

## ***Ripensare l'uomo: ripensare il diritto? Sui supposti fondamenti neurobiologici del diritto***

Stefano Fuselli  
Università di Verona  
Dipartimento di Scienze Giuridiche  
stefano.fuselli@univr.it

### **ABSTRACT**

Biological science in general and neuroscience in particular seem to promote a completely naturalised view of the human being. According to it, a naturalised view of the law and the juridical categories finds more and more followers among the law scholars too. Nevertheless, even an anticartesian and naturalised anthropological view has to face the question about the status of the consciousness. This paper aims to show that the accounts about the structure and functions of consciousness given by some of the most famous neuroscientists make questionable such a naturalisation of the law and of the juridical experience. At the same time, the paper points out that the perspective opened by those accounts requires to modify the very common idea that the law is a pure 'means' or an 'instrument' for living together.

### **KEYWORDS**

Neurolaw, neurolaw/consciousness, law/neurobiology, law/instinct, normative neuroscience

### ***1. Dalla neurobiologia al diritto***

La comparsa e la rapida moltiplicazione di neologismi come 'neuroetica', 'neuroestetica', 'neuroteologia', 'neurodiritto', hanno portato – giustamente – a parlare di una vera e propria neuromania<sup>1</sup>. Nonostante le buone ragioni per la sua censurabilità, questo fenomeno attesta, però, che l'impresa neuroscientifica ha un'enorme capacità di penetrazione, anche in discipline fra loro molto diverse.

Non è difficile riconoscere che una delle ragioni che stanno al fondo questa sua pervasività è data dal fatto che il tipo di sapere che essa prospetta ambisce a promuovere una rinnovata visione dell'uomo. Questa nuova concezione, che solitamente è presentata come antidualistica e anticartesiana, per lo più si declina in un progetto di radicale *naturalizzazione* del soggetto umano. Ne consegue che quelle discipline e quelle pratiche che, come il diritto, sono l'espressione di una certa qual forma di "autocomprensione dell'umanità"<sup>2</sup>, ne vengono investite in pieno. L'incontro fra neuroscienze e diritto non è perciò un evento accidentale, né sono da trascurarsi le sue potenziali conseguenze<sup>3</sup>. Infatti, se la distinzione tra uomo e natura è stata tradizionalmente concepita come la condizione stessa per il

---

<sup>1</sup> Legrenzi-Umiltà 2009. Per una risposta Aglioti-Berlucchi 2013.

<sup>2</sup> Mahlman 2007.

<sup>3</sup> Una recente esplorazione a largo raggio che tiene conto delle ricadute sulla prassi, oltre che dei presupposti teorici, è fornita da Pardo-Patterson 2013.

darsi del diritto<sup>4</sup>, quel progetto pare destinato a scuotere il sapere giuridico sin dalle sue fondamenta.

L'aspirazione a ricondurre l'uomo entro i confini di una 'naturalità' di tipo (neuro-) biologico, esaustiva dei processi che consentono, ad esempio, i suoi comportamenti, le sue scelte, le sue decisioni, i suoi interessi o desideri, non costituisce solo un orizzonte di ricerca per i neuroscienziati, ma fornisce una prospettiva di indagine anche per i teorici del diritto. Particolarmente rappresentativi di questo indirizzo sono quegli studi nei quali si sostiene la tesi per cui esiste in un certa qual base neurobiologica per 'istinti' o 'ideali' o 'valori' connaturati alla nostra specie, da cui prende forma quel 'diritto' che si determina poi in modo diverso, a seconda delle epoche e delle culture.

La possibilità di interrogarsi sulla sussistenza di un 'diritto connaturato al nostro cervello' muove da un assunto tanto promettente nelle sue implicazioni, quanto disarmante nella sua semplicità. Se il diritto ha di mira il comportamento, e se il comportamento *sorge* principalmente dal *cervello*, allora imparare di più circa l'architettura e il funzionamento del cervello *dovrebbe* aiutare il giurista, soprattutto laddove questi si interroga sul modo migliore per regolare i comportamenti dei consociati affinché risulti per lo più soddisfacente<sup>5</sup>.

A partire da queste premesse non ci si chiede solo se vi siano dei dispositivi cerebrali specifici a sostegno dell'esperienza giuridica – ad esempio, quali siano i circuiti neurali coinvolti nel "giudizio normativo"<sup>6</sup>, o quali siano gli apporti che le neuroscienze possono dare per comprendere i meccanismi decisionali che sono all'opera in situazioni di particolare interesse e rilievo per i giuristi<sup>7</sup> – ma se vi siano nelle aree cerebrali addirittura le tracce di contenuti giuridicamente rilevanti, comuni a tutta l'umana specie, così da potersi ragionevolmente chiedere se vi sia un "istinto del diritto"<sup>8</sup>.

## 2. Qualche esempio

Va da sé che, in questo tipo di approccio, si insiste sul necessario rinvio ad una prospettiva evolucionista: tutto ciò che si è sedimentato nel nostro cervello è frutto

---

<sup>4</sup> Bianchi 2009, p. xxiii.

<sup>5</sup> Jones 2004.

<sup>6</sup> Goodenough-Prehn 2004, p. 1709. Secondo gli Autori, in generale le basi neurali dei giudizi normativi coinvolgono numerose aree del sistema cerebrale e sono ampiamente distribuite nel cervello (p. 1717), e, nello specifico, il diritto e i giudizi normativi che in esso hanno luogo sono un ottimo esempio tanto di un sistema che coinvolge sia gli aspetti cerebrali interni sia quelli linguistico-culturali esterni, quanto di un sistema in cui ragione e intuizione, riflessione ed emozione sono parimenti compresenti, senza che nessuno possa pretendere di assorbire in sé interamente l'altro (p. 1719).

<sup>7</sup> Chorvat-McCabe 2004.

<sup>8</sup> Guttentag 2009.

di un processo evolutivo, che ha selezionato ciò che è funzionale a fornire le migliori risposte adattive alle sollecitazioni ambientali. Ne consegue che, secondo questo indirizzo, sarebbe impossibile comprendere i fenomeni giuridici nel loro complesso senza tenere conto delle acquisizioni delle diverse scienze biologiche<sup>9</sup>.

Il diritto, “al di là dell’espressione formale dei codici”, non sarebbe una “mera costruzione intellettuale”, ma sarebbe apparso “come parte della nostra natura in un lungo e tortuoso processo evolutivistico”<sup>10</sup> in cui, da un lato, le norme sarebbero il frutto della nostra evoluzione e, dall’altro, ne sarebbero anche uno strumento. I sistemi legali, così, altro non sarebbero se non “estensioni del nostro fenotipo umano”, nel senso che le leggi sarebbero “le *nicchie* che noi ci siamo costruiti per noi stessi”<sup>11</sup>.

In questo quadro, ad esempio, si è arrivati a sostenere che la proprietà sarebbe “parte della biologia umana”, perché “i principi fondamentali della proprietà sono codificati nel cervello umano”<sup>12</sup>. Si tratterebbe di un *istinto* comune che precede le differenti forme in cui esso è regolamentato e istituzionalizzato. Ci sarebbero quindi alcune “regole della proprietà”<sup>13</sup> delle quali è facile riconoscere la funzione adattiva. La proprietà, così, “più che un’invenzione sociale”, sarebbe la manifestazione di una serie di sentimenti che si sono radicati nel nostro cervello “per risolvere problemi di sopravvivenza”<sup>14</sup>.

Più in generale, alla base dello sviluppo di norme di condotta di tipo giuridico vi sarebbe il bisogno di garantire la massima efficienza alla nostra capacità innata di inferire gli stati mentali altrui e di predire il comportamento dei diversi individui, accrescendo non solo il livello di conoscenza sociale, ma anche l’abilità nel risolvere problemi pratici e contrasti, senza il ricorso all’aggressività<sup>15</sup>. Allora, analogamente a quanto avviene col linguaggio, anche i nostri valori etico-morali sarebbero il prodotto dell’interazione fra una serie di dotazioni innate, “che appartengono al genoma comune della nostra specie”, e “un insieme di valori morali del gruppo, ossia una costruzione culturale [...] che avviene storicamente in tutte le società e in tutte le epoche”<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> Fernandez 2005. Per un approfondimento della prospettiva di Fernandez, che tiene conto anche di altri suoi contributi, cfr. Colorio 2010. Sul tema si veda anche Romeo 2013.

<sup>10</sup> Fernandez 2005, p. 327.

<sup>11</sup> Stake 2004, p. 1763. Il corsivo qui è mio. L’idea del diritto come *nicchia* ecologica è quantomeno riduttiva, rispetto alla portata *ontologica* delle trasformazioni di cui è capace una mente cosciente come quella umana.

<sup>12</sup> Stake 2004, p. 1763.

<sup>13</sup> Stake 2004, p.1764.

<sup>14</sup> Stake 2004, p. 1772.

<sup>15</sup> Fernandez 2005, p. 313.

<sup>16</sup> Fernandez 2005, p. 319.

Tra quei valori e quegli ideali che si sarebbero sedimentati evolutivamente nelle nostre strutture cerebrali, orientando le diverse regole e i diversi istituti in cui si è concretamente determinato il diritto, un ruolo peculiare sembra averlo quello della *giustizia*<sup>17</sup>. L'idea di una giustizia sovralegale, che anticipa e travalica il diritto positivo, non solo non sarebbe una mera illusione irrazionale, perché avrebbe anzi un ancoraggio biologico-evolutivo, ma per lo stesso motivo non sarebbe nemmeno vuota, perché sarebbe connessa a determinate tendenze comportamentali, presidiate da precisi dispositivi neurologici<sup>18</sup>.

Così sarebbe, ad esempio, per la tendenza a seguire le regole o la tendenza a comportamenti sociali amichevoli, di tipo altruistico e cooperativo, che sono parimenti fondamentali per condurre una vita associata come quella condotta sin dai primi ominidi. Appositi esperimenti avrebbero attestato che entrambe le tendenze sono rafforzate da meccanismi di tipo biochimico, ad esempio nella variazione della concentrazione di serotonina e nella conseguente variazione del senso di benessere e di tranquillo appagamento<sup>19</sup>.

La ricerca neuroscientifica, dunque, consentendo di individuare meccanismi neurologici a cui corrispondono rappresentazioni mentali di determinate regole di azione, avvertite come doverose e obbligate, aprirebbe la via per superare la separazione fra *Sein* e *Sollen*<sup>20</sup>.

### 3. *Una innovatività dubbia*

Per un verso, non è difficile condividere le cautele di quanti hanno rilevato che una siffatta prospettiva, di tipo biologico-evoluzionista, non di rado è adottata da quanti hanno una marcata impostazione ideologica – ad esempio sulla parità dei sessi o sulla funzione della pena – per la quale cercano un sostegno in una teoria che percepiscono come fortemente deterministica. Invocare categorie di tipo evoluzionistico consente, infatti, l'illusione di avere in mano una chiave esplicativa universale, grazie alla quale liberarsi della complessità del giuridico e sottrarsi all'onere di doverne dare conto. Il tutto, poi, appare nobilitato dalla patente di 'scientificità', di 'oggettività', di 'rigore critico', che si suppongono derivare dalla peculiare ottica 'naturalistica' in cui ci si pone<sup>21</sup>.

I più avvertiti, però, paiono tenersi ben lontani da questo tipo di semplificazione. Il condizionamento biologico, infatti, non fornirebbe tanto una determinazione *positiva* di contenuti normativi, quanto piuttosto una

---

<sup>17</sup> Miranowicz 2009.

<sup>18</sup> Miranowicz 2009, p. 68.

<sup>19</sup> Miranowicz 2009, p. 91.

<sup>20</sup> Miranowicz 2009, pp. 50-51.

<sup>21</sup> O'Hara 2004.

delimitazione del campo entro il quale le diverse soluzioni strutturali storicamente caratterizzate sono possibili. Da un lato, l'interazione fra ereditarietà e ambiente farebbe sì che le componenti innate non siano mai così ampie da imporre a tutti gli stessi valori, al modo in cui la medesima capacità linguistica non impone mai “la grammatica di una lingua particolare”<sup>22</sup>. Dall'altro, l'ancoraggio ad una base genetico-evolutiva condivisa impedirebbe che, nell'universo di preferenze che risultano dall'interazione con l'ambiente, si sia “liberi di scegliere qualsiasi strada”<sup>23</sup>.

In altri termini, il sostrato (neuro-)biologico non conterrebbe già in sé, predisposto, il “prodotto finale del diritto”<sup>24</sup>; esso imporrebbe “le regole del gioco”, ma non il risultato finale<sup>25</sup>. Vi sarebbero quindi valori determinati per grandi tratti da tendenze di condotta innate, così da risultare ampiamente condivisi e, come tali, degni di una opportuna attenzione al momento della elaborazione dei precetti etici e normativi. Per contro, le cosiddette “regole ‘aberranti’” – storicamente sempre possibili – sarebbero quelle “fondamentalmente contrarie alle intuizioni morali fissate dalla selezione naturale” circa ciò che è *giusto*<sup>26</sup>.

Nonostante queste cautele, però, sono dell'avviso che permangano ragioni per nutrire più che una generica perplessità circa questo schema interpretativo: tanto in merito alla sua innovatività, quanto nei confronti della sua effettiva capacità esplicativa, nonché riguardo alla sua fondatezza.

Anzitutto, pare più che lecito dubitare che, al di là dell'asserito impiego delle risultanze della neurobiologia attuale, il quadro d'insieme che promana da questo tipo di studi sia effettivamente nuovo. Per restare nell'ordine del noto, se non dell'ovvio, l'idea che la vita associata e, quindi, anche le regole che ne consentono lo svolgimento altro non siano che un portato dell'evoluzione naturale e dei meccanismi di selezione era alla base, ad esempio, della riflessione penalistica della Scuola Positiva e dell'antropologia criminale di Lombroso<sup>27</sup>. Indubbiamente, lì l'accento cadeva sul delinquente, inteso come un'anomalia, un deviante. Non di meno, era proprio una certa idea di evolucionismo e di selezione naturale che costituiva la premessa teorica necessaria per affermare che gli individui che mostravano orientamenti diversi rispetto a quelli dominanti nella società (e quindi evolutivamente vincenti) andavano visti come residui di qualche stadio

---

<sup>22</sup> Fernandez 2005, p. 319.

<sup>23</sup> Fernandez 2005, p. 319.

<sup>24</sup> Fernandez 2005, p. 328.

<sup>25</sup> Fernandez 2005, p. 329.

<sup>26</sup> Fernandez 2005, p. 329.

<sup>27</sup> Sulla prospettiva di Lombroso, cfr. Velo Dalbrenta 2004; Picotti-Zanuso 2011; Knepper-Ystehede 2013. Sulle ricadute delle neuroscienze nella criminologia, e sui numerosi fraintendimenti in cui si può incorrere, si vedano ad esempio, fra i più recenti, Musumeci 2012; Merzagora-Betsos 2012.

precedente.

Non pare che brilli per la sua innovatività nemmeno la nozione di diritto che, più o meno implicitamente, fa da sfondo a questo tipo di ricerche, nonché alle tesi di volta in volta formulate. L'attenzione per quelle che si vorrebbero essere condizioni (neuro-)biologiche della giuridicità non sembra avere fornito spunti per una problematizzazione e un ripensamento reali dello statuto del diritto. In questo tipo di studi, infatti, il diritto è inteso come un insieme di *direttive d'azione*, o di *norme*, restando il problema unicamente di comprendere se esse “si manifestano grazie alla natura umana” o “sono invenzioni umane”<sup>28</sup>.

In questo modo, l'apporto dell'impresa neuroscientifica alla riflessione giuridica rischia di essere simile a quello della botte nuova in cui viene riversato il vino vecchio di una polemica – quella fra Giusnaturalismo e Giuspositivismo<sup>29</sup> – che si sperava ormai per sempre accantonata<sup>30</sup>. Se, infatti, l'assunto di fondo è quello per il quale la funzione ultima del diritto – e quindi in ultima analisi anche il significato complessivo della nozione di diritto – è quella di configurare un insieme di regole precostituite ai comportamenti dei singoli individui e alle singole situazioni concrete, ci si ritrova allora entro i confini dell'annosa questione della possibilità o meno di ancorare questa precostituzione ad un orizzonte naturalistico, (variamente) condizionante ogni possibile precostituzione positiva.

#### 4. *Il ruolo della coscienza: prospettive e problemi*

Pur nella loro diversa articolazione, alla base delle varie proposte in campo pare esservi dunque la convinzione che dalla neurobiologia vengano gli strumenti per superare, una volta per tutte, la tradizionale dicotomia fra il *Sein* e il *Sollen*.

Alla base del dover essere (morale e giuridico) vi sarebbe infatti il condizionamento biologico, cosicché, nelle versioni più ‘spinte’ – o forse solo più ‘coerenti’ – dell'approccio naturalizzante non vi sarebbe in definitiva alcuna reale differenza fra la normatività ‘biologica’ – che si manifesta attraverso gli istinti e gli impulsi – e la normatività ‘giuridica’ – che si manifesta attraverso le prescrizioni delle regole di azione o la delineazione dei diversi istituti. Così intesa, la normatività del *Sollen* verrebbe privata di quella che – al di là delle annose polemiche sulla coercibilità – tradizionalmente viene riconosciuta come la sua condizione di possibilità e di sensatezza, ossia il configurarsi e il mantenersi di una alternativa tra opzioni diverse, ciascuna delle quali indica un comportamento che potrebbe essere tenuto dall'agente. Cosa che, invece, non ha luogo sul piano

---

<sup>28</sup> Fernandez 2005, p. 308.

<sup>29</sup> Esplicitamente su questo Miranowicz 2009, pp. 28-51.

<sup>30</sup> Sul tema cfr. Cavalla 2012.

dell'effettività dell'essere-tale, del *Sein*, a cui l'istintualità – e ancora più il processo selettivo che ne raccoglie gli esiti – rinvia.

Come si è visto, nelle versioni più moderate si riconosce che vi è uno scarto fra i valori o i principi generali a base biologica e le risposte che, di volta in volta vengono date nei diversi contesti storici e sociali. Questo consentirebbe di mantenere una certa possibilità di distinzione fra ciò che la natura impone e il modo in cui si prospettano le diverse soluzioni, organizzandole in regole di azione. Tuttavia, anche se si ipotizza un radicamento neurobiologico per quanto attiene ai soli principi generali di *ciò che* avvertiamo (per alcuni universalmente) come giusto, resta da capire se questo implichi o meno ammettere per l'uomo la possibilità di una *forma* di normatività diversa, che *non origini* da una mera istintualità biologica affinata per via evolutiva (che poi l'educazione, l'ambiente, la storia avrebbe il compito di modellare secondo parametri variabili).

In fin dei conti, il fatto che la nostra biologia ci ponga dei limiti rientra nel piano di ciò che 'è', di un assetto dato *di cui* si danno innumerevoli istanziazioni, ma rispetto *a cui* nessuna alternativa è possibile (pena la dissoluzione dell'organismo). Appunto per questo, essa non sembra in grado di esaurire le condizioni di quell'ambito che ha come sua prerogativa costitutiva – tolta la quale esso perde la sua distintività – quello in cui delimitare è al contempo anche prospettare un'alternativa, la cui praticabilità, nel momento in cui viene vietata, viene anche ammessa come possibile. Del resto proprio la coercibilità – e il conseguente rinvio ad una forza – potrebbe essere vista come una attestazione del fatto che proprio per il diritto il prospettarsi dell'alternativa non è accidentale, ma costitutivo.

In ogni caso, sia che il programma di naturalizzazione venga inteso nel primo modo, sia che lo si declini invece nell'altro, non pare plausibile che, proprio per il suo esplicito ancoraggio neurobiologico, esso possa sottrarsi del tutto al tipo di interrogativi sollevati da quella che rappresenta notoriamente una – se non *la* – questione centrale nella ricerca neurobiologica, ossia la *coscienza*. Del resto, nella misura in cui si fa dipendere il nostro essere sociali dalla “capacità d'autoosservazione attraverso lo specchio di qualcun altro”<sup>31</sup>, il tema della coscienza – e dell'autocoscienza – diventa difficilmente aggirabile.

Come noto, la questione dello statuto, della genesi e dei caratteri distintivi della coscienza è al centro del dibattito, non solo per le ricadute immediate che si hanno sul piano clinico<sup>32</sup>, ma anche perché, se da alcuni è intesa come un banco di prova per ogni ipotesi sul rapporto fra mente e cervello, dall'altro, però, coagula le ragioni per lo scontro fra opposte concezioni del sapere neuroscientifico<sup>33</sup>. È un

---

<sup>31</sup> Fernandez 2005, p. 314.

<sup>32</sup> Per una ampia panoramica cfr. Laureys–Tononi 2009.

<sup>33</sup> Bennett–Hacker 2007, p. 164.

terreno alquanto accidentato e periglioso, in cui la tentazione di liberarsi di Cartesio, imboccando la scorciatoia del riduzionismo o dell'eliminativismo<sup>34</sup>, prende diverse forme: non solo quelle in cui si teorizza esplicitamente un'identificazione del mentale con il neurologico<sup>35</sup>, ma anche quelle in cui ci si esprime attribuendo al cervello – o ad alcune sue aree – facoltà o attività – quali pensare, conoscere, decidere – che invece spetterebbero propriamente solo all'intero individuo<sup>36</sup>. Da questo punto di vista, rilevare la *fallacia mereologica* in cui incorre l'attribuire ad una parte caratteri che, invece, sono propri del tutto, costituisce una fondamentale forma di controllo e di pulizia concettuale che può travalicare l'orizzonte della mera analisi linguistica<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Ramsey 2007.

<sup>35</sup> Condivido quanto sostenuto da Chiereghin 2004, p. 201, secondo il quale i diversi tentativi di riduzione del mentale al neurologico patiscono al fondo una medesima limitazione. Mentre aspirano a superare il dualismo fra *res cogitans* e *res extensa*, restano invece interamente dentro al presupposto cartesiano che “non vi sia altro modo di concepire l'irriducibilità della mente al corpo se non intendendola come una ‘cosa’ a sé stante”, cosicché “un'emergenza effettiva del mentale sul fisico non possa realizzarsi se non nella forma di una sostanza pensante autonoma”.

<sup>36</sup> Sul tema, notoriamente, Bennett–Hacker 2003, pp. 68-107 e, per una risposta alle critiche, Bennett–Dennett–Hacker–Searle 2007. Per comprendere la portata, ma anche i limiti, delle critiche sviluppate da Bennett e Hacker è essenziale tenere presente che muovono da una prospettiva di tipo analitico, secondo cui il compito proprio e specifico della filosofia è quello di una chiarificazione concettuale – che precede l'esperienza – condotta mediante la *descrizione* dell'uso (e delle regole d'uso) delle parole. In questo senso il modo in cui la filosofia può indagare la natura della mente è *solo* quello di chirire il *concetto* di mente e le ramificazioni delle sue connessioni logico-grammaticali con altri concetti ad esso correlati (Bennett–Hacker 2003, p. 402).

<sup>37</sup> Le tesi di Ronco 2011, ad esempio, muovono proprio dalla contrapposizione fra l'ottica ‘parziale’ delle neuroscienze, che si muovono sul piano della ricerca empirica, di contro alla ‘totalità’ – di portata metafisica – implicita nella domanda sulla libertà o meno dell'uomo. D'altro canto, laddove ci si muove sul piano della problematizzazione filosofica e non della ricerca empirica (così Bennett–Hacker 2003, p. 71) non si può trascurare la peculiarità con cui nel vivente si configura il rapporto fra parte e tutto: una peculiarità che nella filosofia moderna è stata messa in luce da Kant, e che è stata poi variamente ripresa, in una linea di pensiero che va da Hegel almeno fino a Jonas, ma che viene accolta anche da un biologo come Varela (cfr. Weber–Varela 2002). Come noto, per Kant ciò che distingue il vivente è la possibilità di concepirlo come un fine di natura, cioè come un ente che “*si organizza da sé*” (Kant *KdU*, § 65, p. 595). Come tale, una cosa che esiste come fine naturale non è rimessa, per quanto attiene alla sua organizzazione, a nulla di esterno, in quanto “*è causa ed effetto di se stessa*” (Kant *KdU*, § 64, p. 587). Tratto costitutivo di un tale ente è il fatto che in esso ogni sua parte è reciprocamente mezzo e scopo, cosicché la conservazione del tutto e quella della parte dipendono l'una dall'altra: di un albero si può dire che le foglie sono i suoi prodotti, ma queste lo conservano a loro volta. Questo, secondo Kant, richiede di pensare non solo che nell'organismo le parti “siano possibili solo in riferimento al tutto” (Kant *KdU*, § 65, p. 593), ma rende necessario ammettere che “le sue parti si producano tutte quante l'un l'altra, sia secondo la loro forma sia secondo il loro collegamento”, cosicché “ogni parte, così come c'è solo *mediante* tutte le altre, allo stesso modo è pensata esistere in vista delle altre e del tutto” (Kant *KdU*, § 65 p. 595). Mi sembra che, tra i

È lecito dubitare, però, che la censura si possa spingere fino al punto di trascurare quanto, di quell'espressione dell'unitarietà psicofisica dell'uomo che è la coscienza, si rende esplorabile proprio a partire dalla prospettiva neurologica che, per quanto parziale e ipotetica, non sembra essere solo *una* tra le tante. Infatti, si può ben convenire sul fatto che “il cervello non è un organo della coscienza”<sup>38</sup> e che la “coscienza non è un segmento di circuiti cerebrali”<sup>39</sup>, ma è “un fenomeno eminentemente distribuito, che non risiede solo nella testa”<sup>40</sup>, senza per questo sottovalutare, o trascurare, il fatto che il “cervello da parte sua è essenziale perché contiene le condizioni di possibilità perché questo avvenga”<sup>41</sup>.

Per altro, è probabile che molte delle ipotesi interpretative, laddove non siano espressione del più ingenuo riduzionismo, rivelino una difficoltà concettuale reale intrinseca al tentativo di superare il dualismo che, in relazione al tema della coscienza, si acuisce oltre misura. Del resto, una buona attestazione del tipo di insidie a cui si espone chiunque si misura con questo problema sembra emergere proprio dalla peculiare dialettica che si sviluppa anche nelle tesi di chi ravvisa nell'approccio neuroscientifico alla coscienza un caso particolare di fallacia mereologica, ossia di attribuzione al cervello, se non addirittura ad una sua parte, di un carattere – la coscienza, appunto, – che invece spetta solo all'intero organismo<sup>42</sup>.

Come noto, Bennett e Hacker, nell'avanzare questa critica, sostengono – in polemica con una certa tradizione filosofica – che, così come non è il cervello ad essere cosciente, non vi è nulla di privato o di misterioso nel fenomeno della coscienza che, anzi, è pienamente osservabile proprio guardando all'intero

---

neuroscienziati più accorti, lo studio dell'attività cerebrale non sia condotto all'insegna del tentativo di ridurre il tutto a parte, ma piuttosto di comprendere qual è il contributo di questa parte alla vita di quel tutto di cui è, al contempo, un prodotto.

<sup>38</sup> Bennett–Dennett–Hacker–Searle 2007, p. 135. Una discussione critica delle difficoltà concettuali insite in ogni tentativo di “spiegare come neuroni fittamente connessi nella corteccia generano la coscienza e l'autocoscienza” è fornita anche da Falkenburg 2012, pp. 327-28, su cui recentemente Giuspoli 2013.

<sup>39</sup> Verela 2001.

<sup>40</sup> Verela 2001.

<sup>41</sup> Verela 2001.

<sup>42</sup> Bennett-Hacker 2003, p. 240. Per chiunque abbia un minimo di sensibilità argomentativa è evidente che ribattere a queste critiche di fallacia mereologica segnalando che l'equiparazione “del sistema nervoso alla persona [...] è espressa nelle leggi di Paesi civilizzati, per le quali la morte è la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, coscienza inclusa” (Aglioti–Berlucchi 2013, p. 114) non rende quell'equiparazione non fallace, ma legittima semmai il dibattito sul tipo di ‘razionalità’ sottesa ad una tale legislazione ‘civilizzata’. Sulla trasformazione della *personhood* – o indentità personale – in *brainhood* e sui suoi presupposti filosofici, Vidal 2011.

individuo<sup>43</sup>. Ciò che deve essere chiarito preliminarmente è, piuttosto, quali sono i tipi di fenomeni caratterizzabili come fenomeni di coscienza.

In questa prospettiva, anche se non si presta attenzione a quella che, secondo una modalità diffusa<sup>44</sup>, chiamano la *coscienza transitiva* – che si declina nella direzionalità dell’essere coscienti *di o del fatto che* – ma ci si sofferma sul terreno di quella che chiamano *coscienza intransitiva* – quello stato vigile che può essere perso nell’incoscienza (ad esempio a seguito di trauma o di anestesia) – sarebbe già possibile constatare che la dimensione della coscienza è tutt’altro che una dimensione ‘intima’.

A loro giudizio, infatti, i “criteri per l’attribuzione della coscienza”<sup>45</sup> a qualcuno possono essere agevolmente individuati a partire dal confronto con quella mancanza di reattività che caratterizza lo stato di incoscienza. Il fatto che un certo organismo è cosciente è segnalato dall’insieme delle risposte agli stimoli ambientali o delle reazioni percettive ed emotive, così come dalla presenza di azioni finalizzate. Se lo stato cosciente è attestato dal comportamento dell’individuo, dunque, non solo la coscienza non ha sede nel cervello, ma non è neppure un fenomeno accessibile solo privatamente: il fatto che una persona abbia ripreso coscienza o sia ritornata vigile è qualcosa che normalmente è pienamente constatabile dai suoi comportamenti.

Di fronte a tanta sicurezza, si potrebbe sospettare che proprio l’esperienza clinica dei neurologi, prima ancora delle teorie dei neuroscienziati, possa suggerire una maggiore cautela nell’identificazione così drastica dello stato di coscienza con segni di un qualche tipo di reattività<sup>46</sup>. Il punto più interessante sul piano teoretico, però, è dato da quanto accade quando si passa dalla prospettiva di terza persona – l’attribuzione a qualcuno dello stato cosciente – alla prospettiva in prima persona.

Se, infatti, si considera anche il punto di vista in prima persona – quello per cui *io* sono cosciente – allora le cose cambiano in modo radicale. Il fatto che *io* sia cosciente non è evidente a me stesso né in seguito all’osservazione di certi criteri comportamentali, né in seguito ad una qualche osservazione introspettiva. Bennett e Hacker rilevano giustamente che, in questo caso, l’essere cosciente non è un’informazione che viene ottenuta per mezzo di alcunché, per il semplice fatto che la coscienza intransitiva “non è per me oggetto di un’esperienza possibile, ma è la

---

<sup>43</sup> Bennett-Hacker 2003, p. 243.

<sup>44</sup> Per una discussione dei modelli teorici impegnati in questa distinzione cfr. Gallagher-Zahavi 2009, in part. pp. 80-89.

<sup>45</sup> Bennett-Hacker 2003, p. 246.

<sup>46</sup> Sulle difficoltà in sede diagnostica, si veda Laureys-Tononi 2009. Sui risvolti medico-legali cfr. Fisher-Appelbaum 2010. Sulle possibilità aperte dalle diverse tecniche di *brain imaging* Owen 2013.

condizione per ogni possibile esperienza”<sup>47</sup>. Il soggetto cosciente non ‘apprende’ o non si attribuisce la coscienza, né la ‘esperisce’, ma semplicemente la *esercita*.

Le conseguenze di queste considerazioni mi paiono rilevanti. Finché, infatti, l’essere cosciente di qualcuno è inferito da una serie dei criteri che guidano le osservazioni compiute da altri, viene a mancare proprio il punto di vista di colui il quale viene detto cosciente. L’essere cosciente è sempre e solo l’essere cosciente per qualcuno d’altro da colui che è cosciente o è detto esser tale. Paradossalmente, la coscienza intransitiva – quella che, essendo per l’organismo la preconditione di tutte le sue possibile esperienze, è la più decisiva – dall’essere la più intima diviene la più pubblica. La coscienza, ciò che fa di un organismo il ‘soggetto’ di ogni possibile esperienza e non il mero ‘oggetto’ di una attività esterna, è ciò che può essere osservato e attribuito solo dal punto di vista di altri, cioè: oggettivato. Essere tale in quanto essere per qualcuno è, infatti, il carattere costitutivo di tutto ciò che è oggetto o è oggettivabile<sup>48</sup>.

Se, invece, lo statuto della coscienza (intransitiva) viene ampliato fino ad includere anche il punto di vista di colui al quale la si attribuisce, allora diviene totalmente inafferrabile con gli strumenti dell’osservazione. Dal momento che è ciò che rende possibile ogni osservazione (da parte dell’osservatore), non è essa stessa osservabile (dall’osservatore stesso) e, pur essendo già da sempre all’opera, si sottrae al contempo alla visibilità. In questo caso la coscienza – e l’accesso ad essa – è quanto di più intimo si possa immaginare, nel senso che è a tal punto intrinseca alle attività del soggetto che costui non può mai averla ‘davanti a sé’ come qualcosa d’altro. Essa è sempre attivamente presente in ciò che egli fa, ma in modo tale che si situa, per così dire, sempre alle spalle del cono di luce in cui si dispiegano le sue osservazioni o attività.

Quando, dunque, la nozione di coscienza intransitiva viene estesa fino a comprendere non solo la coscienza di un soggetto osservato, ma anche la coscienza del soggetto osservante, allora essa diventa strutturalmente irriducibile a tutto ciò che si presenta come ‘oggetto’ e, come tale, anche ad alcunché di pubblicamente accessibile. Il che non significa che essa sia irrilevante o inaccessibile, ma che le forme della sua presenza ed accessibilità sono tali da sfuggire ad ogni rapporto di oggettivazione.

È abbastanza agevole ritrovare qui quella dialettica della totalità discussa già da Platone nel *Parmenide*<sup>49</sup>. Come noto, secondo Platone l’unità pensata come totalità può configurarsi o come un *pân* o come un *holon*, cioè: o come il prodotto dell’azione di una forma di unificazione che rivolge la sua funzione unificante solo

---

<sup>47</sup> Bennett-Hacker 2003, p. 246.

<sup>48</sup> Su questa struttura concettuale si veda Chiereghin 1990, p. 153.

<sup>49</sup> Cfr. Plato, *Parm.*, 145 b 6 – e 6. Su questo passo cfr. Chiereghin 1976, pp. 13-15.

su un contenuto diverso da sé, il molteplice altrimenti disperso, o come l'azione di una forma di unificazione che riflette anche su se stessa il suo unificare.

Nel primo caso abbiamo a che fare con quella totalità che “è in tutte le sue parti”, in quanto è il risultato della loro combinazione. Questo, pur essendo il modo più comune d'intendere la totalità, è però anche il meno soddisfacente. Costituendosi solo alla fine del processo di composizione, infatti, essa tralascerà sempre ciò in base al quale è stata conseguita, cosicché è inevitabilmente costretta a rinunciare ad ogni pretesa completezza, essendo il principio del suo costituirsi altro da sé. Nel secondo caso, invece, avremo un tipo di totalità che si dà compiutamente, in modo tale, cioè, da non lasciare nulla di esterno che la renderebbe parziale. Tuttavia, dal momento che ciò che include è sempre altro da ciò che è incluso, una totalità siffatta è, nel punto del suo massimo compimento, sempre oltre se stessa, perché è irriducibile tanto al suo contenuto, quanto al processo della sua costituzione ed è, come tale, non oggettivabile.

Quella peculiare dialettica, che si innesca anche in quella preliminare e più elementare forma di coscienza che viene indicata con l'espressione di coscienza intransitiva, configura dunque un caso emblematico dell'aporeticità che caratterizza ogni forma di totalità compiuta<sup>50</sup>. Questa, infatti, nel suo essere

---

<sup>50</sup> Mi sembra che non minori difficoltà si presentino anche se ci si sposta sul piano della coscienza transitiva. Qui, l'autocoscienza (*self-consciousness*) è intesa nel suo “senso filosofico” (Bennett-Hacker 2003) come la facoltà propriamente umana del pensiero riflessivo ed è vista come *conseguenza* del fatto di avere un linguaggio e di avere sviluppato determinate abilità linguistiche (Bennett-Hacker 2003, p. 334). Da un lato, infatti, si stigmatizza (giustamente) come una aberrazione sia la visione (variamente declinabile e declinata) di un sé come di una sorta di entità interiore (pp. 331-33), che tiene il luogo dell'intero organismo, sia dell'esistenza di una sorta di apparato cerebrale di auto-scansione o di auto-monitoraggio (p. 350). Dall'altro, si sostiene che un individuo autocosciente altro non è che un individuo che ha una sicura padronanza degli strumenti linguistici e che, come tale, ha sviluppato anche l'abilità di essere *transitivamente* conscio dei propri stati mentali, delle proprie attività, e di poterle esprimere, cosicché può non solo pensare a dare un'espressione articolata ai propri pensieri e alle proprie esperienze, ma può pensare se stesso come avente quelle esperienze. La possibilità di riflettere su di sé, in altri termini, è una *conseguenza* (“because”) della possibilità di dare una espressione verbale articolata e corretta di ciò che quell'individuo sta facendo, del suo stare facendo alcunché (p. 349).

Se, però, l'autoriferimento implicito nell'autocoscienza viene ricondotto alle forme del resoconto verbale – e alle sue condizioni di possibilità e di sensatezza – allora *ciò di cui* si dà conto sarà sempre qualcosa d'altro dall'*atto del* darne conto (e dai mezzi con cui lo si fa). L'unitarietà dell'individuo autocosciente viene così disgiunta in due lati, nessuno dei quali di per sé capace di esaurirla. Per contro, le conseguenze che deriverebbero dal non rispettare questa distinzione fra

irriducibile tanto a una sua parte quanto ad una mera somma di parti, è, al tempo stesso, tale da differire anche da sé, proprio nel momento in cui riflette su di sé la sua stessa attività unificatrice. In questa prospettiva, un siffatto modo d'essere della totalità è tale che il punto di massima continuità (nulla più vi è di esterno) è anche il punto di massima discontinuità (il farsi altro a sé medesima), non essendo risolvibile né nel suo contenuto né nel processo della sua costituzione.

Le condizioni neurologiche che rendono possibili le diverse modalità della 'prima persona', dal suo primo manifestarsi al suo accompagnarsi alle forme via via più ricche e complesse con cui l'individuo si rapporta al suo ambiente, sono al centro dello studio di molti neuroscienziati. Da questo punto di vista, il modo più proficuo per accostarsi alle loro proposte non pare essere tanto quello di limitarsi a censurare (giustamente) la pretesa di trovare nel solo cervello quanto spetta all'individuo come un tutto. Piuttosto, può essere fruttuoso vedere se, anche all'interno di quei quadri categoriali che i ricercatori vanno faticosamente foggando, vi sia una qualche traccia di quel differire da sé proprio di una totalità rispetto a cui nulla più vi è di esterno e che, come tale, toglie di mezzo le condizioni di possibilità stesse di un approccio dualistico.

Ciò che ora mi prefiggo di fare, dunque, è di riprendere – nella consapevolezza della loro natura ipotetica e provvisoria – alcune delle sollecitazioni che vengono da alcuni neuroscienziati in merito alla genesi e allo statuto della coscienza che ci caratterizza in quanto esseri sociali (§ 5) per vedere, poi, cosa ne può derivare per la pretesa di trovare un radicamento neurobiologico del giuridico (§ 6) e se, infine, ciò non suggerisca una direzione per ripensare, più in generale, la nozione di diritto (§ 7)<sup>51</sup>.

## 5. *Una rivoluzione ontologica*

### 5.1. *Sulle tracce di Darwin*

---

*ciò di cui si parla e l'atto (e i mezzi) con cui se ne parla* – cosicché l'uno sia sotto il medesimo tempo e riguardo identico all'altro – trovano una efficace attestazione nei diversi tipi di paradossi dell'autoriferimento ben noti alla storia del pensiero.

Sono dell'avviso che questo tipo di dialettica sia rivelatore dei limiti della struttura dualizzante della transitività rispetto alla complessità dell'autocoscienza e del tipo di riflessività che la caratterizza (almeno per come altre tradizioni di pensiero ne hanno esplicitato il "senso filosofico"). Mentre infatti la transitività esige la distinzione fra l'attività e ciò verso cui la si esercita, fra l'agente e l'agito, l'autocoscienza pare implicare piuttosto una attività che – sin dal suo sorgere e per tutta la sua durata – non ha altro termine di esercizio che se stessa. Come tale, non si lascia mai ridurre entro uno schema di tipo dualizzante, come è inevitabilmente quello della transitività.

<sup>51</sup> Riprendo qui temi trattati in Fuselli 2014, pp. 127-74.

Dato l'impianto chiaramente evolucionista che accomuna le linee di ricerca sopra menzionate, è opportuno muovere in prima battuta proprio da quei contributi teorici nei quali la dinamica evolutiva è posta in primo piano. Da questo punto di vista, tra i neuroscienziati nessuno forse più di Gerald Edelman si è dichiarato un convinto assertore, e prosecutore, del programma di Darwin.

Lo scienziato, insignito del premio Nobel, non è solo un sostenitore del *darwinismo neurale* nel processo selettivo di determinazione dei gruppi neuronali che stanno alla base dei diversi processi cerebrali<sup>52</sup>, ma ritiene anche che il compito delle neuroscienze sia quello di reintegrare la mente nella natura<sup>53</sup>, percorrendo un cammino inverso rispetto a quello che consentì la nascita della scienza galileiana, ossia l'espulsione della mente dalla natura. Tale compito non solo è, a suo giudizio, possibile, ma è addirittura necessario per cogliere in pieno la specificità dei sistemi biologici dotati d'intenzionalità, rispetto ai sistemi che non lo sono.

In particolare, in merito al tipo di questioni sopra menzionate, da Edelman (e da Tononi che con lui ha collaborato) provengono due preziose indicazioni: la prima attinente alla peculiarità della 'materia' cerebrale che fa da sostrato alla mente; la seconda, invece, concernente lo statuto della coscienza.

Ciò che fa della materia sottostante alla mente qualcosa di straordinario e di speciale non è tanto la sua composizione chimica, quanto piuttosto "la sua organizzazione"<sup>54</sup>. Nel complesso, infatti, il "cervello è un esempio di sistema che si auto-organizza"<sup>55</sup>, di modo che "in ogni momento la materia della mente interagisce con sé stessa"<sup>56</sup>. Già nella sua conformazione, infatti, la cellula nervosa si contraddistingue per tre caratteri, ossia: la *varietà* delle sue forme, la sua *funzionalità* elettrica e chimica e, soprattutto, la sua *connettività*, cioè la sua capacità di istituire con gli altri neuroni collegamenti che, per numero e varietà, arrivano alla grandezza "dell'ordine di dieci seguito da milioni di zeri"<sup>57</sup>. L'aspetto più interessante, però, è che la maggior parte di queste connessioni non riguarda tanto il collegamento fra il cervello e il resto del corpo, quanto i collegamenti fra le diverse aree cerebrali, per cui "si può dire che il cervello sia in contatto con sé stesso più che con qualsiasi altra cosa"<sup>58</sup>.

Secondo Edelman, questa capacità continua del cervello di rilevare non solo gli stimoli esterni, ma anche la sua stessa attività, è fondamentale per comprendere la genesi della coscienza<sup>59</sup>. Va detto subito, a scanso di equivoci, che quando affronta

---

<sup>52</sup> Edelman 1995.

<sup>53</sup> Edelman 1992. pp. 27-36.

<sup>54</sup> Edelman 1992, p. 37.

<sup>55</sup> Edelman 1992, p. 49.

<sup>56</sup> Edelman 1992, p. 55

<sup>57</sup> Edelman 1992, p. 40.

<sup>58</sup> Edelman 1992, p. 40.

<sup>59</sup> Tra i critici più aspri di Edelman c'è senza dubbio Dennett 1993; per una disamina critica dell'impostazione di Dennett cfr. Chiereghin 2004, pp. 143-51. Per contro, Searle 1998, p. 29

questo tema egli intende la coscienza come fenomeno biologico, anzi: neurologico<sup>60</sup>. Tuttavia, anche laddove si asserisce senza tentennamenti che la coscienza non è altro che un processo fisico dotato di peculiari proprietà, il lessico utilizzato pare ispirato ad una maggiore cautela. I termini usati per indicare la relazione fra la coscienza e l'attività neuronale sono refrattari a qualsiasi "riduzionismo sciocco"<sup>61</sup>: si parla di processi *sottesi*<sup>62</sup> o *richiesti*<sup>63</sup> o *associati*<sup>64</sup>; si indicano i processi che *alimentano* l'esperienza cosciente<sup>65</sup> o quelli che *possono originarne* le proprietà fondamentali<sup>66</sup> e si fa ampio ricorso al concetto di *emergenza*<sup>67</sup>.

Come noto, nel quadro teorico elaborato da Edelman quando si parla di coscienza è necessario distinguere almeno due livelli. Un primo livello, che implica un certo tipo di memoria ed un certo tipo di organizzazione temporale, è quello della *coscienza primaria*. Essa è costituita dallo "stato di consapevolezza mentale

---

ritiene che la teoria di neurobiologica Edelman sia, tra tutte quelle da lui prese in esame "la più esauriente e la più profonda". Mi pare significativo, per altro, che le tesi di Edelman non abbiano un ruolo di particolare rilievo nelle interessantissime analisi condotte da Hauser 2007.

<sup>60</sup> Edelman 1992, p. 96. Giustamente De Francesco 2009, p. 209, nell'indicare nelle tesi di Edelman una esemplificazione di un approccio biologico alla coscienza, sottolinea però che il suo riduzionismo è alquanto articolato, poiché, se da un lato "afferma che la comprensione *scientifica* della mente potrà venirci solo attraverso la comprensione della biologia del cervello", dall'altro tuttavia "non pretende che il discorso scientifico possa esaurire tutta la realtà". D'altro canto, nel sottolineare che il termine 'organizzazione' altro non indica che ciò che la filosofia classica indicava con la nozione di 'forma', Chiereghin 2004, p. 203 scrive: "Proviamo allora a supporre che espressioni come 'materia', 'vita', 'coscienza' non indichino tanto delle 'cose', quanto modi diversi di organizzazione, ciascuno contrassegnato da una propria soglia, oltrepassata la quale le leggi dell'organizzazione precedente non vengono cancellate, ma semplicemente non bastano più per comprendere i nuovi fenomeni che pure sono sotto gli occhi e che richiedono una ridefinizione dei modi del loro strutturarsi". In questo modo, si prospetterebbe la possibilità di interpretare "entrambi, mente e cervello, come fasi di un processo corrispondenti a forme e livelli diversi d'integrazione e di organizzazione": una nozione, quella di 'forma,' che configura dunque una differenza inattuabile tanto per il riduzionismo quanto per il dualismo. Proseguendo su questa linea, si potrebbe dire che, colta attraverso l'attualità della forma, la 'vita' è pensabile come il trascendersi (il farsi intero di se stessa) della 'materia', la 'mente' come il trascendersi della mera 'vita', la coscienza come il trascendersi della 'mente'.

<sup>61</sup> Edelman 1992, p. 257.

<sup>62</sup> Edelman–Tononi 2000, p. 91.

<sup>63</sup> Edelman–Tononi 2000, p. 90.

<sup>64</sup> Edelman–Tononi 2000, p. 44. Per una critica della capacità autenticamente esplicativa della nozione di 'correlato neurale' rispetto ad un fenomeno specifico cfr. Craver 2007, pp. 60-61.

<sup>65</sup> Edelman–Tononi 2000, pp. 23; 164.

<sup>66</sup> Edelman–Tononi 2000, p. 147.

<sup>67</sup> Ad es Edelman–Tononi 2000, pp. 121; 259. Per una ricognizione ad ampio spettro sulla nozione di emergenza cfr. Clayton–Davies 2006; con riguardo al tema della coscienza cfr. Zhok 2011; un potente sguardo sintetico è proposto da Nobili 2013.

delle cose del mondo, in cui si hanno immagini mentali del presente”<sup>68</sup>. La coscienza primaria consente di “mettere in relazione i segnali che un individuo sta ricevendo con le sue azioni e con ciò che si è rivelato favorevole nel passato”<sup>69</sup> basandosi su di un “piccolo intervallo di memoria”<sup>70</sup>, ma non si accompagna in nessun modo “alla sensazione di essere una persona con un passato e un futuro”<sup>71</sup>. La coscienza primaria, che si basa “sull’esperienza in atto”<sup>72</sup>, non sa dunque andare oltre gli angusti confini di un “presente ricordato”<sup>73</sup>, che si esprime nella modalità dell’avversione o dell’appetizione, secondo i valori della regolazione omeostatica. Il che non significa che un animale che è dotato di questo tipo di coscienza non sia dotato di una memoria a lungo termine: ciò che non ha è la consapevolezza di tale memoria e la capacità, grazie ad essa, di pianificare per un futuro che non sia immediato<sup>74</sup>.

La coscienza primaria fornisce le “strutture di servizio”<sup>75</sup> alla base della coscienza di secondo livello, quella che Edelman chiama *coscienza di ordine superiore*, che consiste nell’essere “coscienti di essere coscienti”<sup>76</sup>. Questa autoriflessività implica però una trasformazione radicale del quadro delle dotazioni necessarie.

Anzitutto, bisogna disporre di una qualche forma di “rappresentazione concettuale di un sé vero e proprio (o sé sociale) che agisce su un ambiente e viceversa”<sup>77</sup>. Ma ciò richiede che si possa disporre anche di un diverso tipo di memoria, una “memoria simbolica”<sup>78</sup>, capace di aprire le dimensioni del passato e del futuro e di ricondurre i propri atti ad un sé avvertito come centro unitario. A sua volta, per poter trascendere il piano della mera presenzialità (aprendo anche quell’orizzonte in cui si iscrive il sorgere del linguaggio) sono necessari “repertori cerebrali capaci di ritardare le loro risposte”<sup>79</sup>, di *differire* il tempo della risposta rispetto al tempo dello stimolo. L’acquisizione e l’inserimento di relazioni simboliche nella memoria a lungo termine avvengono tramite l’interazione con gli altri individui della stessa specie. Le relazioni sociali sono decisive per lo sviluppo della capacità di servirsi di mezzi simbolici che operano “per confronto e per

---

<sup>68</sup> Edelman 1992, p. 174.

<sup>69</sup> Edelman 1992, p. 189.

<sup>70</sup> Edelman 1992, p. 190.

<sup>71</sup> Edelman 1992, p. 174.

<sup>72</sup> Edelman 1992, p. 261.

<sup>73</sup> Edelman 1992, p. 187.

<sup>74</sup> Edelman 1992, p. 190.

<sup>75</sup> Edelman 1992, p. 195.

<sup>76</sup> Edelman 1992, p. 204.

<sup>77</sup> Edelman 1992, p. 204.

<sup>78</sup> Edelman 1992, p. 195.

<sup>79</sup> Edelman 1992, p. 204.

ricompensa nell'ambito della comunicazione sociale e dell'apprendimento"<sup>80</sup>. Gli "scambi affettivi con altri individui"<sup>81</sup> hanno perciò un ruolo fondamentale nella formazione della coscienza individuale, quella coscienza che è capace di un senso del sé articolato nel tempo ed è capace, quindi, anche di una pianificazione del futuro sulla base del ricordo del passato.

Grazie all'interazione fra i due tipi di memoria sottesi alle due diverse forme di coscienza – l'una orientata al valore, sufficiente per regolare l'impulsività del presente, l'altra invece capace del simbolico, e di quel differimento temporale che consente la formazione "di un modello del mondo" – l'individuo "si libera dalla schiavitù di una schema temporale legato al momento o dagli eventi in corso che accadono in tempo reale" e diviene capace di "una vita interiore" in cui si modellano "il passato, il presente, il futuro, un sé e un mondo"<sup>82</sup>. Ad avviso di Edelman, quello che ha luogo in questo processo è una vera e propria "*rivoluzione ontologica*", che fa sorgere "un mondo vero e proprio"<sup>83</sup>. La coscienza di ordine superiore, infatti, "crea oggetti artificiali che sono mentali", portando così "allo sviluppo di un dominio immaginativo fatto di sentimenti, di emozioni, di fantasia, del proprio sé e di volontà"<sup>84</sup>.

In tal modo, con la comparsa della coscienza di ordine superiore, connessa alla nascita del simbolico e all'affrancamento dal tempo della mera reattività agli stimoli sulla base di valori biologico-evolutivi, si è dischiusa per l'uomo anche "la possibilità di modificare i valori a livello biologico"<sup>85</sup>. Questo non significa solo trasformare in un vero e proprio mondo nuovo gli stimoli, ma ancor più poter giungere fino a negare, sulla base delle proprie profonde convinzioni, "tutti gli imperativi biologici"<sup>86</sup>, come è evidente nel caso estremo dei santi e dei martiri, i quali possono negare "in misura pressoché totale i valori della biologia"<sup>87</sup> e i suoi dettami.

## 5.2. *La natura e il ribelle*

All'interno del quadro teorico tracciato da Edelman, quindi, la possibilità di orientare i propri comportamenti nella memoria del passato e nella previsione del futuro – una possibilità senza la quale non vi è più spazio per il diritto – è connessa inestricabilmente al sorgere della coscienza di ordine superiore, una coscienza, cioè,

---

<sup>80</sup> Edelman 1992, p. 204.

<sup>81</sup> Edelman 1992, p. 233.

<sup>82</sup> Edelman 1992, p. 206.

<sup>83</sup> Edelman 1992, p. 233.

<sup>84</sup> Edelman 1992, p. 236.

<sup>85</sup> Edelman 1992, p. 252.

<sup>86</sup> Edelman 1992, p. 235.

<sup>87</sup> Edelman 1992, p. 253.

che non solo ha un chiaro radicamento sociale, ma che modifica integralmente l'orizzonte della specie umana.

Ciò che essa dischiude, infatti, è un vero e proprio *mondo*, completamente diverso da quello degli organismi che non ne sono dotati: non solo rispetto ad animali come l'aragosta, capace di apprendere e dotata di memoria a lungo termine, ma non di coscienza primaria, ma anche ad altri animali sociali come il cane, dotato di una coscienza primaria e di una memoria a lungo termine, anche se non cosciente in quanto tale<sup>88</sup>. Ciò che rende diverso questo mondo è il fatto che in esso – da un lato – gli stimoli ambientali subiscono una trasformazione radicale in quanto vengono collocati in una dimensione simbolica e – dall'altro – che in tal modo si apre per l'uomo la possibilità di un *altrimenti* rispetto alla gamma dei suoi valori biologici.

In altri termini, ciò che distingue il modo specificamente umano di *essere sociale* rispetto a quello di altri organismi animali sembra costituito proprio dal fatto che, con la sua autocoscienza, nell'uomo si è sviluppata la capacità di prendere le distanze dalla sua stessa naturalità biologica fino a riuscire al limite a negarla “sulla base di convinzioni profonde”<sup>89</sup>. Ciò che per via evolutiva si è prodotto in quell'animale sociale che è l'uomo è, dunque, la capacità di trascendere quella stessa biologia di cui tale capacità è un prodotto. È come se, con l'emergere della coscienza di ordine superiore, si fosse realizzata – per l'uomo – una vera e propria *rivoluzione* nel concetto stesso di *natura*: dalla naturalità intesa come biologia, alla naturalità come suo superamento. Se non si temesse di essere accusati di specismo, verrebbe da dire che la vera rivoluzione ontologica non è tanto il processo grazie a cui emerge la coscienza di ordine superiore, ma la comparsa stessa di quel particolare animale sociale che – unico, per quanto ne sappiamo – se ne è mostrato capace: l'uomo.

Lungo questa stessa linea si può collocare anche il quadro teorico proposto da Antonio Damasio, che proprio della coscienza ha fatto il centro dei suoi studi. Anche per lui è necessario distinguere tra due diverse forme di coscienza, la *coscienza nucleare* – concentrata sul ‘qui ed ora’ – e la *coscienza estesa* – capace di illuminare questo presente accompagnandolo al passato e proiettandolo sul futuro<sup>90</sup>. Entrambe le forme di coscienza sono il prodotto dell'evoluzione degli organismi, ed entrambe quindi rispondono a criteri di funzionalità adattiva. Tuttavia la coscienza estesa ha consentito agli esseri umani di sganciarsi dagli automatismi biologici in almeno due modi: da un lato fornendo loro “la capacità di ergersi sopra i dettami del vantaggio e dello svantaggio imposti da disposizioni

---

<sup>88</sup> Edelman 1992, p. 235.

<sup>89</sup> Edelman 1992, p. 235.

<sup>90</sup> Damasio 2007, p. 237. Secondo Gallagher-Zahavi 2009, p. 310, nelle analisi offerte da Damasio non vi è nulla di radicalmente nuovo, ma riformula idee che fanno parte del bagaglio concettuale della fenomenologia classica.

legate alla sopravvivenza”, dall'altro conferendo loro “la capacità critica di rilevare le discordanze che porta a una ricerca della verità e a un desiderio di costruire norme ideali di comportamento e di analisi dei fatti”<sup>91</sup>, aprendo così alla possibilità della *coscienza morale*<sup>92</sup>.

Le espressioni che Damasio utilizza per qualificare il senso e la portata dell'emersione della coscienza estesa e del sé autobiografico capace di riflessione, che ne sta alla base, lasciano pochi dubbi: la comparsa di un “cervello cosciente” capace di riflettere su se stesso, quindi capace di “ribattere alle imposizioni di una natura incurante con una risposta ribelle”, costituisce un vero e proprio “evento epocale”<sup>93</sup>; il prodursi di una mente indipendente e ribelle, per quanto incerto nella sue delineazione, fu reso possibile dal maturare di un sé capace di “cogliere il dramma insito nell'esistenza umana” e, di conseguenza, capace di elaborare e di porre quelle convenzioni e quelle norme sociali che si collocano *al di sopra* di quei comportamenti premorali – quali l'altruismo di parentela o l'altruismo reciproco – codificatisi per via evolutiva<sup>94</sup>.

In breve: il prodursi della *cultura*, il darsi delle condizioni perché potesse formarsi l'idea di una modalità d'organizzazione dell'esistenza capace di ribellarsi anche ai dettami degli automatismi biologici, *non* costituisce secondo Damasio una *frattura* rispetto alla naturalità, ma piuttosto una “rivoluzione biologica”<sup>95</sup>. In questo senso, a suo dire, la comparsa della coscienza riflessiva comportò la capacità di sopravanzare i valori omeostatici fissati dagli automatismi biologici, mettendoli in discussione, fissando livelli o intervalli d'equilibrio diversi, in cui i parametri sono un prodotto della cultura: una vera e propria “omeostasi socioculturale” che venne ad aggiungersi come un nuovo livello di gestione dei processi vitali<sup>96</sup>.

### 5.3. *I guadagni della discontinuità*

Al di là degli accenti enfatici con cui viene descritto il processo di emersione della coscienza riflessiva, e anche prescindendo dal fatto che molto di ciò che viene prospettato abbia lo statuto di supposizioni – per quanto sensate entro un certo quadro teorico – resta il fatto che è a tale coscienza che viene connessa la possibilità stessa di concepire il prodursi di un orizzonte normativo. Alla luce dagli studi condotti Edelman e Damasio, dunque, la coscienza, proprio nella sua forma

---

<sup>91</sup> Damasio 2007, p. 278.

<sup>92</sup> Damasio 2007, p. 279.

<sup>93</sup> Damasio 2012, p. 358.

<sup>94</sup> Damasio 2012, p. 363.

<sup>95</sup> Damasio 2012, p. 359.

<sup>96</sup> Damasio 2012, p. 365.

più ricca, quella consapevole di sé, risulta essere il punto di snodo fra due modalità radicalmente diverse della medesima entità biologica.

Questa peculiarità della coscienza pare riemergere anche quando ci si sposta su di un ambito più ristretto rispetto a quello della sua genesi e della sua evoluzione e ci si limite all'orizzonte più ristretto dei processi deliberativi e del loro studio sperimentale. Nel panorama generale, gli studi che forse più di ogni altro hanno portato ad evidenza la problematicità della questione sono stati quelli condotti da Libet<sup>97</sup> sull'agire volontario e cosciente. Come si sa, conducendo ricerche più che decennali, tanto su base sperimentale quanto su base clinica, egli è giunto a sostenere che il nostro cervello comincia a dare avvio ad azioni *volontarie* ben prima che noi ne diventiamo coscienti, prima ancora, cioè, che noi abbiamo 'deciso' di intraprenderle, cosicché la consapevolezza parrebbe essere più un effetto collaterale piuttosto che un principio dell'azione volontaria. All'inizio delle nostre azioni volontarie, cioè, non vi sarebbe una decisione cosciente, non vi sarebbe ciò che si è soliti indicare con la locuzione *libero arbitrio*<sup>98</sup>; piuttosto vi sarebbe quello che Libet stesso indica come un *borbottare* del cervello<sup>99</sup>.

L'esperimento è noto ed è stato molto discusso: i soggetti – a cui sono applicati degli elettrodi sul cuoio capelluto – sono posti di fronte ad un particolare orologio. Il loro compito è di decidere di flettere il polso, annotando il momento in cui prendono tale decisione. Tutte le evidenze sperimentali hanno mostrato, in modo inequivocabile, che la decisione di agire qui ed ora è preceduta di circa mezzo secondo da un cambiamento elettrico registrabile della corteccia motoria. Detto altrimenti: l'attività neurale inconscia, da cui dipende l'esecuzione dell'atto motorio (flettere il polso, appunto), si manifesta da 350 a 500 msc *prima* che il soggetto abbia *coscienza di volere* un tale atto.

Ciò non significa, però, che Libet approdi ad una visione radicalmente deterministica: le evidenze sperimentali, infatti, così come paiono ridimensionare fortemente il ruolo della volontà cosciente, non sono comunque tali da sradicarla del tutto. Anche se non pare costituire la scaturigine dell'azione, la volontà cosciente mantiene tuttavia un ruolo non irrilevante nell'agire che, ad avviso di Libet, preserva integra la possibilità di una responsabilità personale. Trascorsi quei 500 msc, infatti, restano ancora circa 150 msc prima che i muscoli portino a compimento l'azione che è già iniziata: di questi gli ultimi 50 msc sono il tempo necessario perché la corteccia motoria attivi la muscolatura attraverso i neuroni

---

<sup>97</sup> Libet 2007. Tra i numerosi contributi critici circa il significato di tali esperimenti e della lettura che ne propone Libet, sono meritevoli di attenzione – anche per il quadro bibliografico di riferimento – le osservazioni formulate da Falkenburg 2012, pp. 153 sgg.

<sup>98</sup> “[...] il processo che porta a un'azione volontaria viene *iniziato* dal cervello in modo *inconscio*, molto prima che appaia la volontà cosciente di agire. Ciò implica che il libero arbitrio, se esiste, non inizierebbe come azione volontaria”, Libet 2012, p. 141.

<sup>99</sup> Libet 2012, p. 143.

spinali, e in tale fase non è possibile alcuna interruzione del processo. Nei restanti 100 msc, però, il soggetto – divenuto ormai cosciente – *può* intervenire: *sia* lasciando che l'azione avvenga, *sia* vietandola e facendo in modo che non accada.

Alla volontà cosciente, cioè, resterebbe il compito di *selezionare* – all'interno di quel borbottio iniziato in modo inconscio nella corteccia motoria – “quali di queste iniziative possono proseguire per diventare un'azione, o quali devono essere vietate e fatte abortire in modo che non compaia nessun atto motorio”<sup>100</sup>. La volontà cosciente, quindi, si dispiegherebbe tanto nella funzione di controllo e selezione, quanto in quella di *censura* e di veto; più che di libero arbitrio, allora, si dovrebbe parlare di *libero veto*: non tanto di *free will*, ma di *free won't*. Inoltre, a differenza di quanto avviene per l'inizio inconscio dell'attività motoria, che ha chiari riscontri neurali (il *borbottio*), non vi sarebbero, secondo Libet, altrettanti riscontri neurali dell'atto di vietare<sup>101</sup>. Il veto cosciente, cioè, sarebbe a suo dire una funzione completamente diversa, eterogenea *sia* rispetto ai processi inconsci con cui si attiva l'impulso ad agire, *sia* rispetto al divenire consapevoli del desiderio di agire.

Il dibattito che si è aperto a partire dagli studi di Libet è, come noto, quasi indominabile. I suoi risultati e le sue tesi sono stati discussi, oltre che sotto il profilo strettamente neurologico, soprattutto in prospettiva etico-pratica, in riferimento, come ovvio, al tema del *libero arbitrio*<sup>102</sup>. Le ricadute che esso può avere su categorie come responsabilità, imputabilità, volontarietà, hanno innescato, come era naturale attendersi, una discussione anche fra chi si occupa – a vario titolo – di temi giuridici.

Forse l'enfasi è stata eccessiva. Come ben rileva lo stesso Damasio, la nozione di “deliberazione cosciente ha ben poco a che fare con la capacità di controllare le azioni nel momento in cui si svolgono”: essa per lo più concerne “decisioni prese nell'arco di tempi estesi”, che possono essere dell'ordine di giorni o settimane, raramente in tempi inferiori ai minuti e ai secondi; in nessun caso però essa riguarda decisioni fulminee, prese in una frazione di secondo, le quali mancano di quel carattere di riflessione sulla conoscenza che è invece costitutivo della deliberazione cosciente<sup>103</sup>.

Inoltre, che vi siano automatismi che guidano le nostre azioni anche senza che noi ne siamo consapevoli è cosa non solo ben nota, ma che trova anche una chiara spiegazione funzionale. Tali automatismi – che possono essere acquisiti anche mediante processi di apprendimento – hanno il compito di ‘semplificarci la vita’, consentendoci di concentrarci su alcuni aspetti della nostra quotidianità, su alcuni

---

<sup>100</sup> Libet 2012, p. 143.

<sup>101</sup> Libet 2012, pp. 145-51.

<sup>102</sup> Per un primo inquadramento e per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. Brena 2009; De Caro–Lavazza–Sartori 2010; Nadel–Sinnott–Armstrong 2010; Lavazza–Sartori 2011. Degna di nota è la prospettiva fornita nella sua dissertazione da Mezzalana 2012/13.

<sup>103</sup> Damasio 2012, p. 338.

stimoli del nostro ambiente. Si tratta di una “pervasiva automaticità” che mette a disposizione della coscienza solo “gli ultimi livelli di controllo o di analisi”, di modo che il “controllo cosciente viene esercitato solo in alcuni snodi critici”<sup>104</sup>.

Pur senza misconoscere l'importanza di questo ordine di questioni, è importante qui soffermarsi sul senso di quel *veto*, di quella capacità di *inibizione* che – nel modello di Libet – è tutt'uno con il manifestarsi della *coscienza*. Com'è giustamente stato rilevato, quando l'attività cerebrale inconscia incontra la funzione cosciente – e il processo involontario si trasforma in processo volontario – “si produce una situazione di possibile discontinuità”, in quanto quel percorso iniziato inconsciamente nel cervello “può biforcarsi”<sup>105</sup>. L'emergere della coscienza coincide con la trasformazione della “*realtà* di un processo neurale lineare [...] nella *possibilità* di due soluzioni alternative: lasciare essere o vietare il cammino iniziato in modo inconscio”<sup>106</sup>.

La *coscienza*, laddove si dà a vedere, si presenta come un atto di radicale *discontinuità*: sia nel senso che interviene qualcosa che è irriducibile ai processi neurali inconsci che si dispiegano da quell'iniziale ‘borbottio’, sia nel senso che la linearità del processo neurale viene perduta a beneficio di un incremento di complessità, trasformando il *reale* – qualcosa che è – in un *possibile* – qualcosa che è esposto all'alternativa fra essere (in un determinato modo) e non essere.

Questa emersione, questo manifestarsi della *coscienza* – e di quello che residua della *libertà del volere* – non si presenta come una *scelta* tra alternative precostituite alla volontà, ma come il *prodursi* stesso della *alternativa*. La portata della capacità inibitoria connessa al manifestarsi della coscienza si pone su di un livello che è anteriore a quello su cui viene esercitata una qualche scelta, perché è piuttosto l'origine delle sue stesse condizioni di possibilità, ossia il darsi di una alternativa. Da questo punto di vista, l'*inibizione* con cui si manifesta l'attività della volontà cosciente non è l'*inizio* dei ‘moti’ e dei ‘processi’ sottesi all'azione, ma è il *principio* di qualcosa di radicalmente diverso da essi, al punto tale che per Libet non lascia nemmeno ‘rintracciare’ nel borbottio del cervello: nell'*inibizione* si mostra un *atto* che non è *inizio* del processo motorio, ma *principio* di una alternativa.

Il carattere di discontinuità che si accompagna al manifestarsi della coscienza permea di sé anche il modo specifico in cui le diverse componenti che concorrono all'atto finale sono connesse fra di loro nell'intersezione fra funzione cosciente e processo inconscio. Se si guarda con attenzione l'atto cosciente con cui si decide di agire adesso, non è difficile scorgere che le due componenti dell'azione volontaria – quella dell'energia impulsiva arazionale e quella della capacità deliberativa della cernita e del vaglio coscienti – sono congiunte in un modo alquanto peculiare. Lo

---

<sup>104</sup> Edelman–Tononi 2000, p. 69.

<sup>105</sup> Su ciò Chiereghin 2008, p. 308.

<sup>106</sup> Chiereghin 2008, pp. 308-09.

schema della loro connessione, ciò che tiene assieme l'una e l'altra, pare essere, piuttosto che l'*accostamento* o la *mescolanza* di entrambe, la loro *negazione*.

Da un lato, infatti, la volontà cosciente, più che una prosecuzione dell'impulso, ne è la (potenziale) sospensione: più che un *will* è un *won't*. Dall'altro, però, questa negatività investe anche la deliberazione razionale su quale scelta adottare: proprio nella sua esecutività, la decisione di agire ora comporta che tale processo deliberativo abbia una fine, si interrompa. Come dice Libet, "si può rimuginare tutto il giorno su una decisione da prendere e non agire mai. Non c'è nessun atto volontario in questo caso"<sup>107</sup>.

L'atto volontario vero e proprio, quello il cui principio riposa interamente nel soggetto consapevole che lo compie, si rende possibile, dunque, perché è la *negazione* di quelle sue componenti che astrattamente possono venire distinte, separate e isolate. Si potrebbe dire che la decisione cosciente è quell'intero che è, rispetto alle sue parti, ad esse sempre irriducibile, perché ne rappresenta il venire meno *proprio in quanto parti*. Alla radice dell'agire volontario vi è quindi qualcosa che è in se stesso unitario, al punto tale che – se indagato a partire dalle sue distinte componenti – risulta essere, più che il *prodotto*, la *negazione* dei suoi elementi costitutivi<sup>108</sup>.

## 6. *La naturalità dell'umano*

Nella coscienza, dunque, si rapprende e si dà a vedere un atto la cui carica intrinsecamente negativa è tale che, nel momento stesso in cui pone fine ad alcunché, lo interrompe, apparecchia anche le condizioni per il sorgere di qualcosa di radicalmente diverso: non tanto sul piano della sua esteriorità spazio-temporale (un movimento è pur sempre un movimento), ma rispetto all'organismo stesso e al suo modo di relazionarsi a se stesso e all'ambiente. Gli atti di inibizione e di negazione a cui dà luogo, infatti, attestano nell'individuo la capacità di interiorizzare, appropriandosene, le condizioni di esercizio di potenzialità che egli ha acquisito, e che sono anche in grado di operare, indipendentemente dalla sua consapevolezza.

L'uomo – cioè quell'animale in cui la coscienza raggiunge un grado di sviluppo che sembra non avere pari – presenta un tratto costitutivo di rilievo essenziale.

---

<sup>107</sup> Libet 2007, p. 152.

<sup>108</sup> Opportunamente Chierighin 2008, pp. 300-03 ha fatto notare la simmetria tra il modello prospettato da Libet e quanto sostenuto da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, secondo il quale la decisione di agire qui ora – la *proairesis* – è una *bouleutike orexis*, un *impulso deliberativo*, cioè: una energia impulsiva arazionale (*orexis*) intrisa della deliberazione razionale (*bouleusis*).

Proprio nel suo peculiare modo d'essere cosciente, infatti, l'uomo dischiude, a partire dal suo essere-tale, nella sua unitarietà biologica, la possibilità di un essere-altrimenti che sopravanza, senza per questo staccarsene, le sue dotazioni filogenetiche e ontogenetiche.

L'indagine sulla coscienza condotta a partire dalla prospettiva neurobiologica, dunque, suggerisce che fa parte della biologia umana oltrepassare l'orizzonte stesso del biologico e del tipo di condizionamenti che questo esercita sul comportamento. La coscienza è tale da consentire, a quell'organismo che ne è provvisto, di proiettarsi oltre la sua dotazione biologica, senza perdere però mai contatto con quest'ultima, senza perdere – dunque – la sua individualità, la sua interezza, pur nella più radicale fra tutte le differenziazioni a cui va incontro. Nell'uomo, l'insorgere della coscienza coincide con il rendersi manifesta di una determinata *forma di organizzazione di sé*, cioè di un peculiare *modo d'essere* caratteristico e specifico, che gli consente di costituirsi come *alternativa in atto* al mero esser-tale, al mero essere-dato.

È difficile esagerare la portata che tutto questo ha proprio laddove si voglia trovare nell'uomo l'origine stessa della giustizia e del diritto, a partire dal contributo offerto dalle neuroscienze. L'indicazione che ne proviene è che è tutt'altro che insensato ammettere che fa parte della *natura* dell'uomo la sua capacità di *oltrepassare* la sua stessa naturalità biologica, per istituire qualcosa di diverso che, seppure impossibile senza quella base, è tuttavia ad essa irriducibile<sup>109</sup>. Usando un lessico (e un apparato concettuale) che si spinge ben oltre quello impiegato negli studi menzionati, si potrebbe asserire che la specificità della 'natura' umana sta nell'essere *una rivoluzione ontologica in atto*.

Da questo punto di vista, il guadagno che quelle ricerche e quelle proposte teoriche paiono apportare non è quello di un superamento della distinzione fra *Sein* e *Sollen* grazie alla individuazione di *contenuti determinati*, ugualmente e universalmente distribuiti – anche solo come principi generali capaci di suscitare una certa tendenza o un certo sentimento – fra tutti gli uomini. Piuttosto, il guadagno sta nel suggerire che costitutivo del *Sein*, dell'essere dell'uomo, è la sua capacità del *Sollen*: l'uomo ne è capace anzitutto perché è in se stesso tale da originare l'alternativa agli automatismi biologici di cui è dotato, è in se stesso capace di trasformare in *possibilità* ciò che gli si dà come *effettività*.

---

<sup>109</sup> Un ordine di considerazioni analogo mi pare si possa ritrovare anche in prospettive che battono altre vie. Così, ad esempio, Fernández-Armesto 2011, dopo avere mostrato come l'idea stesa di umanità sia (stata) soggetta a una continua evoluzione, e come ogni aspetto ritenuto di volta in volta distintivo (in quanto unico) dell'uomo si sia rivelato in una certa misura condiviso anche dalle grandi scimmie, in sede di conclusione (pp. 27-28) sente il bisogno di ricordare l'affermazione dell'antropologo Justin Stagl, secondo il quale se c'è un tratto unicamente umano è forse il nostro "potenziale utopico", cioè la nostra vocazione a trascendere i nostri fallimenti e le nostre deficienze, ossia a trascendere quanto è un mero 'esser-tale'.

Da un lato, infatti, la carica negativa che si manifesta nella capacità di prendere le distanze dagli automatismi – tanto quelli istintuali, delle tendenze sedimentatesi per via evolutiva nel deposito dei valori biologici, quanto quelli che sovrintendono al prodursi di movimenti corporei elementari – fa di un sé individuale *il luogo dello scarto* fra ciò che meramente è e ciò che invece *può* – e quindi anche eventualmente *deve o dovrebbe*<sup>110</sup> – essere. Dall'altro, come si è visto, la negatività intrinseca alla coscienza fornisce un modello di connessione e di relazione che si instaura non *nonostante*, ma *mediante* un atto di discontinuità; tramite quest'atto si rende manifesta un'unità le cui proprietà complessive sono irriducibili a quelle delle sue parti, di cui rappresentano, piuttosto, una negazione.

Proprio per questo, una volta che tale passaggio si è assestato come carattere proprio e specifico dell'uomo, una volta che la dimensione dell'alternativa, del possibile, si è dischiusa e stabilizzata come 'natura' propria dell'umano, e con essa si sono poste le condizioni per una diversa forma di normatività, non ha senso cercare di ridurre tale nuovo orizzonte ontologico a quello precedente indagando se vi sono contenuti o principi giuridici determinati per via biologica. È necessario attrezzarsi con linguaggi e sistemi categoriali differenti, per poter rendere conto delle proprietà che caratterizzano questo nuovo sistema.

## *7. Per una diversa immagine del diritto*

Quanto fin qui asserito può valere come critica rispetto ad ogni tentativo di 'naturalizzazione' del diritto, laddove con ciò si intenda il tentativo di individuare dei 'valori' giuridicamente rilevanti, sedimentatisi per via biologico-evolutiva anche nel nostro sistema cerebrale e riflessi nei nostri automatismi comportamentali. Al tempo stesso, però, ciò mostra anche che la normatività non è un mero costrutto artificiale: essa, infatti, è resa possibile proprio a partire da quel passaggio mediante cui si accede ad una diversa *ontologia*, in cui gli assetti relazionali contemplan *in sé* sempre la *possibilità di un'alternativa*.

Con una certa dose di semplificazione, si potrebbe dire che quanto emerso consente di superare la dicotomia fra ciò che, in modo alquanto stereotipato, si è soliti indicare come 'Giusnaturalismo' e 'Giuspositivismo', mostrando l'insostenibilità di entrambi. L'uno e l'altro, infatti, paiono incapaci di rendere conto di quel *passaggio* in quanto passaggio: il primo, negandolo in una sorta di continuità di fondo<sup>111</sup>, rispetto a cui i diversi prodotti finali – per riprendere

---

<sup>110</sup> Sul modo in cui, nell'orizzonte dischiuso dalla possibilità, si delinea il senso della doverosità, ritengo fondamentale il confronto con le pagine che Platone, nella *Repubblica*, dedica al tema della giustizia; su questo Fuselli 2013; Fuselli 2014, pp. 162-74.

<sup>111</sup> Nota giustamente Fernandez 2005, p. 328, che un "errore comune nelle interpretazioni giusnaturaliste del diritto – sia che esse siano di origine darwiniana o trascendenti – consiste nella

l'espressione di Fernandez – paiono essere delle mere variazioni accidentali che, proprio per questo, generano gli spazi per le aberrazioni; il secondo, per contro, prospettando una totale artificialità del diritto.

Quel passaggio, però, non pare essere colto nella sua pregnanza per il darsi del diritto nemmeno laddove quest'ultimo – e quel che residua dell'idea di giustizia – è pensato come lo strumento per difendere o attuare certi interessi o certi bisogni elementari biologicamente determinati<sup>112</sup>, o come mezzo per realizzare la naturale socialità dell'essere umano, cioè come “strategia adattiva sociale”<sup>113</sup>. Se il diritto non ha alcun'altra ragion d'essere che la sua strumentalità e funzionalità rispetto a certi scopi – siano questi intesi come biologicamente determinati o come totalmente artificiali – esso è, e resta, uno strumento, sostituibile all'occorrenza con altri la cui efficacia potrebbe essere, rispetto a quegli scopi, maggiore<sup>114</sup>.

La questione che – in altri termini – è tanto centrale quanto inevasa è la seguente: in che senso il diritto non è un mero strumento (ancorché mai del tutto artificiale, ma prodottosi dall'interazione di natura e cultura), ma è piuttosto un momento necessario – cioè ineliminabile – dell'umanità dell'uomo? Fin tanto che non si assume fino in fondo la possibilità che – almeno ad un certo stadio – la vita autocosciente implichi una vera propria rivoluzione ontologica, è verosimile che non solo la questione non possa essere risolta ma, al limite, non possa nemmeno essere posta.

Da quanto si è visto, ciò che caratterizza in modo specifico quel peculiare organismo sociale che è l'uomo è dato dal fatto che un aspetto qualificante la sua stessa socialità sta proprio nella capacità di assumere a se stesso la sua ‘natura’, trasformandola radicalmente, operando quella rivoluzione ontologica per cui un

concezione che la natura umana contenga ciò che noi potremmo chiamare il prodotto finale del diritto”.

<sup>112</sup> “Le caratteristiche biologiche del nostro cervello stabiliscono l'universo delle norme di comportamento che possiamo apprendere e seguire. Questo principio [...] implica che se le soluzioni culturali sono contingenti e storicamente caratterizzate, esse comunque hanno proceduto entro determinati ristretti limiti imposti dalla natura umana” (Fernandez 2005, p. 322). Questo perché di fondo il “progetto assiologico e normativo di una comunità etica non è nulla di più di un prodotto culturale, realizzato ed usato per permettere la sopravvivenza, il successo riproduttivo e la vita di gruppo degli individui” (p. 323).

<sup>113</sup> Fernandez 2005, p. 328.

<sup>114</sup> Si potrebbe certo obiettare che è proprio la dimensione ‘biologicamente sociale’ dell'uomo ciò che fornisce il radicamento necessario del diritto: se l'uomo è un essere sociale, allora è necessario che vi sia un complesso di regole che esplicitano, articolano e tramandano, in modo più celere di quanto non faccia l'evoluzione, un assetto di valori condivisi proprio in quanto necessari alla convivenza. Di fronte a questa osservazione si potrebbe però banalmente notare che il fatto che vi siano regole per la convivenza non implica ancora che vi sia qualcosa come il diritto: a quanto ne sappiamo, tra tutti gli animali sociali solo l'uomo ha qualcosa come il diritto (come nota Jeeves 2011, p. 196, non vi è alcuna garanzia che comportamenti superficialmente simili poggino sugli stessi fondamenti).

‘già dato’ diviene un ‘da darsi’, una mera ‘effettività’ si trasforma in ‘possibilità’. In questo senso allora, l’orizzonte del giuridico, prima ancora di configurare una serie di strumenti, o di discorsi, o di comportamenti, configura un peculiare *modo d’essere* dell’uomo. È quel modo d’essere con il quale l’uomo – in quanto rivoluzione ontologica in atto – si assume nella propria costitutiva socialità e se ne fa, quindi, anche responsabile: anzitutto *dando conto* – e quindi rimettendosi al giudizio altrui – delle proprie scelte d’azione, delle scelte con cui di volta in volta ha dato attuazione alla sua socialità, cosicché esse siano al contempo tanto ‘personali’ – e come tali mai predeterminabili – quanto ‘condivise’ o ‘condivisibili’ – e come tali mai anomiche.

### *Bibliografia*

- Aglioti–Berlucchi 2013. Aglioti S. – Berlucchi G., *Neurofobia. Chi ha paura del cervello?*, Cortina, Milano 2013.
- Bennett–Dennett–Hacker–Searle 2007. Bennett M.R. – Dennett D.C. – Hacker P.M.S. – Searle J., *Brain, Mind, and Language*, Columbia University Press, New York 2007.
- Bennett–Hacker 2003. Bennett M.R. – Hacker P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Malden (MA) 2003.
- Bianchi 2009. Bianchi A., *Introduzione*, in Bianchi A. – Gulotta G. – Sartori G. (a cura di), *Manuale di neuroscienze forensi*, Giuffrè, Milano 2009, pp. xi-xxx.
- Brena 2009. Brena G.L. (a cura di), *Neuroscienze e libertà*, Cleup, Padova 2009.
- Cavalla 2012. Cavalla F., *Sull’attualità del dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo*, “Rivista di filosofia del diritto”, 1, (1) 2012, pp. 107-22.
- Chiereghin 1976. Chiereghin F., *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana, Padova 1976.
- Chiereghin 1990. Chiereghin F., *Possibilità e limiti dell’agire umano*, Marietti, Genova 1990.
- Chiereghin 2004. Chiereghin F., *L’eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004.
- Chiereghin 2008. Chiereghin F., *La coscienza: un ritardato mentale?*, “Verifiche”, 37, (4) 2008, pp. 283-316.
- Chorvat–McCabe 2004. Chorvat T. – McCabe K., *The brain and the law*, in Zeki –Goodenough 2004, pp. 1727-36.
- Clayton–Davies 2006. Clayton P. – Davies P., *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Colorio 2010. Colorio A., *Diritto e cervello: verso le nuove frontiere del neurodiritto*, “i-lex”, 10, 2010, pp. 371-415.
- Craver 2007. Craver C.F., *Explaining the Brain: Mechanism and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Clarendon Press, Oxford 2007,
- Damasio 2007. Damasio A.R., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2007.
- Damasio 2012. Damasio A.R., *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012.
- De Caro–Lavazza–Sartori 2010. De Caro M. – Lavazza A. – Sartori G. (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2010.

- De Francesco 2009. De Francesco M., *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2009.
- Dennett 1993. Dennett D.C., *Coscienza. Che cos'è*, Rizzoli, Milano 1993.
- Edelman 1992. Edelman G. M., *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano 1992.
- Edelman 1995. Edelman G.M., *Darwinismo neurale: la teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995.
- Edelman–Tononi 2000. Edelman G.M. –Tononi G., *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Einaudi, Torino 2000.
- Falkenburg 2012. Falkenburg B., *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Springer, Berlin-Heidelberg 2012.
- Fernandez 2005. Fernandez A., *Diritto e natura umana: la funzione sociale-adattiva del comportamento normativo*, “i-lex”, 3, 2005, pp. 307-36.
- Fernández-Armesto 2011. Fernández-Armesto F., *How to Be Human: A Historical Approach*, in Jeeves M. (ed), *Rethinking Human Nature. A Multidisciplinary Approach*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)- Cambridge 2011, pp. 11-29.
- Fisher-Appelbaum 2010. Fisher C.E. – Appelbaum P.S., *Diagnosing Consciousness: Neuroimaging, Law and the Vegetative State*, “Journal of Law, Medicine & Ethics”, 38, 2010, pp. 374-86.
- Fuselli 2013. Fuselli S., *Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in Zanuso F. (a cura di), *Custodire il fuoco. Saggi di Filosofia del Diritto*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 83-120.
- Fuselli 2014. Fuselli S., *Diritto neuroscienze filosofia. Un itinerario*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- Gallagher–Zahavi 2009. Gallagher S. – Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009.
- Giuspoli 2013. Giuspoli P., *Fondamenti concettuali ed epistemologici del determinismo neurale. Sul volume Mythos Determinismus di B. Falkenburg*, “Verifiche”, 42, (4) 2013, pp. 143-56.
- Goodenough–Prehn 2004. Goodenough O. R. – Prehn K., *A neuroscientific approach to normative judgment in law and justice*, in Zeki–Goodenough 2004, pp. 1709-26.
- Guttentag 2009. Guttentag M.G., *Is There a Law Instinct?*, “Washington Law Review”, 87, (2) 2009, pp. 269-328.
- Hauser 2007. Hauser M., *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, trad. it. A. Pedferri, il Saggiatore, Milano 2007.
- Jeeves 2011. Jeeves M., *The Emergence of Human Distinctiveness: The Story from Neuropsychology and Evolutionary Psychology*, in Jeeves M. (ed), *Rethinking Human Nature. A Multidisciplinary Approach*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi)- Cambridge 2011, pp. 176-205.
- Jones 2004. Jones O.D., *Law, evolution and the brain: applications and open questions*, in Zeki–Goodenough 2004, pp. 1697-707.
- Kant *KdU*. Kant I., *Critica della capacità di Giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1995.
- Knepper–Ystehde 2013. Knepper P.– Ystehede P., *The Cesare Lombroso Handbook*, London - New York , Routledge 2013.
- Laureys–Tononi 2009. Laureys S. – Tononi G. (eds), *The neurology of consciousness : cognitive neuroscience and neuropathology*, Elsevier, Academic Press, Amsterdam 2009.
- Lavazza–Sartori 2011. Lavazza A. – Sartori G. (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna 2011.
- Legrenzi–Umiltà 2009. Legrenzi P.– Umiltà C., *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.
- Libet 2007. Libet B., *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Cortina, Milano 2007.

*Ripensare l'uomo: ripensare il diritto?*  
*Sui supposti fondamenti neurobiologici del diritto*

- Mahlmann 2007. Mahlmann M., *Ethics, Law and the Challenge of Cognitive Science*, "German Law Journal", 8, (6) 2007, pp. 577-615.
- Merzagora-Betsos 2012. Merzagora-Betsos I., *Colpevoli si nasce? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Cortina, Milano 2012.
- Mezzalira 2012/13. Mezzalira S., *Tempo e libertà. Un'ermeneutica kantiana delle anticipazioni neurali degli atti volontari coscienti*, Scuola Galileiana di Studi Superiori, Classe di Scienze Morali, Diss., Padova, A.A. 2012/13.
- Miranowicz 2009. Miranowicz M.E., *Gehirn und Recht. Wie neurowissenschaftliche Erkenntnisse das Dilemma zwischen Naturrecht und Positivismus überwinden können*, BWV, Berlin 2009.
- Musumeci 2012. Musumeci E., *Cesare Lombroso e le neuroscienze: un parricidio mancato. Devianza, libero arbitrio, imputabilità tra antiche chimere ed inediti scenari*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- Nadel 2010. Nadel L., – Sinnott-Armstrong W. (eds), *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Nobili 2013. Nobili R., *L'emergenza di proprietà interamente nuove*, Padova 2013 [http://venezian.altervista.org/Filosofiascientifica/11\\_L\\_emergenza\\_di\\_propriet\\_\\_commenti.pdf](http://venezian.altervista.org/Filosofiascientifica/11_L_emergenza_di_propriet__commenti.pdf).
- O'Hara 2004. O'Hara E.A., *How neuroscience might advance the law*, in Zeki–Goodenough 2004, pp. 1677-84.
- Owen 2013. Owen A.M., *Detecting consciousness: A unique role for neuroimaging*, "Annual Review of Psychology", 64, 2013, pp. 109-136.
- Pardo–Patterson 2013. Pardo M.S. – Patterson D., *Minds, Brains, and Law. The Conceptual Foundations of Law and Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford [etc], 2013.
- Picotti–Zanuso 2011. Picotti L. – Zanuso F. (a cura di), *L'antropologia criminale di Cesare Lombroso: dall'Ottocento al dibattito filosofico-penale contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011.
- Plato, *Parm.* Platone, *Parmenide*. Introduzione, traduzione, note e apparati di M. Migliori. Testo greco con edizione critica a cura di C. Moreschini. Appendice bibliografica di C. Marcellino, Milano 1994.
- Ramsey 2007. Ramsey W., *Eliminative Materialism*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative>.
- Romeo 2013. Romeo F., *Fallacia naturalistica nelle odierne teorie evoluzioniste del diritto*, "i-lex", 19, 2013, pp. 409-19.
- Ronco 2011. Ronco M., *Sulla "prova" neuroscientifica*, "Archivio penale", 3, 2011, pp. 855-70.
- Searle 1998. Searle J., *Il mistero della coscienza*, trad.it. E. Carli, Cortina, Milano 1998.
- Stake 2004. Stake J.E., *The property 'instinct'*, in Zeki–Goodenough 2004, pp. 1763-74.
- Varela 2001. Varela F.J., *La coscienza nelle neuroscienze*, [psychomedia.it/pm/science/psybyo/varela.htm](http://psychomedia.it/pm/science/psybyo/varela.htm) (29.10.2001).
- Velo Dalbrenta 2004. Velo Dalbrenta D., *La scienza inquieta. Saggio sull'Antropologia criminale di Cesare Lombroso*, Cedam, Padova 2004.
- Vidal 2011. Vidal F., *Human Persons and Human Brains: A Historical Perspective within the Christian Tradition*, in Jeeves M. (ed), *Rethinking Human Nature. A Multidisciplinary Approach*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)- Cambridge 2011, pp. 30-57.
- Weber–Varela 2002. Weber A. – Varela F.J., *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*, "Phenomenology and the Cognitive Science", 1 (2002), pp. 97-125.
- Zeki–Goodenough 2004. Zeki S. – Goodenough O.R. (eds), *Law and the Brain*, "Philosophical Transactions of the Royal Society of London", B: Biological Sciences, 359, 2004.
- Zhok 2011. Zhok A., *Emergentismo: le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, ETS, Pisa 2011.