

Cos'è il teatro della mente?

Luciano Mecacci

1. A Cartesio è attribuita la colpa dei mali peggiori di cui soffrirebbe la ricerca psicologica contemporanea: il persistente dualismo tra il corpo e la mente dal punto di vista strutturale e funzionale; la scissione tra la dimensione affettiva (riconducibile alle funzioni del corpo) e la dimensione cognitiva (propria delle funzioni della mente); l'idea di uno spazio interno, privato, inteso come lo stadio più avanzato dell'evoluzione della mente umana, il luogo delle rappresentazioni coscienti, in generale la sede della "coscienza" (il "teatro cartesiano"). La scienza contemporanea si è proposta di superare questi ostacoli, compendiatosi nell'espressione "l'errore di Cartesio", diffusasi dopo la pubblicazione del libro del neuroscienziato Antonio R. Damasio nel 1994.¹ Negli ultimi anni questo progetto neuroscientifico, dapprima accolto con entusiasmo, grazie anche sia ai risultati sperimentali ottenuti attraverso le tecniche di neuroimmagine sia alla scoperta di nuove specializzazioni neuronali (in particolare, i "neuroni specchio"), è divenuto oggetto di revisioni critiche. Qui non si affronterà tale tematica sulla quale sta crescendo la letteratura specialistica,² ma ci limiteremo ad alcune riflessioni di carattere storico e teorico su questa vituperata eredità cartesiana. Più che dell'errore di Cartesio, tratteremo del teatro cartesiano perché questo è il concetto principale da cui discenderebbe la serie di affermazioni considerate infondate dalla neuroscienza.

La questione del teatro cartesiano è stata affrontata soprattutto da autori della tradizione filosofica anglosassone che sostanzialmente

hanno ripreso il riferimento fatto da David Hume alla metafora della mente come teatro, facendone poi un *topos* di tutti gli studi di filosofia della mente nel secondo Novecento. Nell'ambito di questa discussione è stata omessa la prospettiva storica che sarebbe stata necessaria per comprendere la stessa posizione di Cartesio e dirimere alcuni equivoci interpretativi che si sono trascinati fino alla perentoria e acclamata affermazione di Damasio per cui il filosofo e scienziato francese aveva commesso un errore fatale («l'abissale separazione tra corpo e mente»),³ incidendo sulla scienza moderna del cervello e della mente in misura maggiore di altri filosofi e scienziati dei secoli precedenti. Infatti va notato che il ricondurre a Cartesio l'idea di un teatro interno alla mente è una semplificazione storica che preclude una valutazione del ruolo che questa stessa idea ha svolto nella storia del pensiero occidentale. Per questo motivo preferiamo l'espressione "teatro della mente" ricorrente nella letteratura filosofica e religiosa (in quella di lingua latina: *theatrum mentis*) prima e anche dopo Cartesio.

2. Il primo aspetto da considerare è quindi se Cartesio avesse effettivamente concepito la mente nel modo tratteggiato dai suoi critici contemporanei. Fu Gilbert Ryle, nel 1949, a offrire la prima versione distorta, ma influente, del pensiero di Cartesio.⁴ Il primo capitolo del suo libro era proprio dedicato a il "mito di Descartes". I punti essenziali di quelle pagine erano i seguenti. Secondo Ryle, circolava una "dottrina ufficiale" che era stata canonizzata da Cartesio e secondo la quale ogni essere umano possiede "sia un corpo sia una mente": il corpo si colloca nello spazio ed è conoscibile dall'esterno (è una cosa pubblica); la mente non si colloca nello spazio ed è conoscibile solo dall'interno (è una cosa privata):

La mente è un luogo appartato, e nella propria vita interiore ognuno di noi vive la vita di uno spettrale Robinson Crusoe. Tutti possono vedere, udire e colpire il corpo delle altre persone, ma siamo irrimediabilmente ciechi e sordi al funzionamento delle menti altrui e incapaci di operare su di esse.⁵

La mente è quindi una sorta di spettro che si aggira nella macchina-corpo: «lo spettro nella macchina» (*the ghost in the machine*). La mente si configura come un «teatro privato»⁶ con un suo «palco-

scenico privato» dove sono coscientemente rappresentate le «scene» della propria vita mentale.

Daniel Dennett, allievo di Ryle, ha proseguito notoriamente su questa linea anticartesiana. Ha negato con forza l'idea della coscienza come «uno spettacolo che si svolge nel Teatro Cartesiano». Facendo leva sull'ipotesi cartesiana della ghiandola pineale come «porta d'accesso alla coscienza», il luogo della trasduzione dal fisico (cerebrale) al mentale⁷, Dennett vi ha individuato una concezione lineare dei processi mentali, accettata anche dai modelli informativi e cognitivisti in voga negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, per cui dalla sensazione (versante o polo fisico, oggettivo) si passa lungo una catena di stadi intermedi allo stadio finale della coscienza (versante o polo puramente mentale, soggettivo). Ha quindi proposto un modello secondo il quale «ogni tipo di percezione – in verità, ogni tipo di pensiero o attività mentale – è compiuto nel cervello da un processo parallelo e a piste multiple di interpretazione ed elaborazione dei dati sensoriali in ingresso»⁸ (“modello delle Molteplici Versioni”).

L'idea che la mente, in quanto rappresentata dal soggetto stesso che osserva se stesso, non fosse un teatro monolitico di emozioni e pensieri, ma un coacervo di flussi e riflussi, era stata già presentata nelle sue linee essenziali da Hume. Pur utilizzando la metafora del teatro, Hume metteva in guardia rispetto alla reificazione di questa immagine:

La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente in essa nessuna semplicità in un dato tempo, né identità in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta.⁹

Il filone filosofico anglosassone ha posto quindi la questione del teatro della mente come se si trattasse di una spiegazione “filosofica” o “scientifica” di come sarebbe organizzata e funzionerebbe la mente umana. In alcuni passaggi si dà, inverosimilmente, l'impressione che filosofi e scienziati del calibro di Cartesio avrebbero concepito l'esi-

stenza di uno spettro o di un *homunculus* all'interno della mente o del cervello, lo spettatore di una rappresentazione teatrale altrettanto interna. Le illustrazioni che hanno visualizzato questo scenario (in tempi recenti, un omino in una camera speciale del cervello che nella sua comoda poltrona osserva lo scorrere del film della sua vita psichica su uno schermo) hanno rinforzato la diffusione di questa lettura riduttiva del "teatro della mente".

3. Scrivendo e dibattendo di questi temi, si è ignorato – e talvolta deliberatamente¹⁰ – il complesso quadro storico relativo, e nonostante sia stato fatto notare che questa impostazione astorica poteva generare equivoci anche sul piano teorico. Il caso di Damasio è il più eclatante. Va messo in evidenza che, nonostante il titolo, il libro di Damasio dedica sei pagine all'"errore di Cartesio" in un testo di circa quattrocento pagine.¹¹ Il resto è un'esposizione del funzionamento del cervello secondo i risultati delle ricerche dell'autore e delle neuroscienze contemporanee. La superficialità storica dell'impostazione di Damasio fu subito notata appena il libro fu pubblicato. L'aspetto critico non era tanto che Damasio avesse fornito un'interpretazione storicamente infondata, quanto il fatto che una conoscenza competente del pensiero di Cartesio sarebbe stata utile per affrontare in modo teoricamente più proficuo i problemi del rapporto cervello-mente. Soprattutto quando, non contento del deprezzamento di Cartesio, Damasio pubblicò il secondo volume, su Spinoza,¹² individuando nel pensiero di questi l'artefice di un definitivo superamento dell'errore cartesiano, comparvero durissime recensioni che bollarono entrambi i libri per mancanza di competenza minima (a) sui due autori dal punto di vista storico e (b) sui temi affrontati (rapporto corpo/cervello-mente, emozione-cognizione, ecc.) dal punto di vista filosofico e psicologico. Limitiamoci a due recensioni apparse su periodici autorevoli e di larghissima diffusione. Colin Mc Ginn esordì con questa dichiarazione: «I have two things to say about this theory: it is unoriginal and it is false [Ho due cose da dire su questa teoria: non è originale ed è falsa]». Mostrava quindi come l'idea di Damasio della priorità dello scatenamento fisiologico alla base del vissuto emozionale fosse molto vecchia e avesse quindi suscitato nel corso di decenni tutta una serie di ricerche teoriche e sperimentali,

pro e contro, ignorate dallo stesso Damasio o perlomeno citate con la pretesa appunto della propria originalità rispetto a esse.¹³ Ian Hacking¹⁴ a sua volta sottolineò come Damasio, pur criticando l'uso ricorrente delle metafore (il teatro, l'omuncolo, ecc.) nella tradizionale riflessione sulla mente e il cervello, vi era ricorso ripetutamente. Ecco alcuni esempi: le emozioni, gli appetiti, ecc. «hanno luogo nel teatro del corpo sotto la guida di un cervello dotato congenitamente di una saggezza sua, messa a punto dall'evoluzione per contribuire a dirigere il funzionamento del corpo» oppure «noi abbiamo una mente cosciente quando il flusso di immagini che descrive oggetti ed eventi nelle varie modalità sensoriali – in altre parole il “film nel cervello” – è accompagnato dalle immagini del sé».¹⁵ Hacking non può che rilevare che la visione di un film presuppone uno spettatore interno, e dunque ritorniamo alla metafora dello spettro, dell'omuncolo ridicolizzata dallo stesso Damasio per la sua connotazione spiritualistica. Non mancano in Hacking le osservazioni critiche sulla disinvoltura storica di Damasio, sul modo in cui questi «uses certain sentences of Spinoza's like arrows found by chance in a forest, to be shot into space at his own targets [usa certe frasi di Spinoza come frecce trovate per caso in una foresta per essere scoccate contro i propri bersagli]». Un vero abbaglio è, per Hacking, l'interpretazione gnoseologica che Damasio dà della nota proposizione XIII della parte II dell'*Etica*: «Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus [L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo]».¹⁶

L'analisi critica, più approfondita dal punto di vista storico, del modo in cui Damasio ha caratterizzato il pensiero cartesiano è stata comunque fornita da Geir Kirkebøen,¹⁷ uno psicologo norvegese che dimostra di possedere competenze specialistiche nel campo della storia della filosofia. Invece che di errori di Cartesio, si deve parlare di errori di Damasio, esordisce Kirkebøen. Gli errori più generali sono impliciti in due affermazioni di Damasio: (1) Cartesio immaginava «il pensare come un'attività affatto separata dal corpo» e (2) per colpa dell'«orientamento cartesiano [...] è stato ritardato di svariati decenni ogni sforzo di comprendere la mente in termini biologici generali».¹⁸ Nel suo denso articolo Kirkebøen si è proposto di dimostrare che queste affermazioni si fondano su una inadeguata conoscenza delle opere di Cartesio. Innanzitutto, fu proprio Cartesio a negare l'esisten-

za di un osservatore interno, un omuncolo che esplorasse con i propri occhi le immagini che secondo alcuni scienziati del suo tempo, tra i quali Keplero, si formerebbero sulla retina a causa degli stimoli visivi provenienti dall'ambiente esterno. Per Cartesio non solo queste immagini che si formano nel sistema visivo non corrispondono agli oggetti esterni, essendone una rappresentazione fondata su alcuni loro elementi o componenti essenziali (vi è quindi solo "somiglianza"), ma queste stesse immagini non sono percepite o contemplate da un nuovo osservatore, questa volta interno: «[...] non bisogna tuttavia per nulla credere [...] che sia per mezzo di tale somiglianza che essa faccia in modo che noi li percepiamo, come se nel nostro cervello vi fossero ancora *altri occhi* [corsivo nostro] coi quali potessimo vederla».¹⁹ Si tratta di un passo molto noto agli studiosi di Cartesio,²⁰ proprio in accordo con l'esigenza di Damasio, quella di non «ricorrere alla comoda storiella dell'omuncolo che percepisce la rappresentazione».²¹ Sebbene avesse ben chiari i problemi relativi alla relazione tra il corpo e la mente, alla impossibilità di ridurre la mente nei termini dei meccanismi cerebrali allora noti, Cartesio rifuggiva non solo dall'idea di un osservatore, ma anche da quello di un sistema autonomo di controllo e gestione dei processi mentali, un supervisore, ciò che in una tradizione millenaria era stato indicato con la metafora del nocchiero che guida la sua nave (= mente): l'"anima razionale" in un automa «non basta che sia allogata nel corpo umano come un pilota nella sua nave [*pilot en son navire*], se non forse per muoverne le membra; ma bisogna che sia unita e legata più strettamente ad esso per avere anche sentimenti e appetiti simili ai nostri, e formare così un vero uomo [*un vrai homme*]».²² Ciò che costituisce l'"uomo vero" è l'intrinseca unione tra la dimensione emozionale vissuta come corpo e la dimensione emozionale vissuta come mente (Cartesio usa il termine *mens* nei testi in latino e *âme* nei testi in francese). All'analisi di questa unione è dedicato specificamente il libro sulle *Passioni dell'anima* (1649), ma per comprenderne il senso basta uno stralcio della famosa lettera (28 giugno 1643) di Cartesio alla principessa Elisabetta di Boemia che gli aveva chiesto dei chiarimenti su quanto egli aveva affermato intorno alla distinzione tra anima (mente) e corpo. La distinzione era necessaria sul piano dell'indagine scientifica, richiedendo il corpo e la mente concetti e metodi d'indagine diversi, mentre il fatto che il corpo e

l'anima siano uniti è un'esperienza imprescindibile riscontrata da ciascun individuo nella propria vita:

[Supponevo] che Vostra Altezza avesse ancora ben presenti nella sua mente le ragioni che provano la distinzione dell'anima e del corpo e non [volevo] supplicarla di disfarsene per rappresentarsi la nozione dell'unione che ciascuno sperimenta sempre in se stesso senza filosofare, e cioè che è una sola persona ad avere insieme un corpo e un pensiero, i quali sono di natura tale che questo pensiero può muovere il corpo e sentire gli accidenti che gli occorrono.²³

La distinzione tra corpo e mente, secondo le interpretazioni più accreditate del pensiero di Cartesio,²⁴ si pone quando si assume – in una prospettiva ontologica – la priorità e autonomia dell'Io che pensa. Rispetto a questo “me” autoevidente come pensiero («Sed quid igitur sum? Res cogitans [Ma dunque, che cosa sono? Una cosa che pensa]»),²⁵ in questo momento, *hic et nunc*, si stacca l'“esperienza di me come corpo”, ma allo stesso si avverte l'intima unione tra queste due dimensioni:

Attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., la natura mi insegna anche che io non sono soltanto nel corpo come un nocchiero è nella barca, ma che sono così strettamente congiunto e quasi mescolato ad esso, da costituire con esso un'unità. Se così non fosse, infatti, quando il corpo viene ferito, io, che non sono altro che una cosa pensante, non perciò non sentirei dolore, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come il nocchiero coglie con la vista se qualcosa nella barca si rompe.²⁶

In una lettera a Henricus Regius, del gennaio 1642, è ben sintetizzata la posizione cartesiana, e qui va notata la metafora dell'angelo che è rifiutata al pari di quella del nocchiero, l'angelo che per il lettore contemporaneo rinvia allo spettro di Ryle, all'omuncolo di Dennett e Damasio:

Ad esempio, asserendo che l'uomo è ente per accidente, so che non intendete altro che quel che tutti ammettono, ossia che esso è composto di due cose realmente distinte [...] Ovunque se ne presenti l'occasione, sia in pri-

vato sia in pubblico, dovete dichiarare di credere che l'uomo è un vero ente per sé e non per accidente, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente [mentem corpori realiter & substantialiter esse unitam]: non per situazione o disposizione, [...] bensì per vera unione, quale comunemente tutti riconoscono, benché nessuno spieghi quale essa sia e, quindi, non siate neppure voi tenuto a farlo. Potete tuttavia spiegarla come ho fatto io nella *Metafisica*, in questo modo: percepiamo che la sensazione del dolore, e tutte le altre, non sono puri pensieri della mente distinta dal corpo, bensì confuse percezioni di essa che al corpo è realmente unita; infatti se un angelo si trovasse dentro il corpo umano, non sentirebbe come noi, ma percepirebbe solo i movimenti causati dagli oggetti esterni, e in questo si distinguerebbe da un vero uomo». ²⁷

La concezione cartesiana di un soggetto che sente, pensa e vive il proprio corpo non ha un fondamento puramente filosofico e scientifico, ma riflette anche una tematica più vasta messa in evidenza dagli studiosi della filosofia del '600. Si tratta della "dimensione giuridica" del soggetto cartesiano, sulla quale richiamò l'attenzione Michel Foucault nel 1972 in un'appendice alla seconda edizione della sua *Histoire de la folie*. ²⁸ Si entra in un capitolo della massima importanza per la storia della filosofia e delle scienze umane nell'età moderna, che non può essere affrontato in questa sede e che comunque è stato oggetto di ampie trattazioni. Basti dire che il tema del "mio" corpo, ciò che io soggetto, *mens*, definisco come "mia proprietà" inalienabile, porta alla teoria dell'"individualismo possessivo" qual è formulato nel *Second treatise of government* di John Locke, e qui siamo ormai nel campo della costituzione della teoria moderna dei diritti della persona: «Sebbene la terra e tutte le creature inferiori – egli scrive – siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui [Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a property in his own person. This nobody has right to but himself]». ²⁹ Tale affermazione lapidaria di Locke è comprensibile storicamente solo in questo scenario più complesso sulla natura dell'uomo, il suo corpo e la sua mente, quale si profilò agli inizi dell'età moderna. Si tratta di una problematica ignota a coloro che hanno assunto il "teatro della mente" e il "dualismo cartesiano" come slogan dei bersagli

di una battaglia riduzionista nella filosofia della mente e nella neuroscienza, contemporanee.³⁰

4. Sebbene l'espressione "teatro della mente" sia applicata correntemente per delineare il più ampio e complesso quadro teorico presente in Cartesio, tanto che si parla anche di "teatro cartesiano", questa metafora ricorre nella storia del pensiero filosofico occidentale fin dai suoi esordi. Platone descrisse uno scenario interno alla psiche che è il prototipo di tutte le rappresentazioni metaforiche successive:

Socrate – A me pare che l'anima nostra assomigli ad un libro.

Protarco – Come?

Socrate – La memoria, che opera in coincidenza colle sensazioni, e a quelle affezioni che si verificano in tale processo paiono a me in tale occasione quasi scrivere nelle nostre anime dei discorsi; e quando questo complessivo processo di affezioni scrive il vero allora ne risultano in noi opinioni vere e discorsi vari ma quando un tale interno scrivano scrive il falso ne risulta l'opposto della verità.

Protarco – Pare assolutamente così anche a me e accetto ciò che tu hai affermato in questi termini.

Socrate – Accetta allora anche questo: in tali circostanze v'è nelle nostre anime anche un altro artefice.

Protarco – Quale?

Socrate – Un pittore, il quale dopo lo scrivano disegna nell'anima rappresentazioni delle cose dette.

Protarco – Come e quando dobbiamo dire che operi questo nuovo artefice per parte sua?

Socrate – Quando qualcuno avendo allontanato dalla vista o da qualche altro senso gli oggetti delle opinioni e dei discorsi di allora, in se stesso contempla in qualche modo le rappresentazioni di ciò che fu opinato e detto. Forse che ciò non avviene in noi?

Protarco – Moltissimo avviene.³¹

Nell'anima vi è un testo su cui sensazioni, affezioni e ricordi sono scritti da un primo "artefice" per poi essere *letti* da un secondo "artefice", l'osservatore interno che osserva ed elabora le rappresentazioni che sono fissate su quel testo. In Platone sono dunque già esplicite le

metafore della tavola (o del libro) su cui si scrive un testo e dell'osservatore interno, talvolta raffigurato come un nocchiero, dotato di un occhio speciale (l'occhio della mente). Nel processo storico, che è stato delineato magistralmente da Rorty³² come "l'invenzione della mente", si compie un salto concettuale epocale quando Cartesio prospetta questo spazio interno come il luogo soggettivamente privilegiato, autosufficiente, per la fondazione e la garanzia della conoscenza del mondo esterno. Da quel momento la mente è una cittadella fortificata (apparentemente, diranno altri filosofi) che si autolegittima nel sancire l'indubitabilità di se stessa.³³

A minare la sicurezza di questa cittadella non è tanto la prospettiva critica che si articola intorno all'"errore di Cartesio", quanto l'osservazione che quell'errore più che una scelta filosofica, concettualmente cosciente, rifletterebe un'organizzazione naturale della mente umana. Proprio lo stesso Ryle aveva notato che la modalità di concepire la mente "alla Cartesio" era una prerogativa del senso comune, di persone che non avevano la minima nozione delle speculazioni dei filosofi intorno al teatro della mente, al dualismo mente-corpo, ecc.³⁴ Qui si tocca un'area d'indagine che sta occupando la psicologia e la filosofia della mente da alcuni decenni, anche se va sottolineato che non è un interesse prioritario: la relazione tra "psicologia del senso comune" (*folk psychology*) e "psicologia scientifica". Mentre nel progetto di fondazione scientifica della psicologia, tra fine Ottocento e primo Novecento, uno dei principî cardine era costituito dal superamento della psicologia del senso comune, alla fine del Novecento è divenuto evidente che non bastava prendere a modello il percorso delle scienze moderne (per esempio in fisica, dalla fisica ingenua alla fisica galileiana). Le ricerche sulla Teoria della Mente, esplose dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, hanno messo in evidenza la comparsa precoce nel bambino di una concezione articolata dei processi mentali propri e altrui che è fondamentale per l'interazione con gli adulti e i coetanei, configurandosi come una proprietà della mente emersa nel corso dell'evoluzione della specie umana.

Si rovescerebbe così la critica di Ryle: mentre per Ryle l'affinità della concezione cartesiana con la teoria ingenua della mente sarebbe una prova ulteriore della sua debolezza ed erroneità, in questa nuova prospettiva naturalistica della Teoria della Mente la concezione carte-

siana sarebbe stata il riflesso speculativo del modo di funzionare della mente umana. Si comprende così come nel recente libro dello psicologo Legrenzi e del neuropsicologo Umiltà, si affermi decisamente che nonostante i tentativi delle neuroscienze di ridurre il mentale al cerebrale e nonostante gli attacchi al (cosiddetto) “dualismo cartesiano”, il dualismo mente-cervello non è tanto una scelta teorica quanto un dato di fatto, un fenomeno naturale da indagare come strategia essenziale nella vita personale e relazionale degli individui umani.³⁵ Grazie a questo dualismo, “ingenuo” per alcuni, imprescindibile per altri, un individuo umano si rappresenta un suo spazio interiore entro cui fa scorrere le scene della vita propria e altrui, e allo stesso modo intende lo spazio interiore del suo interlocutore. Il flusso di personaggi ed eventi, che scorre nel teatro della mente, va a comporre il grande libro della realtà psichica personale, e come si sa in psicologia – almeno a partire da Freud – i contenuti di questa realtà non rispettano necessariamente i criteri di oggettività.

Note

- ¹ A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), trad. it. Adelphi, Milano 1995.
- ² Per un panorama sintetico, ma aggiornato di questa discussione vedi P. Legrenzi e C. Umiltà, *Perché abbiamo bisogno dell'anima: cervello e dualismo mente-corpo*, Il Mulino, Bologna 2014. Sugli aspetti critici, sul piano teorico, delle ricerche sui neuroni specchio, tralasciando l'ampia letteratura internazionale sull'argomento, ricordiamo solo L. Pizzo Russo, *So quel che senti: neuroni specchio, arte ed empatia*, ETS, Pisa 2009.
- ³ A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 338.
- ⁴ G. Ryle, *Il concetto di mente* (1949), trad. it. con pref. di D.C. Dennett, Laterza, Roma-Bari 2007.
- ⁵ Ivi, p. 8.
- ⁶ Ivi, p. 52.
- ⁷ D.C. Dennett, *Coscienza* (1991), trad. it. Rizzoli, Milano 1993, p. 132, 126. Una sintesi della tesi di Dennett è nella sua relazione “Coscienza plurale”, in «Atque», 16, 1997-1998, pp. 11-26.
- ⁸ D.C. Dennett, *Coscienza*, cit., p. 129.

- 9 D. Hume, *Trattato sull'intelletto umano* (1739), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1972, p. 287. Questo noto passo del *Trattato* è spesso citato, nella letteratura anticartesiana, come la tappa decisiva nel processo di liquidazione delle idee di soggetto e Io, ma l'argomentazione di Hume è più articolata e meno netta (cfr. G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* [1973], Cappelli, Bologna 1981).
- 10 Come scrivono anche Legrenzi e Umiltà nel loro saggio molto critico nei confronti di sbrigative posizioni riduzionistiche: «Qui non ci importa tanto quale fosse l'autentico pensiero di Cartesio» (2014, p. 24).
- 11 A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 336-341.
- 12 A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello* (2003), Adelphi, Milano 2003.
- 13 C. Mc Ginn, "Fear factory", in «The New York Times Book Review», February 23, 2003, p. 11. In particolare, il riferimento è alla teoria periferica delle emozioni di James e Lange formulata alla fine dell'Ottocento (su questo aspetto v. anche J. Panksepp, "Damasio's error?", in «Consciousness & Emotion», 4, 2003, pp. 111-134).
- 14 I. Hacking, "Minding the brain", in «The New York Review of Books», June 24, 2004, pp. 32-36.
- 15 A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., pp. 103 e 258.
- 16 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), in *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, vol. 2, p. 96 (trad. it., *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 133).
- 17 G. Kirkeboen, "Descartes' embodied psychology: Descartes' or Damasio's error?", in «Journal of the History of the Neurosciences», 10, 2001, pp. 173-191.
- 18 A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., pp. 337 e 347.
- 19 R. Descartes, "Dioptrique" del (1637), in Id., *Opere scientifiche*, vol. 2, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino, p. 252.
- 20 La letteratura su questa problematica in Cartesio, anche per quanto riguarda specificamente la sua posizione nella storia dell'ottica fisiologica e della psicologia della visione, è vasta e ormai consolidata, a partire, ad esempio, dalle classiche opere di N. Pastore, *Selective history of theories of visual perception 1650-1950*, Oxford University Press, New York 1971; e D.C. Lindberg, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, University of Chicago Press, Chicago 1976. Attualmente la trattazione più approfondita è in N. Allocca, "L'io, l'immagine, il cervello. Sulla teoria cartesiana della visione", in G. Coccoli, A. Ludovico, C. Marrone, F. Stella, *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi*

- di filosofia, a cura di, Stamen, Roma 2007, pp. 83-96; e *Lo spazio, l'occhio, la mente. Cartesio e la visibilità del mondo*, Aracne, Roma 2012.
- ²¹ A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 230.
- ²² Cartesio, *Discorso sul metodo* (1637), trad. it. di M. Garin in *Opere*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 329.
- ²³ R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005, p. 1783.
- ²⁴ Tra gli studi più recenti, vedi S. Landucci, *La mente di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2002; L. Alanen, *Descartes's concept of mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003; N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2012, e tutti i lavori di Gary Hatfield, dei quali si ricorda solo "The Passions of the soul and Descartes's machine psychology", in «Studies in the history and philosophy of science», 38, 2007, pp. 1-35.
- ²⁵ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. della versione latina del 1642 e francese del 1647 a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, pp. 168-169.
- ²⁶ Ivi, p. 265. Si rimanda ad Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit., pp. 23-96 per una approfondita discussione della dialettica tra distinzione, da una parte, e unità, dall'altra, nei rapporti corpo-mente, quali sono presentate nella seconda e nella sesta delle *Meditazioni metafisiche*.
- ²⁷ R. Descartes, *Tutte le lettere*, cit., p. 1589.
- ²⁸ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, traduzione di Franco Ferrucci, prefazione e appendici tradotte da Emilio Renzi e Vittore Vezzoli, collana BUR, Rizzoli, Bologna 1963; n. ed. 1980 con in appendice i saggi *La follia, l'assenza di opera* e *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*.
- ²⁹ J. Locke, *Due trattati sul governo* (1690), a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 2010, p. 249.
- ³⁰ Su questo percorso storico tra '600 e '700, durante il quale la riflessione filosofica e scientifica sull'uomo, il suo corpo e la sua mente, s'intreccia con le discussioni giuridiche e politiche, vedi C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), ISEDI, Milano, 1973; R. Bodei, *Geometria delle passioni, Paura, speranza, felicità. Filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991; V. Kahn, N. Saccamano e D. Coli (a cura di), *Politics and the passions, 1500-1850*, Princeton University Press, Princeton 2006; Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, cit. (*Identità dell'io e diritto di proprietà del corpo*, pp. 76-97).
- ³¹ Platone, *Filebo*, 38e-39c, trad. it. di A. Zadro, in *Opere*, Laterza, Bari 1966, vol. 1, XXIII, pp. 618-619.
- ³² R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Bompiani, Milano 1986.

- ³³ «Mentre i filosofi precedenti avevano più o meno seguito Platone nel pensare che solo l'eterno era conosciuto con certezza, Cartesio sostituì alla "indubitabilità" la "percezione chiara e distinta" – ovvero, il tipo di conoscenza non confusa che si ottiene mediante un procedimento di analisi – come segno delle verità eterne. Ciò reso l'indubitabilità disponibile per servire come criterio del mentale» (R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit., p. 125).
- ³⁴ Come notò S. Hampshire, "Critical study' of the 'Concept of mind'", in «Mind», 59, 1950, pp. 237-255, Ryle non si rese conto che tale modalità era soprattutto propria del pensiero occidentale fin dalle sue origini. Ryle «avrebbe dovuto realizzare che, lungi dall'essere imposto all'uomo semplice dai teorici della filosofia, e ancor meno dai teorici del Settecento, il mito della mente come uno spettro nel corpo è uno dei più primitivi e naturali di tutti gli innumerevoli miti che sono profondamente incastonati nel vocabolario e nella struttura delle nostre lingue» (p. 239).
- ³⁵ P. Legrenzi e C. Umiltà, *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, cit. I due autori distinguono tra "riduzionismo di principio" e "dualismo di fatto".