaticismo di C.S. Peirce e alla filosofia analitica di L. Wittgenstein. Oltre le pubblicazioni d'interesse accademico come psichiatra, gli articoli più significativi sono pubblicati su «Metaxù» e «Atque».



# La dialettica della volontà e dell'involontario

*Giovanni Stanghellini e Milena Mancini*

*English title* The dialectic between the voluntary and the involuntary

*Abstract* 'Will' is a polisemic term. In this paper we explore it from the angle of the dialectic between the voluntary and the involuntary. The ontological dialectic of involuntary and voluntary aspects disclose the normative challenge of being a person. Being a person is trying to exist as myself in and through the challenges of all those features that make up what I am (e.g. my anonymous biology, my past, my present uncanny experiences, the way I feel defined by people while they look at me), but which cannot describe who I am. The involuntary dimension of my being the person that I am includes what is a priori given in my existence, the raw material that constitutes the sedimented dispositions of my being and sets the boundaries of my freedom. The involuntary is the unchosen, implicit possibilities limiting my actions and reactions, the dark side of the person, and its obscure and dissociated spontaneity. It is the a priori determined Whatness of Who we are, that is, the experience of necessity, of what we did not and cannot choose. Notions like 'drive', 'emotions', 'desire', 'character', etc., belong to the circle of the involuntary. The roots of the involuntary are my history, my body, and the world into which I am thrown. In the current work we examine this dialectic between the voluntary and the involuntary, underlining how it is closely linked to the concept of selfhood and alterity, and their dialectic. If and only if I voluntarily appropriate the involuntary dimension of my existence I can put it at the service of my identity.

*Keywords* voluntary, involuntary, identity, alterity, desire, freedom

## *Polisemia della 'volontà'*

Il nostro concetto di 'volontà' è pesantemente polisemico, oltre che appesantito da sedimenti culturali ingombranti, tra i quali spicca la

metafisica del libero arbitrio. Questi vincoli restano per lo più impliciti nel senso comune, e cioè nelle visioni del mondo e nell'immaginario dei pazienti e, certamente, anche di chi si assume il compito di averne cura. Mettere in chiaro questi preconcetti e liberare la 'volontà' da questi vincoli sembra essere presupposto inaggirabile per la cura.

Quando, nel linguaggio quotidiano, si evoca la volontà si fa riferimento al campo semantico della scelta, della *deliberazione* secondo la formula "Io voglio questo, non quello". Volere qualcosa è scegliere quella cosa tra le altre. In questa accezione, volontà rimanda alla attività, alla capacità di determinare il proprio destino, di scegliersi scegliendo di compiere o non compiere un'azione. Si pensa, in questo caso, alla volontà come atto cosciente e consapevole, volontario appunto nel senso di intenzionale, cioè non imposto ma voluto, razionale, e persino calcolato.

Questo significato di 'volontà' si intreccia a un altro: la volontà come spinta, slancio, *élan*. In questa accezione, la volontà è una *forza* che si può avere o non avere, come quando per esempio si dice "Mi manca la forza di volontà". Il carattere di questa seconda 'volontà' è paradossale: si tratta di una volontà *involontaria*, perché non si avverte come qualcosa che scaturisce, come la prima, da una deliberazione intenzionale, da un atto razionale e personale; bensì da una sorgente pre-razionale e pre-personale. In questo senso, la volontà è qualcosa che *o* si ha, *o* non si ha; e come il coraggio di Don Abbondio, se uno non ce l'ha non se la può dare.

Dunque, nel linguaggio comune si intrecciano due volontà: una volontà volontaria, cioè una capacità attinente alla sfera della persona e delle sue facoltà autonome, intenzionali, consapevoli e razionali. E una volontà involontaria, cioè una forza attinente alla sfera sub-personale, che è presente o assente a prescindere dalla prima forma di volontà personale; una forza di cui la persona può tutt'al più disporre, cioè dirigere, accondiscendere a essa o opporvisi, o infine sublimare; ma che non è disposta dalla persona stessa.

Troviamo un altro tipo di polisemia nel campo del concetto di 'involontario', sebbene qui il significato di senso comune sia per lo più univocamente determinato. Nel linguaggio comune le due accezioni di volontà sopra descritte, negativizzate nella parola 'involontario', vengono a convergere: per il senso comune 'involontario' si riferisce a ciò che non è frutto di deliberazione, come nella frase "Non l'ho fatto apposta".

Quindi si dice involontaria un'azione che rimanda alla volontà volontaria, cioè a cui manca il carattere di deliberazione autonoma, intenzionale, dunque pienamente razionale (nel senso di consapevole delle sue conseguenze). Mia figlia può dire, per esempio, di aver rotto la tazza del tè involontariamente. Ma siccome le cose sono un po' più complicate, volontario e involontario si mescolano: Edipo, per esempio, ha volontariamente ucciso un uomo a un quadrivio, ma pur uccidendo quell'uomo involontariamente ha ucciso suo padre involontariamente (ovviamente, l'accostamento tra questo esempio e il precedente è puramente accidentale).

Naturalmente, per accedere a questo secondo livello di significato di 'involontario', che il senso comune lascia prudentemente in ombra, c'è bisogno dell'aiuto della filosofia. E infatti il significato filosofico di involontario abbandona il terreno sul quale si distingue ciò che si è fatto apposta da ciò che si è fatto senza intenzione, e mette in campo un insieme di "passioni" che determinano, almeno in parte, le mie azioni, e condizionano la mia volontà. Tra queste passioni involontarie ci sono le emozioni, i desideri e le abitudini. Infatti, non possiamo scegliere, cioè disporre le nostre passioni, che si danno *a priori*; tutt'al più, possiamo disporre. Infatti si dice "Non posso scegliere le mie emozioni". Come è chiaro, l'involontario dei filosofi coincide in pieno con il secondo significato della 'volontà' dell'uomo comune: cioè con una forza sub-personale, la sorgente pre-personale e pre-personale dei nostri atti, non di rado in conflitto con la nostra 'volontà' personale.

Riassumendo la polisemia della *volontà*

- volontà come scelta, deliberazione ("Io voglio questo, non quello") (v1)
- volontà come spinta, *élan* ("È più forte di me, mi manca la forza di volontà") (v2)

Riassumendo la polisemia dell'*involontario*

- significato di senso comune: ciò che non è frutto di deliberazione ("Non l'ho fatto apposta") (i1)
- significato filosofico: insieme di "passioni" tra cui emozioni, desideri e abitudini ("Non posso scegliere le mie emozioni") (i2)

*Il problema della libertà del volere*

Su questo intreccio semantico gravano i nostri pregiudizi sul libero arbitrio, cioè il nostro modo ingenuo radicato nel senso comune di concepire la libertà della nostra volontà.

Il nostro concetto di 'libero arbitrio' è legato alla nozione di responsabilità morale, cioè all'etica, e risponde dunque alla domanda "Come dovrei vivere?". La risposta comune a questa domanda è che dobbiamo vivere senza rinunciare a essere noi stessi, e dunque esercitando la nostra libera volontà. Facciamo fatica a rinunciare all'idea di essere liberi, almeno in parte, e questa fatica esercita un vincolo emotivo non indifferente quando si tratta di parlare spassionatamente di libertà e volontà. Non solo coloro che non intendono rinunciare al pregiudizio che essere umani, e non "bestie", significhi essere liberi; ma anche coloro che affermano che non siamo affatto liberi, cioè che la nostra volontà è del tutto condizionata da fattori a essa esterni, sono in preda a una passione che impedisce di pensare: la prima è una passione irrazionalmente umanista, la seconda altrettanto irrazionalmente anti-umanista o nichilista.

Queste passioni, in gioco nel discorso sul libero arbitrio, e quindi sulla volontà, sono frutto di sedimentazioni culturali che vengono da molto lontano. In particolare l'antropologia giudaico-cristiana, o per meglio dire la sua vulgata, ha insegnato a pensare la persona come ente *responsabile* delle proprie azioni, e come *individuo* almeno in parte autonomo rispetto a influenze "esterne", siano tali influenze di natura sovra-individuale (per esempio sociale) o sotto-individuale (per esempio le passioni dell'anima). Questa tradizione concepisce la *natura umana*, cioè l'essenza dell'umano, e al tempo stesso il compito e il destino dell'umano, indissolubilmente legati al libero arbitrio, e cioè all'esercizio della volontà volontaria. Parallelamente, questa stessa tradizione ha visto nei vincoli e nelle forze che minacciano questo libero volere altrettanti nemici da controllare e da cui difendersi.

Trovano qui sostanziale convergenza le etiche dei tempi di crisi, quando l'anima, o l'individuo (che in fondo è lo stesso) sono minacciati dall'alto e dal basso. "*Reddite quae sunt Caesaris Caesaris et quae sunt Dei Deo*" riassume il precetto di respingere il vincolo sociale (almeno nella sua componente mondana). "*Sustine et abstine*" fonda un'etica ascetica che, equiparando i desideri a "tentazioni", in generale prescri-



ve di rinunciare a ciò che non dipende da noi: il corpo, i nostri possedimenti, le opinioni che gli altri hanno di noi, le cariche pubbliche. Questa etica, ben poco pro-sociale e ancor meno incline alla partecipazione alla vita della Comunità, indica la strada della resistenza come *via regia* per salvare l'anima.

Una concezione individualistica e non olistica dell'esistenza umana, la difficoltà a pensare l'identità come un processo in divenire, il bisogno di definire *a priori* e in maniera *tranchant* ciò che è positivo e ciò che è negativo, e soprattutto un'epistemologia che taglia corto sull'intreccio tra determinismo e probabilismo; sono tutti fattori che hanno radicalizzato il preconcetto che l'uomo è quell'ente che dispone del libero arbitrio, e dunque capace di volere.<sup>1</sup>

Culture differenti danno pesi differenti alle azioni volontarie o involontarie. Allo stesso tempo, nessuna concezione di responsabilità è confinata interamente al volontario.<sup>2</sup> Edipo è, di fatto, il paradigma dell'Uomo della civiltà Occidentale, precisamente perché incarna la tragedia della responsabilità per le proprie azioni compiute al di là della propria volontà intenzionale. Le conseguenze delle nostre azioni esprimono inevitabilmente qualcosa che va oltre quello che era intenzionale. Ciò pone in questione colui che agisce. La questione riguarda l'aggrovigliamento tra volontario e involontario e la risposta è la storia che possiamo raccontare su noi stessi quando posti a confronto con questo groviglio.

Naturalmente, il senso comune del nostro tempo è ben lontano dal condividere questo groviglio, che è chiaro solo a chi a esso si avvicina nella prospettiva dell'uomo tragico. La metafisica, invece, che ha il suo capo nella vulgata giudaico-cristiana, pretende di sciogliere questo intreccio tragico tra volontario e involontario, colpa e innocenza, puro e impuro;<sup>3</sup> e prolunga i suoi tentacoli non solo nell'etica, ma infine nella psicologia, e in particolare in quelle versioni della psicoanalisi che concepiscono l'uomo come individuo ("Io") schiacciato dall'alto dai *Diktat* sociali interiorizzati nel Super-Io, e dal basso dalle forze bestiali dell'Es.

<sup>1</sup> J.Z. Sadler, "Entropy and constraints: beginning to rethink Freewill, Neuroscience and Psychiatry", Keynote lecture at the International Conference of Philosophy and Psychiatry, Madrid, November 2017.

<sup>2</sup> B. Williams, *Vergogna e necessità*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>3</sup> G. Stanghellini, *La bella indifferenza*, Feltrinelli, Milano 2018.

Il nostro concetto di volontà è intrappolato in questa metafisica del libero arbitrio. E, a sua volta, la metafisica del libero arbitrio è sotto scacco a causa di questi sedimenti della vulgata giudaico-cristiana che metastatizzano nel campo dell'etica e della psicologia di massa, e in ultima analisi condizionano la nostra visione di noi stessi in quanto esseri umani.

### *Antropologia dell'involontario*

Districare la polisemia della volontà e dell'involontario richiede un'antropologia ragionata, esplicita e filosoficamente (oltre che scientificamente) fondata. Questa antropologia fa piede sul riconoscimento dell'eccentricità come cifra dell'esistenza umana. Eccentricità, si può dire brevemente, significa la non coincidenza del *Chi* con il *Che cosa*; o, detto altrimenti, l'eccedenza del Sé rispetto alla medesimezza, da un lato, e alla piena auto-coscienza, dall'altro. Essere persona significa essere alle prese con l'Alterità.

Riguardo al primo punto: il Sé non si esaurisce nella medesimezza, nella stessità, cioè nell'essere identico a sé stesso (identità *idem*); ma è costantemente posto di fronte all'alterità.

Io non coincido con me stesso, sono costantemente posto di fronte a un Me che non sono Io, che mi sorprende dalle pieghe della mia stessa ipseità, ma che al tempo stesso mi mette a confronto con ciò che non sono o non sono ancora diventato. Essere un Sé significa essere in un rapporto dialettico con l'alterità che è me.

Riguardo al secondo punto: il Sé non si esaurisce nella coscienza di sé, io sono anche ciò che ancora non ho riconosciuto come parte di me. La mia alterità mi sorprende, mi prende alle spalle e alla sprovvista. Non posso che riconoscerla come parte di me, una volta che si è manifestata; ma il suo manifestarsi è perturbante. A volte, si parla di 'inconscio' per dire di questa alterità. Ma la nozione di 'involontario' sembra, almeno in certe circostanze, più adeguata.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. 1. Volontario e involontario* (1960), trad. it. Marietti, Genova 1990.

L'involontario è il *Che cosa*, determinato *a priori*, del *Chi* siamo. Ricoeur definisce l'involontario come "necessità esperita", ossia l'esperienza della necessità di ciò che non possiamo scegliere. Questa nozione si avvicina a quella della pura vita biologica, ma anche a ciò che Heidegger chiama "gettatezza" (*Geworfenheit*),<sup>5</sup> nel senso dell'essere gettato nella particolarità del mio esser-così. La gettatezza esprime il mio essere vincolato in una serie di condizioni e circostanze involontarie che non ho scelto, che sono le caratteristiche limitanti della mia esistenza. Questo, tuttavia, non implica alcun tipo di rigido determinismo, poiché, in quanto persona, possiedo altre controcatteristiche che tendono a resistere all'influenza della gettatezza. Nozioni come "pulsioni", "emozioni", "abitudine", "carattere", "inconscio", "nuda vita" appartengono al circolo dell'involontario.

La dimensione involontaria del mio essere la persona che sono include *che cosa* è dato *a priori* nella mia esistenza: il materiale grezzo che costituisce le disposizioni sedimentate del mio essere e pone i confini alla mia libertà. L'involontario è il non-scelto, possibilità implicite che limitano le mie azioni e le mie reazioni, il lato opaco della persona, la sua spontaneità oscura e dissociata. Le radici dell'involontario sono la mia *storia*, il mio *corpo* e il *mondo* nel quale sono gettato. Queste tre radici determinano rispettivamente tre gruppi di valori che sono operativi e pressoché impliciti nella mia vita: i valori storici (per esempio, i valori della mia famiglia), i valori organici (per esempio, le mie preferenze sessuali) e i valori sociali (per esempio, le regole e i ruoli sociali). Proprio come non ho scelto la mia situazione storica, non ho scelto il mio corpo e il mondo nel quale sono situato.

Da questa antropologia deriva che essere persona significa essere un *Chi* che sceglie, o che non è in grado di scegliere (nel senso di v1, la volontà come deliberazione). Perché usare l'espressione *Chi*? Perché questa situazione chiama in causa l'identità, e la domanda del *Chi* è la domanda che chiede l'identità. Cosa sceglie il *Chi*? Sceglie se consentire o meno all'alterità, cioè alla forza (v2) o alle forme in cui tale forza si declina (i2).

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi, Milano 2010.

L'alterità, a sua volta, è il *Che cosa*, il repertorio delle forze dell'alterità che si manifesta come spinta e come passione (nel senso di i2).

Ciò chiamiamo 'identità personale', cioè quel tipo di identità che vale per quell'ente che chiamiamo 'persona', è la dialettica tra ipseità e alterità, cioè tra *Chi* e *Che cosa*.

In questa dialettica si interpone un terzo: la *responsabilità*. In quanto persone siamo chiamati a rispondere di ciò che facciamo volontariamente (v1), ma anche di ciò che facciamo involontariamente (i1).

Inoltre, abbiamo anche una responsabilità nei confronti dell'alterità che è in noi, cioè delle nostre emozioni, desideri e abitudini (nel senso di i2); non nel senso che possiamo sceglierle, ma quantomeno nel senso che abbiamo la responsabilità di riconoscerle. Il riconoscimento dell'alterità che è in noi è la nostra responsabilità, ed è indispensabile affinché si realizzi quella forma di identità che è l'identità della persona, che non è un'identità sostanziale, ma un'identità *in fieri* fondata su una dialettica tra Sé e altro-da-sé: il processo dell'antropogenesi.

Ma cosa dire quando non siamo in grado di riconoscerle, e in particolare nel caso in cui non siamo capaci di riconoscere il nostro involontario (i2) come "nostro" (come nel caso della alienazione schizofrenica)?

E cosa dire della forza (v2)? Siamo responsabili, e in che senso, della nostra "forza"? Sì, nel senso che siamo responsabili di come ne disponiamo, nel caso in cui questa spinta sia presente. Ma quando la spinta non è presente (come nel caso della depressione)? O quando è presente in tale eccesso da renderla incontrollabile (come nella mania)?

Il problema, che sembrava sulla via di risolversi sul piano dell'esistenza cosiddetta "normale", si ripropone nell'ambito della vita psicopatologica.

### *Il dialogo con l'involontario*

Fondare l'antropologia sul concetto di 'eccentricità' significa fondarla sulla pratica del 'dialogo'. Essere persona è essere in dialogo con l'alterità. Noi siamo un dialogo – della persona con sé stessa e con le altre persone. In breve: siamo un dialogo con l'alterità. Incontriamo l'alterità in due domini principali della nostra vita: in noi stessi e nel mondo esterno. Nel primo caso, l'alterità è nella dimensione involontaria di noi stessi: il nostro carattere non scelto, i nostri bisogni e desideri, le emozioni e le abitu-

dini. Nel mondo esterno, l'alterità è data negli eventi e negli incontri con le altre persone che costellano e sfidano la nostra esistenza.

Uno di noi ha sviluppato questa prospettiva in un libro dal titolo *Noi siamo un dialogo*.<sup>6</sup> L'alterità si manifesta quando sono in lotta con i miei bisogni e i miei desideri o quando una discrepanza tra le mie abitudini e una situazione concreta diviene palese o, infine, quando le mie passioni dischiudono sorprendentemente il mio essere situato. L'alterità si manifesta anche nel corso della mia azione, poiché ogni azione implica un contraccolpo di intenzioni involontarie e di significati non intenzionali. Le conseguenze delle mie azioni esprimono inevitabilmente qualcosa che va oltre ciò che era da me inteso. Questo mi pone in questione. Rivela la piega tra il Sé e l'alterità, tra il volontario e l'involontario. E la risposta è la storia che posso raccontare su me stesso rispetto a questa piega. L'incontro con l'alterità offre il vertice dal quale vedere sé stessi da un'altra prospettiva, spesso radicalmente diversa e nuova, accendendo la progressiva dialettica dell'identità personale. Le storie che raccontiamo su noi stessi sono gli strumenti principali per integrare l'alterità nella memoria autobiografica, integrando le esperienze personali in una storia coerente e correlata al Sé. Solo dopo aver riconosciuto l'alterità come dato incoercibile della dimensione involontaria della mia esistenza posso iniziare a usarla a mio servizio.

L'esistenza umana è un ardente desiderio di unità e identità. Questo tentativo, tuttavia, è frustrato dall'incontro con l'alterità, ossia dall'appuntamento con tutti i poteri dell'involontario: pulsioni involontarie, passioni incontrollate e abitudini automatiche che conducono verso azioni non intenzionali. E infine, un'ulteriore fonte di insoddisfazione è la consapevolezza che le altre persone possono essere solo avvicinate, non appropriate, e che il nostro bisogno di riconoscimento reciproco è una lotta illimitata e motivo di frustrazione.

La salute mentale, per tornare al punto lasciato in sospeso nel paragrafo che precede, è il risultato della *dialettica equilibrata* e della proporzione tra sedimentazione e innovazione, ossia fra l'alterità che diviene manifesta attraverso l'incontro con il proprio non-scelto, con la

<sup>6</sup> G. Stanghellini, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Cortina, Milano 2017.

propria disposizione “involontaria” o con un evento e la capacità della persona di far fronte, modulare, appropriarsi e dar senso a essi.

Questa dialettica progredisce, innanzitutto e per lo più, in maniera silente e implicita. Altre volte diviene esplicita e progredisce in una forma riflessiva. L'identità narrativa può contribuire al dispiegamento di questa dialettica.

Una persona umana è un Sé razionalmente governato e, al contempo, un organismo biologico soggetto alle leggi biofisiche, a-razionali della natura. Dunque, il pensiero, i sentimenti e le azioni umane sono determinate e formate da due tipi di causalità: una causalità biologica, a-razionale, e una causalità razionale. Questo peculiare carattere ontologico dell'essere persona diviene primariamente manifesto nel carattere stranamente ambiguo dell'esperienza corporea. Tale ambiguità produce una dialettica tra me stesso in quanto organismo anonimo – condizionato dalle leggi impersonali, a-razionali della natura che involontariamente genera i miei bisogni corporei e le risposte impersonali a essi connesse – e l'elaborazione volontaria, razionale, di questi fenomeni da parte della persona che vive in un corpo e attraverso di esso. Parte di questa complessa dialettica può essere ricondotta al fatto che l'Uomo è un “animale ancora indefinito”:<sup>7</sup> l'uomo manca di istinti – laddove un istinto è un rigido accoppiamento tra un dato stimolo e un dato comportamento – e, invece, ha un eccesso di pulsioni. Essere persona è essere in *giustapposizione* – e, talvolta, sentirsi in *opposizione* – rispetto a una serie di *disposizioni* involontarie di fronte alle quali dobbiamo assumere volontariamente una posizione.

Il mio organismo biologico, anonimo e condizionato dalle leggi impersonali e a-razionali di una natura che genera, involontariamente, i miei bisogni e le mie pulsioni organiche è un elemento impersonale e pre-individuale che è allo stesso tempo il più vicino e il più lontano da me stesso. È la mia *vita*, la primordiale spontaneità della mia persona e, allo stesso tempo, non mi appartiene. Sento oscuramente che questo elemento è allo stesso tempo il più intimo e più proprio a me stesso e, al tempo stesso e paradossalmente, il più estraneo. Sono una persona razionalmente governata e, al contempo, un organismo biologico sogget-

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. Adelphi, Milano 2011.

to alle leggi biofisiche della natura, a-razionali. Il mio pensiero, il mio sentire e le mie azioni sono determinate da due tipi di causalità: una causalità biologica, a-razionale, e una causalità razionale.

Questa ambiguità produce una dialettica tra me stesso come organismo anonimo condizionato dalle leggi impersonali di una natura che genera, involontariamente e a-razionalmente, i fenomeni corporei, e l'elaborazione volontaria, razionale di questi fenomeni da parte della persona che vive nel suo corpo e attraverso esso.

Questa involontaria parte di me è la più intima e la più propria, la più vicina ma anche la più lontana.<sup>8</sup> Questa parte molto intima e personale è ciò che in me stesso è più impersonale. È la mia stessa vita in quanto non è originata da me stesso, ma dà origine a me stesso. È la mia vita in quanto non mi appartiene. La sento oscuramente nell'intimità della mia vita come una forza che spinge il sangue nelle mie arterie e rilascia e contrae i miei muscoli. In essa si manifestano le mie emozioni, l'impersonale che è in me, attraverso il quale ho la possibilità di entrare in contatto con il mio pre-individuale.

L'involontario deve essere chiaramente differenziato dall'inconscio "dinamico" freudiano, ossia l'inconscio generato dalla rimozione (*Verdrängnung*) – così come abbiamo detto del Genio e della nostra vita biologica. La pulsione, l'emozione e l'*habitus* – le tre componenti emblematiche della spontaneità oscura e dissociata che costituisce la dimensione involontaria dell'esistenza umana – sono semplicemente dimenticate (non proibite), implicite (non respinte), automatiche (non censurate). Questa parte di noi stessi non individuata non è il passato cronologico che abbiamo lasciato dietro di noi a ragione della sua intollerabilità.

*Il rapporto bisogno-desiderio come paradigma della dialettica dell'involontario*

Una parte rilevante dell'involontario è il *desiderio*. Il desiderio è il principio dell'oscurità della mia spontaneità. Il suo profilo più inquietante, il *bisogno*, mi influenza dalle più profonde regioni del mio esse-

<sup>8</sup> G. Agamben, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

re. Sembra non lasciarmi alcuno scampo e avere a cuore solo la propria soddisfazione. Il bisogno incarna i miei valori organici, come la fame, la sete, il sesso. Il bisogno è qualcosa che volentieri vorremmo dissolvere in un puro meccanismo e relegarlo nel corpo biologico.

Il bisogno è un ottimo caso di studio per capire la dialettica tra volontario e involontario. Il bisogno è la spontaneità primordiale del corpo, cioè la quintessenza dell'involontario; in quanto tale, esso rivela originariamente e inizialmente valori che lo distinguono da tutte le altre fonti di azione, cioè motivazioni per una determinata condotta. Attraverso il bisogno, i valori emergono senza che io li abbia postulati nel mio ruolo di generatore di un atto. Non è facile tracciare una linea netta che divida i bisogni dal desiderio in senso stretto. Si potrebbe dire che un desiderio è un bisogno una volta che viene educato. Nasciamo tutti alla mercé dei nostri bisogni, ma coloro i quali riescono a dar forma ai propri bisogni sono in grado di sfuggirne i vincoli di necessità e di dipendenza. Questa parziale emancipazione dai propri bisogni è esemplare della dialettica tra il *Chi* – colui che dà forma e educa il bisogno – e il *Che cosa* – cioè il bisogno nella sua originaria anarchica e informe necessarietà.

Il bisogno ha, inoltre, un'intrinseca plasticità: posso modificarne l'obiettivo, posso saturarlo con oggetti differenti, per esempio mediante la sublimazione di un bisogno sessuale nella pratica dell'intimità non sessuale. Questa caratteristica del bisogno (e dello stesso desiderio), cioè l'essere insatura, vale in generale anche per l'involontario. Nella sua dimensione più organica e biologica, come nel caso del bisogno, l'involontario è materia, mentre il volontario è la sua forma. L'involontario non ha forma specifica, il volontario non ha in sé sostanza. Il volontario è un avverbio, e non un sostantivo, perché è il modo in cui la persona dà forma all'involontario.

### *Il riconoscimento dell'involontario*

Abbiamo dapprima mostrato l'intreccio tra volontario e involontario nel sentire comune del nostro tempo, e successivamente discusso la necessità del concetto di 'persona' per rappresentare la dialettica definita tra il volontario e l'involontario. L'involontario che mi abita è,



al contempo, estraneo alla mia persona e parte di essa. Possiamo dire quindi che l'involontario è una piega indomabile del mio essere che, in quanto tale, abbraccia uno spazio che è, allo stesso tempo, esterno e interno.<sup>9</sup> È esterno poiché appartiene alla dimensione dell'alterità del mio essere la persona che sono, il materiale grezzo che costituisce la parte sedimentata del mio essere e pone i confini alla mia libertà: il mio passato, il mio corpo e le regole del mondo e i valori che ho introiettato. Allo stesso tempo, questa alterità involontaria che dimora in me è parte del mio Sé e io ne sono responsabile. Non c'è modo di sciogliere il mio vincolo con il mio involontario, se non riconoscendolo. Solo *riconoscendo il mio aspetto involontario come un dato incoercibile posso iniziare a utilizzarlo a mio servizio*. La logica del riconoscimento, infatti, contraddice il principio del terzo escluso: sono "Io" e "non-Io" allo stesso tempo, e il *Che cosa* involontario può, nella dialettica del riconoscimento, trasmutarsi, grazie all'azione del *Chi* volontario, in parte essenziale dell'identità di quest'ultimo.

<sup>9</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco* (1988), trad. it. Einaudi, Torino 2004.

*Riassunto* ‘Volontà’ è un concetto polisemico. In questo articolo lo esploriamo, sotto il profilo della dialettica tra il volontario e l’involontario. La dialettica ontologica degli aspetti involontari e volontari rivela la sfida normativa di *‘essere una persona’*. Essere una persona è esistere come *‘me stesso’* e mediante tutte le caratteristiche che definiscono *‘ciò che sono’* (per esempio: gli aspetti biologici, il mio passato, le mie esperienze inquietanti, il modo in cui mi sento definito dalle persone mentre mi guardano, e così via), ma che, oltremodo, non possono descrivere *‘chi sono’*. La dimensione involontaria del mio essere persona è ciò che è dato *a priori* nella mia esistenza, la materia prima che costituisce le disposizioni sedimentate del mio essere e che pone i confini della mia libertà. L’involontario, dunque, è la non scelta, è l’insieme di tutte le possibilità implicite che limitano le mie azioni e le mie reazioni, il lato oscuro della persona e la sua oscura e dissociata spontaneità. In altre parole, è l’esperienza della *‘necessità’*, di ciò che non abbiamo e non possiamo scegliere. Nozioni come “pulsione”, “emozioni”, “desiderio”, “carattere” ecc. appartengono al circolo dell’involontario. Le radici dell’involontario, dunque, sono la mia storia, il mio corpo e il mondo in cui sono stato gettato. Nel presente lavoro esaminiamo questa dialettica tra il volontario e l’involontario, sottolineando come essa sia strettamente legata al concetto di individualità e alterità e alla loro dialettica. *Se e solo se* acconsento volontariamente alla dimensione involontaria della mia esistenza posso metterla al servizio della mia identità.

*Parole chiave* volontario, involontario, identità, alterità, desiderio, libertà

*Giovanni Stanghellini* È dottore in Filosofia *honoris causa*, psichiatra e professore ordinario di Psicologia dinamica e Psicopatologia presso l’Università degli Studi ‘G. D’Annunzio’ Chieti-Pescara e Profesor Adjuncto presso l’Università Diego Portales, Cile. È direttore della Scuola Fenomenologica-dinamica di psicoterapia a Firenze. I suoi lavori vertono sui fondamenti filosofici della psicopatologia, in particolar modo da un punto di vista fenomenologico e antropologico. Tra i suoi recenti libri: *Noi siamo un dialogo* (Milano 2017) e *La bella indifferenza* (Milano 2018).

*Milena Mancini* Psicologa, ha un dottorato di ricerca in Neuroscienze presso l’Università degli Studi ‘G. D’Annunzio’ Chieti-Pescara. I suoi lavori sono incentrati prevalentemente sull’identificazione del fenotipo fenomenologico (feno-fenotipi), con particolare attenzione alle esperienze corporee abnormi, allo scopo di integrare la psicopatologia, la filosofia e le neuroscienze e indagare la trasformazione di queste esperienze nei disturbi mentali, in particolare nella schizofrenia, nella malinconia e nei disturbi alimentari.

UN ALTRO ACCESSO ALLA VOLONTÀ



# L'evento della volontà in una prospettiva comparativa. L'azione e l'agente nella *Bhagavadgītā*

*Luca Pinzolo*

*English title* The event of the will in a comparative perspective. The action and the agent in the *Bhagavadgītā*

*Abstract* The contribution is based on some quick references to authors, such as Spinoza and Schopenhauer, who have attempted a sort of genealogy of the will and the free will, following their call to separate them from the plane of the individual to the metaphysical-ontological one. We will therefore try to reformulate the problem through a *détour* in the *Bhagavadgītā*, in which, at least at first reading, we do not speak of will, even if we constantly discuss action and decision. Using freely the concept of F. Jullien of “gap”, we try to show that *Bhagavadgītā* can provide us with tools to rethink the question of will precisely because of the same reasons why that concept has never been formulated.

*Keywords* Libet, Spinoza, Schopenhauer, Śāṅkara, free Will, Ontology, Nature, Hinduism, *Bhagavadgītā*, *darśana*

All'origine più profonda vi fu piuttosto una specie di coscienza universale, con piena inconsapevolezza dei singoli soggetti: per cui in quello stato si hanno solo eventi, ma non persone agenti.

C. G. Jung<sup>1</sup>

<sup>1</sup> C.G. Jung, “Il significato della psicologia per i tempi moderni” (1933), in Id., *Realtà dell'anima*, trad. it. di P. Santarcangeli, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 34.

## 1. Premessa

Gli esperimenti di B. Libet,<sup>2</sup> volti a investigare le relazioni tra attività cerebrale, esperienza cosciente e inizio di un'azione, hanno certamente fornito materiale per rilanciare le discussioni circa il libero arbitrio. La constatazione che aree cerebrali denominate “potenziale di prontezza motoria” mostrano un'attività elettrica che precede di circa mezzo secondo la decisione consapevole di effettuare un gesto, la possibilità che l'elettrificazione di alcuni neuroni sia *causa* di decisioni o, in certo senso, *attivi* in un soggetto l'intenzione di effettuare un qualsiasi atto: ecco, in sostanza, le matrici di una rinnovata problematizzazione circa l'effettiva possibilità di quello che chiamiamo “volontà” di dare inizio ad azioni e comportamenti, circa, ancora, il significato e il valore della *sensazione* di dare inizio ad atti volontari. La domanda di Libet e l'esito delle sue ricerche, tuttavia, permettono di ricondurre la questione del libero arbitrio a quella relativa alla “coscienza” in quanto tale e alla temporalità del suo accadere: l'intenzione consapevole si produce, infatti, *nel mezzo* di un processo che ha ai suoi estremi il potenziale di prontezza motoria da una parte e la serie che va dalla “decisione” all'atto dall'altra parte; ciò che nominiamo “intenzione” o “volontà di” è il momento in cui un individuo sul punto di agire *si accorge* che è accaduto o che sta accadendo qualcosa in quell'organismo che lui stesso è.

Se accettiamo questo risultato, ci troviamo di fronte a un fenomeno singolare, quello per cui la *coscienza* di un'affezione o di un processo in atto sembra tradursi immediatamente in una peculiare esperienza che si dice nei termini del volere e del decidere – di fare o piuttosto di non fare, come suggerisce Libet, cambia di poco la questione.<sup>3</sup> Sotto questo punto di vista, però, i suoi pur brillanti esperimenti non ci offrono

<sup>2</sup> Cfr. B. Libet, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (2004), trad. it. a cura di E. Boncinelli, Raffaello Cortina, Milano 2007. Per una ricostruzione e una contestualizzazione dell'esperimento, si veda M. De Caro, “Le neuroscienze cognitive e l'enigma del libero arbitrio”, in M. Di Francesco, M. Marraffa (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 147-165.

<sup>3</sup> B. Libet, *Mind Time*, trad. it. cit., p. 149: «Ciò di cui siamo certi è la capacità della volontà cosciente di bloccare o mettere il veto al processo volontario e di im-

nessun contributo: non ci spiegano, cioè, né hanno la pretesa di farlo, in che modo quella che forse non è altro che la *coscienza di un'affezione* venga *vissuta* e autointerpretata dall'agente come una sorta di *facoltà* dotata di *efficacia causale*, o, meglio, perché l'accorgersi di un'affezione si traduca in un *volere* e perché questo sia stato posto alla base – seppure in forme diverse e con esiti teorici differenti – di quegli stessi processi di cui nasce solo come una *segnalazione*.

È questa autonomizzazione della *coscienza di un processo* rispetto al processo stesso a essere tacito paradigma e presupposto della domanda di Libet e forse di ogni questione relativa al rapporto tra fisico e mentale, o tra mente e cervello, nonché di ogni tipo di indagine che, avendo separato la volontà rispetto agli eventi di cui è parte e consapevolezza, ne ha fatto a sua volta un *processo* da spiegarsi *iuxta propria principia*.<sup>4</sup>

Ma questa divaricazione del *processo* e della *coscienza-del-processo* ne ha portate con sé altre, inaugurando un vasto e fecondo campo problematico,<sup>5</sup> in particolare quella tra *eventi*, che si produrrebbero da sé senza intenzione, e *azioni*, che richiedono, al contrario, una causa per volontà o, quanto meno, il concorso di un'intenzione cosciente, con la conseguente demarcazione di differenti e non sovrapponibili paradigmi concettuali e descrittivi. Il “monismo anomalo” di Davidson

pedire la comparsa di ogni atto motorio. In altre parole, la volontà liberamente cosciente può controllare il risultato di un processo iniziato in modo non cosciente».

<sup>4</sup> La tesi, qui proposta, che ricerca la genesi della volontà in una sorta di “errore cognitivo”, non esclude, anzi presuppone, la possibilità di individuare alla sua base dei dispositivi “reali” di natura, per esempio, giuridica. È il caso della più recente pubblicazione di G. Agamben, che ricostruisce la genealogia della nozione di “*crimen*”, in quanto azione imputabile a un soggetto “responsabile”: cfr. G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

<sup>5</sup> Mi limito qui a un elenco dei problemi: l'interrogazione circa la *qualità* del volere e del decidere, l'attenzione non tanto su *cosa decidere*, ma su *come decidere* (“convinzione” *contra* “responsabilità”, come nelle note analisi di M. Weber); l'indagine sui “processi decisionali” – in particolare nell'ambito delle scienze manageriali – concepiti come molteplici e tendenzialmente infiniti: la decisione diventa a sua volta “processo”, distinto dal processo cui dovrebbe dare avvio; la questione, infine ma non da ultimo, dell'*akrasia*, dell'impotenza o dell'incontinenza, il problema, cioè, dell'azione che *si ribella* alla volontà, ossia alla sua stessa causa.

costituisce una delle formulazioni più precise e interessanti di quanto appena detto:<sup>6</sup> un “monismo della sostanza” che si accompagna a un dualismo semantico o dei regimi di discorso. Abbiamo, cioè, *due vocabolari*, che non necessariamente *dicono* due piani di realtà: ci sono solo “eventi”, certo, ma alcuni di essi possono essere descritti esclusivamente con un lessico mentalistico, senza che l’un vocabolario possa essere la cornice, la grammatica o il metalinguaggio dell’altro.

Intenzione di questo contributo è inizialmente quello di confermare ed esplicitare quanto detto con alcuni riferimenti, necessariamente rapidi e sommari, ad autori che hanno tentato una sorta di genealogia critica della volontà e del libero arbitrio: in particolare Schopenhauer, di cui seguiremo l’invito a decentrare il problema della volontà dal piano del soggetto individuale a quello metafisico-ontologico e Spinoza, che riconduce l’illusione della libertà umana alla necessità della sostanza. In un secondo momento si cercherà di riformulare i motivi emersi attraverso un *détour* nella *Bhagavadgītā*, in cui, almeno a una prima lettura, *non si parla di volontà*, anche se si discute continuamente di azione e di decisione.

In un certo senso, questo contributo potrebbe essere annoverato nel settore della filosofia comparativa: tuttavia, non è nostra intenzione ricercare una base comune su cui poggerebbero culture, lingue e dispositivi teorici differenti. Ci interesserà, piuttosto, *mettere in tensione* il noto testo induista e i problemi a cui abbiamo fatto riferimento impiegando liberamente, il concetto-guida, elaborato da François Jullien di “scarto”, da lui fatto valere, più o meno propriamente, contro quello di “differenza”:

mentre la differenza stabilisce una *distinzione*, lo scarto procede da una *distanza*; mentre la differenza fa supporre l’esistenza di un genere comune alle spalle (...) lo scarto ci fa solo risalire a una diramazione, indica il luogo di una separazione e di un distacco – ma senza ipotizzare qualcosa da cui

<sup>6</sup> Cfr. D. Davidson, *Azioni ed eventi* (1980), ed. it. a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 2000; sulla collocazione delle tesi di Davidson nel quadro della “filosofia dell’azione” si veda M. De Caro, *Azione*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 111-114 e J. Quartarone, *Causazione e intenzionalità. Modelli di spiegazione causale nella filosofia dell’azione contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2008, *passim*.



questo distacco sia derivato (...). Così, facendo *lavorare degli scarti* (...) posso aprire (...) uno spazio di *riflessività* (...) in cui questi pensieri – che si scoprono distanti l'uno dall'altro, che si scoprono per mezzo della distanza che li separa – si squadrano a vicenda.<sup>7</sup>

Tutto ciò non toglie – come fa notare lo stesso Jullien – che sia possibile trovare, più che una tradizione comune, un “fondo di intesa” a partire dal quale porre delle questioni, ascoltarne le formulazioni divergenti, riflettere sul valore di una loro eventuale assenza.<sup>8</sup> Sotto questo punto di vista, la *Bhagavadgītā* può, come cerchiamo di mostrare, fornirci degli strumenti per affrontare il nostro problema proprio in base a quelle stesse ragioni per cui, forse, *non se lo è mai posto!*

2. Nello scritto *La libertà del volere umano*, una dissertazione redatta nel 1838 per un concorso bandito dall'Accademia di Trondheim, Schopenhauer stabilisce in modo rigoroso il nesso tra questione del libero arbitrio e autocoscienza: rendersi conto del proprio Io equivale, infatti, a cogliere il proprio *volere* – è, insomma, la volontà ad accompagnarsi a ogni sentimento di sé e, addirittura, a esserne l'effettivo *contenuto*.<sup>9</sup> Poiché, poi, non c'è volontà che non abbia un oggetto, non c'è volontà che non sia attivata da *motivi*, e si tratta di capire se il motivo, causa del volere, intrattenga con essa un rapporto *necessario* o *contingente* – la prima posizione è il determinismo, come quello spinoziano, la seconda è quella riassumibile nella formula del *liberum arbitrium indifferentiae*: la possibilità di “fare o non fare”, ossia «di compiere due azioni diametralmente opposte tra loro».<sup>10</sup>

<sup>7</sup> F. Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”. Un altro accesso all'alterità* (2012), ed. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 43-45.

<sup>8</sup> F. Jullien, *Entrare in un pensiero. Sui “possibili” dello spirito* (2012), trad. it. a cura di M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 112: «Meglio del termine ‘tradizione’, che resta legato all’idea di un trasporto diffuso su cui si ha poca presa, la nozione di *fondo d’intesa* fa apparire in modo più operativo la condizione di un accordo di fondo, sul quale può emergere e svilupparsi un disaccordo tra pensieri».

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano* (1841), trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 50: «Osservando la propria coscienza di sé ognuno si accorgerà tosto che il suo oggetto è sempre il proprio volere».

<sup>10</sup> Ivi, p. 49.

Ma che cos'è l'autocoscienza? Essa, è la singolare posizione di Schopenhauer, è, per così dire, solo una *parte*, quasi un elemento residuale, di una coscienza che è rivolta pressoché esclusivamente verso il mondo dei fenomeni: fatto tutt'altro che immediato, essa si presenta sempre mescolata alla *coscienza* in senso stretto e può essere colta solo per astrazione rispetto alla considerazione dei fenomeni esterni.<sup>11</sup> Così, però, sembra che la domanda da cui ha preso le mosse Schopenhauer si trovi davanti a un'*impasse*: quando c'è, infatti, coscienza delle cose, l'autocoscienza è ridotta al minimo; viceversa, se si isola l'autocoscienza, la coscienza delle cose esterne si offusca e l'unico dato che viene colto è la volontà e il suo diretto correlato, ossia il proprio corpo;<sup>12</sup> così, però, è impossibile anche solo domandarsi se vi sia un potere causale della mente sul mondo o se vi siano fattori esterni determinanti la volontà. Se l'autocoscienza si limita ad attestare la presenza di una *volizione*, essa non può attestare in nessun modo l'indipendenza del volere da ogni causa esterna, né la sua eventuale efficacia causale circa gli oggetti stessi del suo volere, che le sono, a loro volta esterni – non è, insomma, possibile applicare la relazione di causa ed effetto alla dimensione circoscritta e soggettiva dell'autocoscienza: si può solamente constatare quanto in essa fa la sua apparizione.

Se l'oggetto dell'autocoscienza «è soltanto l'atto di volontà, assieme al suo assoluto dominio sulle membra del corpo»,<sup>13</sup> ne segue che il tipo di relazione che sussiste tra un *motivo* e una *volizione* non può essere visto o compreso né dalla coscienza – rivolta solo all'esterno – né da un'autocoscienza ripiegata solo su di sé: come già per Spinoza, infatti, l'autocoscienza «contiene soltanto il volere, non i motivi che lo determinano»<sup>14</sup> e, pertanto, può essere consapevole solo di una decisione *già presa* e di un comportamento *già in atto*, ma non del suo inizio o delle sue condizioni.<sup>15</sup> La frase “io faccio questo perché lo voglio fare:

<sup>11</sup> *Ibidem*: «Già da questo punto notiamo che la ricchezza dell'autocoscienza non può essere grande».

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

dunque sono libero” non dice nulla circa la libertà del volere, ma è solo la constatazione di una decisione già presa che si è tradotta in un’azione.

Si tratta, allora, di uscire del tutto dai confini della soggettività e della coscienza per indagare la volontà non «dall’interno, ma dal di fuori», ossia nel mondo fenomenico e di esaminare «la possibilità oggettiva della volizione». <sup>16</sup> *Là fuori*, però, troviamo soltanto la legge di causalità come «norma universale alla quale sono sottomessi tutti gli oggetti reali del mondo esterno, senza alcuna eccezione»: tutti i mutamenti che avvengono negli oggetti dell’esperienza sono assoggettati alla legge di causalità e sono conosciuti attraverso tale legge. <sup>17</sup>

Nel caso degli esseri umani, la causalità «passa attraverso il conoscere» <sup>18</sup> e prende il nome di *motivazione*: essa trae origine semplicemente in quelle rappresentazioni della coscienza che si accompagnano ai movimenti di un organismo – una forma un po’ più raffinata di quelli che nel mondo animale sarebbero solamente degli “stimoli”. Mentre, tuttavia, gli animali non vanno oltre delle semplici intuizioni, gli esseri umani sono in grado di trarre dalle loro rappresentazioni dei *concetti* dotati di un’estensione molto più ampia delle intuizioni e, pertanto, capaci di abbracciare «le cose assenti, il passato, l’avvenire». <sup>19</sup> Ne segue che la gamma delle azioni umane va oltre ciò che è immediatamente dato all’esperienza diretta e si presta alla *decisione*; ma, di qui, anche *l’illusione del libero arbitrio*, essendo la *motivazione*, a sua volta, una “specie” di causalità, «cioè la causalità che passa attraverso la conoscenza». <sup>20</sup>

Di più, la volontà, data la pluralità degli individui, si rifrange in ciascuno di essi assumendo qualità differenti, <sup>21</sup> ossia il “carattere”, che assume, pertanto, la natura di un «coefficiente altrettanto necessario in ogni azione quanto il motivo». <sup>22</sup> Ma se la volontà individuale è sempre determinata da motivi e dal carattere di ciascuno, lo stesso non potrà dirsi per la Volontà intesa, secondo una rilettura piuttosto spregiudica-

<sup>16</sup> *Ibidem* (sott. mia. N. d. A.).

<sup>17</sup> Ivi, pp. 70-71.

<sup>18</sup> Ivi, p. 75.

<sup>19</sup> Ivi, p. 77.

<sup>20</sup> Ivi, p. 92.

<sup>21</sup> Ivi, p. 92.

<sup>22</sup> Ivi, p. 144.

ta della filosofia kantiana, come *cosa in sé*: a questa, in quanto condizione fondamentale dei fenomeni, a sua volta non soggetta alle leggi-categorie di spazio, tempo, causalità, bisognerà ascrivere una «libertà trascendentale, cioè non manifestantesi nel fenomeno».<sup>23</sup> È solo in quanto *astratta*, ossia *fuori* dal mondo dei fenomeni – di cui pure costituisce la condizione e l'intima essenza – che la volontà può dirsi libera: ne segue che «la libertà che quindi non si può incontrare nell'*operari* deve stare nell'*esse*».<sup>24</sup> Il luogo in cui appare la volontà è, insomma, l'autocoscienza; tuttavia, il luogo in cui indagarne l'essenza non è l'autocoscienza, ma l'Essere: l'indagine sul libero arbitrio si dissocia da una teoria del soggetto o della persona. È questa *direzione*, suggerita da Schopenhauer, ossia la riconduzione della libertà del volere a un piano metafisico-ontologico, che intendiamo seguire fino in fondo, lasciando da parte gli esiti del suo cammino di pensiero.

3. Non è il caso di soffermarsi più di tanto sulle posizioni ben note di Spinoza sul tema della volontà, affidate all'*Appendice* alla I parte dell'*Etica dimostrata con metodo geometrico* e ad altre proposizioni sparse nel corso dell'opera. Basterà qualche richiamo: volontà e intelletto, modi dell'attributo "pensiero", sono una sola cosa, sicché pensare equivale ad affermare;<sup>25</sup> se pure la volontà esercita un potere causale, è solo nell'ordine dei modi dell'attributo pensiero,<sup>26</sup> e, in ogni caso, «non può essere chiamata causa libera, ma soltanto necessaria».<sup>27</sup> Gli uomini si ingannano credendosi liberi: essi sono consapevoli delle loro azioni e dei loro desideri, ma ignari delle cause che stanno alle loro

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, trad. it. cit., p. 145.

<sup>24</sup> Ivi, p. 146.

<sup>25</sup> *Eth.* II, 49 *cor.*: B. De Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico* (1925), trad. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 164 (d'ora in poi *Eth.*).

<sup>26</sup> Su questo tema, che tocca le conseguenze della distinzione degli attributi – estensione e pensiero – pur nell'unità della sostanza, cfr. F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero* (2002), trad. it. di F. Bassani, Negretto, Mantova 2012, p. 110: «Il problema riguarda di fatto l'idea di un *materialismo integrale*, che non accordi il primato alla materia intesa come estensione, ma presenti gli attributi come altrettante materie per formazione e trasformazioni di un certo genere, materie che si rivelerebbero per altro identiche le une alle altre».

<sup>27</sup> *Eth.* I, 32, trad. it. cit., p. 111.

spalle: in particolare l'idea di libertà nasce dal fatto che noi ignoriamo le cause delle nostre azioni, non sappiamo né che cosa sia la volontà, né in che modo possa muovere il corpo:<sup>28</sup> così, «gli uomini quando dicono che questa o quella azione del Corpo trae origine dalla Mente che esercita il proprio dominio sul Corpo, non sanno quello che dicono e non fanno altro che confessare (...) di ignorare (...) la vera causa di quell'azione».<sup>29</sup> Anzi, la prima causa del pregiudizio finalistico, attaccato con veemenza da Spinoza nella suddetta *Appendice*, è proprio l'illusione del libero arbitrio, causato da un velo di ignoranza che ammantava la coscienza che abbiamo di noi stessi.<sup>30</sup>

Per vedere più da vicino il rapporto tra la coscienza e la volontà è opportuno rifarsi all'*Epistola LVIII* a Schuller, in cui Spinoza risponde a domande postegli da Tschirnaus circa la questione del libero arbitrio. Ritroviamo qui dei motivi ben noti: tutto viene ricondotto a un rigido determinismo causale proprio all'intera sostanza, e che non lascia posto se non alla distinzione tra azione coatta e non coatta. Interessante, però, è l'esempio che Spinoza presenta per illustrare le proprie posizioni, ossia il *movimento di una pietra*:

una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente a esser mossa. Dunque, questo persistere della pietra nel movimento è coatto, non perché necessario, ma perché deve essere definito dall'impulso di una causa esterna. E ciò che si dice qui della pietra deve intendersi di qualunque cosa particolare, per quanto complessa e adatta a una molteplicità di usi,

<sup>28</sup> *Eth.* II, 35 *schol.*, trad. it. cit., p. 152.

<sup>29</sup> *Eth.* III, 2 *schol.*, trad. it. cit., p. 175.

<sup>30</sup> Come ha osservato E. Balibar, «I primi riferimenti di Spinoza (...) relativi al *consciis esse* (...) condividono le medesime caratteristiche: si tratta qui di mostrare (i) che gli uomini sono consapevoli delle loro azioni il cui scopo è realizzare la loro volontà, desiderio, appetito o vantaggio, (ii) che essi ignorano la cause o determinazioni delle loro volontà e delle loro azioni, (iii) che questa ignoranza stessa diviene la causa di una specifica illusione umana: l'illusione della 'libera volontà', che consentirebbe agli esseri umani di sottrarsi all'uniformità della natura». E. Balibar, «Una nota su 'coscienza' nell'*Etica*», in Id., *Spinoza. Il transindividuale* (1994), ed. it. a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002, pp. 154-155.

perché ciascuna cosa, cioè, è necessariamente determinata a esistere e a operare da una qualche causa esterna, secondo una certa e determinata ragione.<sup>31</sup>

È a questo punto che Spinoza lega esplicitamente l'illusione di una libera volontà alla coscienza:

poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può di persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quell'umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati.<sup>32</sup>

Una pietra rotola da una scarpata perché mossa da fattori naturali; se fosse dotata di coscienza, si accorgerebbe di questo suo movimento, ne avvertirebbe lo sforzo; tuttavia, essa ripercorrerebbe quella dinamica che abbiamo già visto: tradurrebbe questo suo avvertire un processo che la coinvolge in un fattore scatenante il processo stesso. Ecco ricostruito l'effetto immaginario che sta alla base dell'idea di volontà, ossia l'inversione dell'effetto nella causa: l'epifenomeno di un processo naturale e materiale viene posto come sua causa. Gli esempi cui ricorre Spinoza, e che si ritrovano immutati nell'*Etica*, fanno, non a caso, tutti riferimento a situazioni di ottundimento mentale – il bambino “crede” di volere liberamente il latte, l'ubriaco “crede” di voler fare quelle affermazioni di cui, una volta tornato sobrio, si vergognerà, l'uomo in preda del delirio “crede” di agire liberamente e non perché mosso da un impulso incontrollabile di cui è il primo a ignorare la natura.<sup>33</sup> Allora, ciò che Spinoza può adesso denunciare come «la finzione della libertà umana» nasce dalla concomitanza di tre fattori: anzitutto, *uno sforzo*, provocato da una forza naturale altra dall'organismo che ne è affetto; quindi la

<sup>31</sup> B. Spinoza, *Epistolario* (1924), ed. it. a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi 1974, pp. 248.

<sup>32</sup> Ivi, p. 249.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *Eth.* III, 2, *schol.*, trad. it. cit., p. 176.

consapevolezza – *l'accorgersi* – di questo sforzo; infine *l'ignoranza delle cause* di questo sforzo. Piuttosto che di libera volontà, pertanto, è più opportuno parlare soltanto di due varianti della necessità, ossia di una *necessità libera* e di una *necessità coatta*.<sup>34</sup> la prima appartiene solo a Dio, ossia alla sostanza che esiste e che agisce senza essere determinato da altro; la seconda va ascritta ai “modi” della sostanza, che sono determinati a essere e a esistere «da altro secondo una determinata ragione».<sup>35</sup>

4. La lettura, intenzionalmente parziale, di Schopenhauer ci suggerisce di cercare l'essenza della volontà su un piano metafisico e non circoscritto all'individuale – è l'Essere, potremmo dire, a farsi carico di quella volontà che si riflette solo parzialmente e in forma determinata dalla legge di causalità negli individui: Volontà assoluta, né determinata né libera, stato di perenne turbolenza e squilibrio dell'Essere, di cui i soggetti singolari sono ritagli e momentanee concrezioni. In una prospettiva differente, anche se non alternativa, sta Spinoza, e la sua ontologia che sembra strizzare l'occhio in anticipo a certi esiti eliminativistici delle contemporanee filosofie della mente: il libero volere, il volere in quanto tale, è un'*immaginazione* che dipende da una conoscenza inadeguata e parziale dell'ordine di connessione delle idee e dei corpi, nonché del loro intreccio nell'unità della sostanza.

È, comunque, proprio da una prospettiva ontologica che intendiamo cercare degli strumenti per rilanciare il problema e ripensarne le questioni, riprendendo, però, il percorso da un'*ottica altra* e dall'inevitabile senso di stupore che suscita un testo come la *Bhagavadgītā*.

Non può, infatti, non creare perplessità che un poema epico-didascalico che prende le mosse da quello che *per noi* sarebbe un “conflitto interiore”, non faccia mai ricorso a nessun tipo di linguaggio mentalistico, e che, allorché tratta del “fare il proprio dovere”, lo riconduca, più che al piano delle intenzioni soggettive o delle obbligazioni, a un'ontologia dei cicli della natura e del cosmo.

L'insegnamento impartito dal dio Kṛṣṇa consiste, come si vedrà, nello spostamento e nella sovradeterminazione della domanda di

<sup>34</sup> B. Spinoza, *Epistolario*, trad. it. cit., p. 248.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Arjuna: si tratta di individuare adeguatamente il posto in cui appaiono il sentire e il desiderare – si tratta di capire in che modo, a seguito di quali processi, un’azione abbia un “frutto” e un “movente”.

5. Non è possibile rintracciare nella *Bhagavadgītā*<sup>36</sup> un termine che copra gli stessi significati del nostro “volontà”: “*icchā*”, che compare più volte nel testo, indica il volere nel senso di “desiderio” o “attrazione”;

<sup>36</sup> «Poema filosofico», come lo definiva W. Von Humboldt (e prima di lui A.W. Schlegel) di 700 versi articolato in 18 canti, è parte del VI libro del monumentale *Mahābhārata*; la sua redazione, che passa attraverso revisioni e integrazioni successive, deve datarsi presumibilmente tra il V e il II sec. a. C. Secondo Radhakrishnan, la *Bhagavadgītā* «è posteriore al grande movimento spirituale rappresentato dalle upaniṣad antiche e, nel contempo, è anteriore al periodo di sviluppo dei sistemi filosofici e della loro formulazione nei *sūtra*»; cfr. S. Radhakrishnan, “Introduzione” a *Bhagavadgītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan* (1948), trad. it. a cura di I. Vecchiotti, Ubaldini, Roma 1964, p. 32; di W. Von Humboldt si veda *Scritti sulla Bhagavadgītā* (1825-26), trad. it. a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2008. Per la traduzione italiana dell’opera ho seguito l’edizione a cura di R. Gnoli, *Il canto del beato (Bhagavadgītā)*, UTET, Torino 1976 (da ora in poi citato con *BhG*, il canto in numero romano e, in numero arabo, rispettivamente il verso e il numero di pagina). In alcuni casi, mi sono servito del commento di Śāṅkara nell’edizione critica di A. Mahadeva Sastri, *The Bhagavadgītā with the commentary of Śrī Śāṅkārācārya*, Samata Books, Madras 1897, che cito nella traduzione italiana (*Bhagavadgītā. Con il commento di Śrī Śāṅkārācārya*, trad. it. di G. Marano, Luni Editrice, Milano 1997). Ho anche utilizzato il commento sopra richiamato di Radhakrishnan e alcuni spunti tratti da Aurobindo, *Essays on Gīta*, Shri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1997. Śāṅkara (788?-820?), oltre ad avere stabilito per primo il testo della *Bhagavadgītā* che conosciamo, è stato il più autorevole esponente del *vedānta aduale*, uno dei sei *darsana* in cui si condensa gran parte del pensiero induista antico. Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) è stato storico del pensiero orientale, nonché Presidente dell’Unione Indiana. Arabinda Ghose, (1872-1950), più noto come Shri Aurobindo, dopo una breve attività politica a favore dell’indipendenza indiana culminata con la detenzione, ha sviluppato una dottrina dello yoga integrale, esposta nell’opera in tre volumi *Sintesi dello yoga*. Le sue dottrine hanno ispirato la costruzione della città di Auroville nell’India meridionale, riconosciuta patrimonio dell’umanità dall’Unesco. I commentari sono stati citati a scopo puramente esplicativo di nodi teorici significativi: il loro impiego non implica un’adesione incondizionata o completa alla dottrine filosofiche propuginate da questi autori.



quasi sinonimo è “*kāma*”, che indica però piuttosto la “lussuria”, mentre suo opposto è *dveṣa* che significa “odio” e “avversione”. Così Śāṅkara definisce *icchā* e il suo opposto nel suo commentario:

*Desiderio* è ciò che spinge l'individuo a cercare di cogliere – percependolo di nuovo – un certo oggetto piacevole già sperimentato, poiché esso genera il piacere chiamato ‘desiderio’ (...). Allo stesso modo, l'*odio* è ciò che induce l'individuo che ha già sperimentato un certo oggetto doloroso a detestare, quando lo percepisce, un altro oggetto dello stesso genere.<sup>37</sup>

Nel terzo canto della *Bhagavadgītā*, Arjuna, protagonista dell'opera, si pone un problema analogo a quello dell'*akrasia*, ossia di come sia possibile che un uomo commetta peccati anche *anicchan*, ossia contro la sua volontà: «Ma spinto da che cosa (...) l'uomo commette peccato, pur non volendo (*anicchan*), costretto per dir così da una forza che lo sopraffà?» (*BhG*, III, 36, p. 91). La risposta (*BhG*, III, 37, p. 92) è che sentimenti come la brama (*kāma*) e, viceversa, la collera (*krodha*) sono certo forze capaci di deviare il corso dell'azione ed esercitare una costrizione sull'uomo; tuttavia entrambe si originano da *rajas*, una delle tre qualità o *guṇa* in cui si articola l'attività della Natura: «essenziata di passione (...) è fonte dell'attaccamento alla sete dell'esistenza. Essa lega il sé abitante nel corpo coll'attaccamento all'azione» (*BhG*, XIV, 7, p. 217).<sup>38</sup> Ne segue, come ha osservato Radhakrishnan, che «l'uomo dà pur sempre, anche senza esprimerlo, il suo consenso, come è indicato dall'uso della parola *kāma* o

<sup>37</sup> *Bhagavadgītā. Con il commento di Śrī Śāṅkārācārya*, trad. it. cit., p. 227.

<sup>38</sup> Cfr. Gruppo Kevala (a cura di), *Glossario sanscrito*, Āshram Vidyā, Roma 2008, p. 234: «*rajas* (...) corrisponde all'attività, all'energia, al fuoco, al calore, al desiderio, alla passione. Risponde all'espansione, al movimento, al moto dinamico». Per parte sua, Von Humboldt aveva ipotizzato una connessione tra *rajas* e *desiderio*: cfr. Id. *Scritti sulla Bhagavadgītā*, trad. it. cit., p. 90: «La seconda qualità è *Rajas*. Questo termine vuol dire propriamente *polvere*, ma proviene da una radice (*rañj*) che significa *aderire, attaccarsi*, e, con una palese metafora, *colorare*. Un sostantivo che deriva da questa radice è *rāga*, che significa sia *colore* che *desiderio*. Tutte queste espressioni presentano nel loro valore figurativo e concettuale un'intima interconnessione».

brama»,<sup>39</sup> ma anche questo consenso è un prodotto dei movimenti della Natura. Desiderio (attrazione) e odio (repulsione) sono modificazioni del corpo, definito come il Campo (*kṣetra*) dello Spirito che include non solo gli organi del corpo, ma anche le funzioni della sensazione e quelle cosiddette “mentali”.<sup>40</sup>

Quello che appare chiaro fin da subito è una de-psicologizzazione delle pulsioni e degli affetti che vengono relegati a moti meccanici dell'organismo corporeo avvolto dalle forze della natura: contatto-attrazione (o repulsione)-nuovo contatto-amore (o odio); il problema eventuale dell'*akrasia* è spostato su quello della descrizione di un movimento che può andare in una direzione piuttosto che in un'altra. Non esistono, in altri termini, azioni del tutto involontarie, perché ogni azione è guidata da *kāma*, o dal suo opposto; d'altra parte, non esistono nemmeno azioni del tutto volontarie, perché *icchā* è un fattore che si attiva meccanicamente e che quindi non spiega nulla, ma va, a sua volta, spiegato.

A *icchā* si può accostare *dhṛti*, la volontà intesa come fermezza e temperanza, «that continuous force of mental Nature which sustains the work and gives it consistence and persistence»;<sup>41</sup> la radice da cui deriva (*dhṛ-*), “tenere”, “reggere”, “sostenere”, “mantenere in essere”, è la stessa di *dharma*, parola con cui si designa la Legge suprema che raccoglie e regge le cose, i fenomeni, gli stati e gli eventi naturali, ma il cui significato si estende fino a includere ogni forma di legalità e ordine morale:<sup>42</sup> si tratta, come osserva R. Panikkar, dell'«ordi-

<sup>39</sup> *Bhagavadgītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan*, III, 36, trad. it. cit., p. 179.

<sup>40</sup> Cfr. S. Piano, *Lessico elementare dell'induismo*, Promolibri Magnanelli, Torino 2001, p. 107.

<sup>41</sup> Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 503.

<sup>42</sup> S. Piano, *Sanātana Dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 22; cfr. anche Id., *Lessico elementare dell'induismo*, cit., p. 61: «Fondamento' dell'esistente, 'caratteristica intrinseca' di ogni cosa, 'legge' universale, 'norma' eterna (*sanātana*), 'ordine morale', 'giustizia', 'religione'; si veda anche Gruppo Kevala (a cura di), *Glossario sanscrito*, cit., p. 109: la radice *dhṛ-* significa «sostenere, preservare, 'indossare', e nel suo significato più generale, designa un 'modo di essere'; vale a dire, la natura essenziale di un essere».

ne cosmico di tutta la realtà (...): l'ordine cosmico (*rta*) è sostenuto dal *dharmā*».<sup>43</sup>

Da questa stessa radice proviene, poi, “*svādharma*”, ossia il dovere proprio di ciascuno, ciò che fa parte della sua natura e gli è consegnato dal destino, in quanto sussunto nel *dharmā* universale ed eterno e con esso armonizzato.

*Dhṛti*, pertanto, più che un atteggiamento etico di qualcuno, indica ciò per cui un'azione segue una linea coerente e non è una semplice giustapposizione o successione di gesti da una parte; ma, dall'altra, è ciò per cui l'azione individuale si confà al *Sanātana Dharmā*, ossia alla legge eterna che *tiene insieme* tutto quanto il cosmo. Ecco, allora, che tanto la volontà, quanto il desiderio e la fermezza, vengono decentrati sul piano dell'azione, del *karman* – è quindi un'ontologia dell'azione a spiegare la volontà e non viceversa: è il *karma-yoga*, infatti, nella sua differenza, ma anche nella sua equivalenza, con il *sāṃkhya-yoga*<sup>44</sup> il nucleo dell'insegnamento che il dio Kṛṣṇa impartisce al nobile arciere Arjuna, afflitto dall'idea di dover combattere contro i suoi congiunti.

*Karman*, come rileva Giangiorgio Pasqualotto, «derivando dalla radice *kr-*, connota l'intero campo dell'agire, sia quello fisico che quello mentale, e comprende tanto le cause quanto gli effetti dell'azione»;<sup>45</sup> il termine condensa in sé, quindi, sia l'azione, sia la

<sup>43</sup> R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo* (2005), trad. it. di M. Carrara, Rizzoli, Milano 2006, p. 28.

<sup>44</sup> *BhG V*, 4, p. 117: «Gli stolti, non i savi, parlano distintamente del Sāṃkhya e dello Yoga. Colui che pratica correttamente uno solo di essi, ottiene il frutto di ambedue». *Sāṃkhya*, uno dei sei *darśana* induisti su cui occorrerà ritornare, è la filosofia della natura. Nell'opera, il termine “*Sāṃkhya*” viene impiegato anche in senso generico, per indicare la “via della conoscenza” rispetto alla “via delle opere”. Come ha notato Radhakrishnan, se «Sāṃkhya nella *Gītā* non indica il sistema filosofico noto con questo nome; né Yoga significa Pātañjalayoga [cioè il sistema yoga di Pātañjali]», è tuttavia «evidente l'influsso del Sāṃkhya sistematico-scolastico, che era in formazione, al tempo della *Gītā*: *Bhagavadgītā*. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan, trad. it. cit., pp. 140-141.

<sup>45</sup> G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma 1997, p. 108.

sua causa (*kāraṇa*) e il suo effetto (*kārya*), sia, infine, lo stesso agente (*kārtṛ*):<sup>46</sup> proprio per questo motivo, *karman* e *dharma* si trovano intrecciati in un evento in cui il primo è il dispiegamento secondo una concatenazione causale dell'unità del secondo.<sup>47</sup>

Arjuna è, in effetti, in preda a un autentico conflitto di volontà che si snoda tra i due opposti della *pietà* (*kṛpā*) e del *dovere* (*dharma*): non sapendo più distinguere il giusto dall'ingiusto (*BhG*, II, 7), i suoi occhi si riempiono di pianto (*BhG*, II,1) e tutto il suo corpo è come indebolito e paralizzato:

Vedendo, o Kṛṣṇa, questi miei amici così schierati, pronti a combattere, le membra mi vengon meno, la bocca diventa arida, un tremore invade il mio corpo e mi si rizzano i peli, l'arco (...) mi sfugge di mano e m'arde tutta la carne, non riesco più a reggermi e la mente mi si confonde (*BhG*, I, 29-31, p. 51).

La replica di Kṛṣṇa può stupire: egli, infatti, sollecita Arjuna ad abbandonare ogni pietà e a uccidere tutti i suoi nemici,<sup>48</sup> la pietà da cui è afflitto Arjuna è solo *autocommiserazione*, la sua riluttanza a entrare nel campo di battaglia un maldestro ripiegamento su di sé che nasconde una forma insidiosa di egotismo e di ipertrofia dell'Io.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Gruppo Kevala (a cura di), *Glossario sanscrito*, cit., pp. 150-151: «in special modo significa la serie causale che ci farà raccogliere nel corso delle vite successive il risultato di ciò che abbiamo fatto e pensato. Il *karman* è il frutto dell'azione che determina l'individuazione di un soggetto agente (*kartṛ*); *karman* è l'inerzialità della massa mentale del soggetto, ed è ciò che la sospinge ad agire, pensare, identificarsi, esistere in una data condizione».

<sup>47</sup> In questo senso, come osserva R. Gnoli, ancorché a proposito della tradizione buddhista, «il *karman* appartiene alla natura delle cose (*dharmatā*), la quale, come dicono i dottori indiani, è in questionabile, è una legge naturale, indipendente, nel suo svolgersi, dai nostri concetti di giustizia morale, di ricompensa o punizione»: R. Gnoli, *La rivelazione del Buddha*, vol. I, Mondadori, Milano 2001, p. xxii.

<sup>48</sup> «Tu piangi chi il pianto rifiuta (...). I savi non piangono né per i morti né per i vivi» (*BhG*, II, 12, p. 57).

<sup>49</sup> Così Radhakrishnan a *BhG*, II, 1: «La pietà di Arjuna non ha nulla in comune con la compassione divina. Si tratta di una forma di indulgenza egoistica, motivata dal fatto che il suo sistema nervoso gli impedisce di far del male al-

Di fronte ai dubbi di Arjuna, Kṛṣṇa procede ponendo una questione che ai nostri occhi appare di natura squisitamente “filosofica”: egli lo invita a risalire alla *radice* dell’azione e a domandarsi, pertanto, che cosa significhi propriamente “agire” e “chi” o, piuttosto “cosa” agisca; questa duplice questione include – al punto tale che non ha neppure senso esplicitarla – quella relativa al posto e alla funzione di qualcosa come una “intenzione” o una “volontà” dell’agente. Nel trasmettere ad Arjuna il *Sāṃkhya-Yoga*, Kṛṣṇa lo invita a seguire la via della conoscenza e a distogliere lo sguardo da sé stesso per guardare direttamente la natura delle cose.

6. La dottrina del *Sāṃkhya*,<sup>50</sup> in gran parte presupposta dalla *Bhagavadgītā*, spiega la manifestazione del mondo fenomenico in base a due fattori, *Prakṛti*,<sup>51</sup> il principio attivo, e *Puruṣa*, l’Osservatore impassibile dei fenomeni e degli eventi. Come scrive Aurobindo,

Purusha is the Soul, not in the ordinary or popular sense of the word, but of pure conscious Being immobile, immutable and self-luminous. Prakṛti is Energy and its process. Purusha does nothing, but it reflects the action of Energy and its processes; Prakṛti is mechanical, but by being reflected in Purusha it assumes the appearance of consciousness in its activities, and

la sua gente. Arjuna si ritrae da quello che è il suo specifico compito, adottando una sorta di autocompassione sentimentalistica e perciò il maestro lo rimprovera», *Bhagavadgītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan*, trad. it. cit., p. 121.

<sup>50</sup> Cfr. Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā con il commento di Gauḍapāda* (1933), trad. it. a cura di R. Gnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1960 e M. Vinti-P. Scarabelli (a cura di), *Sāṃkhyakārikā*, Mimesis, Milano 2006. Per un inquadramento di questo *darshana* nel quadro del pensiero indiano si veda G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 2005, in part. le pp. 73-79 e G. Boccali, “Natura e spirito nella visione indiana”, in «Rivista di filosofia», 1 (2010), pp. 3-22.

<sup>51</sup> Questo termine si riferisce ai fenomeni naturali, e viene in genere tradotto con “natura”, pur senza avere la stessa radice etimologica, che viene, ancora, da “*kr-*”. Forse l’unica parola che potrebbe tradurre “*prakṛti*” è il tedesco “*Wirklichkeit*”. Aurobindo impiega correttamente l’espressione “natura operativa”. Id. (a cura di), *Īśā Upaniṣad* (2003), trad. it. a cura di M. Mingotti, Ubaldini, Roma 2011, p. 95.

thus there are created those phenomena of creation, conservation, dissolution, birth and life and death, consciousness and unconsciousness, sense-knowledge and intellectual knowledge and ignorance, action and inaction, happiness and suffering which the Purusha under the influence of Prakriti attributes to itself although they belong not at all to itself but to the action or movement of Prakriti alone.<sup>52</sup>

*Prakṛti* è in movimento a causa dell'azione disordinata dei suoi *guna*, «essential modes of energy; sattwa, the seed of intelligence, conserves the workings of energy; rajās, the seed of force and action, creates the workings of energy; tamās, the seed of inertia and non-intelligence, the denial of sattwa and rajās, dissolves what they create and conserve».<sup>53</sup> Da quest'azione si generano i composti dei corpi, le qualità sensibili (odori, suoni ecc...), gli organi di senso e quelli preposti all'azione, le funzioni mentali: *buddhi*, l'intelletto o l'attività discriminatrice, *ahaṅkāra*, o "senso dell'io" e *manas*, il senso interno, che svolge una funzione organizzatrice delle sensazioni. Queste funzioni, assieme alle qualità sensibili oggetto della sensazione, si congiungono nel "corpo sottile", ossia in ciò che, di fatto è destinato a trasmigrare e rinascere.

Da questa seppur sommaria panoramica si può vedere che tutte le funzioni mentali sono relegate sul piano della produzione dei fenomeni naturali e che non esiste un sostrato "mente" o una facoltà mentale, ma solo degli eventi o dei processi mentali deputati alla ricezione dei dati sensibili e alla loro trasformazione in informazioni rilevanti per la vita dell'organismo.<sup>54</sup> Quanto detto non inficia che *Prakṛti*, pur essendo produttrice di eventi mentali, sia "insenziente" – e con essa tutto quanto l'apparato mentale che si trova, pertanto, incapace di riflessività e di autocoscienza. Dal canto suo, *Puruṣa* non ha nulla di mentale o di psicologico: è solo "testimone" inattivo di ciò che accade a/in *Prakṛti*:<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 71.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> "*Buddhi*", per esempio, non indica l'intelletto come facoltà, ma l'atto ogni volta singolare dell'intellezione.

<sup>55</sup> Così Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 72: «this intelligence and will are entirely a part of the mechanical energy of Nature and are not properties of the soul».

«senza intelletto», come affermano le *Upaniṣad*,<sup>56</sup> *Puruṣa*, propriamente, “non pensa”; pur osservando i fatti naturali, non se li “rappresenta” né li concettualizza; non può, inoltre, osservare sé stesso (essendo per sua natura “osservatore” e non “osservato” né osservabile);<sup>57</sup> *Puruṣa* è, insomma, più che una mente capace di vedere e conoscere i fenomeni, lo schermo che rende possibile la manifestatività della natura, una sorta di heideggeriana *Lichtung* che “fa vedere”, senza essere a sua volta soggetta alla visione.<sup>58</sup> Ma come conciliare l’inattività di *Puruṣa* col fatto che “osservi”? Osservare non è, in fondo, un’attività? Aurobindo illustra la peculiarità di questo “osservare” sostenendo, a nostro avviso correttamente, che, a causa di un fenomeno di proiezione di *Prakṛti* su *Puruṣa*, l’agitarsi continuo di *Prakṛti* si riflette su *Puruṣa*, con l’effetto, però, di coinvolgere il Testimone, di per sé impassibile, nelle proprie peripezie, al punto tale da farlo sembrare un “soggetto” capace di sentire, gioire, soffrire, oltre che agire.<sup>59</sup> La manifestatività si accompagna necessariamente all’errore, per cui, come si legge nella *Bhagavadgītā*, «la conoscenza è avviluppata dall’ignoranza e da essa le creature sono offuscate» (*BhG*, v, 15, p.

<sup>56</sup> “Muṇḍaka Upaniṣad”, 2, 1, 2, in C. Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, p. 375.

<sup>57</sup> Come ha fatto notare M. Eliade, *Puruṣa*, in quanto privo di qualità, non ha intelligenza, prerogativa, quest’ultima, dell’apparato mentale della sola *prakṛti*: M. Eliade, *Tecniche dello yoga* (1948), trad. it. di A. Macchioro, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 33 e 38.

<sup>58</sup> Per questo tipo di lettura mi permetto di rinviare a L. Pinzolo, “Sāṃkhya-Yoga. Filosofia della natura e teoria dell’azione”, in «Quaderni materialisti», 9 (2010), pp. 125-148.

<sup>59</sup> Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 74: «Sankhya explains what modern Science leaves in obscurity, the process by which the mechanical and inconscient takes on the appearance of consciousness. It is because of the reflection of Prakṛiti in Puruṣa; the light of consciousness of the Soul is attributed to the workings of the mechanical energy and it is thus that the Puruṣa, observing Nature as the witness and forgetting himself, is deluded with the idea generated in her that it is he who thinks, feels, wills, acts, while all the time the operation of thinking, feeling, willing, acting is conducted really by her and her three modes and not by himself at all. To get rid of this delusion is the first step towards the liberation of the soul from Nature and her works».

120); è una ignoranza “metafisica”, come fa notare Radhakrishnan,<sup>60</sup> più che l’abbaglio di qualcuno, a causare gli errori cognitivi degli uomini. L’ignoranza non è, quindi, un fatto mentale, ma una dinamica “ontologica” causata dal fatto che *Prakṛti* non può manifestarsi se non proiettandosi su *Puruṣa*, e quindi, in un certo senso, senza congiungersi con esso in una “mutua sovrapposizione” per cui i due principi sembrano scambiarsi le parti, la natura “sembra” cosciente, la coscienza “sembra” agente.<sup>61</sup> Ne segue anche che ogni forma di autocoscienza e di riflessione non fa che riprodurre nell’organismo psicofisico la struttura equivoca della manifestatività, la sovrapposizione tra l’osservatore e l’osservato. Tuttavia, un corretto esercizio di *buddhi*, l’attività mentale che consiste nel discriminare, consente di pervenire alla conoscenza “adeguata” della distinzione tra i due principii. *Puruṣa* può così essere concepito, almeno provvisoriamente, non già come soggetto del divenire e dell’azione, ma come “fruitore” del processo naturale – almeno fino a che non diventerà chiaro che, in quanto puro testimone, incapace di sentimenti di gioia e di dolore, non può essere nemmeno questo.<sup>62</sup> A questo punto, la natura ritorna a uno stato di equilibrio e cessa ogni attività; il divenire si interrompe e con esso il ciclo delle nascite, delle morti e delle rinascite.

Ha, quindi, buon gioco Kṛṣṇa a mostrare ad Arjuna che *non è lui*, o meglio il suo “Sé” ad agire: ogni azione, infatti, è opera dei *guṇa* (*BhG*, III, 5 e 28, p. 81 e 88) ed è, anzi, unicamente *Prakṛti* a essere coinvolta

<sup>60</sup> *Bhagavadgītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan*, trad. it. cit., p. 218.

<sup>61</sup> Nel suo commento a *Katha Upaniṣad*, 1,1,19, Śaṅkara afferma che l’ignoranza «consiste nel sovrapporre l’azione, l’agente e il frutto all’*ātman*»: Gruppo Kevala (a cura di), *Īśā Upaniṣad. Katha Upaniṣad. Con il commento di Śaṅkara*, Asram Vidya, Roma 2007, p. 111.

<sup>62</sup> Cfr. la nota di Radhakrishnan a *BhG*, IX, 10, *Bhagavadgītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan*, trad. it. cit., p. 292, e le osservazioni di Śaṅkara a *Katha Upaniṣad*, 1, 3, 4, trad. it. cit., p. 151: «per l’*ātman* assoluto non può aversi natura di fruitore; la sua [apparente] condizione di sperimentatore [dei frutti delle azioni (...)] è prodotta soltanto dalle sovrapposizioni limitanti come l’intelletto».



nell'azione.<sup>63</sup> Occorre, pertanto, rinunciare a ogni frutto dell'azione e "agire solo con il corpo" (*BhG*, iv, 20-21, p. 103). Ancora,

"Io non faccio nulla": così deve pensare colui che possiede lo yoga, che conosce la realtà delle cose. Vedendo, udendo, toccando, fiutando, mangiando, camminando, respirando, dormendo, parlando, evacuando, prendendo, aprendo e chiudendo gli occhi, egli sa che in tutto ciò soli agiscono i sensi sugli oggetti dei sensi (*BhG*, v, 8-9, p. 118).

7. Che cosa è un'azione? Per capirlo, insegna Kṛṣṇa, occorre enuclearne i fattori e le componenti, ma già questa impostazione esclude che essa possa venire ascritta interamente a un attore: questi, anzi, è solo una parte di un processo articolato e multifattoriale, sottoposto, peraltro, a variazioni a seconda del prevalere di questo o quello dei tre *guna*.

L'azione si spiega in base a *cinque cause (kāraṇa)* (*BhG*, xviii, 13-14, p. 253), *tre impulsi all'azione (karmacodanā)* e *tre fattori coesivi (karma-saṃgraha)* (*BhG*, xviii, 18, p. 254), che ne consentono l'esecuzione effettiva. Tra le cause annoveriamo il *luogo* dell'agire che gli fa da base (*adhiṣṭhānam*), ossia il corpo nel suo contesto psico-fisico e sociale, l'*agente (kartā)*, gli *strumenti*, ossia gli organi di senso e dell'azione, i *movimenti (cheṣṭā)* e, infine, il *destino (daiṇa)*, inteso sia come "provvidenza", sia come «necessità cosmica universale, risultato di tutto ciò che è accaduto nel passato, necessità che ci governa senza che ce ne accorgiamo»: <sup>64</sup> la "provvidenza" è, quindi, come osserva Aurobindo, «the influence of the Power or powers other than the human factors, other than the visible mechanism of Nature, that stand behind these and modify the work and dispose its fruits in the steps of act and consequence». <sup>65</sup> L'azione, però, non si produce né si spiega solo in base a queste cinque cause, ma richiede la concomitanza di altre sei variabili, ossia gli "impulsi all'azione", che includono la *conoscenza*, il suo *oggetto* e *colui che conosce*, quindi, come suoi fattori coesivi, ancora l'*agente (kartā)* e gli *strumenti* e, infine... ancora l'*azione (karman)*.

<sup>63</sup> «Colui che vede che tutte le azioni sono eseguite dalla natura soltanto e come il sé non sia l'agente, chi vede così, egli vede» (*BhG*, xiii, 30, p. 213).

<sup>64</sup> Così Radhakrishna a *BhG*, xviii, 14, trad. it. cit., p. 427.

<sup>65</sup> Cfr. Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 498.

Si tratta di una classificazione senz'altro stupefacente. Anche senza entrare nel merito della distinzione tra cause, incitamenti e fattori, nonché dei modi delle loro combinazioni, il primo aspetto che salta agli occhi è una certa ridondanza nelle sole cause: base, agente e strumento si riferiscono tutti e tre al corpo, unica realtà coinvolta nell'azione; ancora, agente e strumenti vengono classificati sia come cause, sia come fattori coesivi dell'azione; infine, *karman* è sia l'azione, che va spiegata, sia un suo *fattore coesivo*.

Proviamo a formulare un'ipotesi interpretativa. Un corpo non può non agire: in quanto manifestazione dell'*effettualità* di *Prakṛti*, è esso stesso effettualità ininterrotta; la distinzione tra "base", "agente" e "strumenti" ha, quindi, solo scopo analitico – si tratta del corpo sotto differenti punti di vista – ma non è una "distinzione reale". La *Bhagavadgītā* insegna l'inevitabilità dell'azione: nessun corpo, in effetti, rimane inattivo, in quanto sempre mosso dai *guṇa* di *Prakṛti* (*BhG*, III, 5, p. 81), se anche potesse immobilizzarsi, perirebbe in poco tempo (*BhG*, III, 8, p. 82): è, quindi, necessaria e inevitabile l'azione, non foss'altro che allo scopo di mantenersi in vita. Ogni azione, inoltre, ha una struttura "teleologica", tende a un risultato, ha degli effetti: in questo senso, essa è (*con*)*causa di sé stessa* e, in quanto strutturata e orientata, *fattore coesivo* di sé stessa. Ma allora, come è possibile una rinuncia ai frutti dell'azione? Ma, soprattutto, perché lo si *dovrebbe fare*? Non si rischia, in effetti, di andare *contro l'ordine naturale delle cose*?

La risposta a questo problema si articola su due versanti. Anzitutto, se anche l'azione è teleologica, essa poggia, però, su una generale assenza di finalità, o, meglio, sulla cieca e impersonale necessità del destino: se ogni azione ha un effetto a livello locale, sul piano dell'"economia generale dell'essere" il processo non ha alcuno sbocco finale: è, infatti, «illusoria l'idea di uno scopo finale nel movimento della natura stessa, poiché il Brahman è assoluto e infinito»;<sup>66</sup> ma, del pari, è anche illuso-

<sup>66</sup> Aurobindo (a cura di), *Īśā Upaniṣad*, trad. it. cit., p. 96. Va, però, aggiunto che, nella riflessione originale di Aurobindo, questa assenza di finalità, da lui stesso rintracciata nella cosmologia upaniṣadica, è solo *relativa*: è, cioè, solo una fase (apparente) di un percorso evolutivo spirituale che procede dalla materia fino alla liberazione e realizzazione del Sé – si veda in part. Id., *Il karma e il significato della rinascita* (1952, 1978<sup>2</sup>), trad. it. di M. Mingotti, Ubaldini, Ro-

ria l'idea che gli atti e i processi di *Prakṛti* possano avere come destinatario e come fruitore l'indifferente *Puruṣa*: la liberazione dall'illusione è la presa di coscienza che, forse, *non c'è mai stata alcuna illusione!*

In secondo luogo, l'azione può effettuarsi senza ricadute negative sull'attore solo allorché il suo inevitabile effetto venga *mantenuto distinto* dal *movente* della stessa: «non essere mai spinto ad agire – dice Kṛṣṇa al suo discepolo – dal frutto delle tue azioni» (*BhG*, II, 48, p. 70); se il frutto dell'azione non è ciò che muove all'azione, allora i suoi effetti non ricadono sull'attore. Eccoci ritornati, anche se implicitamente, al tema della volontà, di cui la *Bhagavadgītā* può, a questo punto, presentarci la genesi, nonché la regola della sua virtuosa dissoluzione:

In un uomo che medita sugli oggetti dei sensi, nasce attaccamento per essi, dall'attaccamento nasce il desiderio e dal desiderio sorge l'ira, dall'ira deriva l'offuscamento e dall'offuscamento la turbata memoria, dalla turbata memoria la distruzione della ragione e dalla distruzione della ragione l'ultima rovina. Ma chi, signore di sé, si muove tra gli oggetti dei sensi con sensi sgombri d'odio e d'amore, obbedienti al sé, raggiunge una calma serenità (*BhG*, II, 64-66, p. 76).

Ci troviamo di fronte a una autentica teoria dell'esperienza posta alla base dell'indagine sulla genesi del desiderio. Gli organi di senso entrano in contatto con i dati sensibili, ma ogni sensazione si accompagna ad amore e odio;<sup>67</sup> le sensazioni vengono raccolte e *attribuite* a un organismo singolare, che *si pensa* e *si dice* alla prima persona in virtù di una funzione chiamata *ahaṃkāra*, o “senso dell'io” (da «*aham*», «io» e «*kr*», «fare»). Negli *Yoga sūtra*, anziché *ahaṃkāra* – termine, invece, impiegato nella *Sāṃkhyakārikā* –, compare il termine “*asmitā*”, composto da “*asmi*”, “io sono”, più il suffisso “*tā*”, che conferisce valore di sostantivo all'espressione verbale (l'“io sono”).<sup>68</sup> Che differen-

ma 2013. Questa impostazione, che pure unisce in una sintesi originale la tradizione induista con elementi della filosofia di Boutroux e di Bergson, riletto, quest'ultimo, in chiave spiritualista, appare oggi obsoleta e, comunque, lontana dagli intenti di questo studio.

<sup>67</sup> *BhG*, III, 34, p. 90: «L'amore e l'odio per gli oggetti dei sensi risiedono nei sensi».

<sup>68</sup> Cfr. la nota dei curatori a Patañjali, *Yoga sūtra* (1914), trad. it. a cura di P. Scarabelli e M. Vinti, Mimesis, Milano 1992, 2007<sup>3</sup>, p. 37.

za c'è, allora, tra *ahaṃkāra* e *asmitā*? *Ahaṃkāra* è, come detto, la facoltà che attribuisce le sensazioni a un io (*aham*), per cui, se l'occhio vede qualcosa, *ahaṃkāra* permette di sentire e di affermare che "io vedo". In altri termini, *ahaṃkāra* è quella facoltà in virtù della quale certi stati sono sperimentabili come affezioni di un organismo vivente.<sup>69</sup> *Asmitā* è qualcosa di più: è l'ipostatizzazione di *ahaṃkāra* in un soggetto che afferma di sé stesso *l'essere* ("io sono"), e soprattutto l'essere *in e come* prima persona che coinvolge e contiene in sé tutte le funzioni sensoriali e mentali. Rispetto ad *ahaṃkāra*, semplice facoltà di ascrizione delle esperienze a un polo soggettivo, *asmitā* attribuisce all'io lo statuto ontologico di "essere", con l'effetto di renderlo più che solo destinatario delle esperienze, loro autore e titolare.

Si comprende come il desiderio, il volere, sia l'effetto necessario di una funzione insita nella dinamica della sensazione. Non c'è sensazione che non sia contatto, non c'è contatto senza il riferimento a un polo egoico: è questa attribuzione ad attivare desiderio, volontà, moventi e approntamento dell'azione. Percezione, desiderio, moventi costituiscono lati di un unico evento; "io" e "mio", infatti, nascono insieme, sono indiscernibili, sicché dire: "questa sensazione è mia" equivale a dire: "voglio (o non voglio) l'oggetto che corrisponde a questa sensazione";<sup>70</sup> il volere si forma, così, come un processo reattivo a una inevitabile dinamica che ha la sua radice nella comune e normale sensazione cosciente. Non si dà, pertanto, sensazione che non comporti un duplice movimento che, da un lato, va verso una qualità sensibile (un colore, un sapore...) e, dall'altro, la riconduce a un "io" che la "sente" – ma, così, all'"accorger-si" di quanto si sperimenta si sovrappone immediatamen-

<sup>69</sup> Letteralmente *ahaṃkāra* costituirebbe «il nucleo dell'individualità che crea la consapevolezza di sé (*abhimāna*)»; *aham* significa "io" e *kāra* deriva a sua volta dalla radice "kr-". *Ahaṃkāra* è, quindi, ciò che letteralmente *costruisce* l'ego, attiva le nozioni di "io" e di "mio", ed è causa principale di quell'errore "metafisico" in base al quale *Puruṣa* viene a considerarsi soggetto dell'azione e a subirne gli effetti; cfr. M. Vinti-P. Scarabelli, "Introduzione" a *Īśvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā*, Mimesis, Milano 2006, p. 22.

<sup>70</sup> Śaṅkara a *BhG*, III, 18: un agente che «avesse di mira un oggetto, dovrebbe sforzarsi di raggiungerlo»: *Bhagavadgītā. Con il commento di Śrī Śaṅkārācārya*, trad. it. cit., p. 86.

te il “volere”, ossia il desiderio di ripeterne il contatto o di appropriarsi dell’oggetto corrispondente a questo dato sensibile. Ne deriva, infine, che ogni azione viene concepita in maniera strumentale, ossia come *semplice mezzo* mediante il quale un illusorio soggetto tenta di ottenere o di modificare un oggetto percepito: l’*effetto* dell’azione si capovolge nel suo *movente* – l’inversione degli effetti e delle cause produce il rimbalzo dei secondi sulle prime.

8. Riprendiamo il filo del discorso servendoci delle efficaci osservazioni di Śāṅkara. L’idea che vi sia un soggetto che agisce e che viene corrotto dal divenire è una “mera illusione”;<sup>71</sup> ogni azione e ogni sentimento corrispondente di piacere o di dolore è solo un “cambiamento di stato”.<sup>72</sup> questa è, infatti, da ascrivere alla sola *Prakṛti* e non coinvolge in alcun modo il Sé che è inattivo e immune dal divenire, privo, pertanto, di ogni possibilità di assumere su di sé i meriti o i demeriti delle creature e dei loro gesti. Sotto questo punto di vista, *azioni* ed *eventi* sono *una sola e medesima cosa* e non v’è ragione di distinguerli, così come qualcosa come una volontà, o un’intenzione, è a sua volta un evento che, semplicemente, *emerge* nel normale esercizio della sensazione, si produce *nel mezzo* di un processo naturale e non può essere considerata causa di alcunché: ipostatizzarla e porla all’inizio di un’azione equivale a scambiare l’attrazione o la repulsione – inevitabili come si è visto, per un dato sensibile – in un *motivo* che scatena un’azione.

Ci troviamo di fronte a un paradosso che richiede un supplemento di indagine: ricondurre temi come “coscienza”, “volontà”, “azione” alla loro radice evenemenziale equivale a trovarne, più che le condizioni di possibilità, la loro *dissoluzione*; l’azione autentica e pura sarebbe involontaria e inconsapevole<sup>73</sup> partecipazione a un evento di cui condividerebbe la neutralità e l’inconsistenza. Ma possiamo vedere la faccenda da un altro punto di vista. La genesi della volontà risie-

<sup>71</sup> Śāṅkara a *BhG*, XIII, 31, trad. it. cit., p. 248.

<sup>72</sup> Ivi, p. 222.

<sup>73</sup> Cfr. M. Eliade, *Tecniche dello yoga*, trad. it. cit., p. 44: «Quando il ‘redento agisce’, non ha coscienza dell’‘io agisco’, ma del ‘si agisce’: in altri termini non introduce il ‘sé’ in un processo psico-fisico (...). Si potrebbe perfino dire che il ‘redento’ non ha l’‘esperienza’ della liberazione».

de nell'articolazione secondo una concatenazione causale (*karman*) di una *Necessità* che, se anche non prevede un fine ultimo, non si traduce, però, in una dispersione indefinita – non vi sarebbero né cause né effetti – ma ha una sua “tenuta”: il *dharma*, appunto, che raccoglie e *tiene insieme* la sua stessa distensione nella serie causale. *Dharma* e *karman* sono quindi i due poli la cui tensione scatena l'Evento nella sua processualità e la cui corrispondenza, o, meglio, *identità*, la raccoglie in un *destino*. «Il ripiegarsi e il dispiegarsi dell'Uno nei molti nell'Uno è quindi la legge dell'eterno ricorrere dei cicli cosmici», scrive Aurobindo:<sup>74</sup> ed è questo Evento unico che può riflettersi nello *svadharma*, il dovere di ciascuno, rendendone possibile la liberazione dal dolore. Ma come si fa a fare il proprio dovere?

9. La risposta, in fondo è suggerita proprio dall'etimologia della parola: se “*svadharma*” è la particolarizzazione e, per così dire, il riflesso dell'inaggirabile *Dharma* cosmico nella natura singolare e specifica di ciascuno,<sup>75</sup> l'azione doverosa è quella che lascia che le *cose siano come sono* e *vadano così come vanno*; in altri termini, la questione non è “cosa devo fare” o “cosa vorrei fare”, ma, semplicemente, “fare” – o, ancora, lasciar accadere l'azione con tutto quello che questa comporta, la mobilitazione del corpo, il contatto con i dati sensoriali, l'emergere di un volere, la causazione di un effetto ecc.

L'azione deve, insomma, ritornare a essere *evento* e, in fondo, non è mai stato altro. Il *Dharma* non è mai stato violato, né, del resto, sarebbe stato possibile farlo: l'importante è rendersene conto; quando questo avviene, l'agente diventa crocevia dell'effettualità di *Prakṛti*, e solo così il suo agire è, contemporaneamente, un *abbandono* dell'azione, i cui effetti non ricadono su di lui perché vanno... dove devono andare: cadono *là fuori*, restano al loro posto nel mondo. Così, «Colui che vede l'inazione nell'azione e l'azione nell'inazione, è, tra gli uomini, un savio, uno, dicono, che compie interamente ogni azione» (*BbG*, iv, 18, p. 102).

<sup>74</sup> Aurobindo (a cura di), *Īsā Upaniṣad*, trad. it. cit., pp. 103-104.

<sup>75</sup> Aurobindo specifica che il *dharma* di ciascuno non ha a che fare con la moralità o con l'etica – che forniscono solamente dei mezzi per la purificazione individuale – ma con la *svabhāva*, ossia con «the essential law of one's nature»: Aurobindo, *Essays on the Gītā*, cit., p. 275.

Abbiamo visto che l'azione è inevitabile e necessaria, e che ogni azione comporta un risultato: tuttavia, la *Bhagavadgītā* ci insegna anche che l'azione orientata verso un risultato poggia su un altro tipo di agire, a sua volta senza scopo né risultato immediato, ossia il rito sacrificale, un complesso di procedure rette da una regola: è questa successione di procedure fini a sé stesse, capaci persino di prescindere da ogni riferimento a una qualche personalità divina,<sup>76</sup> a fare da base e fondamento dell'azione teleologicamente orientata:

Dal cibo nascono le creature, dalla pioggia nasce il cibo; la pioggia nasce dal sacrificio e il sacrificio nasce dall'azione. L'azione sappi che nasce dal *brahman* (...). Quindi il *brahman*, l'onnipervadente, è sempre fondato nel sacrificio (*BhG*, III, 14-15, p. 85).

La successione è chiarissima: gli esseri agiscono per tenersi in vita; ma ciò che li tiene in vita, il nutrimento, si fonda sulle leggi naturali, quelle, per esempio, che fanno sì che piova. Tuttavia è il rito a fare sì che la natura possa procedere così come procede *di fatto*; di più, il sacrificio non è un tipo particolare di azione, ma, in quanto “nasce dall'azione”, può essere considerato come quell'agire per eccellenza che, nell'assecondare il movimento della ruota cosmica (*BhG*, III, 16, p. 86), mira al *loka-saṃgraha* – all'integrità o alla coesione del mondo. L'azione rituale è, pertanto, capace di *farsi natura*, seguendone l'incessante e insensata concatenazione di effetti: essa *si ricongiunge con l'evento* nel farsi essa stessa evento del *dharma* che contiene e conserva tutte le cose e unifica i processi e gli eventi singolari in un unico e ricorrente *coup de dès*.

<sup>76</sup> È il motivo della scuola *Pūrva Mimāṃsā*, uno dei sei *darśana*. Cfr. R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2014, p. 84: il sacrificio «genera e sostiene il *dharma* universale e assicura al soggetto sacrificante la felicità nell'aldilà e infine la totale liberazione dal ciclo delle rinascite. Perché questo scenario 'funzioni', tutto deve essere assolutamente fermo e nitido (...). Paradossalmente un solo elemento viene lasciato nel vago, il dio o gli dei a cui è rivolto il sacrificio: essi sono alla fine non più che un espediente (...) atto a ultimare la confezione dell'atto liturgico, il quale contiene in sé il proprio potere e lo dispensa in ragione soltanto della correttezza della sua esecuzione».

10. Il tipo di lettura del testo induista che qui è stato proposto voleva confermare l'ipotesi di partenza, ossia che il "volere" è l'effetto dell'accorgersi di un processo in corso che coinvolge in vari modi un organismo. Ma nella *Bhagavadgītā* abbiamo trovato di più, o, se vogliamo, "di meno": il piano dell'"accorgersi-di", del risolto soggettivo dell'evento, viene, infatti, collocato in una processualità che coincide con l'evento stesso dell'Essere naturale – l'agitazione incessante di *Prakṛti* e la sua proiezione sullo schermo impassibile di *Puruṣa*. Sotto questo punto di vista, in cui il ruolo del soggetto agente viene ridimensionato, al punto da venire pressoché eliso, la dottrina trasmessa da Kṛṣṇa si rivela come un singolare misticismo capace di rendere ragione di un *naturalismo integrale*, esplicativo della dimensione soggettiva ma senza una chiusura riduzionista e capace di aggirare le problematicità del monismo anomalo davidsoniano col ricondurre ogni azione all'evento del *dharma* universale e singolare. La coscienza *accade* come effetto del desiderare, e questo, a sua volta, come rimbalzo del *contatto* tra organi di senso e qualità sensibili. La liquidazione dell'agente comporta la rifrazione del volere nelle dinamiche plurali dell'esperienza e della sensazione. La natura, *Wirklichkeit* inesauribile, è, adesso, l'*apertura* in cui la volontà trova il suo evento e, al tempo stesso, la possibilità di una sua collocazione che la destituisca dalle sue pretese. Se il *karma-yoga* è la disciplina dell'azione in quanto evento, il *sāṃkhya-yoga* non potrà che essere il percorso a ritroso in cui l'illusorio soggetto agente si de-compone e si de-narra nel momento stesso in cui riconosce nella sua "natura propria" il riflesso locale del *dharma* cosmico: la volontà, la sua costituzione, le modalità del suo esercizio appaiono, allora, in una visione adeguata, solo *nel mezzo* dell'Essere naturale, altro nome di *Prakṛti*, in cui essa si dice e si declina solo nel suo deporsi.



*Riassunto* Il contributo prende le mosse da alcuni rapidi riferimenti ad autori, come Spinoza e Schopenhauer, che hanno tentato una sorta di genealogia della volontà e del libero arbitrio seguendone l'invito a decentrarli dal piano del soggetto individuale a quello metafisico-ontologico. Si cercherà, quindi, di riformulare il problema attraverso un *détour* nella *Bhagavadgītā*, in cui, almeno a una prima lettura, non si parla di volontà, anche se si discute continuamente di azione e di decisione. Utilizzando liberamente il concetto di F. Jullien di "scarto", si cerca di mostrare che la *Bhagavadgītā* può fornirci degli strumenti per ripensare la questione della volontà proprio grazie a quelle stesse ragioni per cui quel concetto non è mai stato formulato.

*Parole-chiave* Libet, Spinoza, Schopenhauer, Śāṅkara, libero arbitrio, ontologia, natura, induismo, Bhagavadgītā, darśana

*Luca Pinzolo* Dottore di ricerca in filosofia presso l'Università di Nizza, è attualmente assegnista di ricerca e docente a contratto presso il dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "Riccardo Massa" dell'Università Milano-Bicocca. Ha pubblicato saggi su Althusser, Lévinas, Bergson e Deleuze. Tra le sue pubblicazioni: "L'albero e il rizoma. Immagini dell'individuazione tra Carl Gustav Jung e Gilles Deleuze" in: «Quaderni materialisti» 10 (2011); "Samkhya-Yoga. Filosofia della natura e teoria dell'azione" in: «Quaderni materialisti» 9 (2010); "I germi della storia antica. L'anacronismo polemico di Pier Paolo Pasolini", in AA.VV., *Tempora multa. Il governo del tempo* (Milano 2013) nonché i volumi *Relazione e ontologia. Verso la transindividualità a partire da Emmanuel Lévinas e Gilbert Simondon* (Milano 2017) e *Il materialismo aleatorio. Una filosofia per Louis Althusser* (Milano 2012).



# Indice degli articoli di “atque” 1990-2017

*secondo l'ordine alfabetico dell'autore*

La rivista “atque” prosegue a pubblicare i fascicoli in formato cartaceo per i tipi di Moretti & Vitali di Bergamo, per cui questi sono tuttora disponibili presso le librerie e ordinabili all'indirizzo elettronico ordini@morettievitali.it.

Si comunica inoltre che è stato deciso che ogni fascicolo, dopo un “embargo” di due anni, sia reso disponibile in formato pdf – in maniera completamente gratuita – sul sito www.atquerivista.it

Si comunica infine che è ormai completata la digitalizzazione dell'intero archivio storico, sicché ogni singolo articolo e ogni intero fascicolo di “atque” – dal 1990 (anno della sua fondazione) sino a quelli di due anni fa – sono leggibili e scaricabili on line.

- Filippo Accurso, “Freud e Wittgenstein: mitologia del quotidiano e linguaggio della scienza”, «atque», 23-24, 2001, pp. 159-194
- Paolo Aite, “La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi”, «atque», 12, 1995, pp. 47-62
- Angela Ales Bello, “Comprendere le psicopatologie. Un approccio filosofico-fenomenologico”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 219-240
- Massimo Ammaniti, “Attualità e evoluzione del concetto di ‘Se’ in psicoanalisi”, (intervista di Francesca Cesaroni), «atque», 9, 1994, pp. 69-86
- Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, “La prima persona”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 187-212
- Massimiliano Aragona, “Oltre l'attuale crisi della nosografia psichiatrica: uno sguardo al futuro”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 35-54
- Giampiero Arciero, “Il problema difficile e la fine della psicologia”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 157-184
- Luigi Aversa, “La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere”, «atque», 4, 1991, pp. 183-190
- Luigi Aversa, “L'esperienza antinomica della psicoterapia”, «atque», 18-19, 1998, pp. 139-148
- Luigi Aversa, “La coscienza e i suoi disturbi”, «atque», 20-21, 1999, pp. 77-86
- Luigi Aversa, “L'analista, l'empatia e l'inconscio”, «atque», 25-26, 2002, pp. 117-126
- Luigi Aversa, “Le figure etiche dell'esperienza analitica”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 197-204
- Luigi Aversa, “Dialogo con Mario Trevi”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 333-340
- Arnaldo Ballerini, “La incompresa ‘incomprensibilità’ di Karl Jaspers”, «atque», 22, 2000, pp. 7-18
- Arnaldo Ballerini, “Dalla clinica del ‘caso’ all'incontro: verso una psicopatologia della prima persona”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 21-40

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Arnaldo Ballerini, "Dove e quando comincia la schizofrenia", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 19-34
- Arnaldo Ballerini e Andrea Ballerini, "Affetti e delirio", «atque», 13, 1996, pp. 19-31
- Arnaldo Ballerini e Mario Rossi-Monti, "Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità", «atque», 1, 1990, pp. 59-72
- Alessandro Barchiesi, "'Atque' e atque", «atque», 1, 1990, pp. 129-130
- Federico Barison, "Risposta 'originale': vetta ermeneutica del Rorschach", «atque», 12, 1995, pp. 154-164
- Paulo Barone, "Sul non-nato", «atque», 4, 1991, pp. 173-182
- Paulo Barone, "'Pensare dialetticamente e non dialetticamente a un tempo'. Quindi 'rompere' (con) questo stesso tempo", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 205-218
- Franco Basaglia e Agostino Pirella, "Deliri primari e deliri secondari, e problemi fenomenologici di inquadramento", «atque», 22, 2000, pp. 19-28
- Enrico Bellone, "Sulle italiane fortune del professor Feyerabend", «atque», 10, 1994, pp. 77-92
- Franco Bellotti, "L'esperienza delle emozioni nell'incontro analitico", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 123-139
- Gaetano Benedetti, "Intenzionalità psicoterapeutica", «atque», 13, 1996, pp. 31-50
- Gaetano Benedetti e Maurizio Palliccia, "Il disegno speculare catatimico", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 221-255
- Roberto Beneduce, "'I doppi dimenticati della storia'. Sofferenza, diagnosi e immaginazione storica", «atque», 15 n.s., 2014, 277-298
- Arnaldo Benini, "Il senso del tempo e i disturbi neurologici del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 445-459
- Arnaldo Benini, "La coscienza e il cervello. Raccomandazioni di un fisicista a chi indaga sulla mente", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 55-64
- Sergio Benvenuto, "Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?", «atque», 18-19, 1998, pp. 165-188
- Vania Berlincioni e Enrico Petrella, "Note su *Per la critica della psicoanalisi* di Karl Jaspers", «atque», 22, 2000, pp. 151-164
- Marianna Bernamaschi Ganapini, "Asserzione ed espressione", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 67-74
- Graziella Berto, "La cura della singolarità", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 63-72
- Graziella Berto, "Immagini di pensiero", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 29-40
- Mariano Bianca, "*Téchne* o épistème: quale stato della psicoterapia", «atque», 1, 1990, pp. 73-90
- Mariano Bianca, "Oggetto percettivo e percezione", «atque», 4, 1991, pp. 197-212
- Remo Bodei, "Un episodio di fine secolo", «atque», 1, 1990, pp. 91-106
- Remo Bodei, "Curare il dolore dell'anima. Su alcune tecniche eterodosse e sulla funzione terapeutica della filosofia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 63-71

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Rossella Bonito Oliva, "Rappresentazioni e narrazioni dell'azione: l'altrimenti e la decisione. Per una fenomenologia del contingente", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 25-41
- Eugenio Borgna, "I confini Io-Mondo nella Wahnstimmung", «atque», 3, 1991, pp. 43-54
- Eugenio Borgna, "La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche", «atque», 6, 1992, pp. 45-58
- Eugenio Borgna, "C'è ancora un senso nella psicopatologia?", «atque», 13, 1996, pp. 51-60
- Eugenio Borgna, "Sogno ed esistenza. Note su Binswanger", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 97-102
- Gerardo Botta, "Riflessioni su *L'altro maestro*", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 223-234
- Gerardo Botta, "La traducibilità trasformativa del linguaggio", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 189-204
- Adriano Bugliani, "Terapia e fenomenologia. Hegel e la psicoanalisi", «atque», 27-28, 2003, pp. 203-218
- Massimo Caci, "Contatto *vs* perdita del contatto. Per una antropologia dell'ambiente fra Eugène Minkowsky a Gilles Deleuze", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 175-200
- Bruno Callieri, "'Curare' o 'prendersi cura di'. Un dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale", «atque», 8, 1993, pp. 121-132
- Bruno Callieri, "Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico", «atque», 13, 1996, pp. 61-86
- Bruno Callieri, "Prefazione", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 11-17
- Giacomo Calvi e Lorenzo Calvi, "Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione", «atque», 13, 1996, pp. 87-96
- Giuliano Campioni, "La difesa dell'illusione metafisica: una 'wagneriana' risposta a Friedrich Nietzsche", «atque», 12, 1995, pp. 165-172
- Giuliano Campioni, "*Ressentiment*: il pericolo da superare per Nietzsche-Zarathustra", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 17-33
- Giuliano Campioni, "Friedrich Nietzsche: critica e affermazione della 'volontà'", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 109-128
- Sandro Candreva, "Perversione e caduta dell'alterità", «atque», 7, 1993, pp. 123-132
- Eleonora Cannoni, "Capire la paura. Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni", «atque», 23-24, 2001, pp. 109-134
- Baldassarre Caporali, "L'altro' tra differenza e pluralità", «atque», 7, 1993, pp. 155-166
- Vincenzo Caretti, "La solitudine del curante, la scissione mente-corpo e il deficit della simbolizzazione", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 323-332
- Enrico Castelli Gattinara, "Piccole grandi cose: tra ordinario e straordinario", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 19-40

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Enrico Castelli Gattinara, "Zero come simbolo: uno sconfinamento indeterminato", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 95-112
- Stefano Catucci, "Reimparare a sognare". Note su sogno, immaginazione e politica in Michel Foucault", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 103-118
- Paola Cavalieri, "Fenomenologia del primo incontro. Vissuti di estraneità e capacità di improvvisare del terapeuta", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 213-224
- Paola Cavalieri, "Introduzione. Verso una psichiatria critica", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 11-15
- Paola Cavalieri, "Il concetto di psicosi unica può essere oggi valido per una comprensione dei processi affettivi nelle psicosi?", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 199-216
- Paola Cavalieri, Mauro La Forgia e Maria Ilena Marozza, "Prefazione", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 11-15
- Giorgio Caviglia, "Simbolo 'vero'/simbolo 'falso': il dilemma clinico del simbolo diabolico", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 101,114
- Felice Cimatti, "Il paradosso del ricordare. La memoria e il segreto del corpo", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 131-147
- Felice Cimatti, "Quanto fa 25x20? Per una logica del cambiamento psichico", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 41-62
- Felice Cimatti, "Divenire cosa, divenire corpo", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 107-132
- Giuseppe Civitarese, "Sul concetto bioniano di contenitore/contenuto", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 101-121
- Alberto Clivio, "L'io' biologico", «atque», 9, 1994, pp. 141-152
- Giorgio Concato, "Thymós", «atque», 2, 1990, pp. 107-124
- Giorgio Concato, "Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C. G. Jung", «atque», 4, 1991, pp. 149-172
- Giorgio Concato, "Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo", «atque», 6, 1992, pp. 131-158
- Gianluca Consoli, "Affetto, emozione e conoscenza", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 13-33
- Pietro Conte, "Metapherein. Il paradigma metaforico tra parola e immagine", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 17-28
- Pietro Conte, "Sembra viva! Estetica del perturbante nell'arte contemporanea", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 265-281
- Francesco Corrao, "Sul sé gruppale", «atque», 11, 1995, pp. 11-24
- Elena Cristiani, "Il presente in analisi", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 341-354
- Nora D'Agostino e Mario Trevi, "Psicopatologia e psicoterapia", «atque», 13, 1996, pp. 97-120
- Riccardo Dalle Luche, "Noia", «atque», 17, 1998, pp. 43-66
- Mario De Caro, "Volontà, libero arbitrio ed epifenomenismo", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 69-88

Indice degli articoli di «atque» 1990-2016

- Luciano Del Pistoia, "Psicopatologia: realtà di un mito", «atque», 13, 1996, pp. 121-145
- Vanessa De Luca, "Risentimento e vergogna: le basi morali della responsabilità", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 153-171
- Roberta De Monticelli, "Alla presenza delle cose stesse. Saggio sull'attenzione fenomenologica", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 219-240
- Daniel C. Dennett, "Il mito della doppia trasduzione", «atque», 16, 1997, pp. 11-26
- Daniel C. Dennett e Marcel Kinsbourn, "Il dove e il quando della coscienza nel cervello", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 131-182
- Fabrizio Desideri, "L'alterità come soglia critica", «atque», 7, 1993, pp. 65-80
- Fabrizio Desideri, "La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza", «atque», 9, 1994, pp. 47-68
- Fabrizio Desideri, "Resonabilis Echo. La coscienza come spazio metaforico", «atque», 11, 1995, pp. 93-114
- Fabrizio Desideri, "Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza", «atque», 12, 1995, pp. 135-153
- Fabrizio Desideri, "Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis", «atque», 16, 1997, pp. 27-42
- Fabrizio Desideri, "Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza", «atque», 20-21, 1999, pp. 23-40
- Fabrizio Desideri, "Empatia e distanza", «atque», 25-26, 2002, pp. 7-24
- Fabrizio Desideri, "Uno sguardo sul presente: relativismo, pluralismo e identità umana", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 69-98
- Fabrizio Desideri, "Interni. Quattro variazioni quasi dialettiche intorno a sensibilità e linguaggio", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 13-32
- Fabrizio Desideri, "Del comprendere. A partire da Wittgenstein", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 137-156
- Fabrizio Desideri, "Sulla polarità tra 'estetica e poetica': intorno al *Discorso sull'estetica* di Paul Valéry", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 121-144
- Fabrizio Desideri, "*Parva grammatialis* ovvero *Impossible love*", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 11-18
- Fabrizio Desideri, "Frammenti di conversazione sulla cura di sé e sulla cura in generale", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 17-31
- Fabrizio Desideri, "A due voci. Quasi un dialogo per nastro magnetico, *Glasbarmonika* e rumore di fondo", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 17-30
- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 9-13
- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 9-14
- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 9-14

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Fabrizio Desideri e Paolo Francesco Pieri, "Prefazione", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 9-15
- Antonella Di Ceglie, "La categoria jaspersiana della 'incomprensibilità' tra dimensione individuale e dimensione sociale", «atque», 22, 2000, pp. 29-42
- Michele Di Francesco e Alfredo Tommasetta, "Mente cosciente e identità personale", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 1905-130
- Giuseppe Di Giacomo, "Ironia e romanzo", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 133-152
- Michele Di Monte, "Metafore vi(si)ve? I limiti del linguaggio figurato nel linguaggio figurativo", «atque», 14 n.s., 2014, pp.57-84
- Gianfranco D'Ingegno, "L'analizzabilità del candidato-analista nel terzo millennio. Una professione in via di estinzione?", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 235-248
- Francesco Di Nuovo, "Operai babelici, camaleonti di metodo: l'ineludibile dialogo interiore del diagnosta", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 163-200
- Roberto Diodato, "*The touch beyond the screen*", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 153-174
- Ellen Dissanayake, "Incunaboli estetici", con una introduzione di Mariagrazia Portera, «atque», 20 n.s., 2017, pp. 109-124
- Elisabetta Di Stefano, "Il vetro e il velluto. La casa tra opacità e trasparenza", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 205-218
- Riccardo Dottori, "Oltre la svolta ermeneutica?", «atque», 14-15, 1996, pp. 9-38
- Rossella Fabbrichesi, "Sé, io, me: La psicologia della coscienza in Georg Herbert Mead", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 59-80
- Adriano Fabris, "Il sacro e l'alterità", «atque», 7, 1993, pp. 81-94
- Adriano Fabris, "L'esperienza del sé", «atque», 11, 1995, pp. 137-148
- Adriano Fabris, "Sul ridere in alcune prospettive religiose", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 93-104
- Adriano Fabris, "La filosofia e la cura di sé", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 47-62
- Silvano Facioni, "Tra mutoli e scilinguati: una rapsodia", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 33-52
- Ubaldo Fadini, "Verità e pratiche sociali", «atque», 18-19, 1998, pp. 35-50
- Ubaldo Fadini, "La paura e il mostro. Linee di una 'filosofia della simpatia'", «atque», 23-24, 2001, pp. 29-42
- Ubaldo Fadini, "Il fattore opacità. Stupidità e indeterminazione in Gilles Deleuze", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 239-252
- Ubaldo Fadini, "Ri/sentimenti di rete. Osservazioni", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 173-186
- Benedetto Farina, "Il presente dissociato", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 391-418
- Maria Farneti, "Dalla confusione 'ronzante e fiorita' di James al bambino 'super-competente'. Note sulla genesi della percezione visiva", «atque», 4, 1991, pp. 129-148
- Maurizio Ferrara, "La trama", «atque», 3, 1991, pp. 67-80



Indice degli articoli di «atque» 1990-2016

- Enrico Ferrari, “L'alludere del conoscere clinico. La diagnosi nella prospettiva fenomenologica”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 141-162
- Roberto Ferrari e Ricardo Pulido, “L'esperienza animale del contatto. Zoo-fenomenologia e addestramento meditativo”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 35-62
- Bruno Ferraro, “Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino”, «atque», 5, 1992, pp. 71-98
- Paul K. Feyerabend, “Università e primi viaggi: un'autobiografia”, «atque», 10, 1994, pp. 9-26
- Piero Fidanza, “Lutto e perdita del soggetto”, «atque», 1, 1990, pp. 117-128
- Piero Fidanza, “Legame emotivo e conoscenza”, «atque», 2, 1990, pp. 135-144
- Roberto Finelli, “Il presente come *soap-opera*”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 99-112
- Stefano Fissi, “L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo”, «atque», 5, 1992, pp. 131-154
- Stefano Fissi, “Il labirinto del sé”, «atque», 11, 1995, pp. 115-136
- Stefano Fissi, “I molti e l'uno in alchimia: l'*immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica”, «atque», 12, 1995, pp. 79-106
- Stefano Fissi, “Materia, forma, mente e coscienza”, «atque», 16, 1997, pp. 43-72
- Stefano Fissi, “La coscienza nella metapsicologia postmoderna”, «atque», 20-21, 1999, pp. 153-178
- Stefano Fissi, “I territori selvaggi e proibiti della soggettività dell'analista”, «atque», 25-26, 2002, pp. 171-198
- Stefano Fissi, “La coscienza affettiva. Emozione e cognizione nel determinismo della coscienza”, «atque», 17 n.s., 2015, pp. 143-167
- Giovanni Foresti, “*Esperable uberty*. Gli interventi clinici dell'analista come ipotesi di ricerca”, «atque», 10 n.s., 2012, pp. 197-212
- Mauro Fornaro, “L'empatia da Jaspers a Freud e oltre”, «atque», 22, 2000, pp. 43-62
- Mario Francioni, “L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie”, «atque», 6, 1992, pp. 37-44
- Elio Franzini, “Arte, parola e concetto”, «atque», 14 n.s., 2014, pp. 149-156
- Françoise Frontisi-Ducroux, “Disturbi della personalità e tragedia greca”, «atque», 20-21, 1999, pp. 7-22
- Anna Fusco di Ravello, “Il giro della prigione”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 63-74
- Carlo Gabbani, “Notizia bio-bibliografica (su Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe)”, «atque», 13 n.s., 2013, pp. 213-218
- Hans Georg Gadamer, “Pensare le regole” (intervista a cura di Baldassarre Caporali), «atque», 5, 1992, pp. 169-178
- Umberto Galimberti, “Filosofia e psicoterapia”, «atque», 6, 1992, pp. 31-36
- Umberto Galimberti, “La verità come efficacia”, «atque», 18-19, 1998, pp. 19-34
- Umberto Galimberti, “Karl Jaspers e la psicopatologia”, «atque», 22, 2000, pp. 63-78

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Umberto Galimberti, “La questione dell’etica in Freud e Jung”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 107-124
- Umberto Galimberti, “Il simbolo: orma del sacro”, «*atque*», 1 n.s., 2006, pp. 41-60
- Vittorio Gallese, “I neuroni specchio e l’ipotesi neurale: dalla simulazione incarnata alla cognizione sociale”, «*atque*», 6-7 n.s., 2009, pp. 181-219
- Paolo Galli, “Lettura razionale dell’oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati”, «*atque*», 4, 1991, pp. 191-196
- Aldo G. Gargani, “Il valore cognitivo delle emozioni”, «*atque*», 25-26, 2002, pp. 25-34
- Emilio Garroni, “Simbolo e linguaggio”, «*atque*», 1 n.s., 2006, pp. 21-40
- Alberto Gaston, “Karl Jaspers: l’inattuale attualità della psicopatologia”, «*atque*», 22, 2000, pp. 79-96
- Rino Genovese, “La negazione e l’altro”, «*atque*», 7, 1993, pp. 145-154
- Enrico Ghidetti, “Verso una poetica dell’esistenza: l’umorismo’ di Pirandello”, «*atque*», 2 n.s., 2007, pp. 49-54
- Sebastiano Ghisu, “Dialogo, scienze, verità”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 39-70
- Sebastiano Ghisu, “Spiegazione, descrizione, racconto”, «*atque*», 18-19, 1998, pp. 65-88
- Anna Gianni, “Andirivieni di contatti tra corpo e mente”, «*atque*», 11 n.s., 2012, pp. 201-214
- Anna Gianni, Roberto Manciocchi e Amedeo Ruberto, “Introduzione”, «*atque*», 11 n.s., 2012, pp. 11- 16
- Elena Gigante, “*Nòstoi* inauditi. Dalla percezione sonora fetale all’ascolto analitico”, «*atque*», 10 n.s., 2012, 129-149
- Elena Gigante, “Del miraggio, della trasparenza. Le immagini sonore tra limite e sacro”, «*atque*», 14 n.s., 2014, pp. 157-185
- Giovanni Gozzetti, “La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi”, «*atque*», 13, 1996, pp. 145-154
- Tonino Griffero, “Alle strette. L’atmosferico tra inatteso e superatteso”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 101-128
- Tonino Griffero, “*Forte verbum generat casum*. Espressione e atmosfera”, «*atque*», 14 n.s., 2014, pp. 85-105
- Rossella Guerini e Massimo Marraffa, “La natura delle emozioni. Il dibattito fra Martha Nussbaum e Paul E. Griffiths”, «*atque*», 17 n.s., 2015, pp. 81-99
- Luciano Handjaras, “Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend”, «*atque*», 10, 1994, pp. 127-141
- Dieter Henrich, “Intervista”, «*atque*», 16, 1997, pp. 199-216
- Nicolas Humphrey e Daniel C. Dennett, “Parlando per i nostri Sé”, «*atque*», 20-21, 1999, pp. 41-76
- Alfonso Maurizio Iacono, “L’idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione”, «*atque*», 2, 1990, pp. 79-92

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Alfonso Maurizio Iacono, "Valori condivisi e processi cognitivi", «atque», 4, 1991, pp. 37-44
- Alfonso Maurizio Iacono, "Paura e fame di futuro", «atque», 23-24, 2001, pp. 17-28
- Alfonso Maurizio Iacono, "La cura tra la malinconia e l'autonomia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 229-243
- Alfonso Maurizio Iacono, "Rousseau e l'ingannevole sogno dell'utopia come fine del risentimento", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 141-152
- Angiola Iapoce, "Il soggetto tra continuità e discontinuità", «atque», 18-19, 1998, pp. 149-164
- Angiola Iapoce, "Il tempo affettivo del simbolo", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 115-135
- Angiola Iapoce, "L'incompletezza dell'umano: configurare, costruire, testimoniare", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 205-220
- Marco Innamorati, "La psicopatologia in Théodule Ribot", «atque», 20-21, 1999, pp. 137-152
- Marco Innamorati, "La rimozione del simbolo", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 87-100
- Marco Innamorati e Mario Trevi, "Verità ed efficacia in una prospettiva junghiana", «atque», 18-19, 1998, pp. 129-138
- Augusto Iossa Fasano, "Oggetti dentro i corpi. Ridefinire il post-umano", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 133-154
- Vladimir Jankélévitch, "L'angoscia dell'istante e la paura dell'al di là", «atque», 23-24, 2001, pp. 7-12
- Vladimir Jankélévitch, "L'umorismo e la rivincita dell'uomo debole", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 39-40
- Vladimir Jankélévitch, "L'impalpabile", Incontro con Eric Binet, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 175-181
- Karl Jaspers, "La prospettiva fenomenologica in psicopatologia", «atque», 22, 2000, pp. 97-124
- Giovanni Jervis, "Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica", «atque», 8, 1993, pp. 33-42
- Giovanni Jervis, "Identità", «atque», 11, 1995, pp. 45-52
- Giovanni Jervis, "Naturalità e innaturalità delle psicoterapie", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 11-20
- Luis Kancyper, "Risentimento, rimorso e viscosità della libido", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 125-139
- Mauro La Forgia, "Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione", «atque», 6, 1992, pp. 107-130
- Mauro La Forgia, "Psicodinamica intenzionale", «atque», 16, 1997, pp. 73-92
- Mauro La Forgia, "Le parole dell'efficacia nella clinica psicoanalitica", «atque», 18-19, 1998, pp. 105-116
- Mauro La Forgia, "Livelli di coscienza e sensibilità clinica", «atque», 20-21, 1999, pp. 127-136

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Mauro La Forgia, "Empatie radicali e distali", «atque», 25-26, 2002, pp. 139-152
- Mauro La Forgia, "Prospettive cliniche dell'intenzionalità", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 297-322
- Mauro La Forgia, "Note su ironia, consapevolezza e processo conoscitivo", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 123-132
- Mauro La Forgia, "Le forme del dire", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 51-66
- Mauro La Forgia, "L'apparente specificità della clinica", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 123-134
- Mauro La Forgia, "Psicoterapia e sogno come pratiche retoriche", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 211-224
- Mauro La Forgia, "Fenomenologia e clinica dell'ordinario", «atque», 10 n.s., 2012, pp. 177-196
- Mauro La Forgia, "Le immagini come prassi dell'eccedenza", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 41-56
- Mauro La Forgia, "Venticinque anni di Atque. Un tragitto di vita e di cura", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 265-276
- Mauro La Forgia, "La voce delle parole", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 159-174
- Mauro La Forgia e Maria Ilena Marozza, "Introduzione", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 9-13
- Roberta Lanfredini, "Materia cosciente tra prima e terza persona", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 41-58
- Roberta Lanfredini, "Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 91-108
- Mario Lavagetto, "Dall'Accademia Spagnola' al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud", «atque», 5, 1992, pp. 45-70
- Luigi Lentini, "Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo", «atque», 8, 1993, pp. 181-200
- Luigi Lentini, "Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo", «atque», 10, 1994, pp. 93-110
- Luigi Lentini, "Immagine metodologica e 'realtà' scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza", «atque», 12, 1995, pp. 107-134
- Federico Leoni, "L'inconscio è il mondo. Jean-Luc Nancy legge Sigmund Freud", «atque», 27-28, 2003, pp. 81-106
- Vittorio Lingiardi e Francesco De Bei, "Al punto fermo del mondo che ruota", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 355-390
- Giovanni Liotti, "Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento", «atque», 20-21, 1999, pp. 107-126
- Enrica Lisciani-Petrini, "Paura dell'al-di-là o angoscia del quasi niente?", «atque», 23-24, 2001, pp. 13-16
- Giuseppe O. Longo, "Il sé tra ambiguità e narrazione", «atque», 9, 1994, pp. 153-172

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Giuseppe O. Longo, "Verso le emozioni artificiali?", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 219-241
- Primo Lorenzi, "Bruciar d'amore", «atque», 17, 1998, pp. 101-144
- Riccardo Luccio, "Complessità e autoorganizzazione nella percezione", «atque», 4, 1991, pp. 91-108
- Luca Lupo, "Il pozzo e la scala. L'umorismo etico di Wittgenstein", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 55-75
- Cesare Maffei, "L'ambiente della cura", «atque», 8, 1993, pp. 73-88
- Giuseppe Maffei, "Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri", «atque», 3, 1991, pp. 105-124
- Giuseppe Maffei, "La psicoterapia e il modo indicativo", «atque», 8, 1993, pp. 105-122
- Mauro Mancia, "Sulle origini della coscienza e del sé", «atque», 20-21, 1999, pp. 87-106
- Roberto Manciocchi, "Il pensabile e l'impensabile tra Wittgenstein e Bion", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 75-99
- Roberto Manciocchi, "Stati di sonnolenza. Ovvero quando sonno e veglia non sono fenomeni uniformi ma ampie classi di fenomeni", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 225-242
- Roberto Manciocchi, "Capovolgimenti e catastrofi. Fra pratiche del contatto e pratiche del contagio", «atque», 11 n.s., 2012, pp.127-149
- Roberto Manciocchi, "Il non-luogo della psicoterapia", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 217-228
- Sergio Manghi, "Di alcune orme sopra la neve", «atque», 8, 1993, pp. 145-152
- Amedeo Marinotti, "Il dialogo ermeneutico per Gadamer", «atque», 14-15, 1996, pp. 71-90
- Maria Ilena Marozza, "Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo", «atque», 2, 1990, pp.41-60
- Maria Ilena Marozza, "Il senso dell'alterità onirica", «atque», 7, 1993, pp. 107-122
- Maria Ilena Marozza, "L'immaginazione all'origine della realtà psichica", «atque», 12, 1995, pp. 63-78
- Maria Ilena Marozza, "L'attualità come vincolo interpretativo", «atque», 14-15, 1996, pp. 91-108
- Maria Ilena Marozza, "La ricerca della verità come etica della cura", «atque», 18-19, 1998, pp. 89-104
- Maria Ilena Marozza, "Da Jaspers a Jung. Il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica", «atque», 22, 2000, pp. 125-151
- Maria Ilena Marozza, "La clinica tra modello e metafora", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 139-164
- Maria Ilena Marozza, "La psicoterapia, l'ironia, l'onestà", «atque», 5 n.s., 2008, pp. 97-110

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Maria Ilena Marozza, “Di che parla la *talking cure*”. Lo sfondo sensibile del discorrere in analisi”, «*atque*», 6-7 n.s., 2009, pp. 33-49
- Maria Ilena Marozza, “Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della *talking cure*”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 153-176
- Maria Ilena Marozza, “Immagini prospettiche della cura. A mo’ di postfazione”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 277-291
- Maria Ilena Marozza, “Quando un corpo incontra il linguaggio. Modulazioni vocali nella *talking cure*”, «*atque*», 20 n.s., 2017, pp. 125-141
- Massimo Marraffa, “Identità corporea e identità narrativa”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 81-105
- Vieri Marzi, “Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale”, «*atque*», 8, 1993, pp. 133-144
- Claudia Mattalucci, “Tabù, paure e soggettività. Un percorso antropologico”, «*atque*», 23-24, 2001, pp. 73-94
- Giovanni Matteucci, “Il linguaggio dell’apparenza. Note a partire dalla lettura junghiana di Joyce”, «*atque*», 5 n.s., 2008, pp. 213-221
- Marco Mazzeo, “Alla scoperta dell’America: cecità, sinestesia e plasticità percettiva”, «*atque*», 5 n.s., 2008, pp. 117-130
- Luciano Mecacci, “Freud e Pavlov, e la Neuropsicoanalisi. Tre note storiche”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 125-138
- Luciano Mecacci, “Cos’è il teatro della mente?”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 153-166
- Maria Fiorina Meligrana, “Vite assediate. Riflessioni psicopatologiche sulla diagnosi di disturbo ossessivo”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 201-215
- Maria Fiorina Meligrana e Roberto Manciocchi, “Il silenzio del corpo e l’autismo. Dopo oltre cent’anni dalla *Psicopatologia della vita quotidiana*”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 159-172
- Ferdinando G. Menga, “L’inatteso e il sottrarsi dell’evento. Vie d’accesso filosofiche tra domandare e rispondere”, «*atque*», 10 n.s., 2012, pp. 73-100
- Eugène Minkowski, “L’affettività”, «*atque*», 17, 1998, pp. 145-162
- Sergio Moravia, “*Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell’uomo nel pensiero contemporaneo”, «*atque*», 2, 1990, pp. 15-40
- Atsuo Morimoto, “Il sogno e la po(i)etica in Paul Valéry”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 183-197
- Diego Napolitani, “Le figure dell’altro da pre- a trans-figurazioni”, «*atque*», 7, 1993, pp. 45-64
- Salvatore Natoli, “Lo spazio della filosofia”, «*atque*», 3, 1991, pp. 125-142
- Chiara Nicolini, “Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 109-130
- Friedrich Nietzsche-Mathilde Maier, “Epistolario”, «*atque*», 12, 1995, pp. 173-198
- Yamina Oudai Celso, “Antipsicologismo husserliano e anticoscienzialismo freudiano. Spunti comparativi”, «*atque*», 27-28, 2003, pp. 173-202

Indice degli articoli di “*atque*” 1990-2016

- Yamina Oudai Celso, “Nietzsche ‘primo psicologo’ e genealogista del *ressentiment*”, «*atque*», 19 n.s., 2016, pp. 81-104
- Alessandro Pagnini, “Davidson, Freud e i paradossi dell’irrazionalità”, «*atque*», 8, 1993, pp. 153-180
- Alessandro Pagnini, “Vedere la scienza con l’ottica dell’artista: note su Feyerabend e il significato filosofico dell’arte”, «*atque*», 10, 1994, pp. 111-126
- Alessandro Pagnini, “Ma le storie, curano? Narrative, simboli, effetti placebo”, «*atque*», 16 n.s., 2015, pp. 89-105
- Alessandro Pagnini, “Introduzione” a Giulio Preti, “Sodoma: risentimento e democrazia”, «*atque*», 19, 2016, pp. 189-192
- Daniela Palliccia, “Bachelard e la ‘rottura’ fenomenologica dell’istante”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 257-291
- Felice Ciro Papparo, “Dalla magia naturale del sogno all’*ars* dell’esitazione in Paul Valéry”, «*atque*», 8-9 n.s., 2011, pp. 145-160
- Felice Ciro Papparo, “Un tocco di ri-guardo”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 157-180
- Alfredo Paternoster, “Percezione e resistenza dell’oggetto”, «*atque*», 18 n.s., 2016, pp. 57-78
- Giorgio Patrizi, “Dalla grana della voce alla grana della scrittura. Alcune riflessioni sulla parola detta e scritta”, «*atque*», 20 n.s., 2017, pp. 53-61
- Pietro Perconti, “I limiti delle storie su se stessi”, «*atque*», 13 n.s., 2013, pp. 131-144
- Luciano Perez, “Il tempo del *puer*”, «*atque*», 3-4 n.s., 2008, pp. 325-340
- Alberto Peruzzi, “Intermezzo sul significato”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 131-154
- Fausto Petrella, “Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente”, «*atque*», 1, 1990, pp. 107-116
- Fausto Petrella, “Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia”, «*atque*», 13, 1996, pp. 155-178
- Fausto Petrella, “L’ascolto e l’ostacolo”, «*atque*», 14-15, 1996, pp. 155-188
- Fausto Petrella, “Diagnosi psichiatrica e dintorni: considerazioni di un clinico”, «*atque*», 15 n.s., 2014, pp. 121-140
- Marco Piazza, “L’alterità e il *mélange*”, «*atque*», 7, 1993, pp. 177-196
- Marco Piazza, “Il sé molteplice di Fernando Pessoa”, «*atque*», 9, 1994, pp. 173-192
- Paolo Francesco Pieri, “I margini della conoscenza”, «*atque*», 2, 1990, pp. 11-14
- Paolo Francesco Pieri, “La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità”, «*atque*», 4, 1991, pp. 11-24
- Paolo Francesco Pieri, “Segno, Simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung”, «*atque*», 6, 1992, pp. 159-184
- Paolo Francesco Pieri, “Attraverso il dire”, «*atque*», 8, 1993, pp. 43-66
- Paolo Francesco Pieri e Daniel C. Dennett, “Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?”, «*atque*», 9, 1994, pp. 193-196

*Indice degli articoli di “atque” 1990-2016*

- Paolo Francesco Pieri, “‘Sono io, questo?’ Ovvero, il *Selbst* nel pensiero di C. G. Jung”, «atque», 11, 1995, pp. 73-92
- Paolo Francesco Pieri, “Dialogo, confutazione, dialettica”, «atque», 14-15, 1996, pp. 189-208
- Paolo Francesco Pieri, “Coscienza plurale”, «atque», 16, 1997, pp. 7-10
- Paolo Francesco Pieri, “Il problema della coscienza nella scienza della mente”, «atque», 20-21, 1999, pp. 179-190
- Paolo Francesco Pieri, “Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri”, «atque», 22, 2000, pp. 165-182
- Paolo Francesco Pieri, “Il paradigma dialogico nella conoscenza e nella cura psicologica. Considerazioni sul pensiero di Mario Trevi”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 237-268
- Paolo Francesco Pieri, “Umorismo e innovazione della conoscenza. La transizione dei codici simbolici e lo sconquasso nel corpo dei saperi”, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 11-38
- Paolo Francesco Pieri, “Il presente rappresentato”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 9-13
- Paolo Francesco Pieri, “Prefazione”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, “La terapia attraverso il linguaggio: dall’approccio analitico a quello simbolico”, «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 21-58
- Paolo Francesco Pieri, “Introduzione”, «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 9-17
- Paolo Francesco Pieri, “Prefazione”, «atque», 10 n.s., 2012, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, “Prefazione”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 9-10
- Paolo Francesco Pieri, “I saperi come limiti e come risorse del pensiero”, «atque», 15 n.s., 2014, pp. 93- 117
- Paolo Francesco Pieri, “Tra psicoterapia e filosofia. Ovvero sulla cura e le sue varie declinazioni”, «atque», 16 n.s., 2015, pp. 13-15
- Luca Pinzolo, “La voce tra sonorità e respirazione in Emmanuel Lévinas. Abbozzo di una metafisica dell’atmosfera”, «atque», 20 n.s., 2017, pp. 81-105
- Luca Pinzolo, “L’evento della volontà in una prospettiva comparativa. L’azione e l’agente nella *Bhagavadgītā*”, «atque», 21 n.s., 2017, pp. 173-201
- Sergio Piro, “Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche”, «atque», 11, 1995, pp. 177-195
- Elisabetta Pizzichetti, “L’altro’ invisibile”, «atque», 7, 1993, pp. 167-176
- Lucia Pizzo Russo, “Percezione e conoscenza”, «atque», 4, 1991, pp. 45-90
- Helmut Plessner, “Il procedimento sintagmatico del linguaggio e il problema della traduzione”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 151-166
- Donatella Poggiolini, Vanna Valoriani, Paola Benvenuti e Adolfo Pazzagli, “Ansia in gravidanza: una condizione di normalità?”, «atque», 23-24, 2001, pp. 135-158
- Fabio Polidori, “Jaspers, le rovine di Nietzsche”, «atque», 22, 2000, pp. 183-196



*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Raffaele Popolo e Chiara Petrocchi, "Le rappresentazioni mentali in psicoterapia cognitiva", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 245-262
- Maria Grazia Portera, "Chi sono io? Forme dell'individuo fra filosofia e biologia", «atque», 13 n.s., 2013, pp. 81-104
- Mariagrazia Portera, "Introduzione" a Ellen Dissanayake, "Incunaboli estetici", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 109-110
- Lorena Preta, "Fare artistico, fare analitico", «atque», 2, 1990, pp. 145-156
- Giulio Preti, "Sodoma: risentimento e democrazia", con una introduzione di Alessandro Pagnini, «atque», 19 n.s., 2016, pp. 189-215
- Antonio Rainone, "Razionalità: vincoli a priori e indagini empiriche", «atque», 18-19, 1998, pp. 51-64
- Franco Rella, "L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte", «atque», 5, 1992, pp. 99-110
- Franco Rella, "Porte sull'ombra", «atque», 7, 1993, pp. 197-208
- Paolo Rossi, "P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione", «atque», 10, pp. 27-40
- Paolo Rossi, "Il conoscere come fare", «atque», 18-19, 1998, pp. 7-18
- Romolo Rossi e Piera Fele, "Clinica della nostalgia e patologia del *Nostos*", «atque», 17, 1998, pp. 67-82
- Mario Rossi-Monti, "Il delirio tra scoperta e rivelazione", «atque», 3, 1991, pp. 55-66
- Mario Rossi-Monti, "Sulle orme della vergogna", «atque», 17, 1998, pp. 83-100
- Mario Rossi-Monti, "Lo stato di emarginazione della psicopatologia. Quali responsabilità per gli psicopatologi?", «atque», 22, 2000, pp. 197-214
- Mario Rossi-Monti, "Empatia psicoanalitica ed empatia naturale", «atque», 25-26, 2002, pp. 127-138
- Mario Rossi-Monti, "Psicopatologia e figure del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 295-324
- Mario Rossi-Monti e Giovanni Stanghellini, "Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?", «atque», 13, 1996, pp. 179-194
- Martino Rossi Monti, "Il carcere, la tomba, il fango. Sulla fortuna di alcune immagini da Platone all'età di Plotino", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 181-202
- Marino Rosso, "Realtà e possibilità di un incontro", «atque», 7, 1993, pp. 133-144
- Marino Rosso, "Il fumo e il fuoco", «atque», 25-26, 2002, pp. 81-116
- Marino Rosso, "La filosofia come terapia, saggio su Wittgenstein", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 121-149
- Pier Aldo Rovatti, "Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan", «atque», 6, 1992, pp. 71-80
- Gian Giacomo Rovera, "Formazione del Sé e patologia borderline", «atque», 9, 1994, pp. 127-140
- Gian Giacomo Rovera, "Tra Adler e Freud rammentando Jung", «atque», 27-28, 2003, pp. 65-80

*Indice degli articoli di “atque” 1990-2016*

- Amedeo Ruberto, “Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung”, «atque», 2, 1990, pp. 126-134
- Amedeo Ruberto, “Appunti su ‘verità e efficacia’ nel lavoro psicoterapeutico”, «atque», 18-19, 1998, pp. 117-128
- Amedeo Ruberto, “Tempo, memoria, empatia”, «atque», 25-26, 2002, pp. 219-230
- Amedeo Ruberto, “Coscienza e sogno in psicoterapia”, «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 201-210
- Amedeo Ruberto, “Dell’impossibilità di non essere in contatto. Contributo allo sviluppo della psicologia analitica”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 75-92
- Amedeo Ruberto, “Condivisibile e non divisibile. Note su una visione etico-politica della psicoterapia”, «atque», 16 n.s., 2015, pp. 107-119
- Amedeo Ruberto, “Io, coscienza e volontà. La necessità del possibile”, «atque», 21 n.s., 2017, pp. 131-155
- Amedeo Ruberto e Antonella Leonelli, “Ansia, paura e panico tra psicologia e neurofisiologia”, «atque», 23-24, 2001, pp. 95-108
- Amedeo Ruberto e Roberto Manciocchi, “La forza teorica del complesso. Modernità e specificazioni”, «atque», 1 n.s., 2006, pp. 269-296
- Alessia Ruco, “Sensibilità, psiche e linguaggio nella riflessione estetica e antropologica di Helmut Plessner”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 167-184
- Mario Ruggenini, “Il principio dell’io. Io, gli altri, l’alterità come abisso”, «atque», 9, 1994, pp. 21-46
- Anna Sabatini, “La cristallizzazione del trauma”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 419-444
- Nicoletta Salomon, “Radici antiche della paura”, «atque», 23-24, 2001, pp. 43-58
- Giorgio Sassanelli, “L’io e il Sé”, «atque», 9, 1994, pp. 87-100
- Barbara Scapolo, “Creare attraverso le ‘parole’ lo ‘stato di mancanza di parole’”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 185-212
- Attilio Scarpellini, “L’impronta. Trattenere i corpi, toccare l’immagine”, «atque», 11 n.s., 2012, pp. 113-126
- Riccardo Scarcia, “Fermare il tempo. Applicazioni di cronografia romana”, «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 113-130
- Antonello Sciacchitano, “Perché nella scienza non si piange e non si ride?”, «atque», 2 n.s., 2007, pp. 105-119
- Antonio Alberto Semi, “Interrogativi attuali sulla cura”, «atque», 8, 1993, pp. 67-72
- Carlo Serra, “Gesti vocali. Conflitti tra mimesi e senso”, «atque», 20 n.s., 2017, pp. 143-157
- Carlo Sini, “I segni della salute”, «atque», 1, 1990, pp. 49-58
- Carlo Sini, “La quarta casella”, «atque», 3, 1991, pp. 11-22
- Carlo Sini, “Narrazioni e suoni di flauto”, «atque», 5, 1992, pp. 11-24
- Carlo Sini, “La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*”, «atque», 6, 1992, pp. 59-70

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Carlo Sini, "I modi come cura", «atque», 8, 1993, pp. 9-14
- Carlo Sini, "La voce del Sé e la signora Darwin", «atque», 9, 1994, pp. 9-20
- Carlo Sini, "Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana", «atque», 10, 1994, pp. 41-52
- Carlo Sini, "Immaginazione e realtà", «atque», 12, 1995, pp. 17-24
- Carlo Sini, "La passione della verità", «atque», 17, 1998, pp. 31-42
- Carlo Sini, "Empatia e comprensione", «atque», 25-26, 2002, pp. 73-80
- Carlo Sini, "Da quando gli alberi non rispondono: Platone e Freud", «atque», 27-28, 2003, pp. 7-16
- Carlo Sini, "Umorismo alla lettera", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 41-48
- Carlo Sini, "Il sonno e la coscienza (peripezie del sapere)", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 41-46
- Carlo Sini, "Aver cura del sapere", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 35-45
- Carlo Sini, "Il soggetto del volere", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 19-23
- Elisabetta Sirgiovanni, "Riduzionismo in un'ottica pluralista: riflessioni epistemologiche sulla spiegazione neuroscientifica in psichiatria", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 65-92
- Luigi Solano, "Elaborazione affettiva e salute", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 169-197
- Umberto Soncini, "Fenomenologia e psicologia", «atque», 6, 1992, pp. 81-106
- Davide Sparti, "*Tea for two*. L'ironia nel jazz di Thelonious Monk", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 175-174
- Paolo Spinicci, "Immaginazione e percezione nell'esperienza pittorica", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 109-128
- Giovanni Stanghellini, "Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico", «atque», 5, 1992, pp. 155-168
- Giovanni Stanghellini, "Il sé vulnerabile", «atque», 25-26, 2002, pp. 199-218
- Giovanni Stanghellini, "Per una psicoterapia fenomenologica", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 113-122
- Giovanni Stanghellini e Alessandra Ambrosini, "Karl Jaspers. Il progetto di chiarificazione dell'esistenza: alle sorgenti della cura di sé", «atque», 10, 2012, pp. 225-237
- Giovanni Stanghellini e Milena Mancini, "La dialettica della volontà e dell'involontario", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 157-170
- Jean Starobinski, "Macchine e passioni. Il modello di Galeno", «atque», 17, 1998, pp. 21-30
- Luca Taddio, "Sulla resistenza delle cose", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 35-56
- Silvano Tagliagambe, "Evento, confine, alterità", «atque», 7, 1993, pp. 11-44
- Silvano Tagliagambe, "I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend", «atque», 10, 1994, pp. 53-76
- Silvano Tagliagambe, "Creatività", «atque», 12, 1995, pp. 25-46
- Silvano Tagliagambe, "L'identità è il destino dell'uomo", «atque», 16, 1997, pp. 93-126

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Silvano Tagliagambe, "Empatia e rappresentazione della conoscenza", «atque», 25-26, 2002, pp. 35-72
- Silvano Tagliagambe, "Inconscio e conscio in Dostoevskij", «atque», 27-28, 2003, pp. 17-64
- Silvano Tagliagambe, "Il presente e l'ontologia delle relazioni", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 17-68
- Silvano Tagliagambe, "La vita è sogno", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 47-96
- Silvano Tagliagambe, "La cura nello spazio intermedio tra il corpo e la psiche", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 167-216
- Silvano Tagliagambe, "Livelli di emozioni", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 35-78
- Silvano Tagliagambe, "Raskol, logica del diavolo: il risentimento in Dostoevskij", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 35-79
- Silvano Tagliagambe, "Il coraggio (e il bisogno) di regredire. Dalla semantica alla fonetica, dal significato al puro e semplice suono delle parole", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 177-208
- Filippo Tempia, "Neuroscienze della volontà e della decisione", «atque», 21 n.s., 2017, pp. 45-67
- Ines Testoni, "Paura della morte e anoressia. Mistica del digiuno tra Caterina Benincasa e Simone Weil", «atque», 23-24, 2001, pp. 59-72
- Stefano Tognozzi, "I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi", «atque», 4, 1991, pp. 109-128
- Stefano Tomelleri, "Il risentimento e il desiderio mimetico. A partire da René Girard", «atque», 19 n.s., 2016, pp. 105-124
- Monica Toselli e Paola Molina, "Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé", «atque», 11, 1995, pp. 149-176
- Enzo Vittorio Trapanese, "Il problema della definizione sociale di realtà", «atque», 2, 1990, pp. 93-106
- Enzo Vittorio Trapanese, "Le due metafore istitutive della psicoterapia di orientamento junghiano", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 165-196
- Enzo Vittorio Trapanese, "La tirannide del presente", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 183-216
- Enzo Vittorio Trapanese, "Sfondi della psicoterapia analitica", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 59-98
- Enzo Vittorio Trapanese, "Il disagio psichico e l'interpretazione del mondo sociale", «atque», 15 n.s., 2014, pp. 241-276
- Giuseppe Trautteur, "Distinzione e riflessione", «atque», 16, 1997, pp. 127-142
- Mario Trevi, "Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi", «atque», 1, 1990, pp. 29-48
- Mario Trevi, "Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia", «atque», 6, 1992, pp. 15-30
- Mario Trevi, "I modi manipolativi della psicoterapia", «atque», 8, 1993, pp. 15-32

*Indice degli articoli di "atque" 1990-2016*

- Francesco Saverio Trincia, "Riflessioni sul simbolo in, e oltre, Freud", «atque», 1 n.s., 2006, pp. 61-86
- Gianfranco Trippi, "Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica", «atque», 3, 1991, pp. 81-104
- Gianfranco Trippi, "Shahrazad e la psicoterapia", «atque», 5, 1992, pp. 25-44
- Gianfranco Trippi, "Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana", «atque», 9, 1994, pp. 101-126
- Antonino Trizzino, "Empatia e introiezione", «atque», 25-26, 2002, pp. 153- 170
- Antonino Trizzino, "La dimora estranea. Note su Freud e Tausk", «atque», 27-28, 2003, pp. 139-158
- Antonino Trizzino, "Morire dal ridere. Quattro figure del Comico", «atque», 2 n.s., 2007, pp. 79-92
- Antonino Trizzino, "Tempo in abbandono", «atque», 3-4 n.s., 2008, pp. 241-256
- Antonino Trizzino, "La fisica dell'immagine. Sguardo anatomico e sguardo poetico", «atque», 14 n.s., 2014, pp. 129-148
- Antonino Trizzino, "La macchina morbida. Androidi, emozioni e altri oggetti non identificati nella fantascienza di Philip K. Dick", «atque», 17 n.s., 2015, pp. 243-262
- Antonino Trizzino, "Bartleby o l'opacità. L'uomo segreto nella letteratura americana", «atque», 18 n.s., 2016, pp. 219-236
- Antonino Trizzino, "Robert Walser. L'invenzione del silenzio", «atque», 20 n.s., 2017, pp. 209-228
- Masanori Tsukamoto, "Gradi del disegno. Per una poetica del sogno in Paul Valéry", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 161-182
- Ernst Tugendhat, "Il problema dell'autodeterminazione: Freud, Hegel, Kierkegaard", «atque», 14-15, 1996, pp. 231-260
- Carlo Tullio-Altan, "Delirio e esperienza simbolica", «atque», 3, 1991, pp. 23-32
- Maria Consuelo Ugolini, "Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein", «atque», 5, 1992, pp. 111-130
- Andrea Vaccaro, "Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud", «atque», 8, 1993, pp. 89-104
- Italo Valent, "L'identità come relazione", «atque», 11, 1995, pp. 53-72
- Italo Valent, "La coscienza secondo Hegel", «atque», 16, 1997, pp. 143-170
- Paul Valéry, "Frammenti del *Cabier Somnia*", «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 21-34
- Margherita Vannoni, "La personalità dell'analista come principale strumento del lavoro analitico. Ma quale formazione?", «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 249-258
- Luca Vanzago, "Le relazioni naturali. Il relazionismo di Whitehead e il problema dell'intenzionalità", «atque», 11 n.s., 2012, pp. 19-34
- Mario Vegetti, "La psicopatologia delle passioni nella medicina antica", «atque», 17, 1998, pp. 7-20
- Mario Vegetti, "Fra Platone e Galeno: curare il corpo attraverso l'anima, o l'anima attraverso il corpo?", «atque», 16 n.s., 2015, pp. 75-87

*Indice degli articoli di “atque” 1990-2016*

- Francesco Vitale, “*Flatus Vocis*. Voce e scrittura tra Jacques Derrida e Giorgio Agamben”, «atque», 20 n.s., 2017, pp. 63-80
- Sergio Vitale, “Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell’evento”, «atque», 1, 1990, pp. 13-28
- Sergio Vitale, “Estetica dell’analisi”, «atque», 2, 1990, pp. 61-78
- Sergio Vitale, “La coscienza della simultaneità”, «atque», 3, 1991, pp. 33-42
- Sergio Vitale, “Percezione e identità. Osservazioni sull’accadere del soggetto”, «atque», 4, 1991, pp. 25-36
- Sergio Vitale, “Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia”, «atque», 6, 1992, pp. 185-206
- Sergio Vitale, “Distanze”, «atque», 7, 1993, pp. 94-106
- Giuseppe Vitiello, “Dissipazione e coscienza”, «atque», 16, 1997, pp. 171-198
- Giuseppe Vitiello, “Essere nel mondo: io e il mio doppio”, «atque», 6-7 n.s., 2009, pp. 157-178
- Giuseppe Vitiello, “Opacità del mondo e conoscenza”, «atque», 18 n.s., 2016, pp. 17-32
- Vincenzo Vitiello, “Violenza e menzogna dell’autocoscienza”, «atque», 11, 1995, pp. 25-44
- Alberto Voltolini, “Varietà di esperienza percettiva: ‘vedere-in’ vs. scambiare qualcosa per un’altra”, «atque», 5 n.s., 2008, pp. 103-116
- Benedetta Zaccarello, “Viatico *après coup*. Note di accompagnamento alla traduzione [di P. Valéry]”, «atque», 8-9 n.s., 2011, pp. 35-40
- Andrea Zhok, “Per un concetto formale di libertà”, «atque», 14-15, 1996, pp. 209-230
- Andrea Zhok, “Passione e contraddizione materiale: un modello”, «atque», 17, 1998, pp. 163-196



