

ROBERTA GUCCINELLI

SUL SENSO DI SÉ.
 AUTOINGANNI, ILLUSIONI, DISILLUSIONI

[...] ho perduto ogni facoltà di pensare o di parlare coerentemente su qualsiasi argomento [...] le parole astratte di cui la lingua, secondo natura, si deve pur valere per recare a giorno un qualsiasi giudizio, mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti.

Hugo von Hofmannsthal, Lettera di Lord Chandos

L'arte ritaglia nella stoffa del dolore la gioia del potere creatore.

Jeanne Hersch, Essere e Forma

SOMMARIO: 1. *Sentirsi vivere, vivendo*; 2. *“Una sola moltitudine”*; 3. *Questioni aperte*; 4. *Le trappole del corpo: un’ipotesi*; 5. *Il senso nel contesto*; 6. *Trappole doxastiche?*; 7. *Alcune considerazioni a partire dalla definizione standard di delusion*; 8. *Autoinganni e irrazionalità*; 9. *Intenzionalismo*; 10. *Il “chi” dell’io che si inganna*; 11. *Esperienze contestuali*; 12. *Un esempio di “grammatica” alternativa*; 13. *Una concreta esperienza di trasformazione di sé.*

1. Sentirsi vivere, vivendo

In una prospettiva fenomenologica come quella di Scheler,¹ in larga parte condivisibile nel presente lavoro, il modo di datità di una persona consiste nel compimento dei suoi stessi atti. Gli atti che vengono

¹ Scheler 2013.

compiuti nella vita quotidiana, però, non sono solo quelli propriamente liberi, o di secondo livello, nelle cui dinamiche affettivo-volitivo, soprattutto, si manifesta la dimensione morale della persona, ma anche quelli che in linea di principio ne costituiscono il fondamento, gli atti di base, appunto. In questi atti, nei quali affondano le “radici” delle nostre vite, in un senso molto concreto del termine, si rivelano, oltreché la resistenza di certi contenuti del *milieu* a certi tipi di volere e desideri, dunque i vincoli che essi pongono a eventuali prese arbitrarie sulla realtà, determinati margini di “libertà” di cui gode pure il vivente, che ogni singola persona, del resto, non cessa di essere, anche se ad esso in genere non si riduce. Alla classe degli atti di base appartengono, ad esempio, gli atti assiologico-percettivi, nei quali viene esercitato, dal rispettivo portatore, il corrispondente «sentire» (*Fühlen*) [Scheler 2013, 321], o i fondamentali «atteggiamenti pulsionali» (*Tribeinstellungen*) [Scheler 2013, 323]. In quanto “atteggiamenti” (*Einstellungen*), questi fenomeni pulsionali possiedono, sia pure debolmente, rispetto a come la possiedono gli atti secondari, la proprietà della *posizionalità*, che li distingue da meri stati sensoriali prevalentemente caratterizzati, invece, dalla passività, facendone degli atti in grado di rispondere ad “oggetti”. Essi possiedono, inoltre, un *orientamento* intenzionale, in particolare un orientamento valoriale. Solo in un’accezione ristretta di “pulsione”, infatti, gli atteggiamenti pulsionali o le tendenze possono essere ridotti a una serie di spinte istintuali, per loro natura cieche, e bisognose di controllo, quindi, da parte di una qualche istanza autoritaria della stessa persona. Spinte simili, lette in chiave associazionistica, appaiono allora come «mere specializzazioni di un *unico* istinto», dotato di potere uniformante, «l’istinto d’autonconservazione» [Scheler 2013, 323],² più indicativo della specie, invero, che del singolo individuo. Nella loro struttura *unitaria*, così come si viene configurando negli scambi dell’animale umano col proprio ambiente, una struttura ben diversa da una semplice somma di moti pulsionali; nello specifico ordine di “preferenze”, in altre parole, nel quale consiste la loro stessa costituzione, gli atteggiamenti pulsionali *esprimono*, al contrario, l’originale *forma*

² Sull’interpretazione riduzionistica (kantiana o freudiana), dal punto di vista di Scheler, dei fenomeni pulsionali, cfr. ad esempio Scheler 2013, 323-325; Scheler 1997, 57-79.

d'individuazione *materiale* che un'"identità ecologica",³ per essere tale, deve presupporre.

Il "senso di sé" o senso della propria identità proprio-corporea, il senso della propria crescita vitale, ma anche del proprio declino, talvolta, o delle proprie debolezze, del proprio pudore; l'incapacità, per altri versi, di sentirsi, oppure la possibilità di ingannarsi, a un livello di coscienza implicita, di soffrire, più o meno consapevolmente, di veri e propri disturbi assiologico-percettivi; tutto questo si manifesta, o non si manifesta, al soggetto negli atti di base precisamente.

Non è possibile offrire, in questa sede, un quadro anche solo minimamente esaustivo delle questioni e delle relazioni indicate. Si tratterà d'illustrare, rubando qualche esempio alla grande letteratura, che sa illuminare anche gli angoli più bui delle nostre vite, alcuni casi innanzitutto di cecità e autoinganno assiologico-emotivi. Sono temi, questi, di epistemologia della conoscenza di sé, in particolare, del senso di sé – dove il senso così inteso assume la forma di una "conoscenza" primaria di sé e degli altri, della realtà in cui ognuno di noi rimane nondimeno immerso. Il breve percorso che intraprendo, al fine di chiarire alcuni aspetti del senso di sé che possono svolgere, tra l'altro, un ruolo non irrilevante nel fallimento o nella possibile conquista, anche se mai definitiva, della conoscenza di sé e degli altri di secondo livello (conoscenza sociale, conoscenza personale e interpersonale), è un percorso indiretto. Esso è volto, cioè, alla ricognizione delle possibili dissonanze, non solo cognitive; dei possibili inganni e delle possibili patologie, non solo delle nostre credenze, ma anche dei nostri sensi, del nostro sentire. Al tempo stesso, però, entro i confini della vita percettivo-pulsionale "tendono" a schiudersi, se vi prestiamo attenzione, zone in cui è possibile, almeno a tratti, respirare di nuovo "liberamente".

Nel compimento degli atti, appunto, «vivendo» nei quali la persona «si esperisce» [Scheler 2013, 753], si realizza il processo della sua stessa formazione (*Bildung*),⁴ o nel caso in cui il processo venga ostacolato, della sua eventuale deformazione oppure non-formazione (*Unbildung*).

³ Per una distinzione più precisa degli atti in un'ottica eco-fenomenologica cfr. Guccinelli 2016a, 11-153. Per una lettura della conoscenza di sé in chiave eco-fenomenologica cfr. Guccinelli 2015.

⁴ Sulla "*Bildung*" cfr. Cusinato 2014.

Nel compimento degli atti, proprio lì, si creano inoltre le condizioni per una possibile trasformazione (*Umbildung*) del soggetto.

2. “Una sola moltitudine”

Nel compimento di un atto qualsiasi, da quelli più semplici come passeggiare, respirare, ascoltare musica, a quelli socialmente più impegnativi come promettere o perdonare, abbiamo la possibilità di scoprire, *variando* di volta in volta nell'atto o «divenendo altrimenti»,⁵ qualcosa su noi stessi e/o su altri che forse non sapevamo, fino a quel momento, e nemmeno sospettavamo. Catturiamo, ad esempio, un nuovo aspetto del nostro carattere o di quello altrui oppure, in un lampo di luce o di tenebra che attraversa la nostra mente e il nostro cuore, rimettiamo in discussione le convinzioni che avevamo su noi stessi, o quelle maturate, magari in lunghi anni di reciproca frequentazione, su una certa persona. Quello che impariamo spesso però a nostre spese, nell'esperire le nostre esperienze, è che la cosiddetta percezione interna, con buona pace di Descartes, non ha affatto quello schiacciante vantaggio che la presunta superiorità della propria evidenza le ha garantito, soprattutto in epoca moderna, sulla cosiddetta percezione esterna. Dobbiamo quindi usare una certa cautela anche nei nostri stessi confronti, non solo in quelli degli altri; nella conoscenza, cioè, che tentiamo di acquisire di noi stessi, nei confronti delle nostre stesse parole, non solo nei confronti delle apparenze esterne.

Una delle forme più comuni, nelle quali possiamo mancarci, oltreché incontrarci, è proprio quella del racconto che facciamo a noi stessi di noi stessi. Siamo tutti, in fondo, un po' *storytellers*. Il racconto può essere più o meno veridico, infatti, esattamente come può esserlo il racconto che facciamo di noi stessi agli altri o quello che altri fanno di noi. Non possiamo nemmeno fidarci ormai delle spiegazioni, che pure conferiscono un senso di coerenza alle nostre azioni e generano il senso, più o meno illusorio, della nostra soggettività, che il cervello sinistro, o l'«interprete in esso insediato» [Gazzaniga 1989, 135], per così dire,

⁵ Sul concetto di «divenire altrimenti», di origine scheleriana, cfr. Guccinelli 2016a, 221-260.

e il sistema linguistico in grado di coadiuvarlo, offrono dei nostri comportamenti – dove i comportamenti vengono prodotti da determinati moduli nei quali il cervello umano è altrettanto organizzato, secondo la teoria modulare di Gazzaniga [Gazzaniga 1989]. In base a questa teoria, di freudiana ascendenza, la mente non costituisce più un insieme indivisibile, nel quale i processi di pensiero si svolgerebbero serialmente, ma è costituita da diverse unità, dotate di relativa indipendenza quanto al loro funzionamento, che si svolgono in parallelo – non necessariamente in maniera inconscia – al pensiero cosciente.

Anche credenze più generali, del resto, che possiamo avere su noi stessi o sulla realtà che ci circonda, non sempre risultano ampiamente supportate dall'evidenza e si rivelano a volte come vere e proprie credenze irrazionali o tali da segnalare un tragico fallimento della conoscenza di noi stessi e/o della realtà. Casi paradigmatici, da questo punto di vista, sono quelli degli autoinganni (*self-deceptions*) o quelli delle illusioni patologiche o deliri (*delusions*). La questione cui vorrei tentare di rispondere, sia pure indirettamente, esaminando in breve le versioni più influenti di *self-deception* e *delusion*, è la seguente: chi è l'io che si autoinganna? Là dove il soggetto manifesta, soprattutto, comportamenti o credenze violentemente conflittuali, è ancora legittimo darne una definizione univoca? Dobbiamo accogliere una mente divisa e iper-intellettualistica (con Davidson, ad esempio), o una mente incarnata preda possibile, come tale, dei propri inganni, ma capace, anche, di provare il piacere e la gioia di sentire se stessa nell'esperire qualcosa di gradevole?

3. *Questioni aperte*

Nell'ambito degli attuali studi sulla cognizione e affettività incarnata, cui il mio intervento intende fornire un piccolo contributo, mi soffermerò quindi sul *topic* dell'autoinganno e su quello dell'illusione patologica o delirio schizofrenico. Il dibattito in corso è piuttosto acceso, soprattutto sul versante anglofono, e molte questioni rimangono aperte, anche per la difficoltà di argomenti che esigono, per loro natura, ricerche di frontiera, conferme empirico-sperimentali e una discreta familiarità con le categorie diagnostiche. In primo luogo, però, vorrei presentare, nel suo proprio contesto, in modo da agevolarne quanto meno la comprensio-

ne del senso, un'ipotesi circa le *quasi-bugie*, come ho definito altrove l'autoinganno colto nel suo carattere esperienziale.⁶ Questi singolari fenomeni, le «menzogne organiche» [Scheler 1972b, 67], “danno corpo”, per così dire, alla classica immagine un po' esangue e a tratti macchinosa della mente autoingannata, così come viene proposta, appunto, da Davidson, sulla cui teoria, comunque autorevole, mi riservo tra poco di tornare. Come rivela la loro natura – una natura assai ambigua –, delle *quasi-bugie* può essere vittima e/o in certa misura “responsabile” il soggetto proprio-corporeo nel quale esse si manifestano. Se il vivente non si riducesse, come nelle letture associazionistiche deprecate da Scheler, a un essere passivo, esposto quindi a un mero bombardamento di stimoli, potremmo addirittura riporre qualche *ragionevole* speranza in quel corpo che una buona fetta di tradizione filosofica ha considerato irragionevole o privo di intenzionalità. Almeno in qualche caso, proprio il corpo-vivo potrebbe venire paradossalmente in soccorso del suo stesso portatore, della persona, cioè, di cui costituisce un aspetto tutt'altro che superficiale.

4. *Le trappole del corpo: un'ipotesi*

Quanto ai problemi dai quali scaturisce la mia riflessione – una riflessione dal tono volutamente più interlocutorio che risolutivo – ne formulerò alcuni in linea con la dimensione emotiva della vita personale e, in generale, di quella individuata. Si tratta di determinare nello specifico, muovendo innanzitutto dalle modalità primarie di apprendimento della realtà (ad esempio dalla percezione), e non da un'analisi linguistico-concettuale dei termini da chiarire (“autoinganno”, “illusione”), il ruolo che il corpo potrebbe avere nell'insediamento di un autoinganno o di un'illusione in una qualche regione, coscienziale o meno, della soggettività.

Supponiamo che il corpo non sia estraneo all'ospite (autoinganno/illusione), forse sgradito al suo portatore, e svolga anzi un ruolo centrale in questo senso: permettendo all'autoinganno, ad esempio, di penetrare nel soggetto in gioco, negli atti appunto nei quali primariamente egli accede, mediante il corpo invero, alla realtà, oppure permettendo

⁶ Sulla “*quasi-bugia*” cfr. Guccinelli 2016a, 179-220.

all'illusione, per altri versi, di corrodere il rispettivo portatore dall'interno, come se essa stessa consistesse in una malattia del corpo (della mente incarnata) cui lo stesso corpo non può sfuggire. Se un certo tipo di corpo rivestisse il ruolo di un "attore principale", per così dire, nel processo in cui si forma o manifesta un autoinganno o un'illusione, e non consistesse quindi in una semplice "comparsa", allora potremmo nutrire forse una speranza: la speranza di poterlo "impiegare" talvolta, nelle molteplici capacità dinamico-espressive (riscoperte) che può avere o riattivare, anche a vantaggio di chi ne subisce l'influenza. Questo, ovviamente, sarebbe possibile nel caso, soprattutto, in cui esso godesse, nel rispettivo portatore, di buona o media salute, e non fosse gravemente compromesso sul piano funzionale. Nel caso contrario, là dove interventi di "correzione" di questo tipo risultassero inefficaci, si tratterebbe invece di curarlo interrogandone magari, con i neurobiologi, i processi cerebrali dai quali potrebbe dipendere la condizione in cui versa, nel tentativo almeno di alleviare le sofferenze del suo portatore che forse, quel corpo, ha preso a detestare, a vivere in maniera assolutamente conflittuale. Forse lo detestava anche prima, il suo corpo, il rispettivo portatore; prima di ammalarsi, di scoprire di esserlo, malato; o ha scoperto, addirittura, e aggravato la sua patologia, odiandolo. Non potrà, in ogni caso, una descrizione come la mia, che tende a enfatizzare certi tratti fenomenologici delle illusioni, anche quando le illusioni appaiono inemendabili, sfociare, nella sua semplicità, in diagnosi eziologiche. Più che la cura, che esige ovviamente competenze e uno sguardo adeguati, qui è il valore stesso dell'*avere cura* di chi soffre, ad esempio di *delusional disorder*, e non si è semplicemente autoingannato, a venire in primo piano.

Anche se il corpo coinvolto rivestisse, in altre parole, il ruolo di un "nemico" di quella persona che ha "incorporato" per suo tramite il veleno dell'autoinganno o di quella che cade preda, invece, delle illusioni patologiche, il corpo potrebbe nondimeno trasformarsi, in determinate circostanze, in un "complice" della persona in questione e contribuire, in qualche misura, a un'eventuale opera (anche parziale) di disillusione, non solo riattivando, ad esempio, magari grazie ad altri, le proprie difese (dalle illusioni), forse, ma anche incrementando, nei limiti del possibile, la propria capacità di resilienza, quella capacità che può addirittura

rendere umane vite apparentemente disumane. Il corpo potrebbe inoltre contribuire all'attività di prevenzione di un inganno, qualora esso venisse esperito correttamente, dal relativo portatore, nelle sue proprie esperienze percettivo-valoriali e tendenziali, in conformità, cioè, all'"ordine delle *sue* preferenze" assiologiche, le *autentiche* preferenze, per così dire, ed evitasse, quindi, di abbandonarsi a ostinati capricci pulsionali che lo spingono a negare o trascurare, quando ne diventa schiavo, l'evidenza di quanto nega o trascura. Il corpo del resto assolve notoriamente il compito fondamentale, nella sfera affettiva di sua competenza, di un indicatore biologico, segnalando in anticipo pericoli o vantaggi che possano provenire dall'esterno. Non è escluso dunque che esso possa, non solo, assolvere un compito simile rispetto a pericoli o vantaggi psicologici, costituendo una cerniera tra fisico e psichico, ma possa anche trarre nuove risorse da eventuali vissuti emotivi positivi (il senso di quiete o benessere, piuttosto che l'ansia o l'angoscia; la delicatezza del pudore, piuttosto che il cappio della vergogna) che in esso vengano adeguatamente coltivati, come insegnano, ad esempio, la psicologia positiva o il cognitivismo comportamentale (e non solo la fenomenologia).

5. *Il senso nel contesto*

In questa cornice dovremmo intravedere quanto meno il senso generale delle seguenti domande: che tipo di esperienze sono gli autoinganni e le illusioni patologiche? Come si formano? Che cosa esprimono, sia pure declinandosi nei termini di una falsa narrazione della (propria?) realtà? Qual è lo statuto epistemico-ontologico di quel corpo che potrebbe essere coinvolto nel processo di formazione o manifestazione dei fenomeni in gioco? Quanto incide, se davvero incide, nel processo indicato, la componente emozionale e sensori-motoria della vita degli autoingannati o degli illusi? C'è un nesso assiologico, non solo concettuale, tra il fenomeno dell'autoinganno o dell'illusione e quello della conoscenza (mancata conoscenza) di sé? È lecito assegnare un qualche ruolo al corpo, o meglio, all'esperienza che ne viviamo a livello affettivo e di processi motori, nell'acquisizione dell'eventuale conoscenza di sé e, nei casi negativi, nel fallimento della conoscenza di sé? È plausibile l'idea di una sovrapposizione di autoinganno e illusione? Se non lo è,

quali sono i tratti che permettono di distinguerli? Le illusioni possono contare come *autoillusioni*? È possibile liberarsi dai propri inganni o pervenire a forme anche solo parziali di *disinganno* o *disillusione*?

Ognuna di queste domande, cui sarebbe possibile rispondere, almeno in parte, solo con indagini mirate, insegue, direttamente o indirettamente, l'idea secondo la quale margini più o meno ristretti di libertà possono esistere, addirittura a livelli pre-personali, e non necessariamente sub-personali, anche nella vita di individui che appaiono intrappolati nei loro stessi inganni o nei deliri.

Riassumendo, in chiave del tutto ipotetica: se il corpo veicolasse un autoinganno, ad esempio, e l'autoinganno tradisse, nel soggetto, un fallimento della conoscenza di sé, o anche solo una scarsa conoscenza di sé, allora il corpo sarebbe (cor-)responsabile in un certo senso della cecità o parziale cecità dell'autoingannato nei confronti di se stesso e della propria conoscenza. D'altra parte se il corpo contribuisse, almeno in condizioni normali, all'acquisizione (mai definitiva) della conoscenza di sé o ne incarnasse (anche solo) una (debole) versione, avrebbe la possibilità di produrre un *dis*-inganno: sciogliendo l'inganno che esso stesso ha tessuto, consentendo cioè al relativo portatore, nel tipo di "conoscenza" in cui gli/le si offre, di scoprire l'inganno – un po' come scioglie, lasciando che il portatore lo alleni, i propri "crampi". Nell'adeguato esercizio delle funzioni del proprio corpo, ovvero nella loro "correzione", essendo pervenuto alla coscienza del proprio disagio, il portatore stesso, facilitato da altri forse in questo esercizio, potrebbe liberarsi almeno in parte dagli inganni che, attraverso il corpo, ha tessuto in fondo contro di sé – fosse pure per salvare una falsa immagine che aveva di sé.

Non è detto, però, che l'esercizio di disingannare se stesso, che l'autoingannato potrebbe tentare di compiere nel corso della propria vita, possa dare frutti da gustare pienamente in quella stessa vita. A volte è soltanto in punto di morte che si riesce, come Anna Karenina, a gettare un po' di luce su se stessi e sui rapporti con gli altri, sulla vera natura dell'amore di chi diceva di amarci:

E la candela alla cui luce aveva letto un libro pieno di ansie, di inganni, di dolore e di male, avvampò di una luce più vivida che mai, le illuminò tutto quello che prima era nell'oscurità, crepitò, cominciò ad offuscarsi e si spense per sempre [Tolstoj 1981, 772].

6. *Trappole doxastiche?*

I problemi sollevati danno immediatamente, nel loro reciproco rinvio, se l'intreccio di relazioni prospettate ha una sua coerenza, un'idea della complessità e vastità della materia da trattare e del potere destrutturante che possono avere talvolta nell'esperienza di sé, non necessariamente nella conoscenza di sé e degli altri di un livello ulteriore (personale o interpersonale), stati o processi psico(bio)logici come l'autoinganno, appunto, e l'illusione – enigmi spesso inquietanti, definiti volentieri dai loro teorici più influenti “credenze irrazionali”, motivate o meno. Nel gruppo delle credenze irrazionali rientrerebbero ad esempio quella di credere, nel caso degli autoinganni, di non amare una persona quando invece la si ama; quella di credere ad esempio, nel caso dei deliri, di essere morti, come accade nella sindrome di Cotard (*Cotard delusion*), e magari continuare a mangiare e bere normalmente rivelando un'incongruenza tra la propria credenza e il proprio comportamento [Gallagher 2009, 250]. Le questioni indicate, però, così come le ho formulate precedentemente (§.5 *Il senso nel contesto*), non presuppongono affatto dell'autoinganno o dell'illusione/delirio una definizione standard in termini, precisamente, di credenze.

Definizioni del genere, invece, sono spesso invalse nella letteratura corrente sull'argomento. Esse vengono mutate:

- Nel caso dell'*autoinganno*, da quella che si offre di solito dell'inganno o menzogna interpersonale, il cui scopo, implicito nel suo significato ordinario, consiste appunto nell'indurre, tramite qualcuno (l'ingannatore), qualcun altro (l'ingannato) a prendere qualcosa per vero (ad esempio, a credere che *p*) che segretamente l'ingannatore ritiene invece falso (credendo che non *p*). È questo il modello intenzionalista di Davidson.
- Nel caso dell'*illusione/delirio psichiatrico*, da quella fornita dal *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (DSM), secondo il quale «i deliri sono credenze fisse non suscettibili di essere modificate nemmeno alla luce di evidenze che le contraddicono [...]» [American Psychiatric Association 2013, 87]. I deliri, secondo l'interpretazione canonica del DSM, possono presentare tra l'altro una varietà di temi. Essi possono

essere monotematici, come il *Cotard delusion*, o meno, come il delirio di persecuzione, ad esempio, in cui la credenza delirante consiste nella rigida convinzione, appunto, della persona che ne soffre di essere minacciata, inseguita da altri o di costituire l'oggetto di una cospirazione, ma può includere diversi temi che possono intrecciarsi. Soprattutto, i rispettivi tratti epistemici sembrano parlare in favore di una riduzione del divario, spesso accettato in passato acriticamente, tra un delirio e una credenza irrazionale cosiddetta ordinaria (esistono *garden variety cases* di credenze irrazionali), un'idea, ad esempio, difesa con particolare veemenza. Sarebbe il grado della convinzione, con la quale una credenza viene mantenuta, nonostante l'evidenza contraria rispetto alla sua veridicità, a permettere talvolta una distinzione netta tra le due forme di irrazionalità.

Autoinganni e deliri rimangono in ogni caso *credenze*: credenze false o fisse, oppure irrazionali.

Il fatto che i problemi posti dai fenomeni in esame, così come li ho esposti in precedenza (§.5 *Il senso nel contesto*) – lo ripeto – non esigano innanzitutto, per essere affrontati, il ricorso a strategie lessicali che riconducano direttamente autoinganni e illusioni a credenze (false o fisse), è un punto essenziale per comprendere l'itinerario di fedeltà all'esperienza che seguo relativamente ai *topics* scelti.

Una delle tesi che difendo in questo intervento è proprio quella secondo la quale un approccio meramente proposizionale agli autoinganni e alle illusioni o meramente legato ai loro aspetti doxastici non ne offre un resoconto del tutto soddisfacente dal punto di vista fenomenologico. Prestare maggiore attenzione agli atti di primo livello, alla percezione, appunto, o agli “atteggiamenti pulsionali”, ben diversi dai semplici istinti, significa ottenere almeno due vantaggi: uno sguardo rivolto “verso il basso” permette, da un lato, di verificare (intuitivamente, se non empiricamente) eventuali ipotesi sulla genesi (originalmente offerente) dei fenomeni ingannevoli e illusori, e di offrire, dall'altro, un'immagine meno intellettualistica di simili fenomeni.

7. Alcune considerazioni a partire dalla definizione standard di *delusion*

Riguardo alla definizione del delirio fornita dal DSM, è opportuno sottolineare almeno due aspetti della credenza patologica che, paradossalmente, sembrano richiedere un'integrazione esperienziale della spiegazione proposizionale del delirio che li contempla. Se il delirio, infatti, si riduce a una credenza, come sostengono il DSM e gli approcci standard al delirio, che ne fanno appunto (empiristi o razionalisti che essi siano) una realtà chiusa nel cervello, come spiegare, allora, la varietà dei possibili contenuti di un delirio? La differenza, ad esempio, tra un delirio monotematico e un delirio politematico? La varietà dei temi, dunque, riconosciuta generalmente nel contenuto del delirio di persecuzione? La distinzione tra atti di base e atti di secondo livello,⁷ così com'è stata contemplata all'inizio di questo lavoro, e l'orientamento assiologico-emozionale (preferenziale o indotto) degli atti di base nei rapporti di scambio vivente/ambiente, potrebbero integrare, in termini fenomenologici, il modello esclusivamente doxastico del delirio.

In secondo luogo, se non sono i rispettivi tratti epistemici, la loro irrazionalità, quindi, a permettere di distinguere nettamente, in alcuni casi, le credenze patologiche dalle ordinarie credenze irrazionali, come da tempo sostiene con ragione anche Bortolotti [Bortolotti 2010], allora le differenze o l'eventuale sovrapposizione di *self-deception* e *delusion* devono essere cercate su un altro piano: su quello motivazionale.

Da un punto di vista fenomenologico, più che da un punto di vista strettamente "motivazionalista" – quello di Mele [2001] – la *motivazione* non consiste in un cosiddetto stato motivazionale perturbante, in un desiderio, ad esempio, o in un'emozione cieca, capace di condizionare, in direzione della produzione di un autoinganno, la facoltà di ragionamento del soggetto che, appunto, si autoinganna. In una prospettiva eco-fenomenologica, la motivazione consiste primariamente nella *motivazione*, distinta da una causa, offerta innanzitutto da un contenuto valoriale, non solo ai vissuti affettivi e al sentire assiologico, del tutto "vedenti", ma

⁷ Sull'incapacità dei cosiddetti "*bottom-up accounts*" e "*top-down accounts*" di spiegare il contenuto tematico del *delusion* e sulla necessità di distinguere, in chiave fenomenologica (anche se non su base scheleriana), tra "*first-order experience*" e "*higher-order cognition*" si è giustamente soffermato anche Gallagher 2009.

anche ai vissuti pulsionali-tendenziali che, in molti casi, con la loro “risposta” (accogliere o meno quel contenuto), anticipano il sentire unitariamente inteso, determinandone in generale, l’articolazione. In altre parole, la specializzazione della struttura funzionale della sensibilità *dipende* dalla struttura delle tendenze del corpo-vivo, «svilupandosi, di volta in volta, solo quelle funzioni sensoriali [...] che possono costituire uno strumento di trasmissione adeguato alla possibile intuizione di oggetti che si trovino in linea con gli orientamenti finali delle tendenze di movimento corporeo» [Scheler 2013, 809]. Queste reazioni vitali, se vogliamo, o risposte comportamentali (per distinguerle da quelle di secondo livello), che assumono nella proprietà “posizionale”, di cui godono, il senso di un *atteggiamento* originale, possono essere più o meno adeguate e influenzare, di conseguenza, in una direzione o in un’altra, il sentire nella sua attività selettivo-valoriale. È qui, precisamente, tra un contenuto originario *a priori* (*Gehalt*) e quanto, mediato in senso proprio-corporeo, viene selezionato dal sentire, che possono formarsi autoinganni e, nel caso di una radicale inversione della direzione del sentire, vere e proprie patologie. Prima di manifestarsi come inganni e deliri di tipo proposizionale, i contenuti ingannevoli o deliranti possono manifestarsi, di conseguenza, come contenuti esperienziali. Questo non esclude, ovviamente, il possibile “condizionamento” da parte dei processi cerebrali, sia degli atti di primo livello sia di quelli del secondo livello, quanto meno del contenuto effettivamente percepito (*Inhalt*) che, degli atti di secondo livello, può costituire il fondamento. Un condizionamento di questo tipo presuppone senz’altro dei processi di tipo sub-personale⁸ rispetto ai quali, tuttavia, i processi vitali, nella forma primaria di consapevolezza che richiedono al portatore, e, tanto meno, quelli personali, risultano irriducibili.

⁸ Su questo punto cfr. Scheler 1972a, 221. Analoga, da questo punto di vista, anche se non “*Schelerian-based*”, la posizione fenomenologica di Gallagher. Gallagher presuppone, infatti, che “*first-order experience*” e “*higher-order cognition*” dipendano da “*non-conscious, sub-personal processes*”, ovvero, da processi neuronali [Gallagher 2009, 251].

8. *Autoinganni e irrazionalità*

Sul versante del *self-deception*, vorrei giusto ricordare, per mostrarne l'implausibilità dal punto di vista fenomenologico, il modello davidsoniano di autoinganno [Davidson 1982 e 1985].

Donald Davison è uno dei più importanti teorici dell'intenzionalismo, posizione filosofica, questa, assolutamente centrale nella disputa sull'autoinganno. Proprio la spiegazione intenzionalista dell'autoinganno di Davidson ha generato i celebri paradossi⁹ e le contraddizioni – l'idea, ad esempio che una persona possa intrattenere consapevolmente una coppia di credenze contraddittorie – ai quali Alfred Mele, il più influente teorico della posizione filosofica rivale, quella motivazionalista o deflazionista, ha tentato di rispondere. Per quanto attraenti, non mi soffermo sui paradossi in questione, ma sull'estremo intellettualismo, un intellettualismo che sfiora la “follia” per così dire, di questo approccio all'autoinganno. Esso taglia via, come sembra fare per altri versi il motivazionalismo, la sfera propriamente vitale della persona e l'intenzionalità proprio-corpoorea che – l'abbiamo visto – può svolgere invece un ruolo centrale sia nel processo di formazione degli autoinganni, sia nell'eventuale esercizio di liberazione dagli autoinganni. L'intenzionalismo, d'altra parte, condivide suo malgrado un ulteriore aspetto col motivazionalismo: un'inadeguata immagine della vita affettiva. Quest'ultima, infatti, o rimane in ombra o si appiattisce in entrambe le teorie, per motivi completamente diversi, sulla mera ricettività tipica degli stati sensoriali, su un emotivismo del tutto irrazionale e incontrollabile. I sentimenti diventano in fondo un elemento di disturbo della facoltà di ragionamento del soggetto. Anche nel motivazionalismo, dunque, a dispetto delle premesse, meno intellettualistiche di quelle dell'intenzionalismo, e di un'attenzione maggiore rivolta alle emozioni, la vita affettiva viene espropriata in realtà dei suoi propri diritti e della ricchezza, o depauperamento (in certe situazioni ingannevoli o illusorie), nelle cui forme al contrario si manifesta di solito.

⁹ Sul «paradosso statico» e il «paradosso dinamico» dell'autoinganno letti in chiave non-intenzionalista cfr. Mele, ad esempio Mele 1998; Mele 2001, 7. Sui problemi posti dalla teoria di Davidson cfr. anche Pedrini 2013, 17-18. Per un inquadramento più generale del motivazionalismo e dell'intenzionalismo, nelle loro varie sfumature, cfr. McLaughlin *et al.* 1988; Martin 2009.

9. *Intenzionalismo*

Del modello davidsoniano, in particolare, ritengo inadeguato, ai fini di una descrizione del fenomeno più vicina alle nostre esperienze, lo sbilanciamento della vita intenzionale della persona che si inganna in direzione del volere, oltreché in quello della ragione teorica, dovuto forse all'eccessivo peso che viene attribuito, nella stessa prospettiva, all'inconscio. Una vita della mente non esperita *vitalmente* è una vita non equilibrata, potremmo anche dire. Vediamo in che senso.

L'autoinganno è espressione per Davidson d'irrazionalità, anche se l'irrazionalità in questo caso è motivata, nel senso che dipende da uno stato motivazionale, ad esempio un desiderio, capace tuttavia di *condizionare*, di agire come una causa, per così dire, senza la quale essa non esisterebbe. Il dualismo che l'autoinganno presuppone della mente che lo genera, e la "causa" che lo determina, per così dire, come il proprio "effetto", fanno di questo fenomeno, in breve, qualcosa di simile all'irrazionale. Per ammissione dello stesso Davidson, se non si tratta di una mente realmente divisa, laddove egli ipotizza, con certo Freud, un «partizionismo della mente» [Davidson 1982, 304], nel tentativo di spiegare l'emergere dell'irrazionale dalla stessa razionalità, si tratta comunque di «una singola mente non completamente integrata; di un cervello che soffre di una lobotomia autoinflitta, forse temporanea.» [Davidson 1998, 8]. Poco importa che la mente, da questo punto di vista, non sia necessariamente quella di una vittima costante dei propri inganni, ma quella di una persona, forse, che si autoinganna come potrebbe farlo ognuno di noi, anche se è possibile, certo, passare una vita intera nell'autoinganno. Poco importa che la mente non sia quella, ad esempio, di un ossessivo ingannatore di se stesso, ma quella di una persona cui può capitare di autoingannarsi, anche se non le capita sempre, ed è in grado, quindi, di esercitare per lo più correttamente nella vita di ogni giorno, o almeno con una certa dimestichezza, la propria facoltà di ragionamento, appellandosi al suo proprio miglior giudizio epistemico, contro il quale, al contrario, agisce quando appunto si autoinganna. Si tratta in ogni caso, nel modello davidsoniano, di una mente capace di ospitare l'irrazionale a prescindere, si ha l'impressione, dal suo stesso concreto insediamento nella realtà, come se lo partorisce da sola per un difetto cognitivo analogo, per certi versi, a un difetto della ragione

pratica, automaticamente identificata peraltro con l'attività del volere. È una mente, questa, che si limita a credere (correttamente o meno) e ad agire (giustamente o meno). Il credere e l'agire costituiscono dunque le attività prevalenti (anche di solo evitamento: ad esempio, distogliere l'attenzione dall'evidenza contro la propria credenza). Essi possono, al massimo, essere influenzati negativamente da uno stato motivazionale, rispetto al quale il soggetto li impiega di solito come utili strategie di difesa, quando non soccombe però all'autoinganno del quale, invece, li mette al servizio (in particolare la credenza), nel tentativo di nascondersi la verità. Siamo di fronte a una mente nella quale il dualismo ha, rispetto al credere o all'agire, una funzione esplicativa circa le regole, suscettibili di essere infrante, che presiedono al loro stesso funzionamento o "gioco". Non a caso è cruciale, per Davidson, nella riflessione sulla relazione tra divisioni (della mente) e inganni, la seguente questione: «Qualcuno deve accettare il requisito dell'evidenza totale per il ragionamento induttivo prima che la sua incapacità di agire in conformità al requisito ne dimostri l'irrazionalità?» [Davidson 1985, 83].

L'autoinganno descritto da Davidson si rivela in effetti come una sorta di *credenza agente*, dotata di potere performativo, e capace di risvegliare l'intenzione, del soggetto coinvolto, di credere una proposizione falsa in grado di alleviare lo stato di dolore, ad esempio, o di ansia che gli procura proprio la credenza vera. L'autoinganno così inteso non condivide l'immediatezza di un *wishful thinking*, che dal canto suo non richiede per manifestarsi l'intervento dell'agente, e conserva ostinatamente sia un tratto cognitivo, che lo avvicina, da questo punto di vista, all'errore, sia un tratto volitivo che l'avvicina, da questo punto di vista, a un'attività del volere, sia pure di un volere difettoso (ad esempio nel *weakness of the will*).¹⁰ Il *wishful thinking*, tuttavia, può costituire, senza comprometterne la specificità, e senza compromettere l'eventuale attribuzione di responsabilità del proprio inganno all'autoingannatore, «un ingrediente» [Davidson 1985, 87] del *self-deception*. Rivolgo quindi l'attenzione come il motivazionalista, di cui non condivido, tuttavia, l'intero impianto concettuale, a quanto lui ritiene del tutto superfluo nel processo di formazione di un autoinganno, vale a dire all'elemento

¹⁰ Sul *self-deception* e su credenze "difettose" ad esso simili, anche se da esso distinte, come il *wishful thinking* o il *weakness of the will*, cfr. Davidson 1985.

intenzionale, che io ritengo invece indispensabile per la formazione di certi tipi di autoinganno (quelli assiologici), anche se ne distinguo i diversi livelli di manifestazione, in questo caso, il livello vitale e quello propriamente volitivo. A quest'ultimo livello è possibile compiere, in presenza di possibili alternative, una vera e propria scelta esplicita e deliberata. L'elemento intenzionale cui mi riferisco, assieme al motivazionalista, consiste in altre parole nell'*intenzione* di autoingannarsi di chi si autoinganna che, dal mio punto di vista, non coincide con "l'aver intenzione di" autoingannarsi..., con l'intento o con la dimensione del volere. Essa indica, piuttosto, l'intenzionalità, in senso fenomenologico, di un soggetto capace (pure lui) di autoingannarsi, anche se non lo vuole esplicitamente, nell'atto di tendere o aspirare all'autoinganno implicitamente: il soggetto proprio-corporeo. Se in effetti è un po' macchinoso – per non dire un po' folle – da pensare e da compiere, l'atto di "volersi" ingannare, e richiede appunto l'ipotesi di una mente divisa, è invece del tutto intuitiva l'idea che possiamo avere *motivazioni*, nel senso fenomenologico in precedenza indicato, per autoingannarci, e che possiamo essere responsabili quindi di certi autoinganni, che non compiamo infatti *inconsiamente*, anche se non ne abbiamo, compiendoli, *esplicita* coscienza; ne abbiamo, al contrario *implicita* coscienza.¹¹ Il motivazionalismo o deflazionismo, incentrato sulle trame emozionali

¹¹ Questa posizione non esclude che l'autoinganno possa manifestarsi, in alcuni casi, come «una sospensione temporanea, affettivamente motivata, del volere acquisire conoscenza o credenze vere», come ritiene Rinofner-Kreidl in un interessante studio sull'autoinganno: Rinofner-Kreidl 2012, 213. Dal mio punto di vista, pulsioni o tendenze, suscettibili di condizionare il sentire, possono condizionare anche il contenuto di credenze assiologiche o del volere di chi si autoinganna. Rispetto a una versione motivazionalista (quella di Mele), tuttavia, sia pure fenomenologicamente corretta, come quella di Rinofner-Kreidl, enfatizzo qui i tratti proprio-corporei dell'autoinganno, legati appunto a tendenze o pulsioni e vissuti emotivi dotati, in condizioni normali, di una certa apertura intenzionale. Da questo il punto di vista, il sentire o determinati vissuti emotivi possono essere ingannevoli talvolta solo perché, a loro volta, sono condizionati da pulsioni disturbate, e non perché costituiscono necessariamente, come vogliono i motivazionalisti (o gli intenzionalisti) un elemento irritante, del tutto incontrollato. Ritengo, in altre parole, che esistano dei casi di "innocenza" dei vissuti emotivi, dei quali rivendico la generale portata cognitiva. Sullo specifico concetto di "innocenza epistemica", così come è stato introdotto nell'ambito degli studi sul *delusion* cfr. Bortolotti *et al.* 2016.

della vita di chi si autoinganna e su un trattamento «motivazionalmente pregiudiziale» [Mele 2001, 50] dell'evidenza di cui la stessa persona dispone per determinare il valore di verità di una credenza, non ritiene affatto indispensabile invece introdurre l'intenzionalità. È sufficiente, a innescare l'autoinganno, un semplice «desiderio che p » [Mele 2001, 98], ciò che, per Davidson, farebbe di un *self-deception* un *wishful thinking*, sottraendolo di conseguenza alla volontà e alla consapevolezza.

Vale la pena citare quasi per intero, avendo ormai gli strumenti che ci permettono di apprezzarne, assieme ai limiti, la portata esplicativa, l'ormai classica descrizione che Davidson fa dell'autoinganno, del suo stesso processo di formazione:

Un agente A è autoingannato rispetto a una proposizione p alle seguenti condizioni. A possiede l'evidenza sulla base della quale crede che p sia più suscettibile di essere vera che non la sua negazione; il pensiero che p , o il pensiero che egli dovrebbe razionalmente credere che p , motiva A ad agire in modo tale da causarsi a credere la negazione di p [...]. Tutto quello che l'autoingannato richiede all'azione in questione è che la motivazione origini nella credenza che p sia vera (o che l'evidenza rende più probabile che p sia vera piuttosto che il contrario) e che l'azione sia compiuta con l'intenzione di produrre una credenza nella negazione di p . Infine, ed è soprattutto questo che rende l'autoinganno un problema, lo stato che motiva l'autoinganno e lo stato prodotto coesistono; nel caso peggiore, la credenza che p non solo causa la credenza della sua negazione, ma addirittura la sostiene [Davidson 1985, 88-89].

Come si vede la dimensione affettivo-conativa può essere completamente rimossa dalle condizioni alle quali una persona risulta autoingannata. Tuttavia, il caso tipico di autoinganno, per Davidson, è quello in cui uno stato emotivo/conativo gioca comunque un ruolo nella sua stessa formazione, anche se non è quello stato a motivare direttamente l'azione, ma è la *credenza* a farlo, la credenza di un eventuale fallimento; è la credenza ad essere innanzitutto dolorosa. Carlos, nell'esempio di Davidson, deve sostenere l'esame per la patente di guida, ma ha buone ragioni per credere che fallirà, essendo appunto consapevole del fatto che l'evidenza totale (il suo insegnante lo scoraggia, Carlos ha già fallito in precedenza ecc.)

di cui dispone parla contro un eventuale successo. Tuttavia, «a parità di condizioni, è meglio evitare il dolore; credere che non passerà all'esame è doloroso; dunque (a parità di condizioni) [...] è meglio evitare di credere che non passerà all'esame» [Davidson 1985, 89]. L'approccio cognitivistico di Davidson è evidente. Tra stati che causano (desiderio, dolore ecc.), dal suo punto di vista, e stati che "motivano" (le credenze), nel suo senso del termine, Davidson opta per quelli che motivano, facendo del ragionamento di chi intende autoingannarsi un «ragionamento pratico diretto» [Davidson 1985, 89]. Carlos potrà adottare infinite strategie per difendere il proprio ragionamento, ad esempio, quella «di spingere l'evidenza negativa sullo sfondo» [Davidson 1985, 90], ma «i casi fondamentali di autoinganno richiedono che Carlos rimanga consapevole del fatto che l'evidenza di cui dispone favorisce la credenza che fallirà» [Davidson 1985, 90], per cui finirà per credere due proposizioni contraddittorie. Per giustificare la presenza simultanea di una coppia di credenze contraddittorie, Davidson deve ipotizzare che esse non siano congiunte, ossia, che la mente sia appunto divisa. Il desiderio di evitare il dolore *causa* momentaneamente l'isolamento, dal resto della mente, di quanto suggerisce il requisito dell'evidenza totale e, nei casi più gravi, della stessa credenza motivante. Proprio in questo punto si annida l'irrazionalità, ma «essere fuori dei confini non rende meno potente il pensiero esiliato; è vero il contrario, dal momento che la ragione non ha giurisdizione oltre la linea di confine» [Davidson 1985, 90].

10. Il "chi" dell'io che si inganna

Che cosa sia un autoinganno, e in fondo "chi" sia un autoingannato, quando un corpo-vivo non cessa di tradire dei tratti individuali, più o meno deboli, lo *esprime* pure il soggetto che lo *incarna* l'autoinganno – se le ipotesi precedentemente contemplate (in merito alla *quasi*-bugia proprio-corporea) sono plausibili – che ne fa *direttamente esperienza* anche dove lo restituisce in parole e, agli occhi propri o altrui, sotto forma di falsa credenza.

Vrònskij era ovunque potesse incontrare Anna, e, ogni volta che poteva, le parlava del suo amore. Ella non gli dava alcun pretesto,

ma ogni volta che lo incontrava, nella sua anima si accendeva quello stesso sentimento di animazione che l'aveva presa quel giorno in treno quando l'aveva visto per la prima volta. Sentiva lei stessa che al vederlo la gioia splendeva nei suoi occhi e piegava le sue labbra in un sorriso, e non poteva spegnere l'espressione di quella gioia. Nei primi tempi Anna sinceramente credeva di essere scontenta della sua insistenza; ma, poco dopo il suo ritorno da Mosca, venuta a una serata dove pensava di incontrarlo, mentre egli non c'era, dalla tristezza che s'impadronì di lei capì chiaramente che stava ingannando se stessa, che l'insistenza di quell'uomo non solo non le dispiaceva, ma formava tutto l'interesse della sua vita [Tolstoj 1981, 131].¹²

Si tratta di un "io" suscettibile, per sua stessa natura, di autoingannarsi e di cadere preda di illusioni, di acquisire, per altri versi, nel suo portatore (in questo caso portatrice), una conoscenza di sé, innanzitutto nel senso vitale di sé, discreta o mediocre che sia, oppure di fallire nella conoscenza di sé, ovvero dell'ordine dei propri amori, di ciò che conta per la *vita* e l'*esistenza* della persona in questione.

Il mio intento è stato quello di presentare, attenendomi all'esperienza (normale o destrutturata), un modello ecologico di *self* in grado di promuovere nuovi percorsi di ricerca in direzione percettivo-assiologico-pulsionale, più che in un'ottica meramente istintuale, e di costituire, al tempo stesso, il presupposto di una conoscenza di sé e degli altri "più articolata", in senso *proprio-corporeo*, e "più inclusiva", in senso *etico*:

- "Più articolata": sia rispetto ad orientamenti, nell'ambito degli studi di epistemologia e psicologia della conoscenza di sé e della conoscenza intersoggettiva, meno incentrati sulla dimensione incarnata della mente e più focalizzati, di conseguenza, sulla comprensione mentalistica di nozioni quali credenze e desideri (le cosiddette *theories of Theories of Mind*), sia rispetto ad orientamenti, nel quadro indicato, di matrice fenomenologica, ad esempio nella versione di Gallagher [2000; cfr. anche 2013] o di Neisser [1988], in cui si privilegia senz'altro il paradigma senso-

¹² Traduzione italiana lievemente modificata.

ri-motorio della percezione, ma non si offre di fatto una descrizione dei fenomeni in gioco capace di valorizzare, ad esempio, l'*individualità* propria del corpo o il posto che le *preferenze* valoriali e gli amori occupano nella formazione delle varie identità (animali o personali), nelle quali consistono i margini di "libertà" di un individuo, e delle conoscenze ad esse relative.

- "Più inclusiva": perché la questione della conoscenza di sé e degli altri, in base alla rilevanza (anche) bio-fisiologica del *self* che qui ho sottolineato, può essere affrontata a mio avviso anche in riferimento agli animali non-umani (non solo a quelli umani), nei quali si riconoscono, in un'indagine che ne permetta la giustificazione, dei destinatari di "doveri" e dei titolari di "diritti" in seno a una stessa *comunità di vita*. Problemi che meriterebbero di essere discussi da quest'angolazione sono ad esempio: è possibile comprendere un animale non-umano, un gatto o un uccello, e interagire realmente con lui? È possibile sentire-con lui? Quali sono le condizioni sufficienti, in chiave fenomenologica, per conoscere e comprendere altri individui, quando si tratta appunto di animali-non umani? Quali i limiti dell'empatia?

La conoscenza di sé e la conoscenza intersoggettiva non possono realizzarsi, inoltre, se non in un ambiente del quale si presuppone l'appartenenza, con l'organismo di riferimento, a un unico processo vitale. In questa prospettiva il vivente non si relaziona a un ambiente meramente fisico, ma interagisce con un ambiente inteso come un'entità biotica. L'io ecologico o proprio-corporeo, quale forma minimale che può assumere, nel *sensu* che ne possiede il rispettivo portatore, il *sensu di sé*, la conoscenza di sé e degli altri, si distingue perciò dal sé ecologico di Neisser. Quest'ultimo, infatti, è «il sé così come viene percepito rispetto all'ambiente fisico» [Neisser 1988, 36].¹³

L'io eco-fenomenologico, quale aspetto primario di un individuo stratificato, si distingue, inoltre, da quello di Arne Naess, principale esponente dell'*ecologia profonda*. Naess sottrae in fondo all'io ecologi-

¹³ Sulla differenza *self/same*, in riferimento anche alla filosofia antica, cfr. Waldenfels 2017.

co, inteso precisamente nella sua accezione, la proprietà di essere individuato, annullando di conseguenza ogni distinzione tra l'io e il non-io, per così dire, o i confini dei loro corpi in un unico immenso Io "totalitario", che porta all'assoluta identificazione di ogni essere con tutte le forme fisico-viventi.¹⁴

11. Esperienze contestuali

Per riassumere il nostro percorso: in cosa consiste dunque il senso di sé?

Esistono molti modi di esperire la propria soggettività con le proprie esperienze e, con le dovute cautele, la soggettività altrui; modi che possono risultare più o meno adeguati, oppure inadeguati, alle esperienze in questione. In una prospettiva fenomenologica, gli atti affettivo-assiologici o gli atti volitivi e, *in primis*, gli atteggiamenti pulsionali, sono, come abbiamo visto quelli maggiormente (o meno debolmente) individuanti.¹⁵ Essi restituiscono sull'istante, almeno in condizioni normali, nell'esperienza che compiamo di noi stessi, compiendo precisamente gli atti (amando qualcuno, provando gioia o tristezza per qualcosa, piacere o dispiacere ecc.), il senso qualitativo e/o la sfumatura personale, a livello d'individuazione secondaria, oltreché della nostra stessa vita ed esistenza, del rispettivo correlato oggettuale.

Nel senso di sé, nelle modalità primarie di apprendimento della realtà e di noi stessi, il *self*, si offre al soggetto nel suo stesso sentire "riflessivo", nel sentirsi, cioè, esperendo il soggetto le *proprie* esperienze, ma non è necessario che il *si* per così dire pervenga a coscienza esplicita. Esso risuona (in condizioni normali) – o non risuona, oppure "suona falso" (inautentico) – negli strati della vita bio-psichica e/o personale dell'individuo, e in qualche modo li attiva, procura loro nei corrispondenti contenuti l'opportuno nutrimento, lo stesso che procura ogni atto e comportamento che sentiamo davvero "nostro", che ci *tocca* in profondità. Esempi di atti che contribuiscono a questo tipo di conoscenza sono il senso di pienezza vitale o di vivacità della propria vita, di benessere, oppure il sentire-con con altri esseri viventi, con l'ambiente nel quale siamo immersi.

¹⁴ Cfr. ad esempio Naess 2003.

¹⁵ Su questi punti cfr. Guccinelli 2016a, 2014, 2013.

Nella concentrazione, invece, che richiede, ad esempio, la risoluzione di un problema scientifico, siamo meno sensibili a noi stessi, anche se potremmo nondimeno essere vicinissimi a noi stessi. Si tratta ogni volta di modi *contestuali* a priori di esperire le proprie esperienze esperendosi, che tradiscono un *ambiente* e una *situazione* determinati, e alla specifica *unità situazionale* rinviano addirittura nei casi estremi, quando si vive in certi tipi di esperienza il proprio naufragio, quello della propria realtà psichica, o lo spegnersi improvviso di un mondo cui si pensava o sentiva un tempo di appartenere. Dal punto di vista fenomenologico, lo «stile proprio d'ogni "incontro"» con le cose e in fondo con noi stessi e con gli altri, soprattutto con le cose pratiche, si manifesta nel luogo in cui si verifica intuitivamente l'incontro, vale a dire, «nell'unità di una "situazione" appartenente all'intero del "contenuto originario a priori d'ambiente"» [Scheler 2013, 909]. Dove «l'ambiente è quanto viene esperito», innanzitutto dal punto di vista assiologico e di quello della specifica efficacia valoriale, «come ancora capace d'esercitare un'azione efficace su un individuo; il suo contenuto originario a priori si manifesta in una successione di "situazioni"» [Scheler 2013, 909].

12. Un esempio di "grammatica" alternativa

Il profondo disagio storico ed esistenziale nei confronti della sua stessa cultura umanistica che, all'inizio del Novecento, afferra all'improvviso un giovane scrittore aristocratico, la scelta repentina di abbandonare la scrittura, che nasce dalla brusca consapevolezza della sua inadeguatezza rispetto alla realtà, al continuo fluire delle cose e degli eventi, diventano al tempo stesso il sintomo di una distanza incolmabile: la distanza di quella composta astrazione dall'inquietudine del suo stesso *vissuto*. Accade così che la lingua si arresti di colpo e parole scelte, capaci di agganciare poco prima la realtà intera, nella quale si specchiava una soggettività priva di lacerazioni, suscitino adesso la stessa repulsione che, sfacendosi in bocca, provocano dei «funghi ammuffiti» [Hofmannsthal 1988, 43]. Sembra allora che cose sulle quali si gettava appena uno sguardo indifferente, umili strumenti di lavoro quotidiano e creature silenziose – un «innaffiatoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimitero, uno storpio, una piccola casa di contadini» [Hofmannsthal 1988, 47-48] –

assumano, tutte, una ricchezza espressiva che si offre solo direttamente, esigendo pertanto una “grammatica” alternativa, e quasi possano rianimare, con la loro stessa vitalità, quell’“io” che a tratti appare “insalvabile”, suggerendo ad esso forme ulteriori di dialogo e di partecipazione:

[...] in tutto io sentivo la natura, nelle deviazioni della follia come nelle estreme raffinatezze di un cerimoniale spagnolo; nelle goffaggini di giovani contadini, non meno che nelle più dolci allegorie; e in tutta quanta la natura io sentivo me stesso [*fühlte ich mich selber*] [...] [Hofmannsthal 1988, 39].

Sento dentro di me e attorno a me una solleticante infinita rispondenza, e tra gli elementi che si contrappongono nel gioco non v’è alcuno in cui non sarei in condizione di trasfondermi. Mi sembra allora che il mio corpo sia fatto di pure cifre che mi rivelano il segreto di ogni cosa. O che potremmo entrare in un nuovo, significante rapporto con tutto il creato, se cominciassimo a pensare col cuore. Ma quando questo strano incantamento mi abbandona, non sono capace di parlarne, e non saprei spiegare con parole sensate in cosa sia consistita questa armonia che compenetra me e il mondo intero e in quale modo mi si sia palesata, esattamente come non potrei palesare i moti delle mie viscere e i sussulti del mio sangue [Hofmannsthal 1988, 53-55].

Potrebbe trattarsi di un delirio, ma potrebbe trattarsi anche di altro; potrebbe trattarsi, in una lettura fenomenologico-positiva della celebre *Lettera di Lord Chandos*, di un ritrovato contatto, forse momentaneo, con se stessi, con la vita del proprio-corpo, col proprio sentire, e con la natura, con quel mondo “là fuori” in apparenza, immensamente popolato che, fino a poco prima forse, ci lasciava indifferenti nella sua stessa astrazione, e sprofondava nel “silenzio”.

13. Una concreta esperienza di trasformazione di sé

Il linguaggio dell’arte è un linguaggio primariamente espressivo-emozionale. Attraverso l’arte, facendola o fruendone, è possibile, talvolta, incontrarsi, o ritrovarsi, magari sfiorarsi, intravedere anche solo per un

momento se stessi, sia a livello ecologico, sia a livello personale. Che non siano semplici immagini queste, lo dimostra, tra l'altro, l'efficacia terapeutica nel trattamento di certe patologie, ad esempio delle fobie, o di certi disturbi rilevati mediante diagnosi infermieristiche, come il *disturbo dell'autostima* o quello del *concetto di sé*, di una metodica di tipo cognitivo-comportamentale, impiegata anche in attività teatrali (cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=G4wDQ2oSLcc>): l'"entomia". Essa è in grado di innescare, attraverso specifiche tecniche definite "passi magici" – una serie di sequenze psico-corporee ispirate ai movimenti di piccoli animali invertebrati e alla loro stessa costituzione proprio-corporea – dei processi di *trasformazione* dei soggetti che la praticano.

Prendiamo ad esempio lo scarafaggio: se ne sta nascosto nel buio, "acquattato" contro la parete, pronto a fuggire se viene illuminato da un raggio di luce che lo espone al mondo. Proviamo poi a pensare a un essere umano sensibile agli altri, vergognoso, quasi nascosto, chiuso, impaurito. Si sente guardato dagli altri come se fosse illuminato da un raggio di luce che lo spoglia e lo rende indifeso [...] ricordiamo bene una donna: mentre eseguivamo insieme la sequenza dello scarafaggio il suo volto è mutato, come se si fosse aperta una porta che era sempre stata chiusa, gli occhi le si sono bagnati di lacrime e molti di noi hanno provato la commozione che provava lei, come in uno specchio [Biagioni *et al.* 2016, 149].¹⁶

Disturbo del concetto di sé. Con le tecniche entomiche si entra in contatto con sentimenti quali la paura, la vergogna, i sensi di colpa, la rabbia e l'aggressività; in questo modo si apprende ad osservare introspektivamente i propri impulsi emozionali correggendo le inadeguatezze del concetto di sé [Biagioni *et al.* 2016, 148].

Correggendo insieme – aggiungerei – le inadeguatezze del *sensio* di sé.

Là dove *self-deception* e *delusion*, in alcuni casi almeno, sembrano sovrapporsi [Bayne *et al.* 2009; Bortolotti *et al.* 2012], ossia, quando risultano entrambi motivati, e possono essere descritti, quindi, in termi-

¹⁶ Sull'entomia cfr. anche Betti *et al.* 2016; Della Maggiora *et al.* 2016.

ni affettivo-tendenziali, le persone che ne soffrono potrebbero avere la possibilità, praticando determinate esperienze entomiche, di alleviare le tensioni che nascono da vissuti negativi, come gelosia o ansia, che sembrano imprigionare le loro vite.

Bibliografia

- American Psychiatric Association (2013), *Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fifth Edition, (DSM-5), Washington D.C., APA.
- Bayne, T., Fernández, J. (eds.) (2009), *Delusion and Self-Deception. Affective and Motivational Influences on Belief Formation*, New York/Hove, Psychology Press.
- Betti, M., Sættoni, M. (2016), L'entomia fra comportamento e immaginario. Un inquadramento secondo la prospettiva cognitivo comportamentale, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 134-138.
- Biagioni, M., Gonnella, S., Marsalla, M., Massaccesi, A. (2016), Il palpito della libellula. L'entomia nella pratica sociosanitaria, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 147-150.
- Bortolotti, L. (2010), *Delusions and Other Irrational Beliefs*, Oxford: OUP.
- Bortolotti, L., Mamelì, M. (2012), Self-Deception, Delusion and the Boundaries of Folk Psychology, in: *Humana Mente. Journal of Philosophical Studies*, Philosophy of Self-Deception, ed. P. Pedrini, 20, February, 203-221.
- Bortolotti, L., Miyazono, K. (2016), The Ethichs of Delusional Beliefs, in: *Erkennen* 81, 265-296.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

- Davidson, D. (1982), Paradoxes of irrationality, in: R. Wollheim, J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 298-305.
- Davidson, D. (1985), Deception and Division, in: J. Elster (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 79-92.
- Davidson, D. (1998), Who Is Fooled?, in: Dupuy (1998), 1-18.
- Dupuy, J.-P. (ed.) (1998), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford (CA), CSLI Publications.
- Della Maggiora, F., Betti, M., Mazzolini Polonia, A. (2016), Il segreto dello scarabeo. Il sentiero transpersonale dell'entomologia, in: S. Ardis, G. Guidi (a cura di), *Il benessere soggettivo come guida per le policy pubbliche. Teorie, misure, raccomandazioni*, Raleigh (NC), Aonia edizioni, 139-142.
- Gallagher, S. (2000), Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science, in: *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1), January, 14-21.
- Gallagher, S. (2009), Delusional realities, in: M. R. Broome, L. Bortolotti (eds.), *Psychiatry as Cognitive Neuroscience. Philosophical Perspectives*, New York, Oxford University Press, 245-266.
- Gallagher, S. (2013), *How the Body Shapes the Mind* [2005], Oxford, Clarendon Press.
- Gazzaniga, M. S. (1989), *Il cervello sociale. Alla scoperta dei circuiti della mente* [1985], tr. it. a cura di Gabriele Noferi, Firenze, Giunti.
- Guccinelli, R. (2013), Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler, in: Scheler (2013), XVII-XCVIII.
- Guccinelli, R. (2014), Desiderio e Realtà. Note sulla potenza e l'impotenza del volere secondo Scheler, in: *Thaumàzein. Rivista di Filosofia*, 2, 343-379: <http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=29> (ultima verifica: 4 Novembre 2017).
- Guccinelli, R. (2015), Value-Feelings and Disvalue-Feelings. A Phenomenological Approach to Self-Knowledge, in: *Thaumàzein. Rivista di Filosofia*, 3, 233-247: <http://rivista.thaumazein.it/index>.

<http://www.thaumazein.com/php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=40>
(ultima verifica: 4 Novembre 2017).

- Guccinelli, R. (2016a), *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma, Aracne editrice.
- Guccinelli, R. (2016b), Corpo-vivo, ambiente, eco-responsabilità. In dialogo con Jakob von Uexküll and Max Scheler, in: R. Guccinelli, *Fenomenologia del vivente. Corpi, ambienti, mondi: una prospettiva scheleriana*, Roma, Aracne editrice, 61-147.
- Hofmannsthal (von), H. (1988), *Lettera di Lord Chandos* [1902], introduzione di Claudio Magris, tr. it. a cura di Marga Vidusso Feriani, terza edizione, Milano, Rizzoli.
- Martin, C. (ed.) (2009), *The Philosophy of Deception*, Oxford, Oxford University Press.
- McLaughlin B. P., Oksenberg R. A. (eds.) (1988), *Perspectives on Self-Deceptions*, Berkeley, University of California Press.
- Mele, A. R. (1998), Two Paradoxes of Self-Deception, in: Dupuy (1998), 37-58.
- Mele, A. R. (2001), *Self-Deception Unmasked*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Mele, A. R. (2009), Have I Unmasked Self-Deception or Am I Self-Deceived?, in: C. Martin (ed.), *The Philosophy of Deception*, Oxford, Oxford University Press, 260-276.
- Naess, A. R. (2003), The Deep Ecological Movement: Some philosophical Aspects (1986), in: A. Light, H. Rolston III (eds.), *Environmental Ethics: An Anthology*, Oxford (UK), Blackwell Publishing, 262-274.
- Neisser, U. (1988), Five kinds of self-knowledge, in: *Philosophical Psychology* 1, 35-59.
- Rinofner-Kreidl, S. (2012), Self-Deception: Theoretical Puzzles and Moral Implications, in: D. Lohmar, J. Brudzińska (eds.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Dordrecht/Heidelberg/Leiden/New York, Springer.
- Scheler, M. (1972a), *Idole der Selbsterkenntnis* [1915, 1919], in: M. Sche-

- ler, *Vom Umsturz der Werte- Abhandlungen und Aufsätze*, GW III, hrsg. v. M. Scheler, 5. Aufl., Bern/München, Francke Verlag, 213-292; now in: GW III, hrsg. v. M. Frings, 6. Aufl., Bonn, Bouvier Verlag, 2007.
- Scheler, M. (1972b), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte-Abhandlung und Aufsätze* [1912], GW III, hrsg. v. Maria Scheler, Bern/München, 5. Aufl., Francke Verlag, 33-147; now in: GW III, hrsg. v. M. Frings, 6. Aufl., Bonn, Bouvier Verlag, 2007.
- Scheler, M. (1997), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III, *Philosophische Anthropologie*, GW XII, Zweite, durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem Anhang von Manfred S. Frings, Bonn, Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (2009), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [3. Aufl., 1927], GW II, 8. Aufl., hrsg. v. M. Frings, Bonn, Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Saggio introduttivo, Traduzione, Note e Apparati di Roberta Guccinelli, Presentazione di R. De Monticelli, Milano, Bompiani.
- Tolstoj, L. (1981), *Anna Karenina* [1877/1879], introduzione di S. Vitale, tr. it. a cura di Pietro Zveteremich, Milano, Garzanti.
- Waldenfels, B. (2017), *Platon. Zwischen Logos und Pathos*, Berlin, Suhrkamp Verlag.

Keywords

Living Bodily Self-Sense; Self-Deception; Delusion; Transformation Process

Abstract

In this paper I would like to describe, even if in broad terms, certain ways, more or less adequate, in which it is possible to experience our own or others' subjectivity and to acquire from it, in less unhappy cases, a more or less deep knowledge. In particular, I present an ecological model of the *Self*, which is capable of constituting, in the specific "sense" in which it manifests itself – the self-sense, the sense of our own embodied and embedded being – a fundamental presupposition of an eventual

self-knowledge and knowledge of others. The self-sense or sense of our own living bodyness, evident, for example, in feeling good or bad in one's own body, in the hunger or in the pain, in the *attunement* (or non-*attunement*) of the subject involved with its own environment and with other animals (human and non-human), points out, in other words, in the contextual perspective that is outlined, the minimal form that can assume self-knowledge and knowledge of others. In an indirect route, that is to say, turned towards the recognition of possible failures and pathologies of self-knowledge and knowledge of others, of "unhappy knowledge" so to speak, I uncover the role that self-sense and its eventual failure play in the possible conquest or failure of second-order self-knowledge and knowledge of others (social cognition, personal and interpersonal knowledge). Above all, I turn my attention to axiological-affective self-deceptions and to delusions and affective "blindness", suggesting a possible alternative route, or at least an integrative route, in comparison with standard theories of self-deception and delusion, essentially characterized in a propositional sense. I show in the end the formative and transformative power of art, its expressive and material dimension and its therapeutic relevance or dis-illusory, absolutely antithetical, as such, to anaesthetizing or simply protective (of a would-be equilibrium of one's own self) and adaptive power that certain self-deceptions can have.