



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MESSINA**

**DIPARTIMENTO COSPECS**

XXXI Ciclo di Dottorato in Scienze Cognitive

---

**Il sé chimerico.  
Teoria Neo Naturalista del Sé.**

Dottoranda:  
LUCREZIA COMPIANI.

Relatori:  
Chiar.mo Prof.  
FRANCESCO PARISI.

SSD: L-ART/06.

---

ANNO ACCADEMICO 2017/2018



## INDICE

<b>Introduzione</b>	4
<b>Capitolo I. Modelli del sé</b>	9
I.1. Il soggetto come esperienza fenomenica	9
I.2. Modelli empirico-fenomenici del sé: costruttivismo e sé minimale	15
I.3. Essenze e <i>Bundle</i>	19
<b>Capitolo II. Modelli empirico fenomenici del sé e Naturalismo</b>	22
II.1. Dualismo ontologico	22
II.2. Oggetti assoluti	25
II.3. Soggetti assoluti	26
II.4. Identità soggetto-corpo	27
II.5. Naturalismi	30
II.5.1. Naturalismo e filosofia della mente	32
<b>Capitolo III. Oltre il Naturalismo Dogmatico</b>	35
II.1. Neo Naturalismo	35
III. 1.1. Monismo ontologico	37
III. 1.2. Oggetto relativo ed esistenza relativa	39
III. 1.3. Corpo come condizione di esistenza dell'esperienza	42
<b>Capitolo IV. Essere Reali. Teoria Neo Naturalista del Sé</b>	46
IV.1. Essere reali	47
IV.1.1. Argomento della costituzione causale	49
IV.1.2. Il ruolo del corpo	52
<b>Capitolo V. Evidenze empiriche</b>	57
V.1. Rappresentazioni del Sé corporeo: <i>body schema</i> e <i>body image</i>	58
V.2. TSM: una teoria realista della percezione	60
V.2.1. Evidenze empiriche: <i>rubber hand illusion</i> vs. <i>rubber hand experience</i>	62
<b>Capitolo VI. Percezione e memoria</b>	69
VI.1. Identità personale e memoria	69
VI.2. Memorie attuali	72
VI. 3. Persone e realtà fisica: <i>pluribus unum</i> .	76
<b>Conclusioni</b>	79
<b>Bibliografia</b>	82

## Introduzione

Chi siamo? Che cosa siamo? Queste domande guidano la mia ricerca. La tesi che difenderò è molto semplice: il sé è costituito dalle sue esperienze, ovvero è la parte di realtà fisica che viene attualizzata attraverso le condizioni di esistenza fisiologiche poste dal corpo fisico del soggetto. Noi siamo le nostre esperienze.

Affermando tale tesi, risulta necessario spiegare cosa sono le esperienze, in particolare l'esperienza di noi stessi. Come possiamo spiegare l'esperienza personale utilizzando la relazione d'identità, mantenendoci nella cornice del naturalismo? La tesi qui difesa, la teoria Neo Naturalista del sé, sostiene una descrizione fisicalista dell'esperienza e dell'identità personale affermando che: ciò che è identico alle nostre esperienze è l'oggetto che costituisce tali esperienze; tale oggetto non è il nostro corpo, o una parte di esso, bensì è l'oggetto stesso dell'esperienza. Questa teoria radicale dell'esperienza si chiama *Spread Mind* (Manzotti 2017; 2017b). L'identità personale è descrivibile, adottando la prospettiva della *Spread Mind*, come l'insieme di tutti gli oggetti esperiti da un determinato essere vivente, in quanto essi sono identici all'esperienza di tale essere vivente.

La prospettiva *mainstream*, nata in seno alle scienze cognitive e alle neuroscienze sostiene invece che le nostre esperienze, anche quella di essere "noi stessi", sono identiche al funzionamento dei meccanismi neurali che le causano. Ciò che costituisce l'esperienza di vedere un albero è, ad esempio, un certo processo neurale che permette la creazione di una rappresentazione visiva dell'albero dentro la nostra mente, o meglio dentro il nostro cervello. Per questo, ciò che vediamo non è considerato qualcosa di reale ma una rappresentazione mentale dell'oggetto esterno effettuata dal nostro cervello. I neuroscienziati difendono l'idea che non vediamo le cose come sono ma come le rappresentiamo mentalmente, l'esperienza di noi stessi non farebbe eccezione. Attraverso queste assunzioni le neuroscienze e le scienze cognitive postulano l'esistenza di una funzione cerebrale diffusa (o integrata) denominata mente, di cui spiegano il funzionamento in termini di modelli computazionali, rappresentazionali, neurali.

Accettando una descrizione dell'esperienza in termini di correlati neurali rimangono tuttavia insolte alcune domande e sorgono diversi problemi ontologici e teoretici. Come mai all'interno del cervello non vi è nessuna delle proprietà esperite nell'esperienza? Perché l'ipotesi proposta dalle neuroscienze non rispetta la teoria dell'identità? Come è possibile esperire il mondo fisico se possiamo accedere alla realtà soltanto attraverso rappresentazioni mentali? Non si creano così due ontologie sovrapposte?

Grazie a questi interrogativi è possibile mettere in luce alcune incongruenze della prospettiva materialista dogmatica; tali incongruenze forniscono l'occasione per presentare un'alternativa esplicativa altrettanto materiale e fisicalista al problema dell'identità personale. La soluzione proposta, ovvero la teoria Neo Naturalista del sé, è ontologicamente parsimoniosa in quanto non postula nessuna ontologia accessoria, mentale o fenomenica, per spiegare l'esperienza di essere noi stessi. La teoria Neo Naturalista del sé è una teoria fondata sulla relazione d'identità, in particolare sostiene che l'esperienza di noi stessi sia identica, non alle funzioni neurali che la permettono, ma all'oggetto fisico che la causa.

Il lavoro presenta la seguente struttura: nel capitolo I propongo un'anamnesi della situazione attuale presentando il problema dell'identità personale e delineandone alcuni aspetti generali attraverso la discussione delle prospettive più influenti nel dibattito contemporaneo. Chiamo tali prospettive modelli empirico-fenomenici del sé; tra questi troviamo: il costruttivismo, che può essere suddiviso in funzionalismo, concettualismo e rappresentazionalismo (Dennett 1992, Peacocke 2012, Carruthers 1996; Damasio 2010), il narrativismo normativo (Korsgaard 2009; Rudd 2012; Schectman 2012), l'eliminativismo funzionalista (Metzinger 2003, 2011; Dennett 1992) e il minimalismo fenomenologico (Zahavi 2014, Thompson 2007, Thompson, Bachelor 2015). Tutti questi paradigmi esplicativi rientrano nel profilo epistemologico del fisicalismo; analizzare queste diverse prospettive mi consente sia di mapparle a fine orientativo che di metterne in luce alcune incoerenze argomentative.

Nel capitolo II, critico e sottolineo le contraddizioni interne alle premesse teoriche che guidano l'approccio empirico-fenomenico. In particolare, sono quattro le premesse che analizzo: il dualismo ontologico, l'idea di oggetto assoluto, l'idea di soggetto come matrice dell'esperienza e l'identità mente-corpo. Lo scopo di questo capitolo è quello di denunciare i limiti teoretici presenti nelle premesse del materialismo dogmatico e il ruolo passivo e rinunciatario della filosofia all'interno di tale paradigma epistemico.

Nel capitolo III presento una possibile "terapia" al paradigma difeso dal materialismo dogmatico, che chiamo Neo Naturalismo. Il Neo Naturalismo propone una teoria esclusivamente fisica dell'esistenza in grado di armonizzare le nostre conoscenze riguardo la natura degli oggetti fisici, la realtà, il ruolo del corpo, la natura dell'esperienza stessa. La prospettiva Neo Naturalista si propone di sostituire le cattive premesse che fanno da base teorica al materialismo dogmatico con argomenti logicamente ed empiricamente validi, riprendendo le intuizioni teoretiche e il metodo dell'immanenza assoluta, adottato dai maestri della "linea minore" (Ronchi 2017).

La prospettiva Neo Naturalista si regge su premesse argomentative radicali, tra cui: il netto rifiuto del dualismo ontologico galileiano e l'introduzione di un monismo ontologico in grado di porre fine

all'opposizione tra reale e mentale, tra fisico e fenomenico, postulata dalla filosofia. Altro punto cruciale in questa prospettiva è la conseguente rivalutazione della dignità ontologico epistemica dei dati percettivi esperienziali che cessano di essere considerati mere apparenze, come suggerito da Platone nel mito della caverna e divengono dati reali, proprietà fisiche esistenti. A ciò si accompagna il rifiuto del mito del dato oggettivo, il rifiuto del mito degli oggetti assoluti, degli enti eterni, sulla base dell'introduzione del concetto di oggetto relativo ed esistenza relativa.

Infine, il Neo Naturalismo si impegna in una critica dell'idea che vi sia identità tra ciò che siamo e il funzionamento del nostro corpo e che il corpo possa generare la mente grazie al suo funzionamento fisiologico. Il corpo con le sue funzioni non è infatti un oggetto con una particolare caratterizzazione metafisica, il corpo non secerne l'esperienza fenomenica come il pancreas secerne la bile, piuttosto il corpo è un oggetto relativo tra i molteplici che popolano il mondo fisico. Esso riveste un ruolo duplice in quanto è sia la condizione di esistenza per l'esperienza stessa, che una parte d'esperienza. Ogni qual volta muoviamo una mano, respiriamo, o camminiamo, il corpo è parte della nostra stessa esperienza, ovvero è un oggetto relativo particolare; invece quando esperiamo un oggetto esterno, come un albero o una stella, il corpo è la condizione di esistenza per quell'esperienza. Questo duplice ruolo causale, come argomenterò, è ciò che ci porta a concludere a favore del suo speciale stato ontologico e metafisico, tuttavia il corpo è semplicemente un cancello causale, un oggetto fisico grazie a cui siamo parte del mondo, grazie a cui poniamo in essere quella parte di realtà fisica che costituisce ciò che siamo.

Nel capitolo IV, che costituisce il cuore teorico del presente lavoro, espongo la Teoria Neo Naturalista del sé, ovvero la teoria del sé come forma immanente, essa si basa su una concezione minimale ed esperienziale di sé che si può sintetizzare nell'affermazione: il sé è l'insieme delle esperienze di un essere vivente.

Partendo da questa affermazione, la prospettiva Neo Naturalista sostiene che le esperienze non sono qualcosa di interno, di privato o soggettivo, piuttosto esse sono mondo, o meglio il mondo relativo alle condizioni di esistenza poste dalla fisiologia dell'organismo.

La prospettiva Neo Naturalista sostiene i) che la percezione è la nostra naturale e primaria fonte di conoscenza; ii) che, dunque, l'esperienza di noi stessi, a livello minimale, altro non sia che lo *stream* incessante di percezioni, o esperienze, che esperiamo relativamente alle condizioni di esistenza poste dal nostro organismo; iii) che l'idea del sé sostanziale (concettuale, metafisico, o materiale) sia assolutamente da evitare.

Nel capitolo V pongo la teoria Neo Naturalista del sé a confronto con le evidenze empiriche delle neuroscienze. In particolare, sottopongo alla critica Neo Naturalista i dati provenienti dall'utilizzo del paradigma sperimentale dell'illusione della mano di gomma (Botvinick, Cohen 1998; Tsakiris 2010,

deVignemont 2010). I neuroscienziati hanno utilizzato il paradigma dell'illusione della mano di gomma al fine di scoprire i correlati neurali implicati nell'esperienza fenomenica di *body ownership*. Essi sostengono che l'esperienza provata in tale situazione sia un'illusione mentale causata da una rappresentazione corporea errata costruita a partire da informazioni sensoriali tra loro differenti (Tsakiris, Haggard 2005; Botvinick Cohen 1998; Kammers et al. 2009). Tuttavia, se adottiamo un paradigma realista della percezione, come quello difeso dalla teoria della *Spread Mind* (Manzotti 2017), possiamo spiegare l'illusione della mano di gomma come "esperienza della mano di gomma", a patto di criticare i concetti di illusione e di rappresentazione corporea che stanno alla base dell'interpretazione classica di tale esperienza. Nella seconda parte del capitolo, partendo dalla critica al concetto di illusione, analizzo i dati ottenuti dalle neuroscienze utilizzando il paradigma dell'illusione della mano di gomma, mostrando come questi risultino compatibili con la tesi qui difesa.

Nel capitolo VI spiego la questione della permanenza del soggetto nel tempo, legata al problema della memoria, attraverso la teoria realista della percezione difesa dalla *Spread Mind*. Come suggerito anche da Bergson (1896) è possibile spiegare la memoria come una ri-attualizzazione di esperienze passate, ovvero come una ri-attualizzazione di oggetti relativi esperiti in precedenza.

La ri-attualizzazione non risulta sempre fedele all'esperienza originale portandoci così a pensare che vi sia nella memoria un qualche potere generativo, creativo. Tuttavia, tale esperienza è spiegabile in maniera fisica attraverso la teoria della percezione realista: l'oggetto relativo esperito al tempo T1 è, al tempo T2, a una diversa distanza spazio-temporale dal corpo del soggetto, dunque dall'oggetto attualizzante, tale situazione genera una diversa esperienza nelle due diverse situazioni temporali. Analogamente il corpo fisico, l'oggetto attualizzante, è in uno stato spazio-temporale differente al tempo T1 e al tempo T2. Essendo quindi cambiante le condizioni di esistenza per l'attualizzazione dell'oggetto relativo nelle due situazioni T1 e T2, l'oggetto relativo attualizzato risulterà naturalmente diverso. Ciò spiegherebbe perché le esperienze passate non sono mai *identiche* a ciò che ne ricordiamo e spiegherebbe inoltre la struttura chimerica intrinseca della percezione. Il corpo riattualizza le esperienze passate attraverso la percezione attuale; questo meccanismo offre la possibilità di ri-attualizzare certe condizioni di esistenza fisiologiche che avevano causato l'attualizzazione di oggetti relativi precedentemente esperiti. Tali attivazioni vanno a legarsi causalmente alle condizioni di esistenza offerte dalla percezione presente, attualizzando contemporaneamente l'oggetto attuale e l'oggetto precedentemente esperito. In questo modo si attiva quel meccanismo combinatorio tipico della percezione che alcuni funzionalisti definiscono predittivo o inferenziale (Clark 2015). Il Neo Naturalismo, al contrario, spiega la capacità combinatoria del pensiero, della memoria e

dell'immaginazione, come una normale connessione causale tra oggetti fisici, senza invocare proprietà extra-fisiche.

Il lavoro si conclude con una breve discussione del concetto di persona all'interno della cornice Neo Naturalista. Il concetto di persona è infatti un termine centrale nella riflessione filosofica (Strawson 1959; Olson 2007; Shoemaker 2011) e, alla luce della prospettiva qui difesa, è lecito chiedersi che valore abbia acquisito questo termine.

La risposta ricapitola i punti chiave della teoria presentata ed afferma che le persone non sono sostanze metafisiche o formali, non sono collezioni di stati mentali, o rappresentazioni e non sono nemmeno i loro corpi. Le persone sono enti reali, sono una parte di realtà fisica, ovvero sono quella parte di mondo fisico che viene attualizzata date certe condizioni di esistenza poste dai corpi.



# Capitolo I

## Modelli del Sé

«We thought we had a criterion for a predicable's expressing strict identity, but the thing has come apart in our hands; and no alternative rigorous criterion that could replace this one has thus far been suggested».

P. T. Geach 1972.

«Any fixed categorization of the Self is a big goof».

A. Ginsberg, 1963.

### I.1. Il soggetto come esperienza fenomenica

Per comprendere il dibattito contemporaneo sul sé è necessario considerare la svolta che i pensatori del XVII secolo diedero al tema dell'identità personale, centrale in tutto il pensiero filosofico occidentale. In particolare, vorrei citare alcune posizioni espresse da Cartesio per l'importanza che hanno avuto nel determinare gli sviluppi successivi nella discussione sul sé.

Per il filosofo francese l'io<sup>1</sup>, grazie alla sua capacità di pensiero, è il fondamento stesso della possibilità di conoscere in maniera certa (oggi diremo scientifica) il mondo. Alla domanda “che cosa siamo?”, Cartesio risponde che ciò che ci caratterizza in quanto soggetti è il pensiero poiché

esso solo non può essere distaccato da me. [...] Io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, e cioè uno spirito [una mente], un intelletto o una ragione» (Cartesio 1641, pp. 80-81).

Le tesi forti contenute nella riflessione cartesiana sono due: la prima riguarda la natura del sé, ovvero il fatto che ciò che si riferisce al termine “sé” è identificato con l'intelletto del soggetto stesso, dunque con una sostanza inestesa, non fisica; la seconda riguarda invece la separazione netta tra la sede fisica del soggetto, ovvero il corpo, e la sua essenza vera: il pensiero. L'io, secondo Cartesio, non è costituito dal corpo ma è un dominio ontologico inesteso a sé stante, quello del pensiero. Il dualismo ontologico (fisico vs. mentale) è la parte più imponente dell'eredità lasciataci dal filosofo francese, tale impostazione teoretica ha influenzato profondamente il corso del dibattito filosofico moderno e contemporaneo intorno l'esperienza e l'identità personale.

---

<sup>1</sup> In questo lavoro utilizzerò i termini sé e io come sinonimi. Eventuali connotazioni filosofiche dei due termini, che solitamente sono contraddistinti da un diverso valore semantico-concettuale, saranno segnalate nel testo.

Affermare che il pensiero coincide con l'esistenza del soggetto, fu la rivoluzione compiuta da Cartesio; rivoluzione ontologica dualista, questa, che seguiva uno sviluppo analogo a quello del dualismo scientifico portato avanti da Galileo. Un decennio prima del *Discorso sul metodo*, nel 1623, il matematico pisano nel *Saggiatore*, distinse due classi di proprietà: le proprietà quantitative e quelle qualitative. Secondo Galileo, le proprietà quantitative sono accessibili attraverso l'indagine razionale dell'intelletto umano che, grazie alla cornice teorica fornita da matematica e fisica, può comprendere forme, movimenti e quantità; le proprietà qualitative, invece, sono mere apparenze mentali fornite dai sensi. La percezione coglie infatti, non le proprietà fondamentali della realtà (forme, movimenti e numeri), ma le proprietà soggettive, qualitative, fenomeniche, come colori, suoni, odori<sup>2</sup>.

Sia Cartesio che Galileo ritenevano fondamentale il ruolo del pensiero razionale nel determinare la nostra conoscenza della realtà. Per Galileo il pensiero deve essere guidato dalla razionalità affinché sia possibile scoprire le proprietà matematico-fisiche che costituiscono le cose, poiché queste proprietà costituiscono ciò che realmente esiste oltre l'apparenza percettiva, il senso comune e l'apparenza sensibile. Analogamente, per Cartesio ciò che resta al di là dei limiti ingenui dei sensi ingannatori, e resiste a ogni scetticismo, è il pensiero che pensa se stesso, è appunto il soggetto che si riconosce e trova in se stesso un principio epistemico-ontologico su cui erigere l'edificio della conoscenza. La squalifica dei dati sensoriali, a favore della ragione, ha una lunga storia che possiamo far risalire a Platone (*Repubblica*, libro VII). Nel mito della caverna infatti, Platone sostenne la tesi per cui l'uomo vede soltanto un'apparenza del mondo, una copia imperfetta e fallace del reale.

Da Cartesio in poi, quasi tutti i filosofi si sono confrontati con il tema del sé; tra questi Hume che, contrario al dualismo cartesiano, propose una soluzione alternativa: egli affermava che il sé non è una sostanza inestesa ma una fittizia costruzione psicologica creata dalla mente, una sorta di teatro delle impressioni. Il filosofo scozzese difese l'idea dell'identità personale concepita come fascio di impressioni derivanti dalle nostre diverse percezioni e tenuto insieme dalle associazioni mentali che facciamo a partire da impressioni tra loro somiglianti.

There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity . . . unluckily, all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them [...]self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have reference. [...] For

---

<sup>2</sup> «Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso», Galileo (1623).

my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe anything but the perception. [...] [We] are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement [...] The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, repass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity; (Hume, 1739, pp. 252–3).

In questa descrizione troviamo espressa la convinzione humeana che non esiste nulla di identico al sé sostanziale e neppure all'idea di sé razionale difesa da Cartesio (in quanto esistono soltanto impressioni tra loro simili, ma non identiche, che ricaviamo dalle nostre percezioni, le quali sono infinitamente mutevoli) che ci autorizzi a parlare di identità personale, tale identità è infatti costruita in maniera funzionale a partire dalle somiglianze che postuliamo a posteriori tra esperienze diverse.

In seguito, Kant, concluse l'epoca moderna conciliando le posizioni di Cartesio e di Hume. Kant sostenne che il pensiero di noi stessi è ciò che caratterizza ogni nostra esperienza e che, tuttavia, questo senso di noi stessi non è un senso acquisito esclusivamente attraverso la riflessione o la concettualizzazione, come quello del *Cogito*, ma è un dato fenomenico esperienziale.

In the synthetic original unity of apperception, I am conscious of myself, not as I appear to myself, nor as I am in myself, but only that I am; (Kant 1781, p. 168).

In questo modo il filosofo tedesco unisce sia l'intuizione humeana riguardo la caratterizzazione esperienziale dell'identità personale, sia quella cartesiana, del pensiero come prova inconfutabile dell'esistenza del soggetto. Ogni qual volta esperisce qualcosa, il soggetto è consapevole di essere lui a esperire questo qualcosa grazie all'io-penso, all'unità della coscienza nell'appercezione, egli non riconosce se stesso come un oggetto, o come un soggetto, semplicemente il soggetto riconosce di essere la sua esperienza.

La prospettiva kantiana ha influenzato profondamente il dibattito contemporaneo. Dall'idea kantiana di Io-penso nascono sia la prospettiva fenomenologica che quella della filosofia analitica. Queste due prospettive sono oggi centrali nel dibattito interno alla filosofia della mente e nelle neuroscienze cognitive. La fenomenologia ha preso sul serio l'affermazione kantiana per cui non può esistere un fenomeno esperienziale senza un soggetto a cui questo sia dato, perciò essa si è prefissa l'obiettivo di riconoscere dignità ontologica alla dimensione fenomenica dell'esperienza, ovvero all'esperienza in prima persona; proponendosi quindi di rendere conto di questa esperienza nel modo

più fedele possibile, ovvero senza alcuna aggiunta concettuale<sup>3</sup>. La filosofia analitica, invece, si è focalizzata esclusivamente sulla potenzialità linguistico-inferenziale contenuta nell'idea dell'Io-penso, in quanto interessata alla dimensione linguistico-concettuale-razionale dell'esperienza<sup>4</sup>.

Per buona parte del 1900, l'argomento dell'identità personale fu declinato partendo dalla prospettiva della filosofia analitica del linguaggio, che aveva prevalso sulla fenomenologia nel ruolo di alleata e compagna della scienza. Si indagarono così gli aspetti legati all'utilizzo linguistico della parola "io", ergo aspetti semantici, logici e concettuali<sup>5</sup>. In particolare, poiché si riteneva che tutte le questioni riguardanti il sé, l'identità personale, fossero questioni di natura linguistico-concettuale, il concetto chiave fu quello di autoconoscenza<sup>6</sup>. Secondo i fautori di queste posizioni, che possiamo definire concettualiste, o wittgensteiniane, per affermare che esiste un soggetto d'esperienza è necessario che l'ente in questione mostri la facoltà di riflettere su se stesso, in particolare sulle proprie azioni e sui propri pensieri, in maniera razionale<sup>7</sup>.

La prospettiva con cui analizzare questo tema è mutata nel corso degli anni: lo scopo centrale non è più quello di spiegare esclusivamente le inferenze linguistico-concettuali che porterebbero allo sviluppo della facoltà autoriflessiva, bensì quello di naturalizzare l'esperienza soggettiva, l'esperienza fenomenica.

Cosa significa naturalizzare l'esperienza in prima persona? Significa descriverla utilizzando i *frame* teorici di riferimento delle scienze naturali: fisica, biologia, neuroscienze, chimica. La stessa filosofia analitica auspicò per prima una svolta materialista al fine di comprendere la natura ultima della mente umana (Armstrong 1968; Smart 1959; Sellars 1962, Kim 2003). Tuttavia, nonostante la fiducia dei filosofi analitici nella riuscita dell'impresa descrittivo-epistemologica scientifica, dopo circa sessant'anni di ricerche sulla coscienza, portate avanti in stretta collaborazione tra filosofi analitici, neuroscienziati e psicologi, questa rimane, ancora oggi, l'*hard problem* delle scienze cognitive (Chalmers 1996).

---

<sup>3</sup> Husserl 1903-1917; Sartre 1936; 1943; Zahavi 2015.

<sup>4</sup> Cassam 1994; Shoemaker 1968, 1994, 2011, Perry 2001.

<sup>5</sup> Per approfondire questo filone di ricerca si veda: Cassam 1994, 1997; Strawson 1959; Shoemaker 1994, Peacocke 2014; Perry 2001; 2002.

<sup>6</sup> Sull'autoconoscenza si veda Cassam 1994.

<sup>7</sup> Il filosofo americano Sidney Shoemaker ad esempio ha sostenuto che nessuna persona "normale" (razionale) che sviluppi concetti come "credenza", "desiderio", "volontà" o "dolore", può sbagliare su se stesso infatti le persone razionali non possono essere "*self-blind*" poiché se questo tipo di errore fosse possibile rischieremmo di compromettere il normale andamento della nostra vita quotidiana con errori e mancanze di diverso tipo; per esempio: «(i) fall into certain conceptual errors, such as asserting transparency-violating sentences ("It's raining but I believe that it isn't raining"); (ii) lack the ability to share his beliefs with others, and hence to engage in cooperative endeavors; (iii) be devoid of true agency, since agency involves higher-order deliberation regarding lower-order states; and (iv) regard himself "as a stranger", e.g., in observing his own pain-avoidance behaviour without grasping his own pain», Gertler [2011]. Della stessa idea anche Carruthers 1996.

Le neuroscienze cognitive hanno provato a naturalizzare l'esperienza fenomenica<sup>8</sup> attraverso l'identità con diversi candidati: funzioni cognitive, neuroni, proprietà emergenti dalle relazioni tra sistemi complessi. Sfortunatamente nessuna di queste proposte è stata in grado di fornire una risposta convincente e univoca alla questione dell'esperienza in prima persona. Per dirla in altri termini: i neuroscienziati hanno descritto l'esperienza in prima persona come identica all'attivazione di una certa funzione cerebrale, o di una certa area neurale (attraverso la produzione di una rappresentazione dell'oggetto che sta di fronte a noi e del nostro corpo in quanto sede dell'esperienza). Tale identità però è del tutto inaccettabile in quanto arbitraria. Cosa c'è nel cervello, nei neuroni, nelle funzioni cerebrali, di identico all'oggetto, di identico all'esperienza? Che cosa presenta, all'interno delle identità proposte dai materialisti, le stesse proprietà dell'esperienza? Nessuna identità proposta dagli scienziati cognitivi, possiede le caratteristiche dell'esperienza in prima persona. L'identità proposta dai materialisti risulta fallimentare se non viene arricchita dal ricorso alla creativa soluzione galileiana di postulare un'ontologia accessoria, quella fenomenica.

Nonostante questo evidente gap esplicativo, le scienze cognitive difendono il ricorso all'identità tra esperienza e cervello (Smart 1959; Lewis 1966; Armstrong 1968; Marr 1982; Zeki, Bartels 1999; Crick 1994; Tononi 2004, Laureys, Tononi 2009; Koch 2004; Deahene 2014) o tra mente e cervello<sup>9</sup>, proponendo la cosiddetta analisi funzionale della mente, ossia la scomposizione sempre più articolata delle principali funzioni mentali, tra cui il sé, in funzioni sempre più ristrette che dovrebbero corrispondere precisamente con il funzionamento di certi circuiti neurali, deputati appunto allo svolgimento di determinate funzioni.

Adottando questa prospettiva di analisi il sé viene considerato come il prodotto finale dello svolgimento di funzioni complesse perdendo così ogni importanza ontologica. L'esperienza in prima persona non farebbe parte della realtà del mondo, si limiterebbe esclusivamente ad essere un *surplus* rispetto al mondo fisico esistente, un'aggiunta fenomenica appunto. L'esperienza è considerata come qualcosa che va dal mondo verso il soggetto; soggetto che, grazie alle sue facoltà neurali, costruisce l'esperienza fenomenica attraverso le sue rappresentazioni, creando così qualcosa di diverso rispetto allo stimolo distale esterno, oggettivo, che aveva fornito le informazioni necessarie ai meccanismi percettivi per l'elaborazione dell'esperienza.

---

<sup>8</sup> In questo testo utilizzerò in maniera identica i termini coscienza, esperienza ed esperienza soggettiva in quanto ritengo che non esista nessuna reale differenza tra i tre. Le differenze semantiche sono state costruite a livello concettuale dai filosofi tuttavia esse non hanno nessuna rilevanza esperienziale.

<sup>9</sup> In questa direzione vanno anche i tentativi di occultare definitivamente la doppia ontologia che sta alla base dell'analisi scientifica della coscienza fatta da studiosi come Panksepp, cfr. Panksepp, Biven 2012, il quale propone di non utilizzare più i termini "cervello" e "mente" separati, in quanto residui del dualismo cartesiano ma di utilizzarli combinati assieme, per favorire l'accettazione culturale di una perfetta identità fisica tra mente e cervello, esperienza e circuiti neurali, esperienza e rappresentazione.

Facciamo un esempio pratico. Ho una quercia di fronte a me. La mia esperienza visiva della quercia è, per le neuroscienze cognitive, identica a una computazione di informazioni sensoriali provenienti dal mondo esterno compiuta da alcuni centri neurali dedicati alla visione, oppure è l'esito di una computazione, oppure è una proprietà emergente di un'attività neurale. Risultato di queste computazioni (che possono essere sia di livello cognitivo che di livello sensori-motorio) sono le rappresentazioni mentali dell'oggetto esterno e del corpo rispetto all'oggetto esterno (posizione dell'oggetto, stimolo all'azione dell'oggetto -*affordances*-, etc., sono rappresentazioni sensori-motorie che al loro interno presuppongono una certa rappresentazione del corpo), le quali danno origine all'esperienza fenomenica, qualitativa, soggettiva, della quercia.

Dal punto di vista delle neuroscienze cognitive, se desideriamo spiegare l'esperienza soggettiva in termini materialistici, gli unici candidati fisici disponibili sono i correlati neurali dell'esperienza, ovvero quei sistemi neurali che, funzionando in un certo modo, hanno il potere di causare un'aggiunta ontologica alla realtà fisica grazie alla creazione delle rappresentazioni fenomeniche del mondo e di noi stessi come oggetti del mondo. Tali rappresentazioni contengono al loro interno le proprietà qualitative dell'esperienza stessa, quelle qualità che Galileo aveva designato come secondarie e trascurabili rispetto alle proprietà primarie della realtà.

La dichiarazione di intenti iniziale dell'impresa scientifica di naturalizzazione della mente e dell'esperienza viene completamente disattesa. In effetti, adottando la descrizione materialista tratteggiata sopra, non si compie un salto netto al di fuori del naturalismo? Magari un salto istituzionalizzato, occultamente, ma pur sempre un salto. Che cosa significa affermare che il sostrato fisico (o funzionale) causa la mente, la quale presenta un'ontologia mentale appunto, differente da quella fisica? Che cosa significa dire che l'attivazione dell'area V1 della corteccia occipitale è identica all'esperienza fenomenica di vedere la quercia, quando le due cose presentano proprietà fisiche del tutto diverse? Se accettiamo una descrizione fisicalista della realtà, come potrebbe l'esperienza essere qualcosa che esula dal mondo fisico? Come potrebbero i neuroni (oggetti fisici) causare un evento non fisico, un evento mentale, soggettivo appunto<sup>10</sup>?

Accettare una descrizione di questo genere significa propendere verso una spiegazione materialista dogmatica<sup>11</sup> a cui si deve necessariamente affiancare una spiegazione *ad hoc* con cui giustificare il perché tra i due termini indicati, esperienza e correlati neurali, non vi è identità fisica. La spiegazione

---

<sup>10</sup>Il dibattito sul concetto di sopravvenienza o *supervenience* costituisce uno dei punti critici delle scienze cognitive, tutt'oggi discussi: McLaughlin 1984, 1992, 1995, 1996, 1997, 2001; Kim 1984, 1987, 1990, 1993, 1998; Haugeland 1982, Horgan 1982, 1993.

<sup>11</sup> Strawson 2008; Manzotti 2017, 2017a. Entrambi gli autori denunciano il dogmatismo che si nasconde dietro il fisicalismo moderno. In particolare, Strawson (2008) chiama questa prospettiva *physics-alism* per sottolineare la sudditanza di questa prospettiva, non al mondo fisico naturale ma, al corpus teorico di riferimento delle scienze naturali, in particolare della fisica.

materialista dogmatica è fondata sulla postulazione arbitraria dell'esistenza di un'ontologia fenomenica, quindi non fisica, extranaturale, atta a spiegare l'esperienza, anche quella di noi stessi.

## **I.2. Modelli empirico-fenomenici del sé: costruttivismo e sé minimale**

Partendo da queste assunzioni riguardo l'esperienza e la percezione in generale, i neuroscienziati cognitivi e i filosofi della mente hanno descritto l'esperienza del sé, nella sua accezione di senso comune, come il prodotto (mentale) di alcune funzioni cerebrali, o come il prodotto mentale di una funzione globale integrata complessa, con aspetti fenomenici e rappresentazionali, implementata grazie al funzionamento complesso di specifici sostrati neurali (Kircher, David 2003; Dennett 1988, 1991, 1992; Carruthers 1996, Panksepp, Biven 2012; Damasio 2010, Vogeley, Gallagher 2011, Vogeley, Fink 2003, Northoff et al. 2006). Se desideriamo descrivere la realtà fisica che sta alla base di questo costrutto fenomenico, fondamentale per la nostra sopravvivenza evolutiva, non dobbiamo fare altro che spiegare come sono costituite e come funzionano le diverse strutture cerebrali che causano tale esperienza fenomenica, in tal modo avremo la completa descrizione dell'identità personale.

Da questo approccio sono nati negli ultimi trent'anni quelli che chiamo i *modelli empirico-fenomenici del sé*, ovvero tutte quelle prospettive filosofico-scientifiche che hanno inteso ridurre il sé a mero prodotto fenomenico del funzionamento fisico di un sistema altamente complesso come quello cerebrale, o corporeo, se vogliamo ampliare ulteriormente l'idea di sistema andando oltre il solo cervello<sup>12</sup> (McKay 1978, 1980; Dennett 1988, 1992, Metzinger 2011, Tononi, Laureys 2009, Panksepp, Biven 2012, Churchland 2013; Kircher et al. 2000; Platek et al. 2003; Devinsky 2000).

La tecnica esplicativa adottata è simile tra i diversi modelli anche se ogni approccio sottolinea un diverso aspetto pratico del sé. Seguendo i dettami atomizzanti prescritti dal metodo dell'analisi funzionale, vengono descritte le diverse effettuazioni pratiche del sé a partire dall'idea che l'esperienza di essere noi stessi sia il prodotto ultimo del funzionamento di diversi sistemi neurali e corporei. Siamo di fronte quindi a una costruzione rappresentazionale, mentale, psicologica, per questo possiamo utilizzare il termine di *costruttivismo*<sup>13</sup> per descrivere tali approcci. L'esperienza di

---

<sup>12</sup> Mi riferisco qui all'approccio ecologico o enattivista che, pur difendendo istanze realiste e non rappresentazionali si è trovato più volte pericolosamente vicino alle prospettive fenomenico-costruttiviste. Nonostante il riconoscimento dell'azione sinergica tra corpo, cervello e mondo nell'attualizzazione dell'esperienza, la prospettiva ecologica infatti sembra tuttora ancorata al dualismo ontologico poiché afferma che dalla relazione fisica tra sistemi complessi emerge la mente. Ancora una volta dunque l'esperienza cosciente è vista come un'aggiunta mentale alla causazione fisica dell'esperienza. Per approfondire la prospettiva enattivista si veda Thompson 2007, O'Reagan, Noë 2001, Noë 2004, Hutto Myin 2016, Gallagher 2017.

<sup>13</sup> «Like our world, our self is a construction of our minds», Kircher, David 2003. D'ora in poi utilizzerò il termine *costruttivismo* per riferirmi a tutte quelle prospettive neuroscientifiche e filosofiche che, avvallando il dualismo

me stessa che scrivo al computer in questo preciso momento, sarebbe da considerarsi come la costruzione fenomenica risultante dal funzionamento fisico delle aree prefrontali, associative e cognitive, come qualcosa, dunque, che si aggiunge alla realtà fisica dei corpi, apportando il suo contributo fenomenico. Le prospettive costruttiviste descrivono l'esperienza come una costruzione interna, come una sorta di secrezione organica che ha origine nel cervello/corpo grazie al suo contatto con l'ambiente esterno<sup>14</sup>.

Per fare chiarezza nell'intricato dibattito contemporaneo è utile ricordare alcune delle posizioni che caratterizzano maggiormente il costruttivismo in filosofia della mente riguardo il problema del sé. All'interno di questo variegato panorama possiamo distinguere diverse posizioni in base all'enfasi che pongono su determinati aspetti del sé in base al livello di descrizione (in prima o in terza persona) adottato.

Un primo esempio è offerto dal costruttivismo neurale/funzionalista (Tononi, Laureys 2009, Panksepp, Biven 2012, Churchland 2013; Kircher et al. 2000; Platek et al. 2003; Devinsky 2000) che declina il tema dell'identità personale come un prodotto funzionale/mentale di un certo meccanismo neurale, utile nella gestione dei comportamenti e delle azioni dell'essere umano. È una prospettiva legata al costruttivismo rappresentazionalista-cognitivo (Carruthers 1996), al costruttivismo *embodied* (Gallese, Sinigaglia 2011; Gallese, Ferri 2014) e al costruttivismo semantico-concettuale (Peacocke 2012; Shoemaker 2011; Perry 2002). Tali approcci difendono il carattere rappresentazionale dell'esperienza del sé, insieme all'idea che una certa struttura neurale causi l'esperienza mentale di essere dei soggetti e quindi ci apra la possibilità di rappresentare noi stessi nei più svariati modi, come agenti motori, agenti epistemici, cognitivi, sociali, morali etc. L'approccio maggiormente costruttivista in questo senso è quello narrativo-normativo (Nozick 1981; Strawson 1959, Ricoeur 1990, MacIntyre 1985, Taylor 1989, Schectman 2015, Rudd 2012, Tomasello 1999, Bruner 1986, Gallagher, Hutto 2008, Brandom 1994, Dennett 1988, 1991). Il costruttivismo normativo sostiene che il soggetto sia pienamente tale grazie alle costruzioni rappresentazionali di se stesso, le quali sono strutturate dalle capacità narrative, concettuali e di *rules following* (*rules following* che comprende regole sociali, linguistiche, etc.). Tali costruzioni permettono al soggetto di autointerpretarsi e dunque di riconoscersi come soggetto agente non solo rispetto ai propri gesti e alle proprie azioni ma anche rispetto ai propri pensieri e alle proprie disposizioni.

Ognuna di queste posizioni enfatizza un aspetto differente del sé: l'aspetto rappresentazionale, concettuale, narrativo, funzionale. Tutte condividono l'assunzione che il risultato fenomenico-

---

ontologico mentale/fisico, vedono il sé come una costruzione mentale prodotta dal funzionamento del sistema nervoso centrale in sinergia con il funzionamento corporeo globale.

<sup>14</sup> Searle 1984, come sottolineato da Manzotti (Manzotti 2017) sono molti, oltre a Searle, gli autori che vedono la coscienza come un prodotto metabolico del corpo: Miller 1983; Pinker 1997, Dennett 1996; Dehaene, Changeaux 2011.



esperienziale sia identico al funzionamento di certe strutture fisiologiche (ovviamente anche qui abbiamo posizioni più o meno fisicaliste tuttavia nel dibattito contemporaneo viene accettata la premessa che ciò che chiamiamo mente sia una “secrezione” del cervello, o del cervello/corpo). La discrepanza tra l’esperienza fenomenica, per esempio l’esperienza di camminare su una spiaggia, e il sostrato fisico che la causa, le aree motorie e associative della neocorteccia, è il risultato obbligato della, presunta e premessa, divisione ontologica tra mondo fisico e mondo mentale, nonché del livello descrittivo adottato dai diversi livelli di descrizione: il neuroscienziato parla di attivazioni corticali, lo psicologo, o il filosofo, parlano invece di disposizioni, di intenzionalità, esperienza etc. Nessuna teoria costruttivista pone in discussione la doppia ontologia, mentale-fisico, tutte le posizioni inglobano al loro interno questa postulazione senza sollevare alcun argomento; potremmo dire che il dualismo ontologico viene ormai accettato dalle prospettive costruttiviste come un dogma.

Se da una parte possiamo raggruppare tutte quelle teorie che vedono il sé come una costruzione, dall’altra possiamo ordinare quelle che, al contrario, considerano il sé, sia a livello fenomenico che a livello fisico (in termini di correlati neurali), come la matrice, la struttura minimale fondamentale per avere qualsiasi esperienza, poiché ciò che rimane invariato, nonostante si provino esperienze diverse, è proprio il carattere soggettivo, personale delle esperienze stesse. L’approccio matriciale, o minimale, sostenuto sia da neuroscienziati che da filosofi<sup>15</sup>, è ultimamente oggetto di grande interesse.

Tale prospettiva si schiera infatti con decisione contro le assunzioni concettualiste del costruttivismo rivendicando il primato fenomenico dell’esperienza su quello epistemico-riflessivo. La prospettiva minimalista parte dall’esperienza di senso comune dell’appartenenza di ogni esperienza a un preciso soggetto e, a partire da questa evidenza fenomenica, porta avanti la tesi che tale caratteristica fenomenica costituisca l’essenza del concetto di identità personale. La datità dell’esperienza è considerata la caratteristica eidetica che sta alla base del soggetto stesso; il fatto che l’esperienza sia necessariamente *per* qualcuno giustificherebbe l’uso dell’idea di identità per parlare dell’esperienza personale (Zahavi 2014, 2005).

Il fenomenologo danese Dan Zahavi, tra i fautori della posizione minimale, afferma che «Phenomenal conscious states are not states that just happen to take place in me [...] they are also for

---

<sup>15</sup> Uno dei primi neuroscienziati a parlare di sé nucleare, esperienziale è stato Antonio Damasio, (Damasio 1999, 2010); in campo filosofico invece il difensore della prospettiva minimale è senza dubbio il fenomenologo danese Dan Zahavi (Zahavi, 2000, 2005, 2014), tale prospettiva ha interessato ed interessa molti altri studiosi che si muovono nel campo al confine tra filosofia e scienze cognitive, si veda Strawson 2008; Kriegel 2008; RoCHAT 2010. L’idea del sé come matrice dell’esperienza si trova anche in Kant 1781 e in Searle 2005, ovviamente con un’accezione razionalista piuttosto che esperienziale. «There is no experience of the self, but in order that there be a conscious experience of beer drinking that has object and content, there has to be a self that experiences the content and is aware of the object», Searle 2005, p. 18.

me, precisely in the sense that there is something it is like for me to have those states» (Zahavi, 2014, 34). Tale affermazione giustifica la conclusione chiave del minimalismo: siccome le esperienze sono sempre per qualcuno, allora ogni esperienza implica, intrinsecamente, l'esistenza di un soggetto a cui questa esperienza è data. Descrivere l'essenza di questo soggetto, matrice dell'esperienza, è l'obiettivo dell'approccio minimale, in particolare dell'approccio fenomenologico di Zahavi che, difendendo l'idea di sé minimale, lo fa coincidere con la datità dell'esperienza fenomenica introducendo il concetto di *For-me-ness*. La datità dell'esperienza, che è garantita dalla struttura del corpo in quanto causa materiale dell'esperienza fenomenica è ciò che rimane invariato e identico, nonostante si provino esperienze diverse, essa è ciò che struttura il carattere soggettivo, fenomenico, delle esperienze stesse. Tale affermazione ha sia valenza ontologico-metafisica che epistemica, non si tratta infatti di semplice prospettivismo (Dainton 2008), ma di una tesi molto più forte e radicale, che può essere così sintetizzata:

P.1. L'esperienza soggettiva ha dignità ontologica ed epistemica.

P.2. Il mio corpo prova esperienze, tali esperienze sono date esclusivamente a lui, chiamiamo queste esperienze fenomeniche o qualitative.

Ciò ci conduce a concludere che:

C1. Esiste l'esperienza, poiché la vivo costantemente;

C2. Esiste qualcuno a cui queste esperienze sono date.

C3. Questo ente fisico a cui sono date le esperienze è il mio corpo.

C4. Io sono il mio corpo in quanto esso è causa e matrice del mio essere il soggetto delle esperienze vissute.

Il soggetto della moderna fenomenologia non incarna dunque esclusivamente un punto di vista spaziale sul mondo, il soggetto è l'esperienza di essere quel punto spaziale nel mondo che è il corpo. Ovviamente l'affermazione "io sono il mio corpo" assume un valore diverso all'interno della prospettiva fenomenologica rispetto alla prospettiva puramente neuroscientifica che adotta il livello descrittivo fisiologico-funzionale in terza persona; il corpo della fenomenologia è infatti per definizione il corpo vivo (*leib*), il corpo che agisce in un mondo di possibilità reali, *affordances*, bisogni, affetti, desideri e repulsioni (Zahavi 2014, Gallagher 2017, Gallese, Sinigaglia 2011, Merleau-Ponty 1945), non il corpo *korper* della tradizione fisio-frenologica. Tuttavia, possiamo notare che anche nell'approccio fenomenologico è accettata la premessa che il funzionamento del corpo e l'esperienza soggettiva, l'esperienza di noi stessi, sono identici e sono, non solo la causa, ma la matrice dell'esperienza stessa.

### **I.3. Essenze e *Bundle***

Senza pretendere, per limiti di spazio e di ambito, di addentrarci nel dibattito sul concetto di sostanza, non si può non ricordare che, per quanto concerne l'identità personale, il concetto di sostanza è stato determinante poiché definisce, seguendo l'intuizione aristotelica, ciò che costituisce l'ente e quindi anche il sé.

Non a caso, Cartesio pose al centro della questione sull'identità personale il concetto di sostanza affermando che il soggetto è una sostanza pensante di natura diversa rispetto alla sostanza estesa, materiale, che costituisce il corpo del soggetto (Cartesio 1641).

In seguito, l'empirismo inglese mise in dubbio l'assunto cartesiano riguardo l'esistenza delle sostanze difendendo l'idea che tale concetto non fosse qualcosa di reale, bensì, che fosse una costruzione concettuale assunta a posteriori in base alle nostre attitudini psicologiche all'associazione. Come sostengono Locke e Hume:

The idea then we have, to which we give the general name substance, being nothing, but the supposed, but unknown support of those qualities, we find existing, which we imagine cannot subsist, sine re substantive, without something to support them, we call that support substantia, which, according to the true import of the word, is in plain English, standing under or upholding[...] By collecting such combinations of simple ideas, as are by experience and observation of men's senses, taken notice of to exist together, and are therefore supposed to flow from the particular internal constitution, or unknown essence of that substance. Thus we come to have the ideas of a man, horse, gold, water, etc...; (Locke 1694, II, 23).

When we gradually follow an object in its successive changes, the smooth progress of the thought makes us ascribe an identity to the succession...When we compare its situation after a considerable change the progress of the thought is broken; and consequently we are presented with the idea of diversity: In order to reconcile which contradictions, the imagination is apt to feign something unknown and invisible, which it supposes to continue the same under all these variations; and this unintelligible something it calls a substance, or original and first matter», (Hume 1739, 220).

Dall'approccio empirista derivarono due prospettive, esistenti ancora oggi, tra loro antitetiche in parte accennate nella seconda sezione: la prima è l'eliminativismo o teoria del *bundle*, secondo cui il concetto di sostanza non sarebbe altro che un nome con cui indicare fasci di proprietà organizzate in un certo modo. La seconda prospettiva invece è quella kantiana. Kant fu profondamente influenzato dalle suggestioni empiriste, il filosofo tedesco, seguendo Hume, concluse a sfavore di un'idea metafisica di sostanza. L'uomo infatti in quanto vincolato dalla sua relazione esperienziale, immanente, con gli oggetti non può che conoscere sostanze contingenti, ovvero collocate spaziotemporalmente. Data, dunque, la necessità contingente che costituisce l'esperienza del soggetto

stesso, ne deriva che non esistono sostanze in quanto oggetti assoluti o essenze assolute, ma esistono sostanze contingenti determinate dal nostro stesso modo di conoscere il mondo (Kant 1781).

Nel 1900 il dibattito su tale argomento non smise di occupare un posto d'onore, anzi acquisì nuova forza soprattutto grazie alle speculazioni dei filosofi analitici che ripercorsero tutte le declinazioni del dibattito sostanzialista (Strawson 1959, Armstrong 1989; Williams 1953; Lewis 1983), approfondendone aspetti legati soprattutto alla logica formale e alla filosofia del linguaggio. Peter Strawson (Strawson 1959, 1963) ad esempio riconsiderò l'idea di sostanza formale introdotta da Kant, mentre Williams approfondì la definizione delle proprietà che compongono la sostanza parlando di proprietà universali e proprietà individuali (Williams 1953, 1963, 1986).

Contemporaneamente si sviluppò il fronte negativo del sostanzialismo, ovvero la teoria del *bundle*, la quale ritiene che gli oggetti sono costituiti da fasci di proprietà spazio-temporalmente collocate<sup>16</sup> (Armstrong 1997; Lewis 1983) e non aprioristicamente o metafisicamente costituiti da sostanze postulate. Tale discussione ha avuto ripercussioni dirette anche sulla questione del soggetto e dell'identità personale, tanto che oggi possiamo dividere le diverse teorie del sé tra teorie sostanzialiste e teorie del *bundle*.

Le teorie sostanzialiste moderne vedono nel corpo, dunque nella sostanza fisica, la base materiale per l'emergenza della sostanza fenomenica o mentale, ovvero per l'emergere della coscienza, della soggettività. Queste teorie sono sostanzialiste, dualiste e interazioniste, in quanto ritengono che la sostanza fisica e quella mentale siano in una relazione tale per cui dal complesso funzionamento del corpo, sostanza materiale, emerge la sostanza inestesa, ovvero la soggettività, la coscienza, l'esperienza fenomenica (Olson 2007, Strawson 1959, Strawson 2017; Zahavi 2014; Gallese, Sinigaglia 2011, Kircher, David 2003). Tali teorie, seppur con grandi differenze tra loro, sviluppano la medesima idea di esistenza sostanziale, definita, essenziale e sostengono che i soggetti esistono in quanto enti reali del mondo, identici al funzionamento dei loro corpi fisici.

Il secondo tipo di approccio è invece esemplificato dalla posizione di Hume, ovvero l'idea che non esista alcuna sostanza immutabile che sia la base dell'idea sostanziale di identità personale. Il filosofo scozzese sostiene che ciò che chiamiamo identità è soltanto un fascio di percezioni sempre differenti, dunque l'idea di soggetto è un'idea a posteriori che ricaviamo grazie alle nostre facoltà associative. Questa idea è ripresa dalla filosofia della mente contemporanea, in particolare dal filosofo tedesco Thomas Metzinger (Metzinger 2003, 2011), il quale sostiene che il sé è un modello rappresentazionale-fenomenico costruito dalla mente, dalle facoltà mentali e che dunque sia

---

<sup>16</sup> Per approfondire la *bundle theory*, dal punto di vista logico-metafisico, in particolare riguardo i problemi interni di legati all'individuazione si rimanda a: Armstrong (1989: 59–74; 1997: ch 3, 4, 7), Bacon (1995), Black (1952), Carmichael (2010, 2015), Curtis (2014), Ehring (2001), Loux (1998), Lowe (2003), Simons (1994).

un'illusione fenomenica generata dal nostro sistema nervoso. Nel mondo non esisterebbero enti come i sé, i soggetti non hanno dignità ontologica ma sono esclusivamente proiezioni mentali generate dal nostro sistema nervoso centrale. Dello stesso parere è il filosofo Daniel Dennett il quale afferma che la nostra idea di soggetto, di agente epistemico, di agente morale, non è altro che il frutto di un'incessante narrativa che costruiamo nella nostra mente riguardo noi stessi e gli eventi che ci accadono. L'esperienza di essere dei soggetti non è altro che il prodotto illusorio di quell'officina creativa che è il nostro cervello (Dennett 1986; 1992).

Nel panorama delle teorie del *bundle* troviamo anche approcci che non avvallano l'eliminativismo di Metzinger e Dennett, ma difendono una posizione intermedia, riconoscendo la dimensione personale, sociale, fenomenica ed empirica del sé. Ciò significa che, per i sostenitori di tale teoria (Prinz 2012), il sé non esiste in quanto sostanza, o matrice dell'esperienza, ma esiste come limite empirico-fenomenico alla realizzazione di una certa esperienza.

## Capitolo II

### Modelli empirico-fenomenici del sé e Naturalismo

There is no such animal as *Science*.

G. Ryle, 1954.

Where in the world is a metaphysical subject to be noted?

You say that this case is altogether like that of the eye and  
the field of sight. But you do not really see the eye.

And from nothing in the field of sight can it be concluded  
that it is seen from an eye.

L. Wittgenstein, 1922.

In questo secondo capitolo, analizzerò le premesse teoretiche del Materialismo dogmatico, che è il frame teorico di riferimento dei modelli empirico-fenomenici del sé, al fine di valutarne le argomentazioni. Spesso alcune premesse, seppure fondamentali, non vengono esplicitate adeguatamente, questo perché non vengono considerate come parti attive dell'argomentazione ma come dogmi ereditati da un'autorità incontestabile e onnisciente (Whitehead 1920). In particolare, evidenzio quattro fallacie argomentative su cui si fonda il Materialismo dogmatico: l'accettazione del dualismo ontologico, la postulazione del concetto di oggetto assoluto; il pregiudizio del soggetto e infine l'identità soggetto-corpo.

#### II.1. Dualismo ontologico

Innanzitutto, è utile notare che i modelli empirico-fenomenici descritti, aderiscono a una premessa comune: esistono due stati di cose, uno è lo stato di ciò che esiste, ovvero è lo stato fisico delle cose, che può essere matematicamente quantificato, l'altro è lo stato fenomenico delle cose, che può essere esperito. L'adesione al dualismo ontologico galileiano è il terreno teorico comune da cui nascono quasi tutti gli approcci filosofico-scientifici contemporanei al problema dell'esperienza.

Tuttavia, come giustificano i neuroscienziati cognitivi e i filosofi della mente l'adesione a questa premessa senza contraddire il principio di chiusura causale del mondo fisico?

Le neuroscienze cognitive non giustificano tale premessa ma la inglobano, senza discuterla o argomentarla, all'interno delle loro teorie; questo accade sia per l'inefficacia degli argomenti proposti

nello spiegare la possibile interazione tra fisico e mentale<sup>17</sup>, dalla ghiandola pineale di Cartesio alle moderne teorie dell'identità funzionaliste, sia perché l'approccio dominante oggi è quello del materialismo dogmatico (Manzotti 2017; Whitehead 1925), o "*physics-alism*" (Strawson 2008). Il materialismo dogmatico difende la tesi, del tutto ingiustificata, che le quantificazioni e le astrazioni che utilizziamo per descrivere il mondo fisico siano ciò che il mondo fisico è (Morrison 2015), quindi perpetua il dualismo galileiano senza risolverne le criticità interne.

Neuroscienziati cognitivi, psicologi e filosofi della mente hanno aderito con entusiasmo al dualismo fisicalista poiché questo ha permesso loro di descrivere l'esperienza in termini fisico-matematici, senza dover giustificare empiricamente, all'interno del loro quadro teorico, l'esistenza delle cosiddette proprietà qualitative o fenomeniche dell'esperienza. Le proprietà soggettive, qualitative o fenomeniche, relegate a essere mere apparenze, cessano di essere un problema esplicativo in quanto non esistono se non nella mente del soggetto sotto forma di rappresentazioni e sono assimilabili al funzionamento dei sostrati fisici che le causano. In questo quadro teorico, il fenomenico, il mentale, il soggettivo, sono prodotti del soggetto, non sono proprietà che appartengono al mondo fisico. L'ontologia fenomenica dell'esperienza per la scienza non ha importanza, poiché non può essere quantificata matematicamente, è epifenomenica. La fenomenicità viene postulata ma è considerata allo stesso tempo scientificamente, e quindi realmente, inesistente.

A seguito dell'adozione della premessa dualista, con la conseguente squalifica dei dati percettivi, hanno preso forma i vari "modelli allucinatori della percezione" (criticati in Manzotti 2017), i quali, a partire da Cartesio, sono giunti incontrastati fino al dibattito contemporaneo (Austin 1962; Marr 1982; Marr Poggio 1979; Lehar 2003; Kircher, David 2013). Secondo i modelli allucinatori di percezione, la nostra esperienza corrisponderebbe non a qualcosa di reale nel mondo, ma a una sorta di realtà virtuale generata dalle rappresentazioni mentali degli oggetti esterni.

L'argomento cardine su cui si fonda questa prospettiva è ancora una volta l'inaffidabilità dei sensi<sup>18</sup>. I sensi sono considerati per loro natura ingannevoli, in quanto non ci consegnano l'immagine assoluta del mondo, come fa la quantificazione scientifica, ma un'immagine soggettiva; essi ci ingannano poiché ci fanno vedere cose che non esistono, come accade nei sogni e nelle allucinazioni, o veicolano immagini distorte delle cose, come accade nelle illusioni. Siccome ai sensi è precluso il raggiungimento della realtà assoluta delle cose, della realtà matematica, oggettiva, sembra impossibile tracciare una netta divisione tra percezione e allucinazione, in quanto entrambe sono prodotti mentali, fenomenici, non reali, di meccanismi funzionali di carattere fisico, la cosiddetta

---

<sup>17</sup> Per approfondire gli argomenti legati alla causazione mentale come sopravvenienza, realizzabilità multipla, e teorie dell'identità si rimanda a Kim 1994 e Chalmers 1996.

<sup>18</sup> Platone: Fedone, Teeto, Sofista; Cartesio 1641; Galileo 1623; Kant 1781.

“*common kind assumption*” frequentemente accettata dai filosofi analitici. L’unica differenza che viene riconosciuta tra le due esperienze (percezione e allucinazione) è che, nella percezione, a ciò che viene percepito corrisponde un oggetto fisico reale, mentre, nell’allucinazione non è possibile trovare alcun oggetto fisico di riferimento.

Accettando la squalifica della dignità epistemica e ontologica dei dati percettivi, i quali, in quanto apparenze fenomeniche, non sono altro che simulacri del reale, allucinazioni sul mondo, il modello fisicalista dogmatico finisce per fraintendere ciò che costituisce il modello stesso: ovvero l’immagine scientifica del mondo, con una verità riguardo l’oggetto di indagine<sup>19</sup>. Questo accade in particolare grazie all’adozione del modello esplicativo matematico, il quale, attraverso la prevedibilità delle sue conclusioni, ci fa ritenere, erroneamente, che ciò che esiste realmente sia il modello stesso. Ciò che esiste per la scienza infatti è l’oggetto assoluto, l’immagine scientifica del mondo che possiamo ricavare dal modello matematico che fonda la ricerca stessa. Questa convinzione platonica è posta alla base della squalifica epistemica delle evidenze percettive e costituisce l’argomento principale con cui i filosofi solitamente giustificano il dualismo ontologico percezione-apparenza-mentale/quantificazione-realtà-fisico.

Potremmo dire, seguendo l’analisi fatta in proposito di scienza e conoscenza dal filosofo inglese Alfred North Whitehead (Whitehead 1925), che la scienza ha inteso, avvallando il dualismo ontologico e favorendo la squalifica delle evidenze esperienziali, raggiungere il monopolio delle verità, epistemiche e ontologiche, sulla natura della realtà e delle cose del mondo. Da sempre la scienza presuppone di conoscere, lei sola, quale sia l’ordine delle cose, essa si fonda sull’ardente speranza nelle sue infinite possibilità di avanzamento, si nutre della disperata ignoranza del momento in cui vive per alimentare sogni, utopici, di conoscenza assoluta. La scienza dunque si presenta come un movimento nato da una convinzione antirazionale: quella di poter giungere ad una conoscenza assoluta del reale e, forse non a caso, come la religione, per riservarsi questo diritto di conoscenza assoluta, ha sposato la causa della lotta all’evidenza sensibile, della lotta contro l’esperienza. Attraverso la promessa di raggiungere l’assoluto infatti, il materialismo dogmatico si è fatto strada, come una nuova religione, un nuovo dogma, nella descrizione della natura fisica della realtà e dell’uomo, generando i suoi diversi modelli esplicativi *ad hoc* della realtà (Kuhn 1962).

L’assunzione del dualismo ontologico e la squalifica dell’evidenza sensibile hanno prodotto un risultato straniante: il mondo viene diviso arbitrariamente in oggetti e soggetti assoluti. Si crea in questo modo uno scollamento innaturale tra componenti del mondo. Partendo da questa prima fallacia

---

<sup>19</sup> Il monito verso questo pericolo era già stato segnalato da Husserl (Husserl 1923). Lo stesso è stato recentemente ribadito con enfasi da Manzotti: «The fact that we use numbers to efficiently express what happens in the world should not lead us to believe that the world is made of numbers. Numbers are shortcuts to physical occurrences, but physical occurrences are not made of numbers», Manzotti 2017, p. 179.



nascono numerose domande ragionevoli riguardanti l'interazione tra oggetti fisici-reali e oggetti fenomenico-mentali: perché il nostro cervello, oggetto fisico, dovrebbe produrre qualcosa di ontologicamente diverso da ciò che è? Come potrebbe causare tale emergenza ontologica? Ancora: come sarebbe possibile per noi, data questa divisione ontologico-metafisica, conoscere il mondo?

## II.2. Oggetti assoluti

Il fisicalismo dogmatico ha fondato la sua struttura teoretica, partendo dall'affermazione ontologico-metafisica avallata dal dualismo, in particolare riguardo alla descrizione degli enti che costituiscono il mondo fisico: gli oggetti. Dall'accettazione del dualismo galileiano si è infatti radicata un'ulteriore premessa perniciosa riguardo l'idea di oggetto o meglio di oggetto *assoluto* o *ideale*. Tale premessa costituisce la seconda fallacia difesa dal Materialismo dogmatico.

Come già accennato più volte, Galileo, nel *Saggiatore*, affermò che la natura si esprime in caratteri matematici, per questo la scienza deve avvalersi, se intende spiegare la realtà, di dimostrazioni matematiche, in quanto queste spiegazioni ci permettono di afferrare ciò che di determinato esiste in natura e di connetterci quindi ad essa<sup>20</sup>. Da questa premessa deriva l'idea che gli oggetti fisici esistono realmente come enti portatori di certe qualità matematicamente definite. Tali oggetti sono dunque *in primis* oggetti assoluti, del tutto indipendenti dal resto del mondo fisico, in quanto non sono costituiti da enti terzi, o meglio dalla loro relazione causale con questi, ma sono costituiti esclusivamente dalle proprietà matematiche che gli appartengono, o che gli sono state conferite dal matematico-creatore dell'universo (Galileo 1623).

L'idea di oggetto ideale o assoluto, ereditata dalla scienza moderna da Galileo, è stata nei secoli istituzionalizzata da molti filosofi, tra i quali Hobbes, Newton, Locke, e accettata pienamente dal fisicalismo contemporaneo. In proposito, Manzotti sintetizza così la nozione tradizionale di oggetto adottata e difesa dal fisicalismo dogmatico:

Traditional objects are (1) absolute, (2) exhaustively describable in physics-alist terms, (3) largely independent of time, and (4) causally aloof. By causally aloof I mean that causal relations are extrinsic to what an object is; (Manzotti 2017, p. 67).

L'oggetto è trattato come un'entità assoluta, descrivibile attraverso proprietà quantificabili in termini fisico-matematici, collocato atemporalmente e causalmente indipendente. Data questa descrizione dell'oggetto, in particolare riflettendo sull'assenza di relazioni causali che sono costituite dalle sue proprietà, l'oggetto assoluto è trasformato in un'astrazione dell'oggetto reale. L'oggetto assoluto è

---

<sup>20</sup> Dello stesso parere anche Cartesio 1637.

un oggetto morto, chiuso in se stesso, che non può essere percepito. Come potrebbe un oggetto fisico assoluto esistere senza nessi causali? Tale oggetto, oltre a non poter realmente, o fisicamente, esistere, resterebbe, necessariamente, “fenomenologicamente oscuro” (Manzotti 2017, p. 36) in quanto impercettibile, se non attraverso le descrizioni matematiche che possiamo farne e che possiamo comprendere a posteriori attraverso la ragione. Se tale scenario fosse quello reale: come avrebbe fatto l’esperienza fenomenica a evolversi coerentemente con gli stimoli esterni, se questi stessi oggetti esterni che stimolano il corpo non hanno alcun nesso causale con l’oggetto-corpo? Come avremmo fatto a vivere ed evolverci in un mondo a noi interdetto, prima dell’avvento della ragione? Dovremmo, forse, per giustificare la nozione di oggetto ideale, presupporre l’esistenza di una naturale e diffusa coscienza matematico-algoritmica insita nel mondo fisico, che guida l’evoluzione e ci sospinge verso una conoscenza universale che poi fa da supporto alla nostra esperienza?

### **II.3. Soggetti assoluti**

Partendo dal dualismo galileiano e dalla conseguente idea di oggetto assoluto si giunge a un’idea speculare a quella delineata prima e altrettanto e pregiudiziale, oggi largamente condivisa: il pregiudizio del soggetto. Tale idea costituisce la terza fallacia difesa dal Materialismo dogmatico.

Molti studiosi, tra cui fenomenologi e neuroscienziati (Zahavi 2014, 2005, 2011; Damasio 1999, 2010), partendo dal dualismo ontologico, nonostante si dichiarino anti-dualisti<sup>21</sup>, affermano che: siccome l’esperienza fenomenica esiste, questa deve per forza appartenere a un soggetto, poiché il fenomeno può esistere solo *per* un soggetto. Tuttavia, se abbiamo messo in discussione la nozione di oggetto assoluto, lo stesso dobbiamo fare con la nozione postulata di soggetto, che è ricalcata, appunto, sull’idea di oggetto ideale.

Adottando la prospettiva fenomenologica il soggetto è considerato un oggetto ideale dotato di proprietà speciali: le proprietà mentali. Egli è in grado di costruire nessi fisici causali con altri oggetti grazie ai suoi poteri mentali, tra cui spicca l’intenzionalità (Brentano 1874; Husserl 1901-1902; Searle 1985, 2015; Crane 2012; Rudd 2012). Sostenere tale affermazione, oltre al problema che avevamo accennato prima (ovvero come può un oggetto atemporale, autonomo, etc. esistere e avere legami con altri oggetti), ci pone di fronte un ulteriore interrogativo: come potrebbero le facoltà mentali interagire con gli oggetti fisici, e viceversa, vista la loro diversa natura? Inoltre: se la mente è costituita da rappresentazioni fenomeniche del mondo, da dove prenderebbe tali rappresentazioni, visto che

---

<sup>21</sup> Oggi parlare di dualismo risulta anacronistico a detta dei più, basti pensare al titolo del volume di Damasio *L’errore di Cartesio*. Tale diffidenza sembra però ingiustificata dato che, proprio nel dualismo ontologico affondano le radici di molte premesse materialistiche riguardo la spiegazione della coscienza, o meglio dell’esperienza. Tale atteggiamento teorico è stato definito da Dennett e Rockwell come “Materialismo Cartesiano”, cfr. Dennett 1991; Opie, O’Brien 1999; Rockwell 2005.

l'oggetto ideale è fenomenologicamente oscuro? Dovremmo ancora una volta invocare l'idea di una coscienza matematica universale che connetta soggetto e oggetto?

Il soggetto anche se inteso come matrice dell'esperienza stessa, risulta essere una postulazione concettuale e non una realtà empirica: nessun fenomeno appartiene al soggetto, o è dato a un soggetto, semmai a esso è relativo. Potremmo dire meglio, favorendo un linguaggio neutrale, libero dall'idea che esistano necessariamente un'ontologia fenomenica e una fisica, che ogni esperienza è relativa alle condizioni di esistenza fisiologiche poste dai corpi (oggetti) coinvolti in quella determinata esperienza. Le esperienze non appartengono ai soggetti, o sono necessariamente *per* dei soggetti; esse sono causalmente legate ai corpi, agli oggetti, ovvero sono relative ad essi (Manzotti 2017).

Il concetto di fenomenicità o soggettività viene preferito, dalle neuroscienze e dalla fenomenologia, rispetto al concetto di esistenza relativa, poiché incorpora l'assunzione arbitraria che il punto di vista del presunto soggetto sia quello fenomenico, ovvero quello che determina la natura stessa dell'esperienza. Tale affermazione contiene una ferma adesione al pregiudizio del soggetto (nonché al dualismo ontologico), ovvero una *petitio principii*. La fenomenologia infatti dovrebbe spiegare cosa è il soggetto attraverso un'argomentazione; tuttavia, si limita a postularne a priori l'esistenza e a descriverne le diverse modalità di effettuazione pratica con l'ausilio delle evidenze neuroscientifiche riguardanti il funzionamento del cervello. In questo modo, il soggetto della fenomenologia e delle neuroscienze è un soggetto chiuso in se stesso, nelle sue facoltà, nel suo funzionamento meccanicistico che, elaborando informazioni dall'ambiente esterno, cerca di connettersi alla trama matematico-algoritmica-computazionale del mondo, ma resta sempre tragicamente ancorato al suo illusorio mondo fenomenico.

#### **II.4. Identità soggetto-corpo**

La quarta fallacia su cui si fonda il Materialismo dogmatico, che deriva, necessariamente, dalle precedenti, è costituita dall'idea che l'esperienza sia identica alle sue condizioni di esistenza fisiche. Tuttavia, le condizioni di esistenza fisiche per l'esperienza, ovvero i meccanismi funzionali del corpo, del cervello in particolare, non ci dicono cosa è l'esperienza che stiamo vivendo, ma come la stiamo vivendo, come possiamo viverla. Molti studiosi oggi, seguendo il filone dell'*embodied cognition*, attribuiscono alla struttura fisiologica che consente l'esperienza (il cervello o il corpo) il potere di causare l'esperienza fenomenica e dunque fanno coincidere un certo stato del cervello (ovvero i correlati neurali dell'esperienza cosciente) con l'esperienza fenomenica di essere un soggetto.

Tralasciando di addentrarci nel dibattito sul concetto di *supervenience*<sup>22</sup>, possiamo notare la tendenza diffusa a identificazione l'attività del cervello con quella della mente (Armstrong 1968, Smart 1959, Searle 2015, Laureys, Tononi 2009, Panksepp, Biven 2012). La mente è infatti considerata come il prodotto mentale di funzioni fisiche, cerebrali. La mente naturalizzata è considerata come una secrezione interna del cervello che assume le forme delle rappresentazioni, che possono essere cognitive, motorie, semantiche, visive, etc. Tale idea parte dall'assunto che qualsiasi cosa sia la mente, questa deve essere una cosa fisica, biologica; come molte funzioni corporee, la mente è infatti realizzata e causata dal funzionamento degli organi biologici del corpo umano. La naturale conclusione di questo ragionamento porta ad affermare che, necessariamente, la mente deve essere situata all'interno di un organismo biologico.

Tuttavia, l'affermazione internalista riguardo la mente, in una cornice biologica e naturalista, appare giustificata soltanto a partire dall'accettazione di una premessa controversa, ovvero la premessa, che potremmo definire, del biologismo internalista o solipsista. Essa sostiene che:

P1. un fenomeno naturale, per essere considerato un processo biologico, deve avvenire all'interno di un organismo biologico.

Tale premessa non è unanimemente condivisa all'interno della stessa biologia. Possiamo infatti osservare che esistono due approcci interni alla prospettiva biologica: da una parte un approccio strettamente legato allo studio di ciò che accade all'interno delle cellule che compongono un determinato tessuto, o un determinato organo che è parte di un certo organismo; dall'altra un approccio maggiormente orientato verso una visione biologica extra-organismica. Questo secondo approccio d'indagine è nato dalla necessità di spiegare fenomeni complessi quali il parassitismo batterico e animale, i fenomeni di simbiosi, di gestazione, di immunità, o fenomeni di portata marcatamente ambientale quali l'idea di selezione naturale o quella di nicchia ambientale. Per descrivere e spiegare tali fenomeni è necessario abbandonare una visione intra-organismica dei processi biologici a favore di una teoria externalista (Campbell et al. 2003, Tauber 2013, Tauber 2017, Praudeau 2015, Praudeau, Carosella 2016). Un esempio classico di approccio externalista è l'ecologia, mentre la neurobiologia e le neuroscienze costituiscono, al contrario, un classico esempio di approccio biologico intra-organismico. Le neuroscienze cognitive e la filosofia della mente accettano infatti l'assunto della premessa 1, schierandosi dalla parte del biologismo solipsista. Per questo motivo, la conclusione che difendono afferma che:

---

<sup>22</sup>Il concetto di *supervenience* è stato a lungo dibattuto, tuttavia non è chiara la sua tenuta argomentativa al di fuori del confine della logica formale, per approfondire si veda Kim 1994, Chalmers 1996

C. per essere considerati fenomeni naturali, biologici, i processi mentali devono essere necessariamente intra-organismici, ovvero devono avvenire all'interno dell'organismo.

Avvallando quindi il biologismo internalista le neuroscienze cognitive e la filosofia della mente rinforzano la convinzione che esista una relazione causale e identitaria tra funzionamento cerebrale e stati mentali, giustificando poi di conseguenza gli approcci internalisti e rappresentazionisti dell'esperienza stessa (Amstrong 1968; Smart 1959, Searle 2015, Koch 2004, Laureys, Tononi 2009, Kircher, David 2003).

Inoltre, l'adozione del biologismo solipsista comporta la restrizione del processo percettivo ai confini del corpo. Adottando l'internalismo infatti la percezione comincia dalla retina e termina nel cervello, nelle attivazioni corticali. L'oggetto esterno, il cosiddetto stimolo distale, non viene incluso nel processo percettivo: esso fornisce soltanto delle informazioni sul mondo esterno ma non è considerato parte attiva del processo biologico percettivo in quanto è posto oltre i limiti del corpo.

La prospettiva fisicalista dogmatica, imperante nell'attuale dibattito scientifico, nonostante alcune differenze interne, si basa sull'assunzione di quattro premesse condivise che, come abbiamo osservato, non sono prive di controversie e ombre argomentative. Possiamo così riassumere queste quattro premesse:

1. L'adesione al dualismo ontologico realtà (struttura matematica del mondo), apparenza (dimensione qualitativa, soggettiva del mondo).
2. L'affermazione, conseguente al dualismo, dell'esistenza di oggetti assoluti, ovvero l'esistenza di oggetti costituiti da proprietà matematiche assolute che ne determinerebbero la natura fisica.
3. L'affermazione di esistenza di soggetti assoluti a cui l'esperienza è necessariamente data.
4. L'idea che il funzionamento del corpo, in particolare del cervello, sia ciò che causa gli stati mentali, l'esperienza stessa. Per tale motivo si ritiene che vi sia identità tra ciò che accade nel cervello a livello neurale e le nostre esperienze.

Il Sé che emerge da questo panorama è un soggetto frammentato, generato dai dettami atomizzanti della scienza fisicalista e soprattutto dai pregiudizi concettuali che guidano questa prospettiva di analisi. Il soggetto che ci consegnano le neuroscienze cognitive è infatti un soggetto postulato, chiuso all'interno dei confini corporei, equiparato al funzionamento di una determinata area cerebrale, schiacciato dalle argomentazioni dogmatiche che giustificano la ricerca stessa. In questo modo abbiamo ottenuto un soggetto astratto, costruito *ad hoc* partendo dalle nostre astrazioni, dai nostri modelli teorici di riferimento; ciò che abbiamo di fronte quindi è una costruzione concettuale, non una realtà fisica, non un'esperienza.

Potremmo dunque affermare che le neuroscienze contemporanee rinnovano in un certo senso la tradizione sostanzialista, in particolare quella di P.F Strawson<sup>23</sup>: il sé è infatti qualcosa che esiste, sia in quanto funzione fisica computazionale, che in quanto struttura formale dell'esperienza stessa.

## II. 5. Naturalismi

Il termine Naturalismo è da sempre utilizzato in filosofia per denominare concezioni tra loro diverse, infatti sono considerati naturalisti sia filosofi pre-socratici come Anassimandro, sia Aristotele, o Hume, fino ai fisici quantistici contemporanei, ma con importanti differenze. Ciò che accomuna le diverse prospettive è avere come oggetto d'indagine il mondo naturale, ciò che determina le differenze è invece la definizione di natura che esse adottano, i limiti ontologici ed epistemici che le attribuiscono.

Oggi il termine Naturalismo è per lo più declinato nell'accezione dogmatica istituzionalizzata dagli epistemologi analitici americani (Sellars 1962; Quine 1981). Secondo tale accezione è necessario definire ciò che esiste attraverso l'indagine ontologica ed epistemologica portata avanti dalla scienza, la quale, guidata dalla ragione, può comprendere le essenze ultime che compongono la realtà, poiché: «per quanto riguarda la descrizione e la spiegazione del mondo, la scienza è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono, in quanto non sono» (Sellars, 1962, p. 173<sup>24</sup>). Come affermato da Husserl, il naturalismo scientifico è guidato dall'idea che la scienza-ragione possa essere «un titolo sotto cui si raccolgono le idee e gli ideali assolutamente, eternamente, sopra-temporalmente, incondizionatamente, validi» (Husserl, 1954, p. 38).

Possiamo osservare come le quattro fallacie identificate nei paragrafi precedenti (§.1, 2, 3, 4). ricadano pienamente nel panorama teoretico naturalista, in quanto sono idee che mirano a definire enti “eternamente, assolutamente, sopra-temporalmente validi”, o meglio quantificabili. Il naturalismo scientifico è infatti la cornice teorica di riferimento per tutti i modelli empirico fenomenici del sé che abbiamo analizzato in precedenza. Analizziamo dettagliatamente qual è l'argomento centrale del naturalismo scientifico contemporaneo.

I sostenitori del naturalismo scientifico difendono innanzitutto una tesi ontologica:

T1. La realtà è costituita da enti matematicamente quantificabili.

Seguendo l'idea galileiana di realtà come molteplicità matematica, i naturalisti scientifici o dogmatici postulano l'esistenza di enti geometricamente definiti, di «forme limite» (Husserl 1954) incastrate

---

<sup>23</sup>Strawson 1959.

<sup>24</sup> Dello stesso parere Dennett che afferma: «La mia ispirazione fondamentale è il naturalismo, l'idea secondo la quale le indagini filosofiche non sono superiori né preliminari, alle indagini delle scienze naturali, ma agiscono in armonia con tali scienze, nell'andare alla ricerca della verità», Dennett 2003;

nella loro assoluta posizione spazio-temporale, essenze eterne che costituiscono il mondo (matematico) della natura (o meglio delle quantità). Tale affermazione è fondata sulla fiducia verso l'astrazione matematica, la quale può quantificare e definire le proprietà che costituiscono gli oggetti in maniera replicabile e dunque oggettiva (Putnam 1971; Morrison 2015). Le proprietà quantitative sono infatti considerate come ciò che costituisce il mondo reale stesso e sono ciò su cui dobbiamo basarci se intendiamo descrivere o conoscere il mondo naturale. Alla tesi ontologica 1 segue infatti la tesi epistemologica:

T2. La scienza è l'immagine della realtà (Sellars 1962).

Tale conclusione, riguardante lo statuto epistemico di verità della scienza rispetto al suo oggetto d'indagine, introduce due importanti corollari inerenti allo statuto epistemico e ontologico dell'esperienza:

Corollario 1. L'esperienza è un'immagine soggettiva, parziale, apparente, della realtà delle cose.

Corollario 2. Esiste una realtà delle cose che è scientificamente e matematicamente quantificabile ed esiste una realtà apparente, qualitativa e soggettiva delle cose che è generata dall'esperienza.

Assistiamo quindi a un'atomizzazione della realtà, frammentata in entità assolute miracolosamente in connessione tra loro, e a un'esclusione della dimensione conoscitiva naturale veicolata dall'esperienza. In tal modo la scienza diviene il metro della natura, il confine del mondo fisico, diventando ciò che Quine voleva evitare, affidando proprio alla scienza il destino della speculazione filosofica, ovvero una filosofia prima, una teorizzazione aprioristica basata sulla postulazione di essenze matematicamente quantificabili.

Esiste, oggi, anche una forma moderata di naturalismo scientifico che alcuni chiamano naturalismo liberalizzato (De Caro; Macarthur 2004; Stroud 1996). Tale prospettiva difende un approccio volto sia a riconoscere l'importanza delle evidenze e delle astrazioni scientifiche per la nostra conoscenza del mondo fisico, che a mantenere intatto il valore epistemico e filosofico dei concetti di senso comune che utilizziamo per descrivere il mondo e la nostra esperienza (McDowell 1994). Inoltre, il naturalismo liberalizzato difende il pluralismo ontologico sostenendo l'idea di proprietà emergenti e di una causazione pluralistica della realtà (Duprè 1993; 2001; 2004; O'Connor 2000).

Il naturalismo liberalizzato dunque si configura come una prospettiva fisicamente pluralista che tuttavia non definisce, o non si impegna teoreticamente nel definire, quale potrebbe essere una possibile ontologia fisico-naturale; tale prospettiva si limita infatti a difendere istanze metodologiche antiriduzionistiche, in particolare rivendicando l'indipendenza della filosofia soprattutto rispetto ad alcuni temi di discussione quali il libero arbitrio, la morale, etc. (DeCaro; McArthur 2004).

## II.5.1. Naturalismo e filosofia della mente

L'indagine naturalista ha investito tutti i campi del sapere e della filosofia, in particolare il contesto in cui si sono presentati maggiori problemi rispetto al concetto di natura fisica è quello della coscienza, dell'esperienza cosciente. All'interno della filosofia della mente e delle neuroscienze cognitive convivono approcci naturalisti tra loro diversi. Tra gli approcci naturalisti dogmatici possiamo distinguere le cosiddette teorie dell'identità, ossia tutte quelle teorie che affermano vi sia identità tra stati mentali e stati fisici, difendendo il principio di chiusura causale del mondo fisico. L'altra grande corrente naturalista nella filosofia della mente è l'emergentismo, ovvero tutte quelle teorie che vedono l'esperienza come una proprietà naturale emergente dal complesso funzionamento di sistemi fisici tra loro in relazione. Le due varianti più influenti dell'emergentismo sono il funzionalismo e l'enattivismo. Vediamo brevemente la struttura argomentativa di queste diverse posizioni.

Partendo dalle intuizioni neopositiviste di Carnap (Carnap 1932), i teorici dell'identità cervello-mente assumono la premessa ontologica secondo cui tutto ciò che esiste è di natura fisica e quindi intendono giustificare la natura fisica degli stati mentali identificandoli con stati neurofisiologici (Feigl 1958, 1963; Smart 1959, Place 1956; Armstrong 1968, Churchland 1988). I teorici dell'identità non riconoscono agli stati mentali nessuna ontologia particolare, essi sono in tutto e per tutto dipendenti dalla loro base causale fisica, neurofisiologica. Per questo si parla di *fallacia fenomenologica* (Place 1956), ovvero dell'illusione di senso comune tale per cui confondiamo le proprietà fenomenico-soggettive, dunque mentali, con essenze effettive che costituiscono il mondo fisico. I teorici dell'identità mente-cervello, essendo tendenzialmente molto fiduciosi nei successi esplicativi della scienza, ritengono infatti che, in un futuro prossimo, sarà disponibile una completa teoria dell'identità che espliciti accuratamente quali sono i legami causali che danno adito ai diversi stati mentali a partire dai correlati neurofisiologici di questi. L'obiettivo metodologico epistemico è infatti quello di descrivere dettagliatamente la vita mentale come un gioco di molteplici attivazioni chimico-elettriche del sistema nervoso centrale.

La prospettiva emergentista invece, fa capo ad una forma particolare di naturalismo, che potremmo definire dogmatico e liberalizzato allo stesso tempo. Dogmatico in quanto ritiene che l'esperienza sia un processo emergente quantificabile attraverso la prospettiva scientifico-computazionale; liberalizzato, in quanto tale prospettiva, al contrario della teoria dell'identità, ammette l'esistenza di molteplici livelli ontologici a cui corrispondono diversi livelli di descrizione (fisico, chimico, biologico, psicologico, neuroscientifico, etc.), senza però giustificare adeguatamente questa uscita dalla chiusura causale del mondo fisico. Proprio per sottolineare queste contraddizioni interne, chiamerò questo tipo di naturalismo "naturalismo naïve" (Manzotti 2017). Due sono le forme di



naturalismo naïve oggi maggiormente discusse in filosofia della mente e nelle scienze cognitive: il funzionalismo e l'enattivismo.

Il funzionalismo, ponendo l'attenzione sugli stati interni del soggetto, descrive l'esperienza cosciente come una funzione computazionale, ossia come una capacità interna del sistema nervoso centrale di elaborare informazioni provenienti dall'ambiente esterno e di conmetterle tra loro ricavando inferenze utili alla sopravvivenza dell'essere vivente. Per alcuni sostenitori del funzionalismo non è necessario trovare una precisa identità tra i fattori materiali che implementano la funzione e l'esperienza fenomenica generata da tale funzione, in quanto ritengono che diversi sostrati materiali possano implementare la stessa funzione. In tale approccio è infatti centrale l'idea astratta di esperienza come funzione computazionale (Putnam 1960, 1966, 1967), la quale genera le cosiddette rappresentazioni mentali della realtà esterna. Rappresentazioni che sono costruite sulle informazioni provenienti dal mondo esterno, elaborate appunto dalle funzioni cognitive complesse (Fodor 1980, 1987).

Il funzionalismo difende l'idea che l'esperienza cosciente emerga da un processo computazionale implementato in un particolare sistema fisico: il cervello. In questo modo la prospettiva funzionalista, che non è una teoria dell'identità, tiene insieme sia le istanze materialiste dogmatiche (in particolare l'idea di poter quantificare la coscienza in quanto meccanismo fisico), quantificando l'esperienza come processo computazionale, che quelle mentalistiche salvaguardando il ruolo, ontologicamente ed epistemologicamente, centrale degli stati mentali attraverso l'introduzione del concetto di rappresentazione. Tale concetto funge infatti da *medium* tra la causazione fisica dei sistemi neurali e l'emergere degli stati mentali.

In quest'ottica di causazione mista si pone il problema della sopravvenienza e dell'indipendenza causale degli stati mentali (Kim 1993; Chalmers 1996). Il funzionalismo, per quanto concerne questo problema, riconosce l'autonomia ontologica degli stati mentali ma nega che gli stati mentali abbiano una loro indipendenza causale rispetto agli stati fisici. Il modello della sopravvenienza infatti non ammette l'esistenza di una sola causalità mentale (Kim 1993). Tuttavia, come può esistere qualcosa senza la possibilità di generare effetti fisici? Come possono esistere gli stati mentali senza avere alcun potere causale? A tale proposito, si parla di epifenomenismo del mentale, ovvero gli stati mentali, l'esperienza cosciente, sono considerati fenomeni privi della pregnanza ontologica mostrata dai processi neurofisiologici.

L'altra corrente dell'emergentismo è l'enattivismo. La prospettiva enattivista, che ha oggi una rilevanza centrale nel dibattito internazionale, sostiene che l'esperienza cosciente sia una proprietà emergente dalla relazione tra sistemi fisici complessi quali il corpo, il cervello e l'ambiente (Gallagher 2017; Hutto, Myin 2016). La relazione fisico-causale di questi tre elementi complessi genera quella

che chiamiamo esperienza cosciente, esperienza personale. L'essere vivente dunque non estrae informazioni rispetto al mondo esterno ma co-determina la realizzazione stessa di quel mondo grazie alle sue relazioni attive con esso (Gibson 1979; Thompson, Palacio, Varela 1992; Gallagher 2017). In particolare, la prospettiva enattivista sottolinea l'importanza dell'azione all'interno della percezione e della cognizione (Noë 2004; O'Regan, Noë 2001), sostenendo che questi due processi non sono meccanismi di mero immagazzinamento informativo ma sono processi attivi e strettamente connessi all'azione contestuale che gli esseri viventi intrattengono con l'ambiente esterno (Hutto; Myin 2016; Gallagher 2017).

Tuttavia, all'interno della proposta enattivista resta oscura la natura dell'ontologia a cui si fa riferimento: qual è infatti la natura della relazione tra corpo, ambiente, e cervello? Da cosa è costituita la relazione tra corpo cervello e ambiente? Che cosa è a livello fisico una relazione? Dove è collocata? Tali obiezioni concernono l'uso del concetto di relazione. Se infatti si utilizza tale termine con una connotazione ontologica realista, è necessario collocare la relazione X in un certo spazio e in un certo tempo al fine di darle un'estensione. Gli enattivisti, tuttavia, non forniscono una base fisica spaziotemporalmente collocata per spiegare il concetto di relazione, essa appare come qualcosa che emerge dalla relazione fisica tra corpo e mondo, dunque che emerge dall'ontologia fisica e si va a fissare in una dimensione astratta, non fisica. Si rischia dunque, adottando la prospettiva enattivista di non avere un modello ontologico che includa realmente, ovvero fisicamente, i tre sistemi in relazione. L'oggetto esterno infatti resta sempre esterno, aggiuntivo, rispetto al meccanismo percettivo biologico, che ci permette di performare l'azione adeguata al contesto ambientale di riferimento. Inoltre, per gli enattivisti è grazie ai movimenti, alle azioni, all'intenzionalità motoria del corpo che emerge l'esperienza cosciente, non grazie al mondo esterno. Dove localizzare fisicamente la relazione tra corpo e mondo?

Il rischio maggiore è quello di tramutare il concetto di relazione nell'ennesima entità astratta (Manzotti 2017, pp. 223-224), la relazione fisico-biologica diviene infatti, quasi obbligatoriamente, una relazione computazionale. Rischio del tutto reale se guardiamo gli ultimi modelli di percezione proposti (Noë 2015) e il conseguente intreccio dell'enattivismo con i modelli forniti dalla teoria del *predicting processing* (Clark 2015; 2016; Wiese, Metzinger 2017; Pezzulo 2018; Menary, Gillet 2017; Seth 2014). Grazie alla possibilità di internalizzare la relazione dinamica tra corpo/cervello e ambiente offerta dalla teoria dei *predictig process*, l'enattivismo rischia infatti di tramutarsi in una sorta di bio-funzionalismo<sup>25</sup>, senza tuttavia riuscire a descrivere l'esperienza all'interno di una cornice pienamente naturalista, in quanto riconoscerebbe un primato alla struttura computazionale e non a quella causale del reale.

---

<sup>25</sup> Sui limiti dell'interpretazione enattivista "a la Clark" dei *predicting process* si veda Hutto 2018.

## Capitolo III

### Oltre il Naturalismo Dogmatico

*Natura non facit saltus*

C. Linneo, 1751.

«Science is in the mind of the men».

«Galileo and the Inquisition are only in error in the single affirmation in which they both agreed, namely that absolute position is a physical fact -the sun for Galileo and the earth for the Inquisition».

A. N. Whitehead, 1920.

#### III.1. Neo Naturalismo

È possibile proporre un'alternativa al materialismo dogmatico e ai modelli esplicativi che ne derivano? Sì, è possibile uscire dal circolo vizioso delle spiegazioni *ad hoc* attraverso una puntuale «analisi critica delle astrazioni» (Whitehead 1925, p. 104) compiuta grazie all'ausilio della filosofia, la quale ha il compito di effettuare un riesame critico delle scienze e delle loro assunzioni di base, alla luce del confronto con la realtà dell'esperienza, non solo con l'astrazione dei modelli matematici.

Possiamo chiamare questo tipo di approccio Neo Naturalismo. Il punto teorico centrale di questa prospettiva è proporre una teoria esclusivamente fisica dell'esistenza in grado di armonizzare le nostre conoscenze riguardo la natura degli oggetti fisici, la realtà, il ruolo del corpo, la natura dell'esperienza stessa. La prospettiva Neo Naturalista si propone pertanto di sostituire le cattive premesse che fanno da base teorica al materialismo dogmatico con argomenti logicamente ed empiricamente validi, riprendendo le intuizioni teoretiche e il metodo dell'immanenza assoluta, adottato dai maestri della "linea minore" (Ronchi 2017): Bergson, Holt, Whitehead.

Il Neo Naturalismo si prefigge l'intento di indagare l'ontologia fisica partendo dall'ontologia dell'esistente che è immediata e fondata sull'esperienza in quanto relazione fisica tra oggetti. Il mondo fisico in questa prospettiva coincide con il mondo naturale possibile, ovvero quello che si attualizza attraverso l'immanenza assoluta dell'esistenza. Le forme immanenti infatti, ovvero gli oggetti relativi che popolano il mondo, esistono causalmente e relativamente gli uni agli altri e sono

per questo motivo forme interamente naturali. Tale affermazione ci porta ad esplicitare la tesi cardine sostenuta dal Neo Naturalismo basata sul principio eleatico, la quale ci permette fissare un criterio per definire ciò che esiste nel mondo fisico:

T1. Esistere è avere poteri causali (Alexander 1920; Whitehead 1929; Merricks 2001; Manzotti 2009, 2017; Kim 2003; Ronchi 2017).

Esistere fisicamente, non significa esibire proprietà quantificabili, bensì significa produrre effetti fisici, ovvero essere parte di un processo causale<sup>26</sup>. La tesi 1 è centrale nella prospettiva Neo Naturalista poiché giustifica la realtà della percezione in quanto processo fisico causale che connette oggetti fisici, permettendone l'esistenza.

L'esperienza è una fonte di conoscenza immediata, pre-teorica, pre-categoriale, una conoscenza autentica che ci assicura di essere parte della catena causale che costituisce il mondo fisico. L'esperienza è la conoscenza primaria, è la realtà fisica stessa che si presenta a noi, che ci definisce prima che siano le categorie, "figlie delle nostre esigenze grammaticali", concettuali e cognitive (Ronchi 2017), a definirci, a etichettarci indelebilmente. La conoscenza concettuale, la conoscenza scientifica, aprioristica, quella che illumina la realtà consegnandoci delle rappresentazioni di questa, è una funzione secondaria dell'esperienza, che è invece autentica connessione, conoscenza certa, esistenza, identità (Whitehead 1920, Ronchi 2017).

Il Neo Naturalismo rifiuta l'idea kantiana che si debba andare dalla conoscenza alle cose, dal senso, dalla ragione, al mondo; la realtà infatti non ci è data in quanto entità matematico-razionale, essa ci è data in quanto ente fisico, ovvero in quanto ente causalmente connesso con il nostro corpo fisico. La conoscenza naturale veicolata dall'esperienza, la conoscenza dell'esistente, è una conoscenza dall'interno, immediata, nel senso fisico del termine, che non necessita di mediazione alcuna. Come sostenuto da Whitehead la conoscenza naturale, esperienziale:

is a knowledge from within nature, a knowledge "here" within and "now" within nature and is an awareness of the natural relation of one element in nature (namely the percipient event) to the rest of nature. Also, what is known is not barely the things but the relations on things, and not the relations in the abstract but specifically those things as related; (Whitehead 1920, p. 13).

La prospettiva Neo Naturalista difende l'idea che la percezione ci fornisca una conoscenza immediata e autentica del mondo in cui siamo inseriti, la percezione infatti è un processo fisico causalmente e spazio temporalmente determinato, il quale attualizza un certo tipo di realtà; essa ci permette di essere parte della natura stessa, di avere efficacia causale, di esistere, di essere esattamente ciò che è la nostra

---

<sup>26</sup> Da T1 si può ricavare un'ulteriore tesi: T2. Esistere significa essere causa di un processo causale spazio-temporalmente collocato; cfr. Manzotti 2009.

esperienza di essere al mondo, prima di qualsiasi sintesi analitico-epistemica possiamo fare degli eventi del mondo. Come affermato da Whitehead:

We are concerned only with the nature, that is with the object of perceptual knowledge, and not with the synthesis of the knower with the known; (Whitehead, 1920, p. VII <sup>27</sup>).

Il Neo Naturalismo si articola nella difesa di 4 premesse fondamentali, che risultano antitetiche a quelle difese dal naturalismo scientifico e dai modelli empirico fenomenici del sé. Queste quattro premesse, che esplorerò nel dettaglio, sono: il monismo ontologico, l'introduzione dell'idea di oggetto relativo e di esistenza relativa, e il corpo inteso come condizione di esistenza dell'esperienza e non come generatore di proprietà mentali o vitalistiche.

### **III. 1.1. Monismo ontologico**

Punto di partenza obbligato, per la prospettiva neonaturalista, è il rifiuto del dualismo ontologico galileiano e la difesa del monismo ontologico fisico, in quanto essa si rivendica come filosofia dell'uno (Ronchi 2017). L'adesione al dualismo ontologico, come abbiamo visto, è del tutto ingiustificata a livello empirico ma viene accettata in modo fideistico dalla scienza e dalla filosofia (Whitehead 1925; Strawson 2008; Manzotti 2017), inoltre risulta ingiustificata la conseguente squalifica della dignità epistemica, e ontologica, dei dati percettivi fondata su tale accettazione (Galileo 1623; Cartesio 1637; Ayer 1940; Russell 1912; Austin 1962).

Il Neo Naturalismo, al contrario di altre forme di Naturalismo, intende accettare una sola ontologia, quella fisica, e pone come basi teoriche del monismo due premesse: il principio eleatico (Alexander 1920; Whitehead 1925, Merricks 2001; Manzotti 2017; Ronchi 2017) e il principio di chiusura causale del mondo fisico (Feigl 1958, Oppenheim, Putnam 1958).

Supportando il monismo ontologico, il modello Neo Naturalista si schiera contro il modello allucinatorio di percezione e di esperienza, difeso da molti filosofi e scienziati cognitivi. Alla base di questo modello vi è, non solo l'adesione al dualismo ontologico percezione/realtà ma, anche, un fraintendimento dei concetti di esperienza e conoscenza.

Tutti i modelli allucinatori della percezione sono costruiti a partire dall'assunto che la percezione per essere veritiera, ovvero fonte di conoscenza certa, dovrebbe essere in grado di metterci a conoscenza delle proprietà assolute degli oggetti esterni. Tali proprietà sarebbero identiche alla struttura matematico fisica dell'oggetto. Tuttavia, essendo l'idea di proprietà primaria dell'oggetto una chimera, un'idea senza alcuna validazione empirica, come è possibile fare di questa assunzione un argomento su cui costruire un modello? I modelli che si fondano su questo assunto, sono modelli

---

<sup>27</sup>«We are concerned only with the nature, that is with the object of perceptual knowledge, and not with the synthesis of the knower with the known», Whitehead, 1920, p. VII.

che si fondano su una premessa fallace, arbitraria, la quale conduce, necessariamente, a conclusioni perniciose, come ad esempio la confusione logica tra esperienza e conoscenza.

L'esperienza, come sostenuto da molti (Kant 1781; Rorty 1970; Ronchi 2017, Manzotti 2017), non è, in sé, né vera, né falsa, l'esperienza è. L'esperienza attualizza l'esistenza di una proprietà dell'oggetto esterno in quanto relativo al nostro corpo (*oggetto attualizzante*). L'esperienza è qualcosa di diverso dalla conoscenza ma non per questo è qualcosa di totalmente distinto. La conoscenza infatti, per quanto astratta, trova la sua stessa giustificazione nell'esperienza, in quanto è dai dati percettivi che possiamo trarre conclusioni rispetto alle relazioni funzionali tra fenomeni diversi, ovvero è osservando l'occorrenza di tali relazioni funzionali che impariamo a conoscere la struttura causale della natura (Manzotti 2017, p.189), impariamo a capire come avvengono le cose.

Dunque, volendo difendere la dignità ontologica ed epistemica dei dati percettivi, possiamo parlare, a ragione, di «principio di incorreggibilità della percezione», il quale deriva dal «principio di incorreggibilità dell'esistenza», (Manzotti 2017 pp. 191-193). L'esistenza non ha nulla a che fare con la verità, essa riguarda "cosa" esiste, non il modo in cui questo qualcosa esiste, allo stesso modo la percezione non ci consegna nessuna verità rispetto a come vanno le cose nel mondo, piuttosto la percezione ci consegna il mondo relativo alle nostre condizioni di esistenza fisiologiche.

Attraverso l'adozione della prospettiva Neo Naturalista decade completamente il modello allucinatorio della percezione, proposto dai filosofi della mente e dagli scienziati cognitivi. Il Neo Naturalismo sostiene che non esistono affatto errori percettivi poiché possiamo esperire esclusivamente oggetti attuali, oggetti a noi relativi, dunque, oggetti esistenti (Manzotti 2017). L'errore, se esiste, sarebbe tutto concettuale, ovvero riguarderebbe il report linguistico che possiamo fare dell'esperienza, non l'esperienza stessa. Ad esempio: possiamo sbagliarci sull'eziologia di un dolore gastrico ma non possiamo sbagliare sul dolore che stiamo provando. Tale autorità epistemica non sarebbe da attribuire alla nostra autorità epistemica privilegiata (Shoemaker 1994) ma all'incorreggibilità della percezione stessa, la quale ci presenta una configurazione fisica del mondo contingentemente relativa alle condizioni di esistenza fisiologiche poste dal nostro corpo.

Parlare di errore percettivo risulta quindi improprio<sup>28</sup>, come risulta improprio formulare dei modelli di percezione basati sull'argomento dell'illusione, l'errore infatti non ha sede nell'evento percettivo, bensì nella sintesi categoriale che ne facciamo, in altre parole l'errore avviene nelle conclusioni che traiamo dall'osservazione di un certo dato percettivo, il quale di per sé non è né vero, né falso, né giusto, né sbagliato, esso è. La percezione può essere uno strumento di conoscenza ma

---

<sup>28</sup> Per approfondire l'argomento riguardo l'incorreggibilità della percezione si rimanda ai capitoli di Manzotti 2017, in cui vengono dettagliatamente discussi diversi casi di presunte illusioni percettive in chiave neonaturalista. Tale argomentazione verrà ripresa nel capitolo 5 del presente lavoro.

non veicola necessariamente una conoscenza assoluta dell'oggetto; la percezione veicola necessariamente una conoscenza relativa alle condizioni di esistenza fisiologiche del corpo coinvolto nell'esperienza, una conoscenza attuale. Ciò significa che la percezione ci pone in diretto contatto, ci pone in una relazione identitaria, con gli oggetti del mondo. L'esistenza relativa al nostro corpo di tali oggetti costituisce la nostra esperienza.

Adottando la prospettiva Neo Naturalista possiamo concludere a favore di un monismo ontologico che non divida le proprietà del mondo in due categorie distinte, o le esperienze del mondo in due categorie di diverso valore epistemico e ontologico; attraverso il monismo Neo Naturalista si risolve inoltre il problema della sopravvenienza degli stati mentali sugli stati fisici, senza invocare legami logici ma utilizzando una spiegazione totalmente inserita all'interno della chiusura causale del mondo fisico.

### **III. 1.2. Oggetto relativo ed esistenza relativa**

Al fine di comprendere cosa è l'esperienza a livello fisico, la questione centrale diventa quella di definire cosa è un oggetto dal punto di vista del Neo Naturalismo.

L'idea di oggetto assoluto difesa dal materialismo dogmatico è l'idea di un'entità irreali, atemporale e senza moto. L'oggetto assoluto è un'astrazione scientifica (matematica) dell'oggetto reale (Bergson, 1896; Husserl 1954; Manzotti 2017, 2017b) che, proprio a causa del suo *status* di astrazione, risulta essere irraggiungibile attraverso la percezione, in quanto la percezione è un meccanismo fisico e percepisce esclusivamente cose fisiche, oggetti fisici, non astrazioni matematiche o mentali. Per questo motivo, nessuno di noi percepisce la lunghezza di un oggetto in centimetri, o la temperatura di una giornata d'agosto in gradi centigradi: non siamo strutturati per percepire proprietà matematiche della realtà, siamo strutturati per percepire proprietà fisiche della realtà che sono attualizzate dalle nostre condizioni di esistenza fisiologiche.

La credenza che le proprietà matematiche costituiscano gli oggetti in sé stessi è una conclusione errata a cui perveniamo, poiché crediamo infinitamente nella nostra capacità astrante. L'idea di oggetto assoluto è stata accettata dai tempi di Galileo fino ai giorni nostri a causa dell'accettazione di una fallacia che Whitehead ha chiamato "fallacia di concretezza mal posta" (Whitehead 1925; Manzotti 2017b). La scienza ha infatti creduto che le sue astrazioni potessero essere considerate come cose del mondo, come entità reali; tuttavia, nonostante la fiducia accordata dalla scienza a questa intuizione, non vi è nessuna prova empirica, o argomento logico, che possa farci concludere a favore di un'esistenza fisica delle astrazioni scientifiche. Per questo motivo l'idea di oggetto assoluto

costruita e veicolata dal fiscalismo risulta essere l'ennesimo concetto postulato arbitrariamente per dare valore ontologico ed epistemico alla scienza stessa, piuttosto che un oggetto reale del mondo<sup>29</sup>.

Se non esistono realmente oggetti assoluti, dunque, cosa sono gli oggetti fisici che costituiscono la nostra esperienza? La teoria della *Spread Mind*<sup>30</sup> propone un'alternativa neonaturalista all'idea di oggetto assoluto: l'oggetto relativo, o oggetto attuale. Gli oggetti che popolano le nostre esperienze non sono infatti muti o privi di significato, essi sono «active, relative, causal and temporally constituted» (Manzotti 2017b).

Perché l'oggetto attuale è antitetico all'oggetto assoluto galileiano? Perché l'oggetto attuale è un oggetto fisicamente reale e per questo relativo, attivo, causalmente e temporalmente definito, l'oggetto relativo è un oggetto inserito in un processo causale, dunque esistente. Cosa significa ciò? Significa che gli oggetti che esperiamo nella nostra vita, non sono modelli matematici astratti, piuttosto, sono oggetti che esistono in riferimento alle circostanze causali contingenti poste dalla fisiologia dei nostri corpi. Gli oggetti relativi infatti non esistono indipendentemente dagli altri oggetti (nel caso dell'esperienza, non esistono indipendentemente dai nostri corpi), e non sono oggetti eterni, in quanto la relazione tra il nostro corpo e l'oggetto è temporalmente determinata e dunque fisicamente definita e attiva. La relazione tra due oggetti infatti è una mutua attualizzazione dell'esistente; la relatività, come l'esperienza, è esistenza.

Gli oggetti attuali sono dunque oggetti fisici reali, non creazioni rappresentazionali della mente; tali oggetti dipendono dal ruolo attualizzante che ha il nostro corpo. Il nostro corpo, tuttavia, non costituisce l'esperienza ma si limita a causarla a livello contingente, in quanto esso offre le giuste circostanze fisiche perché un oggetto possa attualizzarsi.

Un esempio fisico che può aiutarci a comprendere questa idea di oggetto attuale e oggetto attualizzante è la nozione di velocità relativa e di struttura di riferimento. Come osservato da Manzotti «the body is a complex reference frame. It plays just the same role of a reference frame for relative velocities, only it is much more complex», (Manzotti 2017b, pp.42-43).

L'esperienza di certe proprietà degli oggetti (colori, suoni, odori), come la velocità, è data dalla relazione tra l'oggetto dell'esperienza e l'*oggetto attualizzante* (il corpo). L'esperienza, del colore ad esempio, come la velocità, è una proprietà fisica relativa che coinvolge due oggetti fisici. Nessun oggetto presenta una velocità assoluta, esso avrà sempre una velocità relativa a una determinata struttura di riferimento, esattamente come avviene per le proprietà cromatiche degli oggetti. Il nostro sistema visivo attualizza il colore rosso, il sistema visivo delle mosche no. Nessun oggetto è dunque

---

<sup>29</sup> «La finzione di un oggetto materiale isolato non implica un'assurdità? Dal momento che questo oggetto trae le sue proprietà fisiche dalle relazioni che intrattiene con tutti gli altri?»; Bergson 1896, p. 19.

<sup>30</sup>D'ora in poi utilizzerò l'acronimo TSM per riferirmi alla teoria della *Spread mind* difesa da Manzotti (Manzotti 2017, 2017b).



di per sé un ente assoluto; come abbiamo argomentato prima, l'idea di oggetto assoluto, difesa dal fisicalismo dogmatico, è una chimera platonica, non una realtà fisica. L'oggetto reale, o attuale, è, come la velocità, un oggetto del mondo fisico che si attualizza nell'esatto momento in cui un altro oggetto fisico si pone in relazione con lui, definendo così le sue proprietà reali.

Facciamo un esempio pratico, poniamo che stia viaggiando a 120 km/h a bordo della mia auto su un'autostrada. Sono posizionata nella corsia di sorpasso di questa autostrada, nelle corsie laterali ci sono altre due auto: la prima, alla mia destra sta viaggiando a 110 km/h (auto A), la seconda viaggia a bassa velocità nell'ultima corsia a 80 km/h (auto B).

La mia velocità relativa al suolo di 120 km/h cambia se, come strutture di riferimento prendo, non più il suolo ma le altre auto. Se il frame di riferimento è l'auto A, la mia velocità relativa sarà di 10 km/h, se invece è l'auto B, sarà di 40 km/h. Se, nello stesso momento del mio passaggio in autostrada, stesse volando un falco nel cielo, alla velocità di 20 km/h, la mia velocità relativa rispetto al falco sarebbe di 100 km/h.

Ora, tutte queste velocità sono delle proprietà fisiche reali della mia auto, sono proprietà fisiche dell'oggetto e sono tutte private o soggettive, usando il linguaggio dogmatico, in quanto ognuna è pertinente esclusivamente a un determinato frame di riferimento, il suolo, l'auto A, l'auto B o il falco. In altre parole: solo un certo determinato frame di riferimento (un certo corpo o oggetto attualizzante) può attualizzare una certa velocità fisica della mia auto (oggetto attuale).

L'esperienza, secondo la teoria della *Spread Mind*, essendo una cosa fisica, si comporta alla stregua della velocità, quindi è un oggetto fisico in un certo spazio e in un certo tempo. L'oggetto in questione non è un oggetto assoluto platonico, o galileiano, è un oggetto attuale, è l'oggetto attualizzato dalle condizioni di esistenza poste dall'oggetto attualizzante, ovvero il veicolo che fa da frame di riferimento nel caso della velocità. Ciò a cui dobbiamo prestare attenzione, per non essere tratti in inganno rispetto la natura fisica dell'esperienza, è di non confondere la proprietà fisica "velocità", o l'esperienza, che sono l'oggetto attuale stesso, con la quantificazione matematica, o la descrizione concettuale-linguistica, che possiamo fare di questa proprietà (velocità X, colore X, sapore X, etc.).

Attraverso l'adozione di una cornice ontologica monista e grazie all'introduzione del concetto di oggetto relativo, è possibile scardinare anche la terza premessa fallace di cui abbiamo discusso prima, l'adesione al pregiudizio del soggetto, introducendo il concetto di esistenza relativa.

*In primis*, vediamo il peso del residuo dualistico nella presunta separazione necessaria tra soggetto e oggetto. Perché mai infatti soggetto e oggetto dovrebbero essere due entità di natura diversa? Se a questo punto, non abbiamo argomenti per sostenere empiricamente l'esistenza di un'ontologia

fenomenica particolare e l'esistenza metafisica di oggetti assoluti, perché il soggetto dovrebbe avere una natura diversa rispetto a quella fisica dell'oggetto?

L'unico argomento presentato in difesa di tale posizione è l'antropocentrismo diffuso nella cultura scientifica e filosofica, ovvero quello che Manzotti chiama «*subject dependence*» (Manzotti 2017). L'uomo non è infatti disposto a rinunciare al suo ruolo particolare, egli vuole mantenersi *sui generis* rispetto alla natura fisica degli altri oggetti (corpi) che popolano il mondo, anche a costo di portare avanti un argomento basato su una *petitio principii*. Rinunciare allo stato di soggetto, significa infatti rinunciare alla soggettività, alla dimensione fenomenica dell'esistenza, alla dimensione ultra- fisica, ultraterrena; significa rinunciare al nostro speciale *status* ontologico costruito *ad hoc* per noi e dunque essere alla stessa stregua di sassi, alberi, stelle e cani. Significa scendere dal piedistallo dell'antropocentrismo per tornare a far parte dell'arredamento del mondo. Tuttavia, nonostante le nostre resistenze, rinunciare a questo *status* posticcio che ci siamo auto attribuiti seguendo un ragionamento antirazionale, ci permetterebbe di superare molte criticità ontologiche come il solipsismo del soggetto rappresentazionale cartesiano, l'idea di un'ontologia dell'apparenza, l'idea dell'esistenza dei fenomeni mentali, l'idea di inaffidabilità della percezione, inoltre ci permetterebbe di porre fine al circolo vizioso delle conclusioni assunte nelle premesse (*petitio principii*).

La prospettiva Neo Naturalista propone di sostituire il concetto di fenomenicità del soggetto, con il concetto di esistenza relativa. Ogni oggetto del mondo intrattiene relazioni con altri oggetti, tale situazione viene descritta dalla fisica con il termine di relatività. Tutti gli oggetti, microscopici o macroscopici che siano (atomi o pianeti), sono in una relazione relativa (ossia condizionata dalle condizioni di esistenza fisiche) con altri oggetti. Per spiegare tale relazione in fisica non è necessario chiamare in causa la nozione di soggetto, poiché il corpo, con le sue capacità fisiche (le capacità che alcuni chiamano mentali o concettuali sono, come abbiamo argomentato, tutte, fisiche) delinea esclusivamente le condizioni di esistenza di una certa esperienza di un oggetto X. L'esperienza dell'oggetto X non è infatti identica alle condizioni di esistenza che la permettono, essa è identica, piuttosto, a ciò che essa è: l'oggetto X, o meglio l'oggetto relativo X. Dunque, non esiste un oggetto con un'essenza che ci giustifichi ad affermare che si tratta di un oggetto con uno statuto ontologico particolare, esistono esclusivamente oggetti fisici che si attualizzano vicendevolmente.

### **III. 1.3. Corpo come condizione di esistenza dell'esperienza**

Proponendo l'idea di oggetto relativo e di oggetto attualizzante, la prospettiva Neo Naturalista offre una possibile soluzione alternativa anche riguardo alla quarta fallacia fiscalista: l'identità tra corpo e soggetto.

Grazie all'approccio scienziista dominante in filosofia della mente e nelle scienze cognitive, si assiste oggi a un "dogmatismo di ritorno", favorito dalle teorie *embodied* ed *enactive* della coscienza, rispetto al ruolo del corpo. Il corpo, con le sue funzioni complesse, è diventato un nuovo apriori di riferimento per coloro che vogliono indagare, dogmaticamente, la natura dell'esperienza. Esso infatti, grazie al supporto delle spiegazioni meccanicistiche, si propone come l'entità materiale perfetta per spiegare cos'è l'esperienza utilizzando le nostre strutture concettuali, in questo caso quelle neuroscientifiche. Attribuendo al corpo il ruolo di apriori dell'esperienza, soprattutto quella di noi stessi, possiamo sentirci sicuri, possiamo sentirci piacevolmente categorizzati: dal concetto assoluto, al concetto di corpo, in un processo del tutto indolore. La medicina somministrata è la stessa.

Tuttavia, se iniziamo a interrogarci sul concetto di identità, in campo biologico per esempio, vedremo le premesse aprioristiche vacillare. La biologia si chiede infatti continuamente: possiamo, realmente, parlare di individui in ambito biologico? Dove sono i limiti del corpo? Sono fissi? Variano? Se variano in che modo lo fanno? In che modo viene raggiunta l'identità? Possiamo parlare di identità per l'organismo? In biologia il corpo non offre quel punto di riferimento a priori che le neuroscienze vorrebbero.

Seguendo l'evoluzione delle linee di ricerca in campo biologico, in particolare di alcune questioni inerenti lo studio dell'individualità dell'organismo, possiamo osservare come si sia passati da descrizioni dogmatiche (il concetto di immunità come principio-funzione interno al corpo, per fare un esempio), a descrizioni di stampo neonaturalista (Pradeu, Carosella 2006; Gilbert, Tauber 2016; Pradeu 2016; Tauber 2013; 2017). Questo tipo di indagini ci mostrano infatti che, analogamente all'esperienza di noi stessi, il nostro corpo è identico alle esperienze immanenti che intrattiene con il mondo, non a qualcosa di dato o di prestabilito. Ovviamente l'esperienza di cui parliamo in questo caso è un'esperienza infiammatoria e non una visiva o sensoriale. Tuttavia, in entrambe le esperienze, ciò che l'esperienza è (ciò a cui l'esperienza è identica) non è né l'idea di immunità (il principio che noi postuliamo osservando la fisiologia dell'organismo), né l'idea di sé, qualunque essa sia, ma l'infiammazione stessa, l'agente patogeno, nel caso dell'immunità, l'oggetto relativo nel caso dell'esperienza visiva o uditiva, per esempio.

Il corpo, analogamente alla coscienza di noi stessi, non è dunque qualcosa che troviamo riflettendo o descrivendo ciò che osserviamo del suo funzionamento; esso è qualcosa che viviamo attraverso le esperienze e a esse è identico. Il nostro corpo non coincide con le sue funzioni fisiologiche a priori, né tantomeno con la descrizione causale dogmatica che facciamo del suo funzionamento; l'organismo costruisce se stesso grazie all'identità con gli oggetti relativi con cui entra in relazione, divenendo così la condizione di esistenza delle esperienze che lo interessano. Le relazioni organismiche sono ovviamente molteplici e contribuiscono allo sviluppo della fisiologia corporea.

Inoltre, l'identità tra corpo e soggetto, proposta da scienziati cognitivi e filosofi della mente sembra essere ingiustificata. Se nulla rimane immutato all'interno del corpo, su cosa si fonderebbe l'idea di identità? Cosa presenta, nel corpo o nel cervello, le proprietà dell'esperienza? Non ci sono, ancora, argomenti empiricamente validi a supportare tali affermazioni. Se guardiamo dentro al cervello, o dentro al nostro corpo in generale, non troviamo nessuna delle proprietà che troviamo nell'esperienza. Per esempio, se stiamo vedendo un albero, nel cervello non troveremo nulla di verde, di legnoso, di alto e così via. Troveremo solo cellule che compiono il loro lavoro attivandosi, o meno, a seconda dello stimolo ricevuto. Da un punto di vista empirico sembra che i correlati fisici dell'esperienza proposti dalle neuroscienze, il corpo, o il cervello appunto, non siano in grado di dare conto dell'esperienza stessa<sup>31</sup>.

Come affermato da Dennett e Manzotti (Dennett 1992, p.109; Manzotti 2017 pp. 26-30) è possibile che stiamo cercando l'esperienza fenomenica nel luogo fisico sbagliato, il cervello. Il cervello è stato scelto come miglior candidato per essere il correlato fisico dell'esperienza per pura convenienza, poiché esso costituisce un target di ricerca ben definito e osservabile sul quale le neuroscienze ottengono sempre più dati. Il cervello è un oggetto conosciuto, di cui sono disponibili molti modelli matematici, i quali permettono di allestire set sperimentali, costruzioni teoriche e via dicendo. Vi sono inoltre molte altre ragioni culturali e sociali che ci hanno spinti a considerare il cervello e il corpo come la sede della nostra identità personale (Manzotti 2017 pp.26-30); tuttavia tali pregiudizi concettuali non sono compatibili con la realtà empirica delle cose e non costituiscono prove convincenti.

Il cervello non è l'unico candidato fisico disponibile per spiegare l'esperienza. Esiste un altro candidato, altrettanto fisico che, come abbiamo visto prima, presenta le stesse identiche caratteristiche dell'esperienza: l'oggetto esterno che è identico all'esperienza. La *Spread Mind* e il Neo Naturalismo difendono questa ipotesi. Nel caso dell'esperienza dell'albero ad esempio, ciò che costituisce l'esperienza, ciò che a essa è identico, è l'albero stesso, l'oggetto attuale, l'albero relativo alle condizioni di esistenza poste dal nostro corpo; esso presenta infatti tutte le caratteristiche presenti nella mia esperienza.

Che ruolo assume il corpo nel quadro teorico neonaturalista? Il corpo è l'oggetto fisico attualizzante; grazie al corpo è possibile avere un certo tipo di esperienza. Un'esperienza visiva è causata a livello contingente da una certa struttura fisiologica delle cortecce visive. Il corpo è la causa

---

<sup>31</sup> Così profetizzava Bergson negli anni d'oro della frenologia novecentesca: «Chi potesse guardare all'interno di un cervello in piena attività, seguire il via vai degli atomi ed interpretare tutto quello che fanno, saprebbe senza dubbio qualcosa di ciò che succede nello spirito, ma ne saprebbe ben poco. Egli ne conoscerebbe soltanto quello che è esprimibile in gesti, atteggiamenti e movimenti del corpo», Bergson, 1912.

contingente per la realizzazione di una precisa esperienza ma non è identico all'esperienza, le proprietà delle cortecce visive sono diverse da quelle esperite nell'esperienza dell'albero; ciò che è identico all'esperienza è l'oggetto attualizzato dal corpo (la mia esperienza dell'albero è identica all'albero attualizzato dal mio corpo), l'oggetto relativo.

## **Capitolo IV**

### **Forme immanenti**

### **Teoria Neo Naturalista del Sé**

«Ma che cosa è “se stesso”? È quello che la gente vede? O è quello che uno è? Così Flush meditava su quel dilemma, e, incapace a risolvere il problema della realtà, si stringeva dappresso a Madamigella Barrett e la baciava “espressivamente”. Questa, comunque fosse, era una realtà».

V. Woolf, 1933.

Come abbiamo visto, i modelli empirico-fenomenici dell'identità personale condividono le stesse premesse dogmatiche, tale adesione ha segnato indelebilmente il procedere delle scienze cognitive e della filosofia della mente verso la creazione di modelli allucinatori o secretori di coscienza, i quali rinforzano e giustificano posizioni fortemente rappresentazionaliste, costruttiviste e internaliste, supportando argomentazioni circolari e identità impossibili. Questo modo di procedere, pur guidato dal metodo scientifico, non ha portato chiarezza all'interno del dibattito sull'identità personale anzi, ha soltanto complicato la situazione proponendo modelli complicatissimi di identità personale a cavallo tra matematica, statistica, neurofisiologia e psicologia. Tutto ciò non ha fornito una risposta chiara alla domanda da cui eravamo partiti: che cosa è l'esperienza di noi stessi? Che cosa siamo? Come possiamo descrivere l'esperienza personale restando all'interno della cornice naturalista? I modelli empirico-fenomenici presentano infatti l'incancellabile evidenza di non riuscire a reggere la prova necessaria della teoria dell'identità. L'approccio delle neuroscienze cognitive non propone alcuna identità verificabile tra cervello e mare, tra cervello ed esperienza, se non postulandola, grazie all'introduzione del concetto di rappresentazione mentale (fenomenica o qualitativa, motoria o computazionale) del soggetto. Per dirla in altri termini: non c'è nulla di identico alle proprietà della mia esperienza del mare all'interno del mio cervello (Manzotti 2017), per quanto complesso esso sia e per quanto gli scienziati cognitivi si ostinino a sostenerlo. L'identità tra l'attivazione dei miei neuroni e l'esperienza è costruita sul concetto di rappresentazione mentale o fenomenica, come abbiamo verificato prima; tale entità vicaria sarebbe ciò a cui è identica la nostra esperienza del mare,

tuttavia non è chiaro quale sia lo statuto ontologico di una cosa mentale, visto che le cose esistenti sono esclusivamente fisiche, e per esistere devono essere parte di un processo causale.

L'identità tra correlati neurali ed esperienza appare debole e postulata *ad hoc* dai neuroscienziati cognitivi, al fine di giustificare l'utilità teoretica dei dati registrati. Il sé, inteso come funzione, come sistema neurale, è dunque un sé chiuso entro i limiti di un corpo aprioristico; il sé non è più considerato un'esperienza, bensì un'entità che aspetta di essere illuminata grazie alle informazioni che la scienza può fornirci rispetto al suo funzionamento neurale o computazionale. Dove è finita l'esperienza? Dove finisce il colore del mare che sto vedendo adesso, o il profumo del vino che ho bevuto un mese fa? Dove sono fisicamente collocate queste proprietà, se non sono nel cervello del soggetto? Dove sono io, se nel mio cervello non c'è nulla di lontanamente simile alle mie esperienze?

#### **IV.1. Teoria Neo Naturalista del sé.**

La teoria Neo Naturalista del sé qui difesa, che chiamo teoria del sé come forma immanente<sup>32</sup>, si prefigge di fornire una prospettiva alternativa a quelle difese dagli approcci empirico-fenomenici, proponendo una teoria dell'identità personale esclusivamente fisica che non deve ricorrere alla postulazione aggiuntiva di concetti aprioristici per spiegare i suoi dati. La teoria Neo Naturalista del sé si fonda su 5 premesse fondamentali. Vediamole nel dettaglio:

1. Come il Neo Naturalismo, la teoria del sé come forma immanente affonda le sue radici teoriche nell'empirismo, in particolare, si rifà all'idea di empirismo difesa da Sesto Empirico. Il filosofo greco utilizzò questo termine per indicare quei medici che rifiutavano ogni dottrina dogmatica e si imponevano di indagare la natura partendo sempre dall'esperienza per arrivare al concetto, e mai viceversa<sup>33</sup>. La teoria del sé come forma immanente, seguendo le premesse poste dal Neo Naturalismo, si propone come una prospettiva ontologicamente democratica, realista ed esperienziale, in quanto evita il ricorso a spiegazioni costruite su pregiudizi o dogmi concettuali. Per questo motivo la teoria Neo Naturalista del sé coglie l'esperienza nella sua dimensione pre-riflessiva e pre-concettuale, in quanto autentica dimensione della realtà fisica.

2. La NNBS difende la dignità ontologica dell'esperienza contro il dualismo ontologico galileiano e cartesiano, sostenendo che l'esperienza di noi stessi, non è una condizione soggettiva interna, costituita da presunti fenomeni mentali appartenenti al soggetto, o dalle sue funzionalità cerebrali, ma è identica alle proprietà fisiche appartenenti all'oggetto percepito. La realtà dell'esperienza è la

---

<sup>32</sup> D'ora in poi mi riferirò alla teoria Neo Naturalista del sé utilizzando l'acronimo NNBS (*Neo Naturalist Bundle Theory of the Self*).

<sup>33</sup> Sesto Empirico *Schizzi Pirroniani*, 236-241.

realtà in cui viviamo, non è un'illusione o una parvenza, essa è la parte di realtà fisica cui siamo identici date certe condizioni di esistenza fisiologiche.

3. La teoria Neo Naturalista del sé, seguendo Hume, sostiene che l'identità personale non è un costrutto metafisico concettuale ma è la collezione di tutte le nostre percezioni, le quali ci forniscono la nostra fonte di conoscenza primaria. Tuttavia, contrariamente al filosofo scozzese, la NNBTs non conclude necessariamente a favore dell'eliminativismo. Affermare che siamo identici alle nostre esperienze non significa infatti obbligatoriamente avvallare l'idea che l'esperienza di essere noi stessi non esista a livello fisico, significa piuttosto spostare lo sguardo, non più sull'idea di soggetto, o su quella di soggettività fenomenica, ma sulla realtà fisica, ovvero verso il mondo e gli oggetti che lo costituiscono.

4. La prospettiva Neo Naturalista del sé affronta la questione della costituzione, ossia propone una risposta alla domanda: da cosa siamo costituiti? Cosa significa costituire qualcosa? Attraverso l'utilizzo del principio eleatico (Merricks 2001; Alexander 1929, Manzotti 2017, Ronchi 2017) e dell'*argomento della Composizione Causale* (Manzotti 2009) è possibile fornire un criterio fisico per identificare cosa costituisce un'altra cosa, in particolare cosa costituisce noi stessi.

5. Infine, la NNBTs si schiera contro l'idea contemporanea di corpo come a priori e come base fisica dell'esperienza difesa dalle neuroscienze, sostenendo che ciò che siamo non è il nostro corpo ma la parte di realtà fisica che si attualizza grazie ad esso. Il corpo come vedremo, presenta due ruoli all'interno dell'esperienza: il ruolo di corpo fisico che interagisce con il mondo (*oggetto attualizzante, condizione di esistenza, frame di riferimento*), e dunque attualizza il mondo, ed il ruolo di oggetto fisico relativo che viene esperito esattamente come altri oggetti del mondo, ovvero relativamente alle condizioni di esistenza poste dal nostro cervello. Per questo motivo è importante chiarire il ruolo del corpo all'interno dell'esperienza, al fine di evitare di trarre conclusioni dogmatiche riguardo il suo statuto ontologico-metafisico.

La NNBTs, difendendo un approccio parsimonioso, fisikista e realista, sostiene la tesi che *l'esperienza di noi stessi è identica all'insieme degli oggetti fisici che costituiscono tale esperienza*. Per dirla in altri termini, il soggetto trova la sua identità negli oggetti relativi che esperisce. L'identità non è tra il soggetto postulato e le sue esperienze mentali-rappresentazionali-soggettive, né tra il soggetto e la presunta fenomenicità soggettiva dell'esperienza, o tra soggetto e funzioni cerebrali o corporee, bensì tra *l'esperienza e l'oggetto di quella esperienza, essi sono identici grazie alla loro relazione immanente, grazie alla loro relatività*.

Attraverso questo approccio vengono ribaltate le premesse delle prospettive empirico-fenomeniche: il dualismo ontologico viene sostituito da un monismo ontologico fondato sulla natura



fisica degli oggetti che popolano il mondo; il ricorso ad argomenti circolari viene arginato e tramutato in un'argomentazione semplice e chiara volta a evitare ogni postulazione costruita *ad hoc* sui dati ottenuti, infine, l'improbabile identità tra corpo ed esperienza viene rivista in chiave esperienziale, ridando all'esperienza il suo fondamento mondano e ridando al corpo il suo ruolo contingente e non aprioristico.

L'idea di soggetto che resta al netto di questa teoria è sicuramente un'idea debole rispetto a quella metafisicamente ed epistemologicamente ineccepibile proposta dal fisicalismo dogmatico. Resta infatti un soggetto chimerico, multiforme, un soggetto che, usando un linguaggio neutro, in fondo si rivela essere un oggetto tra gli oggetti del mondo. Questo è il prezzo da pagare se desideriamo una teoria fisica dell'identità personale: il crollo del nostro pregiudizio di essere speciali, diversi da tutto il resto del mondo fisico, naturale. Nel mondo fisico, ciò che noi chiamiamo soggettività, a causa dei nostri pregiudizi concettuali, è semplicemente relatività fisica, in quanto non esistono pregiudizi, non esistono gerarchie, non esistono vie di fuga. Il mondo fisico è una democrazia di oggetti che si attualizzano vicendevolmente grazie alle loro interazioni (Manzotti 2017). Per fortuna, questo mondo democratico e autentico è ciò che costituisce noi stessi, ed è reale; l'identità non è infatti una costruzione concettuale o rappresentazionale ma è, prima di tutto, una realtà fisica, costituita dal mondo fisico che viene attualizzato grazie alle condizioni di esistenza poste dal nostro corpo in una danza di «mutua immanenza» (Whitehead 1929, p. 52). Come affermato da Whitehead, dunque, l'identità non è altro che «una successione delle mie occasioni di esperienza», una danza tra corpo e mondo, una danza di oggetti reciprocamente necessari uno all'altro.

#### **IV.1.1. Argomento della composizione causale**

Cosa significa esattamente affermare che siamo identici alla realtà fisica che costituisce le nostre esperienze e che dunque, in definitiva, costituisce noi stessi? Cosa significa costituire qualcosa? Di che tipo di costituzione stiamo parlando?

In filosofia questo problema è stato largamente dibattuto, ed è conosciuto come "*Special Composition Problem*" (Simons 1987; Van Inwagen 1990; Varzi 1996; Merricks 2001). Il problema della costituzione ha interessato in particolare il dibattito interno alla logica e alla metafisica, esso presenta quindi una lunga storia filosofica alle sue spalle (Husserl 1901/1902; Simons 1987; Van Inwagen 1990; Varzi 1996; Sider 2001); il mio intento in questa sede non è quello di ripercorrere dettagliatamente tale dibattito ma esclusivamente di riassumerlo brevemente per poi focalizzarmi sull'*argomento della costituzione causale* proposto da Manzotti (Manzotti 2009) al fine di chiarire la posizione della prospettiva Neo Naturalista del sé rispetto al problema della costituzione.

I filosofi parlano di problema della composizione, in particolare, riguardo la relazione costitutiva che coinvolge l'intero e le sue parti, (Husserl 1901/1902; Varela; Gougen 1978; Simons 1987; Varzi 1996), trattando il problema come una questione prettamente logico-metafisica. Esistono tre approcci filosofici classici rispetto a questa questione: universalismo, nullismo e teoria della composizione ristretta.

Gli universalisti sostengono che l'esistenza di elementi implichi l'emergere di un numero infinito di interi, questo in quanto ritengono che se due cose esistono, allora esiste anche una terza cosa che è costituita dalle due e così via all'infinito (Lewis 1986; 1991). I nullisti, al contrario, affermano che non esiste nessun intero, come affermato da Van Inwagen infatti: «It is impossible for one to bring it about that something is such that the xs compose it, because, necessarily (If the xs are two or more) nothing is such that the xs compose it», (Van Inwagen 1990, p. 72). Infine, i sostenitori della teoria della composizione ristretta sostengono che esiste un numero limitato di interi in stretta relazione alle nostre ontologie concettuali e linguistiche.

Questi approcci sono tutti logicamente rispettabili<sup>34</sup> tuttavia non fissano, né propongono, un criterio fisico definito per comprendere la relazione causale che lega gli oggetti, per comprendere quando e come un intero è costituito dalle sue parti. In questo senso le teorie della composizione proposte rimangono vaghe e mancano di una possibile validazione empirica (Manzotti 2009). Sembra che il solo approccio mereologico non sia sufficiente per una risoluzione definitiva del problema. Come affermato da Varzi infatti:

Mereological reasoning by itself cannot do justice to the notion of a whole (a one-piece, self-connected whole, such as a stone or a whistle, as opposed to a scattered entity made of several disconnected parts, such as a broken glass, an archipelago, or the sum of two distinct cats); (Varzi 1996, p. 10).

Nonostante non sia debitamente discussa, esiste una possibile alternativa alle prospettive menzionate. Possiamo chiamare questa alternativa: *argomento della costituzione causale* (Manzotti 2009). Il filosofo italiano Riccardo Manzotti ha introdotto *l'argomento della costituzione causale* al fine di eliminare la vaghezza e l'arbitrarietà concettuale presenti nell'universalismo, nel nullismo e nelle teorie della composizione ristretta. Grazie all'utilizzo del criterio di causazione congiunta ("*joint causation*"; Manzotti 2009) è infatti possibile identificare cosa costituisce, fisicamente, un intero, un oggetto. *L'argomento della composizione causale* presenta la seguente struttura argomentativa, nella premessa 1, si afferma che:

---

<sup>34</sup> Per avere una panoramica dettagliata sul dibattito inerente lo *Special Composition Problem* si rimanda a: Korman & Carmichael (2016).

P1. Siccome siamo in un mondo fisico, dobbiamo adottare una spiegazione fisica per l'esistenza delle cose.

Come abbiamo già argomentato, molti autori sostengono che esistere, in senso fisico, significa avere poteri causali (Alexander 1920, Kim 2005; Merricks 2001, Manzotti 2009, 2017, Ronchi 2017). Ciò ciò implica che "to be is to be the cause of a causal process" (Manzotti 2009); tale affermazione ci conduce dunque all'enunciazione di una seconda premessa fondamentale:

P2. Qualcosa esiste, fisicamente, se e solo se è coinvolto in un processo causale, o meglio: qualcosa esiste se e solo se è la causa di qualche processo causale spazio-temporalmente determinato, il quale produce effetti spazio-temporalmente determinati.

Da queste due premesse, riguardanti la struttura causale che fonda l'esistenza del mondo fisico, possiamo trarre un'importante conclusione riguardo la nozione di esistenza e di costituzione. La prima tesi dell'*argomento della costituzione causale* afferma infatti che:

T1. *L'esistenza fisica è relativa in quanto implica che due oggetti siano in una relazione causale l'uno con l'altro, ovvero esistere implica una causazione reciproca. Questa relazione causale è un fatto fisico che avviene nello spazio e nel tempo* (Manzotti 2009).

La prima tesi sostiene che la costituzione è una questione di processi causali, non di costruzioni mentali, emergenze concettuali o essenze eterne. Nel mondo fisico ciò che esiste è costituito da catene di processi causali, le quali si attualizzano vicendevolmente in un certo spazio e in un certo tempo. Potremmo dunque dire che un oggetto fisico esistente, reale o attuale, è costituito da tutti i processi causali che causano la sua esistenza relativa. Questa tesi risulta fondamentale in quanto elimina definitivamente l'idea di oggetto assoluto, di oggetto con un'essenza interna, eterna, immutabile, capace di generare emergenze ontologiche e metafisiche. La tesi 1 fornisce un criterio con cui possiamo empiricamente stabilire come e quando un oggetto costituisce un altro oggetto; tale affermazione è fisicamente giustificata e coincide con l'idea di oggetto relativo presentata in precedenza.

Inoltre, la tesi 1 ci guida verso l'enunciazione di un'altra tesi centrale (T2) riguardo ciò che costituisce il fascio dell'identità personale. L'idea della causazione reciproca ("*joint causation*"; Manzotti 2009) ci permette infatti di utilizzare un criterio fisico per identificare ciò che costituisce il fascio delle nostre esperienze. La tesi 2 afferma che:

T2. *Il fascio dell'identità personale è costituito da tutti quegli oggetti fisici che sono in una relazione causale congiunta con il nostro corpo, il quale è esso stesso un oggetto fisico inserito in una precisa catena causale relativa ad altri oggetti fisici.*

Dunque, quando la NNBTTS afferma che le nostre esperienze sono identiche agli oggetti relativi che le causano, contingentemente alle condizioni di esistenza poste dal nostro corpo fisico, essa afferma che le esperienze sono causalmente costituite dagli oggetti relativi stessi. A questo punto abbiamo un criterio fisico per comprendere quando e come qualcosa costituisce qualcos'altro e che tipo di relazione è implicata, ovvero una relazione causale spazio-temporalmente determinata.

Qualcuno potrebbe ancora apparire scettico nell'accettazione dell'*argomento della composizione causale* come punto di riferimento per spiegare il problema della costituzione, tale atteggiamento tuttavia sembra essere riconducibile più a una resistenza immotivata in difesa della logica e del ragionamento astratto, che non a uno scetticismo adeguatamente argomentato. L'*argomento della composizione causale* offre infatti l'occasione sia di evitare la proliferazione indiscriminata di entità difesa dall'Universalismo, in quanto ci permette di evitare la postulazione di causazioni ed essenze costruite *ad hoc*, sia di evitare l'estremo opposto di questo atteggiamento, ovvero il riduzionismo eliminativista proposto dal nullismo. Infine, l'*argomento della composizione causale* appare di aiuto anche nel risolvere la questione della vaghezza e dell'arbitrarietà presentata dalle teorie della Composizione ristretta. L'*argomento della composizione causale* presentato da Manzotti (Manzotti 2009) è il primo tentativo di tratteggiare una teoria fisica della costituzione in grado di spiegare come e quando un oggetto costituisce qualcos'altro, senza cadere in infinite spirali concettuali ma partendo da un'unica base fisica condivisa.

Per ciò che concerne la teoria Neo Naturalista del sé che ho difeso, l'*argomento della composizione causale* è di fondamentale importanza, in quanto ci permette sia di stabilire i limiti fisici del fascio dell'identità personale, identificando le catene di processi causali che costituiscono il fascio stesso, sia di chiarificare il concetto di costituzione che fonda la presente teoria del sé. Grazie all'adozione dell'*argomento della composizione causale*, la prospettiva Neo Naturalista può utilizzare, senza restare bloccata nelle sabbie mobili delle definizioni logiche del problema della composizione, il termine costituzione in senso fisico e non esclusivamente concettuale. La costituzione infatti sarebbe una questione di relazioni fisiche causali spazio temporalmente determinate, non di relazioni logiche.

Concludendo, possiamo affermare che le relazioni fisiche ci rendono esattamente ciò che siamo. Ciò che costituisce il nostro fascio di identità personale è quella parte di realtà fisica che esiste in relazione al nostro corpo, che è un oggetto causale come tutti gli altri oggetti del mondo. Gli oggetti sono le cause dell'esistenza del fascio del sé, per questa ragione essi costituiscono il fascio delle nostre esperienze personali, essi costituiscono la parte di realtà fisica che siamo.

#### **IV.1.2. Il ruolo del corpo**

La teoria Neo Naturalista del sé riconosce il necessario ruolo causale del corpo per l'esperienza ma pone in discussione il ruolo aprioristico e assoluto attribuito al corpo dai neuroscienziati cognitivi. Ovviamente, il corpo riveste un ruolo fondamentale in quanto è l'ingrediente cruciale per l'attualizzazione dell'esperienza, il corpo è infatti *l'oggetto attualizzante, o condizione di esistenza*, grazie a cui il mondo, che è identico a noi stessi, può esistere. Tuttavia, esso determina esclusivamente come possiamo attualizzare un particolare oggetto ma non ci dice nulla rispetto a cosa sia la nostra esperienza di quell'oggetto. Non è un caso che l'identità tra corpo ed esperienza, o tra cervello ed esperienza, proposta dalle scienze cognitive sia fallimentare, in quanto confonde ciò che causa l'esperienza a livello contingente (il cervello-corpo) con ciò che costituisce l'esperienza (l'oggetto relativo).

I modelli empirico-fenomenici di identità personale sono costruiti intorno all'idea postulata di soggetto e di persona. In questo modo viene diffusa l'idea di un sé chiuso in se stesso, nel proprio mondo mentale e concettuale, rinchiuso all'interno del suo stesso corpo, di cui è un prodotto mentale. Il soggetto risulta essere così lontano dal mondo fisico, separato dalla realtà delle cose, condannato a restare prigioniero nel suo purgatorio fenomenico, irreali.

Al contrario la prospettiva Neo Naturalista rompe con la tradizione dogmatica e, attraverso una teoria fisica dell'esperienza, intende riportare il soggetto nel mondo. Il soggetto che resta è un soggetto che, titanicamente, rinuncia allo *status* posticcio di soggetto per farsi semplicemente oggetto del mondo. Attraverso la rinuncia alle certezze epistemico metafisiche veicolate dai modelli empirico-fenomenici, l'io si libera dal peso del corpo e della mente, per acquisire la leggerezza del mondo, per acquisirne la stessa ricchezza e libertà. Il sé Neo Naturalista si apre così alla realtà fisica, fuggendo gli schemi astratti della logica e rompendo le porte chiuse dell'accademia per tornare ad essere, a pieno titolo, parte del grande libro del mondo (Cartesio 1637).

Il fisicalismo dogmatico e le teorie *embodied* della coscienza hanno portato alla diffusione della tesi, di sapore fenomenologico (Merleau-Ponty 1945), "siamo il nostro corpo"; questo mantra domina le attuali neuroscienze cognitive, facendo da eco, contrario, alla tesi cartesiana: "penso, dunque sono". La centralità assunta dal corpo non è casuale: le teorie dell'identità soggetto-corpo nascono come reazione al funzionalismo computazionale e si basano sull'assunto che non possa esistere una coscienza disincarnata, che non possa esistere «cognizione senza corporeità» (Gallagher, Zahavi 2008). In particolare, le prospettive *embodied* (Bermudez, Marcel, Eilan 1995; Gallagher 2005; Menary 2010; Gallagher, Zahavi 2008; Gallese, Sinigaglia 2010, 2011; Varela, Thompson, Rosch 1991; Thompson, Varela 2001) riprendono la tesi fenomenologica del corpo come «principio trascendentale di esperienza» (Gallagher, Zahavi 2008, p. 206) e in virtù di questa assunzione affermano che questo non sia un semplice oggetto fisico tra i tanti. I limiti fisici del corpo diventano

i limiti trascendentali della nostra realtà, i limiti delineati dalla pelle, dai movimenti possibili degli effettori, dai canali sensoriali, delle azioni<sup>35</sup>. Il corpo viene considerato il “correlato fisico dell’esperienza”, in particolare dell’esperienza di essere dei soggetti, prendendo il posto epistemico-ontologico che era stato attribuito al cervello un secolo prima. Ancora una volta dunque il soggetto viene ghetizzato all’interno di un sistema biologico, prima quello cerebrale, ora quello organismico.

Possiamo affermare che oggi si tende ad attribuire al corpo un valore metafisico-generativo. In proposito è emblematica la divisione proposta dalla fenomenologia tra *corpo vissuto* e *corpo oggettivo* (Merleau-Ponty 1945; Husserl 1929-1935). Se questa distinzione ha avuto il merito di porre in luce i limiti delle evidenze scientifiche, in particolare i limiti dell’analisi in terza persona (questo era l’obiettivo critico di tale distinzione introdotta dalla fenomenologia), tale argomento si è rivelato fuorviante in quanto conduce a credere che il *corpo vissuto* abbia una sua ontologia, una sua particolarità, un’essenza generatrice di senso, di intenzionalità. Possiamo osservare che la distinzione tra *corpo oggettivo* e *corpo vissuto* ricalca il dualismo ontologico promosso da Galileo: esiste un corpo meccanicistico, il *corpo oggettivo*, di cui possiamo quantificare matematicamente o statisticamente il funzionamento ed esiste un *corpo vissuto*, un corpo che accompagna la nostra esperienza, un oggetto particolare che ha delle proprietà fenomeniche, soggettive; il *corpo vissuto*, al contrario del *corpo oggettivo*, non può essere quantificato ma esclusivamente esperito.

Da questa premessa dualista nasce, ancora una volta, l’assunzione delle neuroscienze cognitive in favore dell’identità tra noi e il nostro corpo, a favore dell’idea che il corpo costituisca ciò che siamo. Questa tesi è supportata da diversi studi neuroscientifici (Tsakiris, Haggard 2005; Gallese Sinigaglia 2011; Tsakiris 2010; Clark 1999; Gallagher 2005), i quali hanno istituzionalizzato la teoria dell’identità soggetto-corpo attraverso l’utilizzo di concetti come quello di “*body image*”, “*body schema*” o “*body representation*”, veicolando così l’idea che la nostra esperienza del corpo sia l’immagine rappresentazionale (sensorimotoria) che facciamo di questo, al seguito delle nostre possibilità di movimento e azione.

La propriocezione è stata eletta a facoltà del sé per eccellenza perché sempre presente, seppure sotto la soglia della coscienza (Damasio 2010; Tsakiris 2005). La percezione del nostro corpo, dei suoi parametri omeostatici, del suo movimento, sarebbe infatti ciò che costituisce l’esperienza di essere dei soggetti, di essere appunto quel determinato corpo (Tsakiris 2010; DeVignemont 2008;

---

<sup>35</sup> Risulta necessario precisare che tra i sostenitori delle teorie *embodied* sono presenti divisioni interne (per questo si parla ad esempio di *4E cognition*; per approfondire il dibattito si veda Menary 2010; Clark, Kiverstein 2009; Rowlands 2010): da una parte ad esempio troviamo i rappresentazionalisti internalisti (Gallese, Sinigaglia 2011; Tsakiris 2010; Gallese; Ferri 2014), ovvero quegli autori che difendono una concezione sensorimotoria dell’esperienza ma comunque rappresentazionale (si parla infatti di rappresentazioni sensori-motorie ma sempre di rappresentazioni stiamo parlando; dall’altra troviamo invece i sostenitori della linea anti rappresentazionalista (Gallagher 2017; Hutto, Miyn 2016) i quali difendono una concezione marcatamente agentiva ed enattiva dell’esperienza.

Longo et al. 2008; Gallese; Ferri 2014). Tali dati vanno di pari passo con la consuetudine comune, oggi giorno sempre più pressante, di associare l'identità personale al corpo. Scienza e senso comune hanno cercato un oggetto pratico, conosciuto, dove collocare la sede del soggetto; quale miglior candidato del corpo umano? Il corpo costituisce da sempre il bozzolo dell'uomo, l'involucro dell'anima, lo scrigno che contiene il mistero dell'esperienza. Ecco dunque che, ancora una volta, scienza e senso comune si trovano insieme nel rinforzare una credenza irrazionale, ovvero che il corpo possieda qualche speciale caratterizzazione ontologico-metafisica. Scienza e senso comune si rifiutano di riconoscere il corpo per ciò che esso è, ovvero un oggetto fisico che compie semplicemente il suo lavoro meccanico di cancello causale per l'esistenza di altri oggetti fisici (Bergson 1896; Manzotti 2017).

Il Neo Naturalismo, contrariamente al fisicalismo dogmatico, considera il corpo esclusivamente in quanto oggetto fisico relativo, rifiutando qualsiasi caratterizzazione antropomorfa, essenzialista, o rappresentazionalista del corpo; come affermato da Manzotti:

Our bodies, like all other objects, play a causal role, bringing other objects into existence. Such objects are our experience. Our bodies are causal gates that either allow or prevent the existence of objects. Bodies are objects maker or, if you prefer, world makers; (Manzotti 2017, p. 82<sup>36</sup>).

La prospettiva Neo Naturalista, pur non riconoscendo uno speciale stato metafisico-causale al corpo, sottolinea il duplice ruolo causale di questo oggetto fisico. Il corpo è un oggetto relativo attuale (ovvero il corpo come oggetto che noi esperiamo quotidianamente); quando muovo le mani o le braccia, ad esempio, sto facendo un'esperienza del mio corpo, in particolare del braccio o della mano, esattamente come posso avere esperienza di un qualsiasi altro oggetto fisico esterno, sono soltanto diverse le connessioni causali tra il mio cervello e la mia mano, e tra il mio cervello e il tavolo. Tuttavia, ciò che l'esperienza è non è l'attivazione neurale ma l'oggetto fisico che causa tale attivazione, in questo caso la mano, il braccio o il tavolo.

Allo stesso tempo però il corpo è anche un oggetto attualizzante, ovvero come ogni oggetto fisico offre le circostanze causali, le condizioni di esistenza, tali per cui consente l'attualizzazione di certi oggetti fisici. Per capire il ruolo di oggetto attualizzante del corpo, un classico esempio che possiamo utilizzare è l'arcobaleno (Manzotti 2017b). L'arcobaleno non è infatti un fenomeno assoluto ma è un fenomeno fisico che si attualizza quando una certa condizione di luce incontra l'occhio umano, posto ad una certa angolazione. Il mondo ci offre dunque una catena causale e il nostro corpo si aggancia

---

<sup>36</sup> Bergson, in tempi non sospetti, pronunciò lo stesso monito rispetto al ruolo del corpo: «[il cervello] non assomiglia affatto a un apparato che serve a fabbricare o anche a preparare le rappresentazioni. La sua funzione è di ricevere eccitazioni, di costruire apparati motori e di offrire il maggior numero possibile di tali apparati ad eccitazione data. Quanto più si sviluppa, tanto più numerosi e lontani diventano i punti dello spazio che esso mette in rapporto con meccanismi motori sempre più complessi»; Bergson, 1912, p. 181.

ad essa attualizzandola in un certo determinato modo, ovvero producendo l'esistenza di un preciso oggetto relativo: l'arcobaleno.

Il corpo non è un oggetto particolare, magico, ontologicamente speciale, esso è esattamente come tutti gli altri oggetti del mondo fisico: è attualizzato e attualizza proprietà fisiche del mondo, grazie a tali connessioni causali l'oggetto costituisce se stesso. Il corpo non fa eccezione. Tuttavia, risulta fondamentale riconoscere il duplice ruolo causale che ogni corpo fisico possiede. Il Neo Naturalismo sottolinea l'importanza di questo duplice ruolo, riconoscendo inoltre al corpo la possibilità di muoversi in un orizzonte temporale non atomistico ma di partecipare alla durata (Bergson 1907).

Il corpo costituisce il nostro «limite mobile tra passato e futuro» (Bergson, 1896, p. 64) in quanto riattualizza le esperienze passate (memorie) in forma di percezione attuale, ovvero di oggetti relativi attuali. Le percezioni passate infatti si innestano su quelle presenti grazie al ruolo di cancello causale offerto dal corpo (Manzotti 2017). Riattivando una certa esperienza X, il corpo riattiva la configurazione corporea dell'esperienza passata, la quale diventa condizione di esistenza per l'attualizzazione dell'oggetto relativo presente. In questo modo l'oggetto che sto sperendo in questo momento è esattamente l'oggetto che è, ed è il frutto, causale, di X altre mie esperienze passate che presentano catene causali congrue a quelle attivate dall'oggetto presente.

La prospettiva Neo Naturalista vede il corpo, non come limite fisico del soggetto, come punto gravitazionale, sede o involucro, ma come possibilità di esistenza. Ridefinendo il ruolo ontologico-causale del corpo, abbandonando dunque la teoria dell'identità soggetto-corpo e riconsiderandolo in quanto condizione di esistenza contingente per la realizzazione di una certa esperienza, possiamo ribaltare le assunzioni del fisicalismo dogmatico e ricollocare corpo e soggetto nella loro dimensione naturale: il mondo fisico. In questo modo viene ribaltata l'assunzione per cui il soggetto comincia con il corpo (Tsakiris 2006; 2010, Tsakiris; Haggard 2005; Longo et al. 2008), affermando, invece, che il sé comincia con il mondo relativo al nostro corpo fisico, che di quel mondo è anch'esso parte.



## **Capitolo V.**

### **Evidenze empiriche.**

«In 1844, Urbain Le Verrier noticed perturbations in the orbit of Uranus and supposed, correctly, that the cause of these effects might be an unknown planet. At the Berlin Observatory in 1846, on the night of 23 September, the astronomer Johann Gottfried Galle found Neptune. Effects demand a cause».

R. Manzotti, 2017.

La teoria Neo Naturalista del sé è, come la teoria della *Spread Mind*, una teoria interamente fisicalista e dunque di natura empirica. Per tale motivo essa non si sottrae ad un confronto con le evidenze empiriche proposte dalle neuroscienze. I dati neuroscientifici offrono un ottimo banco di prova per la teoria qui difesa.

In questo capitolo intendo mostrare come, una volta criticate le premesse supportate dal fisicalismo dogmatico e dalle teorie rappresentazionaliste dell'esperienza, è possibile utilizzare le evidenze sperimentali fornite dal paradigma della *Rubber Hand Illusion*<sup>37</sup> (Botvinick, Cohen 1998; Armel, Ramachandran 2003; Tsakiris, Haggard 2005; Kammers et al. 2009; Giummarra et al. 2010), come prova empirica a sostegno della teoria esternalista dell'esperienza del sé qui difesa.

L'ipotesi è la seguente: una volta rivisto il concetto di *body ownership*, che risulta costruito e ricavato dall'idea di rappresentazione corporea (in particolare dalla rappresentazione del *body schema*, ovvero quella rappresentazione inconscia che dovrebbe accompagnare necessariamente ogni nostra esperienza fenomenica del corpo, fornendo così un centro su cui costruire una rappresentazione cosciente del corpo del soggetto -*body image*-), è possibile sostenere che l'esperienza provata durante l'esperimento della RHI non sia illusoria ma perfettamente reale, ovvero che rispecchi quanto affermato dalla teoria Neo Naturalista del sé: siamo ciò che attualizziamo.

Nella prima parte del capitolo presento l'argomento rappresentazionalista riguardo le rappresentazioni corporee, sottolineando come tale modello sia basato su una ricorrente *petitio principii* che induce i neuroscienziati a presupporre l'esistenza di ciò che stanno cercando invece che ricavarla dall'osservazione delle cose stesse. Nella seconda parte presento invece una possibile alternativa all'argomentazione rappresentazionalista difendendo la necessità di descrivere l'esperienza del corpo soltanto attraverso ciò che è implicato in quell'esperienza: gli oggetti fisici.

---

<sup>37</sup> D'ora in poi utilizzerò l'acronimo RHI (o RH) per riferirmi al paradigma dell'illusione della mano di gomma.

L'idea è quella di spiegare l'esperienza del corpo non come qualcosa di metafisicamente o epistemologicamente speciale ma come un'esperienza fisica di natura particolare, poiché ripetuta e arricchita da dati percettivi (come quelli propriocettivi) che solitamente ci sono preclusi nell'esperienza di altri oggetti.

### **V. 1. Rappresentazioni del sé corporeo: *body schema* e *body image***

Tra i neuroscienziati è diffusa l'idea che siamo identici al funzionamento del nostro corpo, tale idea sembra essere fenomenologicamente giustificata dal fatto che ci sembra di possedere il nostro corpo, la cosiddetta *body ownership*, ovvero:

Body ownership is a special perceptual status of one's own body, which makes bodily sensations seem unique to oneself; (Tsakiris, 2006).

The sense of body ownership is the feeling that "my body" belongs to me and is ever present in my mental life; (Gallagher 2000).

Per questo motivo i neuroscienziati sono impegnati a chiarire il valore del concetto di rappresentazione corporea, in particolare declinandolo attraverso due concetti: quello di *body schema* e quello di *body image* (Gallagher 1986; Martin 2002; deVignemont 2009, Paillard 1980, 1999; deVignemont, Alsmith 2017).

La differenza tra questi due tipi di rappresentazione inerenti al corpo è stata evidenziata e descritta da Gallagher (Gallagher 1986); il filosofo americano propose una prima differenziazione tra *body schema* e *body image* basata sull'idea di livello di coscienza. Il *body schema* sarebbe un modello dinamico inconscio delle performance del corpo; mentre la *body image* sarebbe una rappresentazione conscia del corpo (Gallagher 1986). Nel caso della *body image* il corpo è osservato kantianamente, ovvero in quanto categoria d'esperienza, in quanto oggetto differente dagli altri oggetti, in quanto oggetto-corpo-soggetto.

Neuroscienziati e filosofi della mente hanno continuato a confrontarsi con questa questione, perfezionando sempre più il modello rappresentazionale proposto da Gallagher (Gallagher 2005; deVignemont 2009; Kammers et al. 2009; Tsakiris 2010; Paillard 1980; 1999). Attraverso l'utilizzo di un paradigma sperimentale particolare, quello della *rubber hand illusion* (Botvinick, Cohen 1998), i neuroscienziati hanno indagato i meccanismi neurali sottostanti l'inclusione di un oggetto esterno all'interno della nostra rappresentazione corporea. Attraverso tale esperimento è possibile, secondo i neuroscienziati, studiare e identificare quali sono i correlati neurali che generano il *body schema* e la *body image* (Tsakiris 2005; Armel, Ramachandran 2003; Longo et al. 2008), per i neuroscienziati questa esperienza è identica a una certa attivazione neurale la quale produce una serie di

rappresentazioni che corrispondono alla nostra esperienza fenomenica di possedere un corpo (Tsakiris 2006; 2010; Kammers et al. 2009; Longo et al. 2008<sup>38</sup>). I neuroscienziati identificano la causa fisica che provoca l'esperienza fenomenica di *body ownership*, nel funzionamento neurale di alcune aree cerebrali. Secondo Tsakiris, esistono evidenze a supporto del fatto che: «the brain processes that produce the sense of body ownership depend on current sensory integration and on the contribution of internal models of the body» (Tsakiris 2010).

In particolare, l'idea di *body schema* è stata declinata come una questione di rappresentazioni sensori-motorie orientate all'azione (Paillard 1999; deVignemont 2009; Kammers et al. 2009). Stando all'interpretazione rappresentazionalista proposta da deVignemont:

A body representation is action-oriented if and only if it carries information about the bodily effector (and the bodily goal in reflective actions) that is used to guide bodily movements; (deVignemont, 2010, p. 673).

Secondo tale modello, le rappresentazioni sensorimotorie orientate all'azione e il flusso di informazioni propriocettive costituiscono la possibilità di costruire il *body schema* di riferimento (che si struttura a livello pre-personale) sui cui poi costruiamo una più complessa *body image* (deVignemont 2009; Gallagher 1986), ovvero una rappresentazione cosciente in cui identifichiamo il nostro corpo e le sue parti attraverso giudizi, in cui dunque ci auto-attribuiamo coscientemente il nostro corpo e le sue azioni (Tsakiris 2010).

Il modello rappresentazionalista difeso da deVignemont e colleghi (deVignemont 2010; Tsakiris 2010; Longo et al. 2008) presenta quella che possiamo definire una posizione kantiana rispetto al ruolo del corpo, considerato come il centro rappresentazionale da cui scaturisce la relazione soggetto/mondo (Kant 1781). Il soggetto, secondo questa prospettiva, esperisce il mondo a partire dal suo modello rappresentazionale primario del corpo, ottenuto grazie all'integrazione di flussi di informazioni provenienti da diverse fonti (deVignemont 2010, p. 678). Tale posizione assume che esista, una sorta di centro rappresentazionale di controllo che mappa le nostre azioni e ci consegna quella che chiamiamo "esperienza fenomenica di essere il nostro corpo".

Partendo da tale assunto l'esperimento della *rubber hand* mostra che possiamo esperire oggetti esterni come parti del nostro corpo, o meglio possiamo incorporarli (De Preeste, Tsakiris 2009) nel nostro *body schema*, a patto che vengano rispettate alcune condizioni come: la stimolazione sincrona, la presenza di un feedback visivo, la presenza di stimoli propriocettivi, la localizzazione della mano

---

<sup>38</sup> «By decomposing such experiences psychometrically, we have made it possible to search for the neural correlates of specific subcomponents of bodily self-consciousness»; Longo et al. 2008.

di gomma all'interno dello spazio peripersonale del soggetto (Tsakiris; Haggard 2005; Tsakiris 2010; Kammers et al. 2009; Longo et al. 2008).

Come abbiamo precedentemente argomentato (cfr. § II.1) i modelli di percezione classici sono fondamentalmente dei modelli allucinatori di percezione in quanto sono fondati sull'idea che la percezione non ci connetta realmente con il mondo esterno, ma sia una sorta di allucinazione guidata in cui creiamo delle rappresentazioni mentali, le quali costituiscono l'immagine del mondo con cui ci relazioniamo (Marr 1982; Seth 2015; Kircher, David, 2003; Lehar 2003). Come notato da Manzotti questa assunzione neuroscientifica non è nuova, bensì è ereditata e riprende una lunga tradizione di pensiero filosofico:

dating as far back as Plato, everyday perception has very often been conceived in terms of a reliable, environment-driven dream or hallucination. The assumption that we only see the world as an appearance has been momentous and ubiquitous – Plato's cave, Descartes' mental theatre, Kant's phenomenon/noumenon dichotomy, and cognitive representations are various versions of the same fundamental hunch; (Manzotti 2017, p. 16).

Partendo dall'assunto che la percezione sia un fenomeno allucinatorio, inaffidabile, illusorio, che costruisce dei simulacri del mondo e non ci consegna il mondo in quanto tale, o meglio il mondo come matematicamente è, le neuroscienze hanno utilizzato le illusioni come paradigma per capire il funzionamento della percezione. Tale idea è perfettamente sintetizzata, e candidamente ammessa, dai due autori del paradigma della RH: «Illusions have historically been of great use to psychology for what they can reveal about perceptual processes.» (Botvinick; Cohen 1998). Nel caso del paradigma della *Rubber Hand*, l'illusione di percepire la mano di gomma come se fosse la nostra mano reale offre l'occasione ai neuroscienziati per studiare il fenomeno della costruzione delle rappresentazioni corporee (Tsakiris 2006; deVignemont 2009; Kammers et al. 2009; Giummarra et al. 2010; Longo et al. 2008).

Tuttavia, se non accettiamo il modello illusorio-allucinatorio di percezione proposto dalle neuroscienze cognitive, le cose cambiano totalmente. Che cosa è nel mondo fisico un'illusione? Può esistere davvero un'esperienza illusoria? Cosa succede alle nostre premesse, se accettiamo un modello di percezione realista ed esternalista, come quello proposto dalla TSM?

## **V.2. TSM: una teoria realista della percezione**

In questa seconda parte proporrò un argomento a favore del modello realista della percezione difeso dalla TSM (Manzotti 2017; 2017b), in tale modello non c'è spazio per il concetto, che vedremo essere un concetto puramente logico e non fisico, di illusione. A partire da questo argomento è possibile rileggere i dati provenienti dall'applicazione del paradigma della RH in maniera antitetica a quella

difesa dalle neuroscienze. *L'esperienza di esperire la mano di gomma non risulterà più essere un'esperienza illusoria ma un'esperienza reale, fisica, che definiamo illusoria poiché presupponiamo di essere identici al nostro corpo, di essere le esperienze mentali causate dal funzionamento del corpo fisico che possediamo.*

Il concetto di illusione è un concetto che non trova ragione di essere se applicato al mondo fisico, esso sembra essere un termine esclusivamente logico, nato per spiegare la differenza tra ciò che riteniamo di dover percepire, basandoci sull'abitudine o sulle nostre conoscenze inferite da esperienze passate, e ciò che realmente percepiamo. Come sostenuto da Manzotti: «Illusions are misbelief, not misperceptions», (Manzotti 2017b, p. 97).

Il concetto di illusione implica l'idea di uno stato di cose come sono, o come dovrebbero essere, l'idea di oggetto assoluto in questo senso giustifica l'esistenza del concetto di illusione. Se gli oggetti fossero dotati di proprietà assolute che ne costituiscono l'essenza, e cogliere questa essenza significasse cogliere la realtà, allora sarebbe lecito sostenere che ogni qualvolta tali proprietà non sono riconosciute, come accade nella percezione, occorrerebbe un'illusione rispetto a ciò che costituisce l'oggetto, rispetto a ciò che costituisce la realtà.

Un esempio è offerto dall'illusione di Muller-Lyer. In tale situazione, solitamente esperiamo i due segmenti presentati con lunghezze diverse, mentre essi possiedono la stessa lunghezza assoluta, come è possibile verificare utilizzando un righello. L'approccio standard alla visione interpreta tale esperienza come un'illusione del nostro sistema visivo, il quale non sarebbe in grado di computare adeguatamente la lunghezza dei due segmenti poiché vittima di un'illusione. Tuttavia, il nostro sistema visivo non si è evoluto per stimare lunghezze assolute in centimetri ma si è evoluto per stimare la lunghezza attraverso l'esperienza di una molteplicità di proprietà fisiche: misura relativa nella proiezione sulla retina, forme omogenee, textures, angoli concavi e convessi, presenza di linee parallele convergenti, etc. (Manzotti 2017b, p. 112). Per questo motivo il nostro sistema visivo, non produce un'illusione, realisticamente parlando, ma percepisce delle proprietà fisiche che realmente differiscono nei due oggetti e che, solitamente, utilizziamo per stimare la lunghezza (Manzotti 2017b, p. 113).

Alla luce di questa analisi possiamo concludere che è lecito parlare di illusioni soltanto se postuliamo un assoluto, un imperativo metafisico di riferimento, che ci dica come la realtà è, o come dovremmo percepirla per coglierla come essa è. In caso contrario, ovvero nel caso in cui rifiutassimo tale premessa metafisica, l'idea di illusione non trova alcun posto all'interno dell'ontologia del mondo fisico poiché, per definizione, qualcosa esiste fisicamente se e solo se produce effetti. Dunque, se qualcosa ha prodotto l'esperienza di due oggetti diversi, è assolutamente plausibile affermare che esistono due proprietà diverse nei due oggetti che costituiscono quell'esperienza. Tali oggetti non

sono diversi nella loro lunghezza assoluta (esperienza del righello) ma nella loro realtà fisica relativa al nostro sistema visivo che percepisce parametri fisici tra loro diversi (in questo specifico caso l'angolazione concava e convessa).

### **V.2.1. Evidenze empiriche: *rubber hand illusion* vs. *rubber hand experience***

Se prendiamo come punto di riferimento il modello percettivo realista ed externalista proposto dalla TSM, possiamo trasformare il concetto di illusione della mano di gomma, in quello di *esperienza della mano di gomma* e integrare così tale esperienza nella normale tassonomia percettiva chimerica difesa dalla TSM<sup>39</sup>.

Il paradigma sperimentale classico della *rubber hand illusion* è così strutturato: una mano del soggetto sperimentale viene nascosta dietro uno schermo, o sotto un tavolo. Al posto della mano reale nascosta, viene posta di fronte al soggetto una mano di gomma, simile alla mano reale. Al soggetto viene quindi chiesto di fissare la mano di gomma mentre viene stimolata con un pennello, nello stesso tempo, seppure nascosta alla vista, viene stimolata anche la mano biologica reale, sincronicamente rispetto alla stimolazione della mano di gomma. In tale situazione sperimentale circa l'80 % dei partecipanti riporta di aver provato la sensazione tattile non sulla propria mano ma sulla mano di gomma, come se avessero incorporato la mano di gomma all'interno del proprio corpo (Cardinali et al. 2009; Armel, Ramachandran 2003; Giummarra et al. 2010), quasi sostituendola alla mano reale. Sono inoltre stati riportati un calo di velocità nel processamento dello stimolo tattile e un calo nella temperatura della pelle nella mano reale (Moseley et al 2008b).

Nel paradigma della RH, esattamente come in tutti i paradigmi fondati sul concetto di illusione<sup>40</sup>, viene postulata una proprietà presunta che giustifica l'introduzione del concetto di illusione, di errore, rispetto ad una corretta esperienza del reale; in tal caso il concetto postulato è, come abbiamo visto (§V.1) quello di *body schema* come rappresentazione mentale. Se infatti è perfettamente plausibile che esista un *body schema* di carattere innato, geneticamente ereditato (Melzack 1994; Melzack et al. 1997), fondato sulle connessioni causali che connettono il corpo al cervello, è abbastanza controversa l'assunzione che prevede l'introduzione del concetto di rappresentazione mentale subconscia del corpo, che sia o meno orientata all'azione (Tsakiris 2010, deVignemont 2010, Kammers et al. 2009) per spiegare tale esperienza fenomenica, tale soluzione non può reggere ad una prova con la teoria dell'identità; tale concetto inoltre sembra essere costruito a partire da evidenze sperimentali che finiscono per causare esse stesse la costruzione di una rappresentazione concettuale nel soggetto analizzato (Gallagher 1986).

---

<sup>39</sup> Per approfondire la tassonomia della percezione difesa dalla TSM si rimanda a Manzotti 2017b, p. 130.

<sup>40</sup> Per una dettagliata critica delle illusioni visive si veda Manzotti 2017, 2017b.

La prospettiva forte rispetto all'idea di *body schema*, la quale come abbiamo visto difende istanze rappresentazioniste, internaliste e cognitiviste, è stata quella che ha guidato la ricerca negli ultimi vent'anni, tuttavia, essa non è l'unica prospettiva disponibile. Esistono infatti altre due prospettive inerenti alla questione: la *Material Engagement Theory* (Malafouris 2013) che presenta un approccio più moderato e la teoria della *Spread Mind* che, invece, difende un approccio assolutamente radicale.

In particolare, la *Material Engagement Theory* (MET) sostiene una posizione deflazionaria del concetto di *body schema* e *body agency* affermando che l'agenzia non è il risultato rappresentazionale di computazioni interne al cervello del soggetto ma, è una interazione attiva tra soggetto e mondo. Come affermato da Gallagher:

the mind is constituted by our enactive engagements with the environment, which is both social and physical; and intentionality means that we are 'in the world', distributed over brain-body-environment, and extended in pragmatic and communicative practices that may further supervene on the tools, technologies, and institutional practices through which we engage with the world" (Gallagher 2017, 82).

Adottando questa prospettiva il soggetto perde le sue connotazioni cognitiviste, internaliste e rappresentazioniste per abbracciare una struttura dinamica che si sviluppa grazie alla continua relazione tra corpo e mondo. Per questo motivo, possiamo affermare che la MET difende un'idea debole di soggetto, ovvero il soggetto, non è più un soggetto essenziale, che si autopone ma, si estende oltre i confini rappresentazionali del corpo grazie alle sue capacità/possibilità di interazione motoria/agentiva con il mondo esterno; esso dunque non è più il risultato obbligato di una certa costruzione mentale ma è il risultato emergente dalla relazione dinamica tra sistemi fisici complessi tra loro diversi. Come sostenuto da Malafouris infatti, nella MET cadono i limiti concettuali posti, arbitrariamente, tra estensione e incorporazione dai neuroscienziati cognitivi, in quanto cadono le barriere metafisiche applicate al soggetto:

In the dynamic tension that characterizes the processes of material engagement, sometimes it is the thing that becomes the extension of the person. At other times, it is the person that becomes the extension of the material agent. There are no fixed agentive roles in this game; there is a constant struggle toward a 'maximum grip'; (Malafouris 2013, p.147).

Tuttavia, se da una parte la MET sottolinea il ruolo cruciale dell'ambiente nella costituzione del soggetto, dall'altra, limita allo stesso tempo il ruolo causale del mondo nell'esperienza, ritagliandogli uno spazio comunque mediato e secondario rispetto all'interazione motoria/agentiva che il corpo intrattiene con il mondo stesso. In questa prospettiva l'esperienza è, ancora una volta, considerata come il risultato, non rappresentazionale, ma relazionale, dell'interazione tra il soggetto e l'oggetto dell'esperienza stessa. L'esperienza sarebbe il risultato della relazione attiva che si instaura tra due

sistemi complessi: corpo e ambiente. La MET dunque, critica il paradigma classico ma non se ne discosta totalmente in quanto accetta la nozione di soggetto e la mantiene al suo interno, semplicemente deduce l'esistenza di tale soggetto non più dal concetto di rappresentazione, o di corpo come apriori, ma da quello di relazione, azione, interazione (Manzotti 2017, pp. 213).

Se volessimo proporre una teoria dell'identità partendo dalle premesse enunciate dalla MET ci troveremmo con gli stessi identici problemi che avevamo riscontrato nel rappresentazionalismo/funzionalismo: cosa è identico all'esperienza nell'interazione tra corpo e ambiente? Come sottolineato da Manzotti (anche in connessione con quanto sostenuto nel § II.5.1 a proposito di enattivismo e possibili derive funzionaliste):

I handle an apple. My handling does not look like an apple. So, why should the handling be my experience of the apple? It does not look like it. Certainly, it plays a role in allowing my experience to take place, but is it identical with it? If it is not identical with it, why should it be constitutive? Why should my experience emerge out of it? It is not obvious whether there are any substantial differences between enactivism and functionalism. They both focus on the interaction between body and environment and end up by postulating an additional level of reality (the knowledge of sensorimotor contingencies) that mediates the interaction between a noumenal world and an undefined agent; (Manzotti 2017, p. 213).

La MET, nonostante le premesse dichiarate, assume implicitamente al suo interno la sintassi kantiana (soggetto/oggetto) restando ancorata al paradigma funzionalista (Clark 2015).

Esiste oggi un'altra prospettiva, la teoria della *Spread Mind* che, essendo esternalista e radicale, rivendica la necessità di rompere con la tradizione platonico-kantiana fondata sull'idea della potenza dei contrari (soggetto-oggetto, essere-nulla, etc.) proponendo, in alternativa, un'ontologia monista e fisicalista dell'esperienza fondata sulla relazione d'identità. La TSM sostiene che ci sia identità tra le nostre esperienze e gli oggetti fisici che causano tali esperienze, per questo propone una tassonomia delle esperienze percettive rivista in chiave realista. Ogni esperienza, anche quelle che vengono solitamente definite illusorie o allucinatorie, è identica a un certo oggetto fisico relativo esistente che la causa. Manzotti distingue i tipi di percezione in tre classi principali in base alla loro relazione causale con le proprietà del mondo esterno corrispondenti:

The first class is every day perception. One perceives things as they actually are [...] we experience a red apple because our experience is the red apple.

Second is the case of illusions. One perceives something differently from what it is. More correctly, one believes that one perceives something differently from what it is. For example, I perceive an apple as red but have reason to believe the apple is green. This case too, as we have seen, can be reduced to actual



physical properties that exist and that happen not to match one's beliefs. Illusions can be solved by revising one's beliefs about the properties and the objects that one perceives.

[...] Finally, we face the huge class of hallucinations. I propose to divide them into ordinary and extraordinary hallucinations. Ordinary hallucinations are experiences of objects or of parts of objects that one has experienced before. Extraordinary hallucinations are experiences of objects or parts of objects whose components one has never experienced before; (Manzotti 2017b, p. 128).

La classificazione proposta dalla TSM permette di rivedere i casi di esperienze illusorie in chiave realistica e revisiona il concetto di allucinazione, non più come fenomeno mentale, privo di un corrispettivo reale, fisico, ma come una forma di percezione riattivata e ricombinata con altre percezioni avute in passato (Manzotti 2017b, p.124).

Grazie al framework teorico proposto dalla TSM possiamo interpretare in chiave realista la presunta illusione della mano di gomma e parlare di *esperienza della mano di gomma* come test per la *Spread Mind*. La sensazione di sentire lo stimolo tattile nella mano di gomma, quella di possedere tale mano, etc., non sono infatti illusioni bensì sono credenze errate veicolate delle nostre abitudini percettive.

Siamo soliti identificarci con il nostro corpo e con i suoi movimenti, quindi nella situazione sperimentale in cui ci viene presentato un oggetto simile (per forma, colore, posizionamento spaziale, etc.) all'oggetto fisico che è la nostra mano reale, siamo portati a giustificare tale percezione perché coerente con le circostanze abituali: tutte le volte che abbiamo percepito un oggetto di quella forma e dimensione era la nostra mano reale. Nella situazione sperimentale, il fatto che la mano reale sia stimolata sincronicamente alla mano di gomma risulta fondamentale per causare l'*esperienza*, perché il feedback propriocettivo attualizza l'esperienza corporea abituale a cui abbiniamo la percezione visiva della mano di gomma, integrandola nella nostra esperienza attuale piuttosto che nel presunto schema corporeo innato o inconscio.

A riprova di questa interpretazione vanno le evidenze sperimentali fornite da Armel e Ramachandran (Armel, Ramachandran 2003) in cui i soggetti sottoposti alla RH non solo esperivano la sensazione di essere la mano di gomma, ma anche di essere il tavolo dell'esperimento («To our astonishment, subjects often reported sensations arising from the table surface, despite the fact that it bears no visual resemblance to a hand»; Armel Ramachandran 2003; Ma, Hommel 2015). Tale scoperta imprevista ha portato gli autori a interrogarsi sulle possibili estensioni della nostra esperienza oltre i limiti del corpo:

in what sense does the subject really incorporate the table or fake hand into his body image? What are the limits of this ability? How much incongruity of appearance can be tolerated? Does distance matter? If you looked through a telescope at the moon and used an optical trick to stroke and touch it in

synchrony with your hand, would you 'project' the sensations to the moon? (Armel, Ramachandran 2003).

La TSM risponde a questa domanda affermativamente. Se fosse possibile indurre una duplice esperienza, tattile inerentemente al nostro corpo e visiva inerentemente alla luna, potremmo causare l'esperienza chimerica di sentire la sensazione tattile sulla luna poiché la nostra esperienza sarebbe duplice.

Tutte queste evidenze confermano la tesi principale della *Spread Mind*: ovvero le nostre esperienze sono identiche agli oggetti che causano effetti nel nostro corpo, anche in casi particolari in cui abbiamo esperienze chimeriche inusuali (come quella della RH, mano e tavolo, o persino quella della luna), che non rientrano nelle nostre categorie abituali e che, per questo, classifichiamo come illusorie o non esistenti.

Nel caso della RH l'esperienza chimerica è quella di esperire la mano di gomma come nostra, congiuntamente all'esperienza della mano biologica reale sottoposta ad una stimolazione tattile identica a quella vista sulla *rubber hand* ma arricchita da dati propriocettivi, etc. Siccome la mano di gomma è situata a una certa distanza da noi e stimolata sincronicamente alla stimolazione della mano biologica, tale esperienza viene integrata all'interno delle nostre credenze sul corpo poiché, abitualmente, quando abbiamo quel tipo di esperienza, stiamo sperando la nostra mano biologica. La stessa tesi esternalista è sostenuta da Brewer, il quale afferma chiaramente che la *body ownership* è una questione di estensione fisica del soggetto nel mondo fisico, non il contrario:

bodily ownership is experienced in this extension of the subject of experience into the material world. The peculiarly intimate sense in which my body-parts seem to be mine is just that in which they seem to be parts of the spatially extended physical body which I seem to be. Experienced bodily ownership, then, is awareness of oneself as extended in space. (Brewer, 1995).

Partendo dalla tesi realista difesa dalla TSM è possibile affermare che il corpo non è un oggetto particolare o diverso dagli altri oggetti, ma è un oggetto fisico che riveste un doppio ruolo di oggetto attualizzato (oggetto d'esperienza) e di oggetto attualizzante (ovvero esso è la condizione di esistenza per l'attualizzazione di un certo oggetto d'esperienza). L'esperienza della RH, per esempio, è costituita sia dall'oggetto corpo, in quanto "mano reale percepita", che dall'oggetto corpo in quanto oggetto attualizzante della mano di gomma come parte di quello stesso corpo in quanto simile ad esso.

Partendo dalla teoria della percezione sostenuta dalla TSM è possibile spiegare anche un'altra esperienza solitamente catalogata come illusoria: l'illusione dell'arto fantasma (Katz 1992; Saadah, Melzack 1994; Melzack et al. 1997; Hirstein, Ramachandran, Rogers-Ramachandran 1998;

Ramachandran et al. 2010). In tale esperienza i soggetti riportano l'esperienza fenomenica dell'arto anche dopo l'amputazione dello stesso unitamente a sensazioni dolorose provate prima dell'amputazione. Solitamente tale esperienza viene spiegata come il risultato di una riorganizzazione rappresentazionale attuata dal cervello al seguito dell'amputazione (Ramachandran, Hirstein 1998; Ramachandran et al. 2010). Tuttavia, adottando la prospettiva della TSM è possibile fornire un'altra interpretazione: l'esperienza dell'arto fantasma è la riattivazione di una precedente esperienza causata dalla percezione del braccio che è, anche se temporalmente posposta, ancora la causa dell'attività neurale in corso.

Una possibile obiezione a tale interpretazione potrebbe nascere dai soggetti senza arti dalla nascita, i quali riportano anch'essi esperienze di arto fantasma (Melzack 1994; Melzack et al. 1997; Brugger et al. 2000). Tuttavia, questi casi non rappresentano un reale scoglio per la teoria qui difesa in quanto anche la TSM è compatibile con l'idea di una struttura topologica innata che connetta fisicamente i recettori nervosi sparsi per il corpo e il nostro cervello. Tale mappa innata (Melzack et al. 1997) sarebbe sufficiente per l'attivazione dell'esperienza chimerica dell'arto fantasma in accoppiamento con gli stimoli multisensoriali causati dagli altri arti e da quelli visivi offerti dalla visione di arti in soggetti normodotati nel pieno delle loro facoltà motorie e agentive.

Al contrario, non sarebbe facilmente giustificabile, adottando la spiegazione rappresentazionalista, la possibilità di una decodifica innata dell'esperienza fenomenica. Se infatti i soggetti congenitamente privi di arti riportano l'esperienza fenomenica dell'arto fantasma, ciò presupporrebbe che, in qualche modo, la struttura genetica possa incorporare al suo interno non solo la decodifica dell'esperienza fenomenica dell'arto fantasma, ma anche ogni esperienza fenomenica possibile per l'uomo in base al suo corpo standard. Tale ipotesi appare improbabile e costituisce uno scoglio per l'argomentazione rappresentazionalista.

Al contrario, questo tipo di esperienze sarebbero categorizzabili, adottando la tassonomia della TSM, come allucinazioni ordinarie di secondo tipo (Manzotti 2017b, p. 130), ovvero: esperienze di qualcosa che non esiste nel momento in cui lo sto sperando (i soggetti non possiedono nessun arto e dunque non hanno nessuna percezione attuale di questo) ma di cui ho esperito le proprietà da qualche altra parte, in qualche altro momento, con un ordine differente (ho esperito gli altri miei arti, o visto arti altrui).

Grazie all'adozione della teoria realista della percezione difesa dalla TSM è dunque possibile rivedere molte delle evidenze neuroscientifiche che costituiscono la base per le assunzioni delle prospettive *mainstream*. Tale operazione ci consente infatti, non solo di testare la tenuta empirica dell'ipotesi difesa dalla TSM (ovvero che le nostre esperienze sono identiche agli oggetti che le causano) ma anche e soprattutto di osservare quali sono i dogmi concettuali che orientano il

paradigma classico della percezione. Adottando il punto di vista offerto dalla TSM appare chiaro che l'idea di percezione come meccanismo illusorio, o allucinatorio è fuorviante. Alla luce dell'argomentazione proposta infatti le illusioni appaiono essere delle postulazioni concettuali. Tali aspettative concettuali non sono frutto della carenza della percezione ma sono frutto della cultura dominante, la quale ci dice come e cosa dovremmo percepire per avere una corretta percezione del reale (Manzotti 2017b). Il modello illusorio di percezione nasce con la precisa idea di togliere dignità epistemica e ontologica alle nostre genuine evidenze esperienziali, questo al fine di renderci maggiormente disponibili ad accettare l'autorità accademica e scientifica nello spiegarci cosa vediamo, cosa esiste di ciò che vediamo e cosa siamo.

## Capitolo VI

### Percezione e memoria.

Per quelli di noi che credono nella fisica, la distinzione fra passato, presente e futuro è solo una ostinata persistente illusione.  
A. Einstein, 1955<sup>41</sup>.

[Funes] era quasi incapace di comprendere come il simbolo generico cane potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensioni e forma; ma anche l'infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte). Il suo proprio volto nello specchio, le sue proprie mani, lo sorpredevano ogni volta. Dice Swift che l'imperatore di Lilliput discerneva il movimento delle lancette d'un orologio; Funes discerneva continuamente il calmo progredire della corruzione, della carie, della fatica. Notava i progressi della morte, dell'umidità. Era il solitario e lucido spettatore d'un mondo multiforme, istantaneo e quasi intollerabilmente preciso.  
J.L. Borges, 1942.

Il problema del sé è storicamente legato alla definizione del concetto di persona. L'identità personale non presenta soltanto i problemi implicati nella questione ontologica, che abbiamo affrontato nei precedenti capitoli (che cosa siamo?) ma, pone anche una serie di questioni legate alla fenomenologia del sé, un sé agente, dotato di intenzionalità e memoria, una persona appunto. In questo ultimo capitolo intendo analizzare il concetto di persona difeso dalla prospettiva *mainstream* attraverso la critica del concetto di permanenza. Dopo aver presentato la visione tradizionale introduco un approccio alternativo alla memoria in linea con la teoria della percezione difesa dalla TSM.

#### VI.1. Identità personale e memoria.

Il concetto di "persona" appare intimamente legato al cosiddetto problema della permanenza (Locke 1694), ovvero: che cosa permette ad un soggetto di essere lo stesso nel tempo, cosa significa che una persona X al tempo 1, è la stessa persona che è la persona Y in un tempo 2? Tale questione risulta centrale nel momento in cui desideriamo attribuire al soggetto un'identità diacronica che gli assicuri la continuità fenomenologica che esperiamo nella nostra esperienza di essere noi stessi, sempre identici nonostante il costante cambiamento.

---

<sup>41</sup> Lettera di Einstein alla famiglia di Michele Besso, in Einstein, Besso, *Correspondance 1903-1905*, Hermann, Paris, traduzione di C. Rovelli, in Rovelli 2017, p. 96.

Da Locke in poi questo problema è stato discusso partendo dalla memoria. Come sostenuto dal filosofo inglese una persona è: «a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places»; (Locke; 1694, 335). Per Locke la memoria è coscienza ed è dunque ciò che caratterizza la persona in quanto tale. Potremmo sintetizzare il criterio della memoria in questo modo:

T1. La persona A al tempo 1 è la stessa persona B, al tempo 2, se e solo se ricorda quanto ha esperito B<sup>42</sup>.

Questo argomento fu duramente criticato da Reid e Butler, in quanto circolare e in contrasto con la transitività della relazione di identità (cfr. Perry 1975) tuttavia, il criterio della memoria costituisce ancora oggi l'argomento base di uno dei principali approcci con cui spiegare la questione della permanenza: la teoria della continuità psicologica. Tale prospettiva sostiene che l'identità personale si fonda sull'identità con i nostri stati mentali, i quali, essendo tra loro in relazione causale, sono ciò che risulta essere necessario e sufficiente per garantire la persistenza di un soggetto, o meglio di una persona nel tempo (Johnston 1987; Garrett 1998; Hudson 2001; Lewis 1966; Nagel 1986:40, Noonan 2003; Nozick 1981; Parfit 1971; 1984: 207; Perry 1972, Shoemaker 1970; 1984: 90; 1997; 1999; Unger 1990; 2000). Adottando la prospettiva della continuità psicologica basata sugli stati mentali, la persona, come sintetizzato da Olson, è il frutto di una costruzione mentale fondata sulla memoria:

You are that future being that in some sense inherits its mental features—beliefs, memories, preferences, the capacity for rational thought, that sort of thing—from you; and you are that past being whose mental features you have inherited in this way; (Olson, 2017).

Nonostante tale prospettiva presenti alcune discussioni interne riguardo il tipo di ereditarietà implicata nella costruzione della persona e l'eventuale necessità di una continuità fisica che permetta la continuità mentale, sono in molti a difenderla; tra questi spicca il filosofo australiano Sydney Shoemaker, il quale ha proposto un argomento volto ad arginare l'obiezione di circolarità imputata alla teoria della continuità psicologica (Shoemaker 1970).

Il filosofo australiano, seguendo Locke, sostiene che abbiamo uno speciale accesso alle nostre esperienze passate grazie alla memoria:

Persons have in memory, a special access to facts about their own past histories and their own identities, a kind of access they do not have to the histories and identities of other persons and other things; (Shoemaker 1970, p. 269).

---

<sup>42</sup> Cfr. Olson 2017, «Necessarily, a person x existing at one time is a person y existing at another time if and only if x can, at the first time, remember an experience y has at the second time, or vice versa».

Dunque, per Shoemaker, come per Locke, la memoria fornisce la possibilità per la costituzione della persona, in quanto contiene tutte le esperienze passate che abbiamo vissuto e ricordiamo; la memoria infatti è quella la facoltà che può riportare tali esperienze nuovamente alla luce della coscienza garantendo così una continuità temporale al soggetto. Shoemaker, al fine di rendere stabile e condiviso il criterio della continuità psicologica fondato sulla memoria e arginare le accuse di circolarità imputate a questa posizione, ha fissato due criteri fondamentali: la *condizione di consapevolezza pregressa* (Shoemaker 1970, “*previous awareness condition*”<sup>43</sup>); e l'*immunità di errore di identificazione* (Shoemaker 1970, “*error through misidentification*”<sup>44</sup>).

In particolare, il primo criterio sostiene che per avere memoria di qualcosa dobbiamo averla precedentemente esperita (Shoemaker 1970). Se tale affermazione è pienamente condivisibile, anche dalla prospettiva Neo Naturalista qui difesa, non è altrettanto condivisibile quanto sostenuto dal filosofo australiano sulla causa originante la memoria stessa. Shoemaker infatti afferma che le memorie, per determinare la continuità psicologica della persona, devono essere in una relazione causale con gli stati mentali cognitivi che le generano:

I'm going to assume that it is part of the previous awareness condition for memory that a veridical memory must not only correspond to, but must also stand in, an appropriate causal relationship to a past cognitive and sensory state of the rememberer; (Shoemaker, 1970, p. 272).

Questa affermazione avvalsa un'idea internalista e rappresentazionalista della memoria, intesa come una sequenza di stati mentali che veicolano informazioni su eventi passati, tali stati mentali-rappresentazionali sono il prodotto fenomenico del funzionamento neurale (Brindley, Lewin 1968). Come abbiamo precedentemente argomentato, praticamente tutti i modelli di percezione escludono l'oggetto esterno dalla catena causale che genera l'esperienza, conferendo così tutto il potere causale all'oggetto fisico che coincide con il corpo del soggetto. Anche nel caso della memoria vale lo stesso: le memorie sono generate dall'attività cerebrale spontanea del cervello, non sono considerate come oggetti fisici ma come oggetti mentali<sup>45</sup>.

Se l'intento di giustificare su base causale il criterio della memoria, per spiegare il fenomeno della permanenza nel senso di noi stessi, è un'impresa positiva da perseguire, non risulta altrettanto positivo il risultato ottenuto dalla filosofia analitica che, adottando passivamente i modelli allucinatori e rappresentazionali di percezione difesi dalle neuroscienze cognitive, ha finito per delineare un modello allucinatorio di memoria, come continuità di stati mentali generati da corrispettivi stati

---

<sup>43</sup> Nell'articolo del 1970 Shoemaker, come la prospettiva Neo Naturalista, si riferisce alla memoria come qualcosa che ha a che fare con eventi reali, fisici, del mondo. «When I speak of memories of events I mean memories of something happening. [...] I agree that remembering something happening is always direct remembering»; Shoemaker 1970.

<sup>44</sup> Sul concetto di errore di identificazione si veda §III.1.1 del presente lavoro.

<sup>45</sup> Riguardo il *time-gap problem* si veda Suchting 1969.

neurali, che non regge alla prova della teoria dell'identità. La memoria di mia nonna 5 anni fa, nella sua cucina, non presenta infatti nulla di identico alle mie attivazioni neurali, esattamente come la percezione di un albero non è identica all'attivazione delle aree visive della mia corteccia cerebrale.

Contrariamente alla prospettiva della continuità psicologica, la teoria Neo Naturalista del sé, adottando un modello realista di percezione, spiega la questione della memoria e della permanenza attraverso la relazione di identità, fornendo così un approccio esclusivamente fisico in grado di includere la causa fisica dell'esperienza, l'oggetto esterno, nel processo percettivo senza ipotizzare causazioni extra fisiche arbitrarie. Se ribaltiamo lo scenario *mainstream* e adottiamo la teoria della percezione realista e fisicalista proposta dalla TSM, la quale afferma che le nostre esperienze sono identiche agli oggetti fisici che le hanno causate, possiamo trovare un criterio causale, e non disposizionale, sui cui fondare una teoria della memoria fisicalista speculare a quella della percezione.

## **VI.2. Memorie attuali**

La questione della memoria, e della continuità psicologica possono essere analizzate in maniera antitetica a quella proposta dai modelli *mainstream*. Se adottiamo la prospettiva Neo Naturalista possiamo descrivere la continuità causale che accompagna l'esistenza di ogni oggetto fisico in quanto tale, come una caratteristica intrinseca dell'esistenza e dunque dell'esperienza. La componente temporale infatti risulta implicata nell'esperienza stessa. Come affermato da Manzotti:

Consciousness is an intrinsically temporal phenomenon. The word intrinsic emphasizes that consciousness is not conceivable outside time, change, and becoming. [...] Experience is change in what exists, namely becoming. Change is becoming. Experience requires change. The world requires change too. I argue that time is the unfolding of experience and thus of the world; (Manzotti 2017b, p. 185).

Se adottiamo questa premessa, il tempo non può essere considerato come una componente esterna, astratta, una linea retta su cui tracciare dei punti e collocarvi esperienze altrettanto astratte ma deve essere considerato anch'esso come una componente dell'esperienza relativa ai corpi fisici coinvolti. Noi non esperiamo mai il tempo astratto, così come concettualizzato da Newton, bensì esperiamo il cambiamento negli oggetti (Bergson; 1896; Einstein 1916; Manzotti 2017b, p. 185; Aristotele 384 a.C; Rovelli 2017).

La nozione di tempo puntuale difesa da Newton è una nozione simile a quella di oggetto assoluto, ovvero un tempo delimitato, puntuale, istantaneo, privo di qualsiasi relazione. Come scrisse nei suoi *Principia*:

Va osservato tuttavia come comunemente non si concepisca questa quantità che in relazione a cose sensibili. Di qui nascono i vari pregiudizi, per eliminare i quali conviene distinguere il tempo in relativo, apparente e banale da quello assoluto, vero e matematico. Il tempo relativo, apparente e banale è una



misura sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del vero tempo: tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno. Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura scorre uniformemente senza relazione ad alcunché di esterno; (Newton, 1687, Libro I, def. VIII).

Tale idea di tempo assoluto ci permette di suddividere il tempo in istanti assoluti, perfetti, eterni poiché cristallizzati nella loro forma chiusa, statica, ovvero in una ben definita categoria temporale: presente o passato; questi istanti assoluti ma separati e incomunicanti sono l'analogo degli oggetti assoluti postulati da Galileo. Tale classificazione degli eventi risulta di grande praticità nella vita quotidiana in quanto ci aiuta a scandire le nostre vite e i nostri obiettivi, tuttavia, è del tutto incongruente con la realtà fisica, come sottolineato da Manzotti:

There is no physical law dictating why the time span of the present should be less than a certain value. In fact, either the present is punctual or it isn't. If it wasn't, it should be smaller than a certain  $\Delta t^*$ ,  $\Delta t < \Delta t^*$ , but why could there be a critical value? Why should  $\Delta t^*$  not be arbitrarily large – 10 milliseconds, 100 milliseconds, 1 hour, 1 day, 1 year, 1 billion years? Why should a certain amount of time be any better? Nothing in physics dictates a minimal time span. Thus, the notion that the present is more or less what happens now is irredeemably vague; (Manzotti 2017, p. 111).

Manzotti mette in risalto il fatto che non esiste un criterio assoluto, una legge nomologica che imponga un certo valore per definire il presente, e nemmeno per definire il passato. Le idee di passato, presente futuro, sono costruzioni concettuali, astrazioni matematiche, come ammesso dallo stesso Newton, e per questo motivo risultano assolutamente vaghe e prive di una controparte reale.

Il Neo Naturalismo difende un'idea di tempo antitetica al modello classico newtoniano, ovvero sostiene l'idea che il tempo, non sia una linea frammentata in punti, o istanti, ma sia un presente attuale costituito da tutti gli oggetti fisici relativi che hanno un ruolo causale attivo con il nostro corpo indipendentemente dalla loro collocazione temporale stabilita dal modello newtoniano. Seguendo una linea tracciata già da molti studiosi, fisici e filosofi, tra cui Einstein, Whitehead e Bergson (Bergson 1896; Einstein 1916; Whitehead 1925) il Neo Naturalismo e la TSM difendono una nozione fisica di presente come realtà fisica che si attualizza date certe condizioni di esistenza fisiologiche, in questo caso quelle poste dalla fisiologia corporea. La struttura fisiologica tuttavia non è prestabilita o fissa, come se fosse perennemente collocata a un tempo 0. La struttura del corpo è in perpetuo divenire, è continuamente definita dalle esperienze che attualizza, ovvero dal presente che attualizza.

Il presente dunque non deve essere considerato come un punto astratto senza dimensione ma come un oggetto fisico, o meglio un insieme di oggetti fisici esistenti che intrattengono con noi una relazione causale, tale relazione causale determina ciò che solitamente chiamiamo il nostro presente (Manzotti 2017; 2017b), ovvero quel *bundle* che chiamiamo sé.

Posta tale definizione di presente e di tempo, il criterio della continuità temporale e psicologica della persona assume tutt'altra valenza, in quanto la memoria non è più considerata una ricostruzione rappresentazionale di un evento definito X, che aveva certe caratteristiche spazio-temporali ben definite. La memoria, nella prospettiva della TSM e del Neo Naturalismo, ha lo stesso statuto ontologico e fenomenico della percezione standard: la memoria di un certo oggetto X è identica all'oggetto che ha causato tale memoria, ovvero tale esperienza. La memoria, adottando la prospettiva della TSM è infatti una semplice percezione che si ri-attualizza, ovvero che rinnova il legame causale che l'oggetto aveva con il nostro corpo fisico, portando così l'oggetto nuovamente nel nostro presente.

Facciamo un esempio pratico. Ricordo una giornata passata con mia nonna a preparare la pizza, categorizzo questo evento come passato e lo ascrivo a 5 anni fa. Secondo la prospettiva classica, nel momento in cui evoco questo ricordo, il mio cervello sta costruendo una rappresentazione mentale di quell'evento passato. La memoria, il ricordo, sono dunque delle rappresentazioni, delle allucinazioni controllate sul mondo, in questo caso sul mondo del passato, sul mondo che esisteva al tempo 1.

Al contrario, adottando la prospettiva qui difesa, il ricordo di mia nonna mentre prepariamo la pizza, la farina 00, l'acqua, il lievito di birra, non sono altro che una ri-presentazione attuale, reale, di quegli oggetti, di quegli eventi che, nell'esatto momento in cui "tornano alla mia mente", sono il mio presente, lo costituiscono nuovamente, a dispetto della categorizzazione passata che gli avevo attribuito. Dello stesso parere sono Manzotti e Bergson:

One experiences the past to the extent that the past is still present. Memory is the delayed, yet ordered, perception of the past [...] I experience the past, what is called the past is part of the present. Memory is nothing but identity with a past that is still present»; (Manzotti 2017, p. 196).

La verità è che noi raggiungeremo il passato soltanto a condizione di metterci in esso immediatamente. Essenzialmente virtuale, il passato può essere afferrato da noi come passato soltanto seguendo e adottando il movimento attraverso cui si dischiude in immagine presente, emergendo dalle tenebre al pieno giorno», (Bergson 1896, p. 115).

Questo accade in quanto la nostra mente, la nostra esperienza è identica al mondo fisico, è il mondo, o meglio quel mondo fisico relativo che si attualizza date certe condizioni di esistenza poste dai nostri corpi.

L'obiezione classica rivolta alle prospettive realiste della percezione e della memoria, come quella difesa dalla TSM e dal Neo Naturalismo, nasce dall'affermazione che le nostre memorie sono ingannevoli, hanno l'apparenza di illusioni, allucinazioni, fatti confusi, immaginati o ricostruiti,

piuttosto che lo statuto di fatti fisici, attuali, presenti, reali. A seguito di questa assunzione, aggiunta a quella dell'idea di tempo puntuale, si è sviluppata l'idea che la memoria sia qualcosa che emerge dalle attività neurali del soggetto indipendentemente dagli oggetti che l'hanno causata, questo poiché gli oggetti esperiti vengono ormai considerati passati, inesistenti e possono dunque soltanto essere evocati attraverso dei simulacri di loro stessi, ovvero delle rappresentazioni mentali. Nasce così l'idea di un soggetto che genera le sue memorie in una continua costruzione narrativa del suo passato e di se stesso. In questo modo il soggetto è necessariamente solo, perso, nel suo teatro cartesiano, ad osservare la rappresentazione del mondo ordinato secondo il modello dell'intenzionalità (Bergson 1896).

Rispondere a questa obiezione, che deriva dal modello allucinatorio di percezione assunto a priori, attraverso la teoria dell'identità esperienza-oggetto, risulta piuttosto semplice, a patto che si mettano in discussione le argomentazioni dogmatiche che guidano la prospettiva classica.

Se accettiamo un modello realista, fisicalista ed externalista di esperienza, di tempo e di soggetto, possiamo difendere una teoria della memoria che spieghi il perché le memorie di esperienze passate non sono esattamente identiche a quelle esperienze.

Perché il ricordo di mia nonna in quel giorno di 5 anni fa non è esattamente identico alla mia esperienza originale? Perché le condizioni di esistenza per la ri-attualizzazione di quell'esperienza non sono più le stesse: il mio corpo infatti non è più lo stesso di 5 anni fa, in più non sono più alla stessa distanza spazio-temporale rispetto a mia nonna, rispetto a quella realtà fisica. Tuttavia, nel momento in cui una percezione attuale mi offre l'occasione per ri-attualizzare quell'evento passato (ad esempio il sapore di una pizza che ricorda quello di mia nonna), tale evento si colloca nel mio esatto presente, ovvero nell'oggetto relativo che ha ri-attualizzato tale evento. Come sostenuto anche da Bergson infatti «un ricordo ridiventa presente soltanto prendendo il corpo di qualche percezione in cui si inserisce», (Bergson 1896, p. 53).

In questo meccanismo un ruolo fondamentale il corpo ha un ruolo fondamentale in quanto è l'oggetto fisico che rende attuale la connessione causale tra un evento passato e il mio corpo presente; in questo modo il corpo rende presente un evento passato. Il corpo infatti, essendo parte della catena causale che ha posto in essere quell'evento originario è in grado di ri-attualizzare quell'evento in svariati tempi successivi, date altre condizioni di esistenza. Se fossi affetta da una patologia della memoria o se mi fossero asportate aree corticali deputate alla memoria, la mia connessione causale con l'evento originario sarebbe interrotta in quanto non esisterebbero più i canali causali che hanno attualizzato tale evento. Al contrario, ogni volta che, grazie alla percezione, vengono attivati gli stessi canali causali implicati nell'attualizzazione dell'evento originario, ho la possibilità di ristabilire una

connessione causale con quell'evento e dunque attualizzarlo nel mio presente, nella mia realtà relativa.

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che non esiste nessun passato mitico in cui risiedono gli eventi passati della nostra vita, esiste semplicemente l'esistenza presente, quell'alchimia semplice che attualizza il reale, il mondo. Viviamo di oggetti presenti, reali, attuali, che non sono tra loro in contrasto ma coabitano lo stesso tempo, il tempo dell'esistenza. Nessun istante si ripete, nessun momento viene rappresentato, o ricostruito a posteriori. Le cose sono, esistono e l'unico tempo in cui esse possono esistere è il tempo attuale appunto, ovvero il tempo relativo, il mondo relativo.

L'idea di eterno ritorno, di passato che struttura il presente, non ha nessuna controparte reale a giustificare il suo utilizzo, non esiste infatti nulla che ritorni dal passato verso il presente, o che si conservi nel passato in quanto tale; come magistralmente descritto dalla poetessa polacca Wyslawa Szymborska infatti:

Nulla due volte accade  
Né accadrà. Per tal ragione  
Nasciamo senza esperienza,  
moriamo senza assuefazione.  
Anche agli alunni più ottusi  
Della scuola del pianeta  
Di ripeter non è dato  
Le stagioni del passato.  
Non c'è giorno che ritorni,  
non due notti uguali uguali,  
né due baci somiglianti,  
né due sguardi tali e quali; (Szymborska 1957).

### **VI. 3. Persone e realtà fisica: *pluribus unum*.**

Alla luce dell'analisi effettuata, il concetto di persona, ricavato dalla teoria della continuità psicologica, è l'ennesimo concetto astratto con cui siamo portati a fronteggiarci. Il concetto di persona appare vuoto, arbitrario, vago, esattamente come i concetti di oggetto assoluto, di tempo assoluto, o quello di rappresentazione. Cosa è infatti una persona, se mettiamo in discussione i dogmi che ci inducono ad utilizzare questo termine aprioristicamente?

Risulta curioso notare come questa valenza astratta, costruttivista ed essenzialista sia nota sin dall'inizio della storia di questo termine. Il termine persona nasce dal termine *πρόσωπον*, che, nell'antica Grecia, indicava sia il volto dell'essere umano, sia la maschera indossata dagli attori di

teatro per interpretare i personaggi. Tale ambivalenza semantica deve farci riflettere sul fatto che il concetto di persona è legato al concetto di maschera, ovvero a un oggetto che va a sostituirsi al volto fisico dell'attore, escludendo in tal modo l'unicità fisica dell'attore stesso, ma permettendo il riconoscimento chiaro, immediato e stereotipato da parte del pubblico. Ogni maschera infatti racchiude un'essenza rivelata dalla maschera stessa, un destino, una storia ben precisa. Tale essenza è ciò che costituisce i personaggi, ciò che viene presentato agli altri e permette all'attore di essere riconosciuto come se stesso.

Il termine persona si è sviluppato ed è stato inteso proprio in questo senso. L'idea di persona come corpo, o come pensiero, è un'idea che riprende l'idea greca della maschera, ovvero di uno strumento pratico con cui attribuirsi una certa identità e cercare di mantenerla invariata nel tempo. L'idea di persona ha necessariamente bisogno di una concezione assolutistica e atomistica di temporalità in quanto la sua funzione è proprio quella di minimizzare il cambiamento, di permettere un facile, forse scontato, riconoscimento tra il nostro corpo ed altri oggetti fisici che sembrano tra loro necessariamente slegati.

Il concetto di persona nega così il cambiamento intrinseco nell'esistenza, ponendo come struttura regolatrice dell'esistenza, non più il mondo fisico stesso e le sue leggi ma, la dimensione linguistica, la dimensione concettuale, la dimensione astratta; in questo modo è possibile ritagliare la maschera perfetta per quello che consideriamo il protagonista per eccellenza della commedia della vita: l'essere umano. Ecco allora che la persona finisce per essere, tragicamente, un termine vuoto, un involucro fisico con cui identificare a fini pratici i presunti soggetti (Manzotti, 2017, 2017 b). Come messo in scena dal regista svedese Ingmar Bergman, quello della persona, così concepita, è un dramma, un dramma esistenziale. Nessuno di noi può infatti esistere grazie a dei concetti, o a delle astrazioni di se stesso, della propria realtà. Esattamente come per la protagonista del film di Bergman, per ognuno di noi viene il momento in cui si percepisce una profonda differenza tra ciò che siamo realmente (le nostre esperienze, la realtà fisica che attualizziamo) e ciò che crediamo di essere, o ci sforziamo di essere (il nostro corpo, i nostri pensieri). Tale momento è descritto anche dallo psicologo dello sviluppo Daniel Stern il quale, parlando dello sviluppo del senso del sé linguistico nel bambino, riconosce la duplice valenza insita nella possibilità di padroneggiare un'idea narrativa, diacronica, di noi stessi come soggetti agenti, o come protagonisti di una narrazione. Se da una parte infatti la capacità linguistico-astrea ci dà un'infinita possibilità di sperimentare relazioni, significati, narrazioni, dall'altra essa:

fa sì che parti della nostra esperienza divengano più difficilmente comunicabili con noi stessi e agli altri. Inserisce un cuneo tra due esperienze simultanee di esperienza [...]: quella vissuta e quella verbalmente rappresentata. [...] Il linguaggio, dunque, produce una scissione nell'esperienza del sé e sposta

l'esperienza. [...] Il bambino viene ammesso in una più ampia comunità culturale, ma rischia di perdere la forza e la pienezza dell'esperienza originaria; (Stern 1987, pp. 169-188).

Dunque, seguendo la prospettiva Neo Naturalista qui difesa, possiamo affermare che l'identità personale, la persona, non è qualcosa di concettuale, non è qualcosa che necessariamente si genera e si colloca all'interno del corpo fisico, non è il ritratto concettuale-assoluto immutabile, a la Dorian Gray, che ognuno di noi fa di se stesso seguendo certe regole culturali o categoriali. L'idea di persona è utilizzata come un contenitore dove tenere insieme tanti pregiudizi e poca realtà, un nascondiglio dove rifugiarsi impauriti dalla molteplice unicità che governa il mondo.

Al contrario, quella che solitamente chiamiamo la persona, identificando soggetto e corpo, è la molteplice unicità del reale che ognuno di noi esperisce grazie alle condizioni di esistenza poste dal corpo fisico. La realtà della persona, potremmo dire, per utilizzare un termine neutro che riconosca il primato del reale sul concettuale ma, allo stesso tempo riconosca la singolarità delle condizioni di esistenza poste dal corpo fisico, è qualcosa di unico, non di intimo o interno; la realtà è qualcosa che esiste fuori dai limiti che poniamo al nostro corpo fisico ma che si attualizza proprio grazie al nostro corpo che del mondo è parte costitutiva.

## Conclusioni

More and more of less and less.

M. Abramović<sup>46</sup>.

L'approccio classico al problema del sé definisce l'identità personale come un'esperienza fenomenica, ovvero come il prodotto esperienziale, mentale, soggettivo, del funzionamento neurale di alcune aree specifiche, tale esperienza subisce inoltre l'influsso determinante del linguaggio, che la definisce e la struttura a livello cognitivo, concettuale e narrativo. Come abbiamo visto nei capitoli I e II questo modello ci porta istintivamente e culturalmente a identificarci con il nostro corpo e con il suo funzionamento, in quanto tale funzionamento, produrrebbe la nostra esperienza fenomenica di essere dei soggetti, quei soggetti a cui l'esperienza è necessariamente data.

Il soggetto delineato dalle prospettive empirico-fenomeniche è un soggetto figlio delle categorie concettuali kantiane, un erede obbligato delle categorizzazioni linguistiche. Proprio in quanto prodotto di queste esigenze atomizzanti e categoriali, il soggetto è del tutto dipendente da tali categorie, in quanto lo giustificano e lo riconoscono come ente del mondo. Tale soggetto si regge fin dal principio sulla forza negativa del non essere, è un soggetto ancorato alla catena linguistica, alla potenza della negazione, alla potenza dei contrari. È il soggetto pensante di Cartesio e poi di Kant che, titanicamente, vuole definirsi e porsi come principio di conoscenza, scordandosi invece d'essere, per natura, un principio d'esistenza.

La prospettiva Neo Naturalista, come abbiamo visto nel capitolo III, contrariamente agli approcci empirico-fenomenici, recupera una tradizione opposta a quella platonico-kantiana, ovvero quella megarica, plotiniana e bergsoniana. In questo senso possiamo dire che il soggetto Neo Naturalista è un atto puro, è l'*actus essendi* dei megarici, è il soggetto che precede la frammentazione categoriale, precede la potenza negativa del linguaggio.

Come argomentato nel capitolo IV, il soggetto Neo Naturalista è tutt'uno con il mondo di cui è parte attiva, il soggetto Neo Naturalista è antecedente alla costruzione del muro linguistico categoriale che andrà a definirlo e determinarlo in maniera indelebile. Tale soggetto è identico a una realtà, ovvero è identico a quella realtà che è attualizzata dalle condizioni di esistenza fisiologiche poste dal corpo.

L'esperienza, essendo prima di tutto esistenza, è possibile se, e solo se, qualcosa produce effetti, ovvero se è parte di un processo causale. Il corpo ci offre esattamente questa possibilità permettendoci di inserirci nelle catene causali presenti nel mondo fisico, di cui il corpo è parte. Il corpo non ha un

---

<sup>46</sup>Marina Abramović, *Private Archaeology*, 1997/2015.

ruolo generativo rispetto all'esperienza, piuttosto ha un ruolo attualizzante, ovvero offre le giuste circostanze causali per l'attualizzazione di certe proprietà fisiche. Il corpo è l'oggetto fisico che ci permette di essere parte del mondo fisico. Grazie alla struttura fisiologica del corpo e alla sua interazione con il mondo esterno possiamo vedere l'arcobaleno, riconoscere volti, sentire melodie, odorare un vino; allo stesso tempo, a causa della medesima struttura corporea non possiamo vedere ai raggi x, non possiamo percepire rumori troppo acuti o odori troppo rarefatti.

Partendo da questa critica minimale e fisicalista, sull'ontologia del sé, il Neo Naturalismo offre una prospettiva critica anche rispetto ai dati neuroscientifici riguardanti il concetto di *body ownership* e *body representation* criticando le evidenze empiriche a supporto di tali concetti. Come argomentato nel capitolo V, cambiando le premesse su cui si fonda il modello di percezione di riferimento, cambia ciò che riteniamo sia l'esperienza, ovvero, una volta messo da parte il concetto postulato di rappresentazione corporea, illusione, o corpo come a priori, i dati neuroscientifici perdono la loro caratterizzazione ontologico-metafisica e appaiono essere ciò che sono: semplici dati empirici.

Nel caso presentato, quello del paradigma dell'illusione della mano di gomma, l'esperienza della mano di gomma riportata dai partecipanti non è il frutto di una rappresentazione, non è un'illusione mentale, come vorrebbero i neuroscienziati; l'illusione della mano di gomma è esattamente ciò che essa è: è la mano di gomma che, essendo molto simile alla mano biologica dei soggetti, posta in una certa condizione (distanza da me, stimolazione sincrona con la mia mano biologica, feedback visivi, etc.), provoca nei partecipanti l'esperienza di essere quella mano, nonostante sappiano che quello non è lo stesso oggetto che abitualmente esperiscono come la loro mano biologica.

L'illusione non è percettiva, l'illusione è solo concettuale; la realtà delude le nostre abitudini associative per cui quel determinato oggetto di forma X, con un certo posizionamento, feedback visivo e tattile, è solitamente categorizzato come la nostra mano biologica. A partire da questa convinzione siamo portati ad affermare che la mano di gomma è la nostra mano, in quanto solitamente siamo portati a compiere tale associazione tra noi e il nostro corpo.

Se adottiamo la teoria realista della percezione difesa dalla TSM appare chiaro come l'esperienza della mano di gomma altro non sia che un test empirico naturale per la teoria qui difesa. Questo perché la situazione sperimentale stessa porta a svelare come solitamente funziona la percezione: ovvero siamo ciò che esperiamo. Nella situazione della RH siamo infatti naturalmente portati ad esprimere l'esperienza di essere gli oggetti che costituiscono la nostra stessa esperienza, in quanto siamo giustificati dalle nostre abitudini a identificarci con il nostro corpo, a identificarci spontaneamente con quella mano che, tuttavia, sappiamo non essere esattamente la nostra mano biologica.

Infine, la prospettiva Neo Naturalista del sé permette di revisionare il concetto di persona costruito sul concetto di permanenza e memoria difeso dagli approcci empirico fenomenici. Adottando il



metodo critico del Neo Naturalismo, il concetto di persona risulta essere un concetto vuoto e poco chiaro in quanto ricavato da un'idea dogmatica di tempo e fondato sul ricorrente modello fenomenico-rappresentazionale di percezione, immaginazione e memoria.

Anche in questo caso, è stato possibile fornire un modello esplicativo fisikalista fondato su un modello di percezione realista in grado di spiegare il fenomeno della memoria, della sua parzialità e soggettività, attraverso la relazione di identità tra l'esperienza e l'oggetto che ha causato quella determinata esperienza, senza postulare relazioni di natura extra-fisica. Il primo passo è stato quello di rivedere il concetto di tempo newtoniano a favore di un concetto analogo a quello introdotto nel capitolo III di oggetto relativo. Data la definizione di presente attuale è stato inoltre di fondamentale importanza, anche in questo caso, specificare il ruolo del corpo nella ri-presentazione delle esperienze passate, al fine di chiarire il suo ruolo di cancello causale per l'attualizzazione, o per la ri-attualizzazione, di una certa esperienza. Il corpo, mutando continuamente, non offre mai le stesse condizioni di esistenza per la ri-attualizzazione di un'esperienza precedente, ciò fa sì che le nostre memorie siano sempre differenti, nel ricordo, da quella prima e irripetibile esperienza che vedeva il nostro corpo in un certo spazio, in un certo tempo e in una precisa configurazione fisiologica, a cui non sarà mai più dato ripetersi.

La prospettiva Neo Naturalista mira a spogliare il soggetto classico dal vestito dogmatico, concettuale, che i vari filosofi gli hanno confezionato su misura, al fine di nascondere la vera natura. Il Neo Naturalismo intende eliminare tutto ciò che è aggiuntivo rispetto all'esperienza pura di esistere, arrivando a far coincidere questa esperienza con la realtà fisica. Tale realtà ci è data in un modo diretto, trascendentale, assoluto, ci costituisce e determina ciò che siamo. Il Neo Naturalismo elimina tutto ciò che è superfluo, tutto ciò che è aggiunto dalla mano pesante dei teorici, dai pensieri ridondanti dei filosofi; potremmo dire che l'impresa Neo Naturalista compie una *epoché* radicale dell'esperienza fenomenica, del soggetto stesso.

Sorprendentemente ciò che rimane non è il nulla, non è il dubbio del non essere, la necessità del negativo. Proprio in quanto filosofia dell'esistenza, il Neo Naturalismo, rifiuta di aderire ad uno scetticismo concettuale immotivato e tracotante, che mira a mettere in dubbio la trama del reale, preferendo invece esaltarla. Ciò che resta al netto dell'analisi proposta non è un soggetto annullato o negato, ma è un soggetto che ritrova il suo ruolo nel mondo, ritrova la sua natura, la sua realtà. Il soggetto Neo Naturalista rompe i limiti concettuali imposti dalle categorie per abbracciare i limiti del reale, del mondo fisico di cui è parte. In questo lavoro di distacco dal superfluo, finalmente il soggetto può, semplicemente esistere, essere ciò che è: una parte di realtà fisica, il frutto della danza di mutua immanenza tra corpi fisici e mondo.

## Bibliografia:

- Alexander, S.** (1920). *Space, time and deity*, Vol. 2. London: MacMillan.
- Armel K.C., Ramachandran V.S.**, 2003. "Projecting sensations to external objects: Evidence from skin conductance response". *Proceedings of the Royal Society of London, Series B* 270, 1499 -1506.
- Aristotele**, *Fisica*, Bompiani, Milano, 2003.
- Armstrong, D. M.** (1968). *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge and Kegan Paul.
- 1978. *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, vol.1, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1989. *Universals: an Opinionated Introduction*, Boulder: Westview Press.
- 1997, *A World of States of Affairs*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Austin, J. L.** (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, A. J.** (1940). *The foundations of empirical knowledge*. London: MacMillan.
- Bacon, J.** (1995). *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Oxford: Blackwell.
- Baxter, D. L. M.**, (1988). "Many-One Identity", *Philosophical Papers*, 17: 193–216.
- 2001. "Instantiation as Partial Identity", *The Australasian Journal of Philosophy*, 79(4): 449–464.
- Bermudez, A., Marcel J., Eilan N.M.** (1995) (eds.), *The Body and the Self*. Cambridge: Mass: Mit Press.
- Bergson H.**, (1896). *Materia e memoria*, Laterza, Bari, 1996.
- 1907, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano, 2012.
- 1912, *Introduzione alla Metafisica*, Orthotes, 2012.
- Black, M.** (1952). *The identity of indiscernibles*, *Mind*, 61(242): 153–164.
- Borges J.L.**, (1942). *Funes, della memoria*, in *Finzioni*, Adelphi, Milano, 2003.
- Black, M.**, (1952). "The Identity of Indiscernibles.", *Mind*, 61(242): 153–164.
- Block, N.** (1997). *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in N. Block, O. Flanagan, and G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness* (375–415), Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Borges J.L.** (1942) *Funes el memorioso*, *Nación*, 7 giugno 1942. Trad. Italiana Lucentini F. in *Finzioni*, Einaudi, Torino, 2005.
- Botvinick, M., Cohen, J.** (1998). "Rubber hands "feel" touch that eyes see". *Nature*, 391, 756.
- Brandt, R. B.** (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press.
- Brentano, F.** (1874). *Psychology from an empirical standpoint*. London: Rout.
- Brewer, B.** (1995). "Bodily awareness and the self". In Jose Luis Bermudez, Anthony J. Marcel & Naomi M. Eilan (eds.), *The Body and the Self*. Cambridge: Mass: Mit Press. pp. 291-303.

- 2006. Perception and content. *European Journal of Philosophy*, 1999, 165–181.
  - 2006b. “Perception and its objects”. *Philosophical Studies*, 132(1), 87–97.
  - 2009. “How to account for illusion”. In A. Haddock & F. Macpherson (Eds.), *Disjunctivism: Perception, action and knowledge*, Oxford: Oxford University Press, pp. 169–180.
  - 2011. *Perception and its objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Brugger, P.** (2008). *The Phantom Limb in Dreams*. “Consciousness and Cognition”, 17(4), 1272–1280. doi: 10.1016/j.concog.2008.01.005
- Brugger, P., Kollias, S. S., Müri, R. M., Crelier, G., Hepp-Reymond, M.-C. C., & Regard, M.** (2000). *Beyond re-memembering: Phantom sensations of congenitally absent limbs*. “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”, 97(11), 6167–6172. doi: 10.1073/pnas.100510697
- Bruner J.** (1986). *Actual minds, Possible worlds*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- 2003, *Making Stories: Law, Literature, Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Byrne, A., Logue, H.** (2009). *Disjunctivism. Contemporary readings*. Cambridge (Mass): The MIT Press.
- Cardinali, L., Brozzoli, C., Farnè, A.** (2009). “Peripersonal space and body schema: two labels for the same concept?”, *Brain Topography*, 21(3-4), 252–260.
- Cardinali, L., Brozzoli, C., Finos, L., Roy, A. C., Farnè, A.** (2016). “The rules of tool incorporation: Tool morpho-functional & sensori-motor constraints”. *Cognition*, 149 (C), 1–5.
- Cardinali L., Frassinetti F., Brozzoli, C., Urquizar, C., Roy, A. C., & Farnè, A.** (2009). “Tool-use induces morphological updating of the body schema”. *Current Biology*, 19 (12), R478–R479.
- Carmichael, C.** (2010) “Universals”, *Philosophical Studies*, 150 (3): 373–389. doi:10.1007/s11098-009-9417-3
- 2015, “Deep Platonism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 92(2): 307–328. doi:10.1111/phpr.12190
- Carnap R.** (1932) ‘Psychology in Physical Language’, in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959, pp. 165–198.
- Carruthers, P.** (1996a). *Language, Thoughts, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996b. *Simulation and Self-Knowledge: A Defence of Theory-Theory*, in P. Carruthers and P. K. Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind*, 22–38, Cambridge: Cambridge University Press.
  - 1998. *Natural Theories of Consciousness*, *European Journal of Philosophy* 6/2, 203–222.
- Cartesio** (1637). *Discourse on the Method*, Hackett Publishing Company, Indianapolis- Cambridge, 2001.

- 1641. *Meditations*, in *The Philosophical Writings of Descartes* vol. 2, trans. J. Cottingham et al. Cambridge University Press, 1985.
- Cassam, Q.** (1994), (ed.). *Self Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- 1997. *Self and World*, Oxford: Clarendon Press.
- Cavalieri R.** (1998), *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson.*, Herder editore, Roma.
- Chalmers, D. J.** (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
- Churchland, P. M.** (1988). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Churchland Smith, P.** (2013). *Touching a nerve. The Self as Brain*, New York, W.W. Norton Company.
- Clark, A.** (1999). “An embodied cognitive science?” *Trends in Cognitive Sciences*. 3 (9):345-351.
- 2015. “Radical Predictive Processing”. *The Sou. Jour. of Phil*, 53: 3-27. doi:10.1111/sjp.12120
- Clark, A.; Kiverstein, J.** (2009). “Mind, embodied, embedded, enacted: One church or many”. *Topoi*, 28, 1–7.
- Costantini M., Haggard P.**, 2007. “The rubber hand illusion: Sensitivity and reference frame for body ownership”. *Consciousness and Cognition* 16, 229-240.
- Crane, T.** (2012) ‘The Given’ in Joseph Schear (ed.) *Mind, Reason, and Being -in the World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge; 229–249.
- Crick, F.** (1994). *The astonishing hypothesis: The scientific search for the soul*. New York: Touchstone.
- Curtis, B. L.**, (2014) “The Rumble in the Bundle”, *Noûs*, 48(2): 298–313. doi:10.1111/j.1468-0068.2012.00872.x
- Dainton, B.** (2008). *The Phenomenal Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Damasio A.** (1999). *The Feeling of What Happens*, New York: Harcourt.
- 2010. *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, Pantheon Books.
- De Preester, H.** (2010). “Technology and the body: the (im)possibilities of re-embodiment”; *Foundations of Science*, 16(2-3), 119–137.
- De Preester, H., Tsakiris, M.** (2009). “Body-extension versus body-incorporation: Is there a need for a body-model?”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(3), 307–319.
- DeCaro M.** (1998) “Replies”, in *The Philosophy of W. V. Quine*, ed. by R. F. Gibson and W. V. Quine, Open Court, Chicago.
- 2006, «Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi», in *Natura senza fine*, a cura di P. Costa e F. Micheli, EDB, Bologna, p. 85-95.

- 2010, «Naturalismo e normatività: prospettiva scientifica e prospettiva agentiva», in *Etiche antiche e moderne*, a cura di S. Bacin, Il Mulino, Bologna, p. 101-118.

**DeCaro M.; Macarthur D.** (eds.) (2004), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (MA); trad. it. *La mente e la natura*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Fazi, Roma 2005.

- 2010, *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.

**De Caro, M; Voltolini A.** (2010). “Is Liberal Naturalism Possible?”, in *Naturalism and Normativity*, ed. by M. De Caro and D. Macarthur, Columbia University Press, New York, pp. 69–86.

**Dehaene, S.** (2014). *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*. London: Penguin Books.

**Dehaene, S., & Changeux, J.-P. P.** (2011). *Experimental and theoretical approaches to conscious processing*. *Neuron*, 70(2), 200–227. Elsevier Inc, doi: 10.1016/j.neuron.2011.03.018

**Dennett, D. C.** (1987). *The intentional stance*. Cambridge (Mass): MIT Press.

- (1988). *Why everyone is a novelist?*”, in *Times Literary Supplement*, Sept. 16-22.

- (1991). *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown.

- (1992). *The Self as the Centre of Narrative Gravity*, In F. S. Kessel, P. M. Cole, and D. L. Johnson (eds.). *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* (103–115). Hillsdale, N.J.: Erlbaum.

- (1996). *Kinds of minds: Toward an understanding of consciousness*, 1st ed., Vol. 4. New York: Basic Books.

- (2003). *Freedom Evolves*, Viking, New York.

**De Vignemont, F.** (2011). Embodiment, ownership and disownership. *Consciousness and Cognition*, 20(1),82–93.

-2017. Agency and bodily ownership: the bodyguard hypothesis. In F. De Vignemont, A.J.T. Smith (Eds.), *The subject’s matter. Self-consciousness and the body* (pp. 217-236). Cambridge, MIT Press.

**De Vignemont, F., Farnè, A.** (2010). Widening the body to rubber hands and tools: what's the difference? *Revue de neuropsychologie*, 2(3), 203–211.

**De Vignemont, F., Smith, A.J.T.** (2017). *The subject’s matter. Self-consciousness and the body*, Cambridge: MIT Press.

**Devinsky, O.** (2000). *Right cerebral Hemisphere Dominance for a Sense of Corporeal and Emotional Self*, *Epilepsy and Behaviour*, 1: 60-73.

**Dretske, F.** (1995). *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press.

**Dupré, J.** (1993). *The Disorder of Things*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

- 2001, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford University Press, Oxford.

- 2004, “The Miracle of Monism”, in *Naturalism in Question*, ed. by M. De Caro and D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 36–58.
- Ehring, D.** (2001) “Temporal Parts and Bundle Theory”, *Philosophical Studies*, 104(2): 163–168. doi:10.1023/A:1010327401920
- Einstein, A.** (1916). *Relativity*. London: Routledge. doi: 10.4324/9780203198711
- Farrer, C., Frith, C.** (2002). *Experiencing Oneself vs. Another Person as Being the Cause of an Action: The Neural Correlates of the Experience of Agency*. *NeuroImage*. 15. 596-603. 10.1006/nimg.2001.1009.
- Feigl, H.**, (1958). *The “Mental” and the “Physical”*”, Minneapolis: University of Minnesota Press, 370–497.
- 1963. “Towards a Philosophy for Our Age of Science”. *Memorias Del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. 4:101-109.
- Fodor, J. A.**, (1980) “Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology”, *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 63–73. Reprinted in J. A. Fodor, *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 225–53.
- 1981, “The Mind–Body Problem”, *Scientific American*, 244: 114–23.
- 1987, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- 1989, “Making Mind Matter More”, *Philosophical Topics*, 17: 59–79. Reprinted in J. A. Fodor, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 137–59.
- 1991, “A Modal Argument for Narrow Content”, *Journal of Philosophy*, 88: 5–26.
- 1995, *The Elm and the Expert*, Cambridge, MA: MIT Press.
- 1997 “Special Sciences: Still Autonomous After All These Years”, *Philosophical Perspectives*, 11: 149–63.
- Galilei, G.** (1623). *The Assayer*. In *Discoveries and opinions of Galileo*, Translated by S. Drake. Garden City, NY: Masterworks Program.
- Gallagher, S.** (1986) “Body image and body schema: a conceptual clarification”. *Journal of Mind and Behavior* 7, 541-54.
- 2000. “Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science”, *Trends in Cognitive Science* 4/1, 14–21.
- 2005. *How the body shapes the mind*. Oxford: OUP.
- 2017. *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

**Gallagher S., Hutto D.** (2008) *Understanding others through primary interaction and narrative practice*. In J. Zlatev, T. Racine, C. Sinha & E. Itkonen (eds.), *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*. John Benjamins.

**Gallagher, S., Zahavi, D.** (2008), *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.

**Gallese, V.** 2001, 'The "Shared Manifold" Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy', *Journal of Consciousness Studies*, 8/5–6: 33–50.

- 2003a, 'The Manifold Nature of Interpersonal Relations: The Quest for a Common Mechanism', *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 358/1431: 517–28.

- 2003b, 'The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity', *Psychopathology*, 36/4: 171–80.

- 2005, 'Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4/1: 23–48.

- 2007a, 'Before and Below "Theory of Mind": Embodied Simulation and the Neural Correlates of Social Cognition', *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 362/1480: 659–69.

- 2007b, 'Embodied Simulation: From Mirror Neuron Systems to Interpersonal Relations', *Empathy and Fairness: Novartis Foundation Symposium*, 278: 3–19.

- 2008, 'Empathy, Embodied Simulation, and the Brain: Commentary on Aragno and Zepf/Hartmann', *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56/3: 769–81.

- 2009, 'Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification', *Psychoanalytic Dialogues*, 19/5: 519–36.

**Gallese V., Ferri F.** (2014). *Psychopathology and the bodily self. The case of schizophrenia*. *Psychopathology*, 47(6): 357-64. doi: 10.1159/000365638

**Gallese, V., and Goldman, A.** (1998), 'Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading', *Trends in Cognitive Sciences*, 2/12: 493–501.

**Gallese, V., Keysers, C., and Rizzolatti, G.** (2004), 'A Unifying View of the Basis of Social Cognition', *Trends in Cognitive Sciences*, 8/9: 396–403.

**Gallese, V., Sinigaglia, C.** (2010). *The bodily self as power for action*, *Neuropsychologia*, 48, pp. 746-755.

**Gallese V., Sinigaglia C.** (2011). *How the body in action shapes the self*, *J Consciousness Studies*, 18: 117-143.

**Geach, P.**, (1972). *Logic Matters*, Oxford: Basil Blackwell.

- 1973. "Ontological relativity and relative identity", in M.K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York: New York University Press.

- Gergen K.**, (2011). *The Social Construction of the Self*, in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford: Oxford University Press, 633-653.
- Gibson, J. J.** (1979/1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- Gilbert S.F., Tauber A.I.** (2016). *Rethinking individuality: the dialectics of the holobiont*, *Biology & Philosophy*, November 2016, Volume 31, Issue 6, 839–853.
- Ginsberg, A.** (1963), *Statement to the Burning Bush*, Burning Bush II.
- Giummarra M.; Georgiou-Karistianis N.; Nicholls M.** (2010). “The phantom in the mirror: A modified rubber-hand illusion in amputees and normal”. *Perception*. 39. 103-18. 10.1068/p6519.
- Haugeland, J.**, (1982). “Weak Supervenience,” *American Philosophical Quarterly*, 19: 93–101.
- Hawthorne, J.** (2002). “Blocking Definitions of Materialism,” *Philosophical Studies*, 110: 103–113.
- Hellman, G. and Thompson, F.**, 1975. “Physicalism, Ontology, Determination, and Reduction,” *The Journal of Philosophy*, 72: 551–64.
- Hinton, J. M.** (1973). *Experiences*, Oxford, Clarendon Press.
- Hirstein, W.; Ramachandran, V. S.; Rogers-Ramachandran, D.** (1998). “Phantom Limbs, Body Image, and Neural Plasticity”. *International Brain Research Organization News*. 26 (1):10-21.
- Hoeltje, M., Schnieder, B., and Steinberg, A.** (2013). *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence*, Munich: Philosophia Verlag.
- Horgan, T.**, (1982). “Supervenience and Microphysics,” *Pacific Philosophical Quarterly*, 63: 29–43.
- 1993. “From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World,” *Mind*, 102: 555–86.
- Hume, D.** (1739). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E.** (1901-2). *Logical Investigations*, trans. J. N. Findlay, London: Routledge 1973.
- 1923. *Erste Philosophie*, ed. by Rudolf Boehm, Parts I and II, Husserliana VII and VIII, Den Haag: Nijhoff, 1956.
- 1954. *The Crisis of European Sciences*. Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- Hutto, D.D.** (2007). “The Narrative Practice Hypothesis: Origins and Applications of Folk Psychology”. *Royal Institute of Philosophy Supplement*60; 43-68.
- 2018 “Getting into predictive processing’s great guessing game: Bootstrap heaven or hell?”. *Synthese*, June 2018, Volume 195, Issue 6, pp. 2445–2458.
- Hutto, D. D., Myin, E.** (2016). *Evolving enactivism: Basic minds meet content*. Cambridge (Mass): MIT Press.
- James, W.** (1890). *The principles of psychology*. New York: Henry Holt and Company.



- Kammers, M. P., de Vignemont, F., Verhagen, L., Dijkerman, H. C.** (2009). The rubber hand illusion in action. *Neuropsychologia*, 47, 204–211.
- Kant, I.** (1781). *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1933.
- Katz, J.** (1992) “Psychophysical correlates of phantom limb experience”. *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*; 55, 811-821.
- Kim, J.**, 1976. “Events as Property Exemplifications,” reprinted in Kim 1993, 33–52.
- 1984. “Concepts of Supervenience,” reprinted in Kim 1993, 53–78.
  - 1987. “‘Strong’ and ‘Global’ Supervenience Revisited,” reprinted in Kim 1993, 79–91.
  - “Supervenience for Multiple Domains,” reprinted in Kim 1993, 109–130.
  - 1990. “Supervenience as a Philosophical Concept,” reprinted in Kim 1993, 131–160.
  - (ed.), 1993. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
  - 1998. “The Mind-Body Problem After Fifty Years,” in O’Hear (ed.) 1998, 3–21.
  - 2005. *Physicalism or something near enough*. Princeton University Press, Princeton.
- Kircher TT, Senior C, Phillips ML, Benson PJ, Bullmore ET, Brammer M, Simmons A, Williams SC, Bartels M, David A. S.** (2000). *Towards a functional neuroanatomy of self-processing: Effects of faces and words*. *Cog Brain Res. Sep*; 10(1-2):133-144.
- Kircher T, David A,** (2003), *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press.
- Koch, C.** (2004). *The quest for consciousness: A neurobiological approach*. Englewood (Col): Roberts & Company Publishers.
- Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G.** (2016a). Neural correlates of consciousness: Progress and problems. *Nature Reviews Neuroscience*, 17(5), 307–321. doi: 10.1038/nrn.2016.22.
- Korman, D. Z., Carmichael C.** (2016) *Composition*, Oxford Handbooks Online. doi:10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.9.
- Korsgaard, C. M.** (2009), *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U.** (2003a), ‘Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument’, *Canadian Journal of Philosophy*, 33/1: 103–32.
- 2003b, ‘Consciousness, Higher-Order Content, and the Individuation of Vehicles’, *Synthese*, 134/3: 477–504.
  - 2004, ‘Consciousness and Self-Consciousness’, *Monist*, 87/2: 182–205.
  - 2009, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Kuhn T.** (1962/1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press (1970, 2nd edition, with postscript).
- Laureys S. Tononi G.** (2009). *The Neurology of Consciousness*. Academic Print.
- Lewis, D. K.** (1976) ‘Survival and Identity’, in A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley, CA: University of California Press; reprinted in his *Philosophical Papers* vol. I, New York: Oxford University Press, 1983.
- 1983. *Philosophical Papers* (Volume 1), Oxford: Oxford University Press.
  - 1986. *Philosophical papers*, Vol. II. Oxford: Oxford University Press
  - 1988. “Vague identity: Evans misunderstood”, *Analysis*, 48: 128–30.
  - 1991. *Parts of Classes*, Oxford: Basil Blackwell.
  - 1993. “Many but almost one”, in J. Bacon *et al.*, (eds.), *Ontology, Causality and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 23–42.
- Linneo C.** (1751). *Philosophia botanica*, Kiesewetter, Stoccolma.
- Locke, J.** (1694) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Longo M.R., Schuur F., Kammers M.P.M., Tsakiris M., Haggard P.**, 2008. “What is embodiment? A psychometric approach” *Cognition* 107, 978-998.
- Loux, M. J.** (ed.), 1970, *Universals and Particulars: Readings in Ontology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- 1998, “Beyond Substrata and Bundles”, in Laurence & MacDonald 1998: 233–248.
- Lowe, E.J.**, (1989). “What is a criterion of identity?”, *Philosophical Quarterly*, 39: 1–29.
- 1997. “Objects and criteria of identity”, in B. Hale and C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell.
  - 2003, “Individuation”, in Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Ma K., Hommel B.**, (2015) “Body-ownership for actively operated non-corporeal objects”, *Consciousness and Cognition*, 36, 75-86.
- MacIntyre, A.** (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth.
- Malafouris, L.** (2013). *How things shape the mind*. Cambridge (MA): MIT Press.
- 2015. “Metaplasticity and the primacy of material engagement”, *Time and Mind*, 8(4), 351–371.
- Martin, M. G. F.** (2002). *The Transparency of experience*, in “Mind and Language”, 17.
- Manzotti R.** (2009). *No times, no wholes. A Temporal and Causal-Oriented Approach to the Ontology of Wholes*, *Axiomathes* 19 (2) :193-214.

- (2016). *Experiences are Objects. Towards a Mind-object Identity Theory*, “Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia”, 7,16-36.
- (2017). *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, John Benjamins.
- (2017 b). *The Spread Mind*, New York, OR books.
- Marr D.** (1982). *Vision*. San Francisco, Freeman.
- Marr, D., Poggio, T.** (1979). *A computational theory of human stereo vision*. Philosophical Transactions of the Royal Society of London B, 204, 301–328.
- McDowell, J.** (1982). “Criteria, Defeasibility and Knowledge”, in “Proceedings of the British Academy”, 68.
- (1994). *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
  - (1996). *Mind, Value, Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- McKay M.D.** (1978). “Selves and Brains”, *Neuroscience*, 3, 599- 606.
- (1980). “The interdependence of Mind and Brain”, *Neuroscience*, 5, 1389- 1391.
- McLaughlin, B.P.,** (1984). “Perception, Causation, and Supervenience,” *Midwest Studies in Philosophy*, 9: 569–92.
- (1984) “Event Supervenience and Supervenient Causation,” *Southern Journal of Philosophy* (Supplementary Volume: Spindel Conference on Supervenience), 22: 71–91.
  - (1992) “The Rise and Fall of British Emergentism,” in Beckermann, et al. (eds.), 49–93.
  - (1995) “Varieties of Supervenience,” in E. Savellos, and U. Yalcin (eds.), 16–59.
  - (1996) “Supervenience,” in Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Macmillan, 558–560.
  - (1997a) “Supervenience, Vagueness, and Determination,” *Philosophical Perspectives*, 11: 209–230.
  - (1997b) “Emergence and Supervenience,” *Intellectica*, 25: 25–43.
  - (1999a) “Emergence,” in R. A. Wilson, and F. C. Keil (eds.), *Encyclopedia of Cognitive Sciences*, 267–69.
  - (2001) “Supervenience,” in Smith (ed.), *Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, 1142–1147.
  - (2003) “Vitalism and Emergence,” in T. Baldwin (ed.), 631–39.
- Melnyk, A.** (2003). *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2006. “Realization and the formulation of physicalism,” *Philosophical Studies*, 131: 127–155.

- Melzack, R., Israel, R., Lacroix, R., & Schultz, G.** (1997). "Phantom limbs in people with congenital limb deficiency or amputation in early childhood". *Brain: a journal of neurology*, 120(9), 1603-1620.
- Menary, R.** (2010). "Introduction to the Special Issue on 4E Cognition". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 9. 10.1007/s11097-010-9187-6.
- Menary, R., Gillett, A.** (2017). "Embodying Culture". In Julian Kiverstein (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*. London: Routledge. pp. 72-87.
- Merleau-Ponty, M.** 1945, *Phenomenology of Perception*, trans. D. A. Landes (London: Routledge).
- Merricks, T.** (2001). *Objects and Persons*, Oxford: Clarendon.
- Metzinger, T.** (2003). *Being No One*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- 2003b. *Phenomenal Transparency and Cognitive Self-Reference*, "Phenomenology and the Cognitive Sciences" 2/4, 353–393.
  - 2011. *The No-Self Alternative*, in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford: Oxford University Press, 279–96.
  - 2017. "Why is Mind Wandering Interesting for Philosophers", in Kieran C.R. Fox & Kalina Christoff [eds.], *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: Mind-wandering, Creativity, Dreaming, and Clinical Conditions*. New York: Oxford University Press.
- Miller, G. A.** (1983). *Informavores*. In F. M. Machlup Una (Ed.), *The study of information: Interdisciplinary messages* (pp. 111–113). New York: Wiley-Interscience.
- Moore, G.E.** (1922). *Philosophical Studies*, London: Routledge.
- Morrison M.** (2015). *Reconstructing reality. Models, mathematics, simulations*, Oxford University Press.
- Moseley G.L., Olthof N., Venema A., Don S., Wijers M., Gallace A., Spence C.,** (2008). "Psychologically induced cooling of a specific body part caused by the illusory ownership of an artificial counterpart". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 105, 13169-13173.
- Nagel, T.** (1971), 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', *Synthese* 22: 396–413;
- 1974. "What is it like to be a bat?" *The Philosophical Review*, 4(4), 435–450.  
doi: 10.2307/2183914
  - 1986, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- Neisser, U.** (1988). *Five Kinds of Self-knowledge*, *Philosophical Psychology* 1/1, 35–59.
- Newton, I.** (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* ("Mathematical Principles of Natural Philosophy"), London, 1687; Cambridge, 1713; London, 1726.

- Nichols, S., Bruno M.** (2010) ‘Intuitions about Personal Identity: An Empirical Study’, *Philosophical Psychology*, 23: 293–312.
- Noë, A.** (2001). *Experience and the active mind*. Synthese, 61(1), 41-60.
- Noë, A.** (2004). *Action in Perception*. MIT Press.
- Noonan, H.** (1998) ‘Animalism Versus Lockeanism: A Current Controversy’, *Philosophical Quarterly*, 48: 302–318.
- 2003, *Personal Identity*, London: Routledge.
- 2010, ‘The Thinking Animal Problem and Personal Pronoun Revisionism’, *Analysis*, 70: 93–98.
- Northoff G., Bermpohl F.** (2004). *Cortical midline structures and the self*. *Trends Cogn Sci* 8: 102–107. doi: 10.1016/j.tics.2004.01.004
- Northoff G, Heinzl A, de Greck M, Bermpohl F, Dobrowolny H, et al.** (2006). *Self-referential processing in our brain—a meta-analysis of imaging studies on the self*. *Neuroimage* 31: 440–457.
- Nozick, R.**, (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Connor, T.** (2000). “Causality, mind, and free will”. *Noûs*, 34 (s14):105-117.
- Olson, E. T.** (1997). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, New York: Oxford University Press.
- 2002, ‘Thinking Animals and the Reference of “I”’, *Philosophical Topics*, 30: 189–208.
- 2003a, ‘An Argument for Animalism’, in Martin and Barresi 2003.
- 2003b, ‘Was Jekyll Hyde?’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 66: 328–48.
- 2007, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York: Oxford University Press.
- 2017. "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>>.
- Opie, J., O'Brien, G.** (1999). “A connectionist theory of phenomenal experience”. *Behavioral and Brain Sciences*, 22 (1):127-148.
- Oppenheim, P., Putnam, H.** (1958). “Unity of Science as a Working Hypothesis”. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*\_ 2:3-36.
- O'Regan, J. K., & Noë, A.** (2001). *A sensorimotor account of vision and visual consciousness*. *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 883–917.
- O'Regan, J. K.** (2011). *Why Red Doesn't Sound Like a Bell: Understanding the Feel of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Paillard, J.** (1980). “Le corps situé et le corps identifié. Une approche psychophysiologique de la notion de schéma corporel”. *Revue Medicale de la Suisse Romande*, 100, 129–141.

- 1999. "Body schema and body image: A double dissociation in deafferented patients". In G. N. Gantchev, S. Mori, & J. Massion (Eds.), *Motor control, today and tomorrow*, pp.197-214.
- Panksepp, J., Biven, L.** (2012). *The Archeology of the Mind*, New York W.W. Norton & Company.
- Parfit, D.** (1971) 'Personal Identity', *Philosophical Review*, 80: 3–27.
- 1976. 'Lewis, Perry, and What Matters', in *The Identities of Persons*, A. Rorty (ed.), Berkeley: University of California Press.
- 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- 1995, 'The Unimportance of Identity', in *Identity*, H. Harris (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- 2012, 'We Are Not Human Beings', *Philosophy*, 87: 5–28.
- Peacocke, C.** (2012) 'Subjects and Consciousness', in A. Coliva (ed.), *The Self and Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 74–101.
- Perry J.,** (1975). *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press.
- 2001. *Knowledge. Possibility and Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- 2002. *Identity. Personal Identity and the Self*, Indianapolis, Hackett Publishing.
- Pezzulo, G.** (2018). "The Problem of Mental Action: Predictive Control Without Sensory Sheets", *Frontiers in Psychology* 9.
- Pinker S.** (1997). *How the mind works*. USA: W. W. Norton.
- Platek, S. M., Critton, S. R., Myers, T. E., & Gallup Jr., G. G.** (2003). *Contagious yawning: the role of self-awareness and mental state attribution*. *Cognitive Brain Research*, 17, 223-227. doi:10.1016/S0926-6410(03)00109-5
- Pradeau T.** (2016). *Organisms or biological individuals? Combining physiological and evolutionary individuality*, *Biology & Philosophy*, November 2016, Volume 31, Issue 6, 797-817.
- Pradeau T., Carosella E.** (2006). *The self model and the conception of biological identity in immunology*, *Biology & Philosophy*, 21, 235-252.
- Prinz, J.** (2012) "Waiting for the Self", in J. Liu and J. Perry (eds.), *Consciousness and the Self: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press; 123–49.
- Putnam, H.** (1960). *Minds and machines*. In Sidney Hook (ed.), *Journal of Symbolic Logic*. New York University Press. pp. 57-80.
- 1966. "On Hierarchies and Systems of Notations". *Journal of Symbolic Logic*. 31 (1):136-137.
- 1967. *The nature of mental states*. In W.H. Capitan & D.D. Merrill (eds.), *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh University Press. pp. 1-223.
- 1971. *Philosophy of Logic*. Routledge, London.
- Quine W.** (1981) *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramachandran V.S., Hirstein W.** (1998) "Perception of phantom limbs". *Brain*.121,1603–1630.

- Ramachandran V.S., Brang D., McGeoch P.D.** (2010) “Dynamic reorganization of referred sensations by movements of phantom limbs”. *Neuroreport*. 21(10),727–730.
- Rochat, P.** 1995, ‘Early Objectification of the Self’, in P. Rochat (ed.), *The Self in Infancy: Theory and Research* (Amsterdam: Elsevier), 53–72.
- 2001, *The Infant’s World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
  - 2003, ‘Five Levels of Self-Awareness as they Unfold Early in Life’, *Consciousness and Cognition*, 12/4: 717–31.
  - 2009, *Others in Mind: Social Origins of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - 2010 ‘Emerging Self-Concept’, in J. G. Bremner and T. D. Wachs (eds.), *The Wiley-Blackwell Handbook of Infant Development*, vol. i, Basic Research, 2nd edn (Oxford: Blackwell), 320–44.
- Ricoeur, P.** (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil; *Oneself as Another*, trans. K. Blamey. Chicago: University of Chicago, 1992.
- Rigoli, F.; Pezzulo G.; Dolan, R.; Friston, K.** (2017). “A Goal-Directed Bayesian Framework for Categorization”. *Frontiers in Psychology* 8.
- Rockwell, T.** (2005). *Neither ghost nor brain*. Cambridge (Mass): MIT Press.
- Ronchi R.** (2017). *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano.
- Rorty, R.** (1970). *Incorrigibility as the mark of the mental*. *Journal of Philosophy*, 68, 399–424. doi: 10.2307/2024002
- Rovelli, C.** (2017). *L’ordine del tempo*, Adelphi, Milano.
- Rowlands, M.** (2010). *The new science of the mind: From extended mind to embodied phenomenology*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Rudd, A.** 2012. *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B.** (1912). *The problems of philosophy*. London: T. Butterworth.
- Ryle, G.,** (1949), *The Concept of Mind*, London: Routledge.
- 1954, *Dilemmas: The Tarner Lectures 1953*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saadah E.S.M., Melzack R.,** (1994). “Phantom Limb Experiences in Congenital Limb-Deficient Adults”, *Cortex*, 30, Issue 3, 1994, 479-485.
- Sartre, J.P.** 1936. *The Transcendence of the Ego*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick New York: Noonday Press.
- 1943. *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, trans. H. E. Barnes London: Routledge.
- Schechtman, M.** 1996, *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.

- 2001, 'Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Persistence', *Philosophical Explorations*, 4/2: 95–111.
- 2007, 'Stories, Lives, and Basic Survival: A Defense and Refinement of the Narrative View', in D. Hutto (ed.), *Narrative and Understanding Persons* (Cambridge: Cambridge University Press), 155–78.
- 2011. 'The Narrative Self', in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, 394–418.
- Searle, J. R.** (1984). *Minds, brains, and science*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- 2005, 'The Self as a Problem in Philosophy and Neurobiology', in T. E. Feinberg & J. P. Keenan (eds.), *The Lost Self: Pathologies of the Brain and Identity* (Oxford: Oxford University Press), 7–19.
- Sellars, W.** (1962). *Philosophy and the scientific image of man*. In R. Colodny (Ed.), *Frontiers of science and philosophy* (pp. 35–78). Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Sesto Empirico** (III se. a.C.). *Schizzi pirroniani*, Laterza Editore, Bari, 1988.
- Seth, A. K.** (2014). "Response to Gu and FitzGerald: Interoceptive inference: from decision-making to organism integrity". *Trends in Cognitive Sciences*. 18 (6):270-271.
- Seth, A. K., He, B. J., & Hohwy, J.** (2015). *Neuroscience of consciousness*. Editorial. *Neuroscience of Consciousness*, 1(1), 1–3.
- Seth, A. K., Izhikevich, E. M., Ree, G. N., & Edelman, G. M.** (2006). "Theories and measures of consciousness: An extended framework". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103(28), 10799–10804. doi: 10.1073/pnas.0604347103
- Shoemaker, S.** (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca: Cornell University Press.
- 1968. "Self-Reference and Self-Awareness", *Journal of Philosophy* 65, 556–579.
- 1970, "Persons and Their Pasts", *American Philosophical Quarterly*, 7: 269–285.
- 1984, "Personal Identity: A Materialist's Account", in Shoemaker and Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell.
- 1990. "Qualities and Qualia: What's in the mind?" *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (May), 109–131. doi: 10.2307/2108035
- 1994. "Phenomenal character". *Noûs*, 28(1), 21–38. doi: 10.2307/2215918.
- 1996. *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997, "Self and Substance", in *Philosophical Perspectives* (Volume 11), J. Tomberlin (ed.): 283–319.
- 1999, "Self, Body, and Coincidence", *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume), 73: 287–306.
- 2008, "Persons, Animals, and Identity", *Synthese*, 163: 313–324.



- 2011, “On What We Are”, in *The Oxford Handbook of the Self*, S. Gallagher (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- 2012, ‘Against Simplicity’, in *Personal Identity: Simple or Complex?* G. Gasser and M. Stefan (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Sider T.** (2001) *Four dimensionalism. An ontology of persistence and time*. Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Simons P.M.**, (1987). *Parts. A study in ontology*. Clarendon Press, Oxford
- Smart, J. J. C.** (1959). *Sensations and brain processes*. V. C. Chappell (eds). *The Philosophical Review*, 68(2), 141–156. Englewood-Cliff (NJ): Prentice Hall. doi: 10.2307/2182164.
- 1978. *The content of physicalism*. *The Philosophical Quarterly*, 28 (113), 339–341. doi: 10.2307/2219085.
- Stern, D. N.** (1985). *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Strawson, G.** (2008). *Real materialism and other essays*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- 2017. *The Subject of Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Strawson P.F.** (1959). *Individuals*, Routledge, New York.
- Szyborska W.** (1957). *Appello allo yeti*, Scheiwiller, Milano, 2008.
- Suchting, W. A.** (1969). *Perception and the time-gap argument*. *The Philosophical Quarterly*, 19(74), 46–56. doi: 10.2307/2218187
- Tauber, A.I.** (2013) *Immunology's Theories of Cognition*. *History and Philosophy of the Life Sciences* 35, no. 2: 239-64.
- 2017. *Immunity: The Evolution of an Idea*. Oxford, Oxford University Press.
- Thompson, E.** (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.
- Thompson E., Bachelor S.** (2015). *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*, Columbia University Press.
- Thompson, E., Varela, F. J.** (2001). “Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness”. *Trends in Cognitive Sciences*, 5 (10):418-425.
- Thompson, E., Palacios, A., Varela, F. J.** (1992). “Ways of coloring: Comparative color vision as a case study for cognitive science”. *Behavioral and Brain Sciences*, 15(1), 1-74.
- Tononi, G.** (2004). *An information integration theory of consciousness*. *BMC Neuroscience*, 5 (42), 1–22. doi: 10.1186/1471-2202-5-42
- 2008. *Consciousness as integrated information: A provisional manifesto*. *The Biological Bulletin*, 215(3), 216–242. doi: 10.2307/25470707.
- Tononi, G., & Koch, C.** (2008). *The neural correlates of consciousness: An update*. *Annals of the*

- New York Academy of Sciences, 1124(March), 239–261. doi: 10.1196/annals.1440.004.
- 2014. *Consciousness: Here, there but not everywhere*. Towards a Science of Consciousness 2014, 1–20.
- Tononi, G.; Laureys, S.** (2009.) *The neurology of consciousness: An overview*. In: Laureys, S. and Tononi, G., Eds., *The Neurology of Consciousness*, Academic Press, London, 375-412.
- Tsakiris, M.** (2010). “My body in the brain: A neurocognitive model of body-ownership”. *Neuropsychologia*, 48(3), 703–712.
- Tsakiris M, Haggard P** (2005) *The Rubber Hand Illusion Revisited: Visuotactile Integration and Self-Attribution*. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 31: 80–91. doi: 10.1037/0096-1523.31.1.8
- Unger, P.**, (1979). ‘I do not Exist’, in *Perception and Identity*, G. F. MacDonald (ed.), London: Macmillan, and reprinted in Rea 1997.
- 1980. “The Problem of the Many”, *Midwest Studies in Philosophy*, 5: 411–67.
- 1990, *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford: Oxford University Press.
- 2000, “The Survival of the Sentient”, in *Philosophical Perspectives*, 14: Action and Freedom, J. Tomberlin (ed.), Malden, MA: Blackwell.
- Van Inwagen, P.** (1981). “The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 62: 123–37.
- 1990. *Material Beings*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- 1994. “Composition as Identity”, *Philosophical Perspectives*, 8(1): 207–220.
- Varela, F.J., Goguen, J.A.** (1978), *The Arithmetic of Closure*, in Trappl R., ed., *Progress in Cybernetics and Systems Research*, Vol. 3, New York: Wiley Hemisphere, pp. 48-63.
- Varela, F. J.; Thompson, E.; Rosch, E.** (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press, Cambridge, MA, USA.
- Varzi A.** (1996) *Parts, wholes, and part-whole relations: the prospects of mereotopology*. *Data Knowl Eng* 20:259–286.
- Vogeley, K., Bussfeld P., Newen A., Herrmann S., Happe F., Falkai P., Maier W., Shah N., Fink R.G., Zilles K.** (2001). *Mind Reading: Neural Mechanisms of Theory of Mind and Self-Perspective*. *NeuroImage*. 14. 170-81. 10.1006/nimg.2001.0789.
- Vogeley K., Fink G.R.**, (2003) *Neural correlates of the first-person-perspective*. *Trends in Cognitive Sciences* 7: 38–42.
- Vogeley, K.; Gallagher, S.** (2011). *The self in the brain*. In S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (111-36). Oxford: Oxford University Press.
- Wallace, M.**, (2011). “Composition as Identity: Part 1”, *Philosophy Compass*, 6(11): 804–816.

- 2011b. "Composition as Identity: Part 2", *Philosophy Compass*, 6(11): 817–827.
- Whitehead, A. N.** (1920). *Concept of nature*. Cambridge (Mass): Cambridge University Press.
- 1925. *Science and the modern world*. New York: Macmillan Company.
- 1929. *Process and reality*. London: Free Press.
- Wiese, W., Metzinger, T.** (2017). *Vanilla PP for Philosophers: A Primer on Predictive Processing*. Philosophy and Predictive Processing.
- Wiggins, D.**, (1967). *Identity and Spatiotemporal Continuity*, Oxford: Basil Blackwell.
- 1968. "On being in the same place at the same time", *Philosophical Review*, 77: 90–5.
- 1980. *Sameness and Substance*, Oxford: Basil Blackwell.
- Williams D.C.** (1953). "On the Direct Probability of Inductions", *Mind*, 62(248): 465–83.
- 1963, "Necessary Facts," *The Review of Metaphysics*, 16(4): 601–26.
- 1966, *Principles of Empirical Realism: Philosophical Essays*, H. Ruja (ed.), Springfield, Illinois: C. C. Thomas.
- 1986, "Universals and Existents," *Australasian Journal of Philosophy*, 64(1): 1–14.
- Wittgenstein, L.** (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- 1953. *Philosophical Investigations*. G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), Oxford: Blackwell.
- Woolf, V.** (1933). *Flush, Vita di un cane*, Baldini e Castoldi, 2014.
- Zahavi D.**, (1999), *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA, MIT Press.
- 2011, *The Experiential Self: Objections and Clarifications*, in Siderits, M., Thompson, E., Zahavi, D. eds., *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, Oxford, Oxford University Press, 56-78.
- 2008, 'Simulation, Projection and Empathy', *Consciousness and Cognition*, 17/2: 514–22.
- 2014. *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford, Oxford University Press.
- Forthcoming, *Consciousness and (minimal) selfhood: Getting clearer on for-me-ness and miness*, in Kriegel U. (ed), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.

**Zahavi D., Kriegel U.** (2015), *For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not*, in D.O. Dahlstrom, A. Elpidorou & W. Hopp (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, London, Routledge, 36-53.

**Zeki, S., & Bartels, A.** (1999). *Toward a theory of visual consciousness*. *Consciousness and Cognition*, 8, 225–259. doi: 10.1006/ccog.1999.0390