

Cloe Taddei Ferretti

Il concetto di insight secondo Lonergan: aspetti epistemologici e aspetti critici o problematici

ABSTRACT: *The paper focuses on the concept of insight, on its epistemological implications and the related problematic issues. It outlines the intentional dynamism of consciousness according to the thought of the philosopher Bernard Lonergan. It explores some misunderstandings of the concept of insight: insight as seeing, as thinking, as intuition, as information processing. It considers the connected issue of the origin of the mental. It explains the meaning of insight according to Lonergan, and examines the thought of Thomas Aquinas on the cognitive process as its background. Finally, it reflects on the consequences of the correct, according to Lonergan, interpretation of the concept of insight: its consequences at scientific level, concerning the interpretation of registered neural correlates both of mental events and of voluntary movements; at philosophical level, concerning the transcendental base which is offered by the intentional dynamism of consciousness; at theological level, concerning the relation between immortality and resurrection.*

KEYWORDS: *Aquinas, consciousness, immortality, insight, Lonergan.*

1. Il dinamismo intenzionale della coscienza secondo Lonergan

Il concetto di *insight* sembra essere soggetto a varie interpretazioni, che possono risentire di preve impostazioni teoriche riguardanti il conoscere e anche creare difficoltà ai traduttori¹. Qui farò riferimento al fondamentale testo filosofico di Bernard Lonergan², *Insight*³, e in particolare al suo modo di inten-

1 Cfr., per esempio, le iniziali incertezze all'epoca della prima traduzione italiana dell'opera lonerganiana *Insight*: C. Miggiano-di Scipio, *Reminiscences and Impressions about the First Italian Translation of Insight of Bernard Lonergan*, in *Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, an Atypical Neo-Scholastic*, a cura di C. Taddei-Ferretti, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2012, pp. 285-293, in particolare pp. 286-288.

2 Nato nel 1904 a Buckingham, Canada, e morto nel 1984 a Pickering, Canada.

3 B. J. F. Lonergan, *Insight. Uno studio del comprendere umano* (1957), tr. it. a cura di S. Muratore e N. Spaccapelo, Roma, Città Nuova, 2007.

dere e utilizzare tale concetto⁴ nel suo itinerario, lungo il quale egli conduce il lettore per i dieci capitoli della prima parte del testo, relativa a *Intellezione in quanto attività*, e per i dieci della seconda parte, relativa a *Intellezione in quanto conoscenza*, al fine di aiutare il lettore ad avere un corretto concetto di *insight* e a trarne le conseguenze. Un testo che, con gli apparati critici, supera le mille pagine è al servizio di una indispensabile comprensione riguardante la comprensione, come espresso in una frase programmatica, posta quasi alla fine dell'Introduzione dell'opera e richiamata alla fine del suo *Epilogo*: “comprendi pienamente ciò che è il comprendere e non solo tu comprenderai le linee generali di tutto quello che c'è da comprendere, ma possederai anche una base fissa, una struttura invariante, che si apre su tutti gli sviluppi ulteriori del comprendere”⁵.

Detto sinteticamente, la posizione di Lonergan non è concettualista come quella di Giovanni Duns Scoto (per cui un'automatica, inconscia concettualizzazione precede l'intellezione, che a sua volta consiste in una visione del nesso tra concetti)⁶, ma intellettualista come quella di Tommaso d'Aquino (per cui l'intellezione, cioè il comprendere, precede la concettualizzazione, che è anch'essa un processo intelligente dell'essere umano)⁷; Tommaso nelle sue opere esprime fiducia nell'intelligenza umana e valorizza la ragione⁸; infatti, egli abbandona la dottrina agostiniana dell'illuminazione (per la quale è Dio la sorgente della luce spirituale che rende

4 Nella traduzione italiana del 2007 dell'opera, *insight* è tradotto con “intellezione” e *to understand* con “comprendere”; cfr. anche S. Muratore, *Prefazione dei curatori*, in B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. XXI-XXXI, in particolare nota 1.

5 B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 26 e 925. Una congruenza con questo invito lonerganiano è riconoscibile nelle domande poste durante un programma di lavoro con i ragazzi: Cosa è conoscere? Come conosciamo? Cosa conosciamo? È importante conoscere? Conoscere è uno stato o un processo? Quando conoscere è vero conoscere? C'entra il corpo con la conoscenza? A cosa tende la conoscenza? Cfr. *Laboratorio filosofico per ragazzi “Impariamo a pensare”*, 2007, disponibile su <http://www.asia.it/adon.pl?act=doc&doc=537> (consultato il 13 marzo 2018).

6 Cfr. G. Duns Scoto, *Metaphysica*, II, q. 1, n. 2. Cfr. anche B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di S. Tommaso* (1946, 1947 e 1949), tr. it. di N. Spaccapelo, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Roma, Città Nuova, 2004, pp. 63 s.; B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 483, 528, 535 (“la teoria scotista dell'astrazione è stata delineata e [...] il suo secondo passo consiste nell'intelletto che dà un'occhiata a un contenuto concettuale, prodotto nell'intelletto dalla cooperazione inconscia dei poteri intellettivi e immaginativi dell'anima”).

7 Cfr. S. Muratore, “Intelligentia et esse”. *La dottrina tomista del conoscere*, in Una *hostia. Studi in onore del Cardinale Corrado Ursi*, a cura di S. Muratore e A. Rolla, Napoli, D'Auria, 1983, pp. 545-632, in particolare pp. 572-607; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2006, pp. 47 s. Su punti della teoria conoscitiva (e metafisica) differenti in Scoto e Tommaso, cfr. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, *Augustine to Scotus*, New York, Image Books, 1962, pp. 523-614, in particolare pp. 427-499.

8 Cfr. É. Gilson, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino* (1922), tr. it. di F. Marabelli, Milano, Jaca Book, 2011, pp. 42 s.; C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia. La conoscenza nelle anime separate*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2013, pp. 114 s. Verso questa posizione sono in assoluta antitesi l'attuale discredito del razionale e la fiducia nel cosiddetto “pensiero di pancia” che si riscontrano in alcuni ambiti culturali.

intelligibili le verità eterne)⁹ e rifiuta quella degli averroisti (per la quale l'intelletto è una sostanza unica separata, inferiore a Dio e agente in tutti gli esseri umani)¹⁰, mentre, in accordo con Temistio (IV secolo), attribuisce all'iniziativa umana l'azione della conoscenza intellettuale.

Lonerган ha studiato per lunghi anni il pensiero di Tommaso sulla conoscenza¹¹ e lo ha poi ricategorizzato¹² alla luce anche delle acquisizioni scientifiche della sua epoca. Infatti, per Lonergan l'intellezione non dipende dai concetti, ma il concetto – *verbum interius*, cioè parola interiore¹³ – è un prodotto dell'intellezione in risposta alla cosiddetta domanda per intelligenza. Analogamente, il giudizio di fatto (secondo tipo di parola interiore) è un prodotto dell'intellezione riflessiva in risposta alla cosiddetta domanda per riflessione. Questa focalizzazione sull'aspetto conoscitivo non significa, però, minimizzazione (da alcuni ipotizzata) dell'importanza delle capacità relazionali e intersoggettive della persona, su cui Lonergan si è soffermato molte volte¹⁴. Infine, il giudizio di valore è una risposta alla cosiddetta domanda per decisione¹⁵. (Vedi Tabella 1 per i vari punti della presente e seguente trattazione).

9 Cfr. Agostino d'Ipbona, *Soliloquia*, I, 6, 12 (PL 32, 875). Sulla dottrina dell'illuminazione, cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (1969), tr. it. di V. Venanzi Ventisette, revisione di G. Cestari, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 99-120.

10 Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*.

11 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit. Il pensiero di Tommaso sulla conoscenza è stato spesso frainteso in senso concettualista specialmente dalla neoscolastica: cfr. S. Muratore, *La crisi della neoscolastica*, in *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto. In dialogo con Giovanni Ferretti*, a cura di S. Muratore, Roma, Editrice AVE, 1990, pp. 135-167.

12 Cfr. S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 158-162. Sul passaggio da una teoria conoscitiva espressa in termini metafisici (in Tommaso) a una metafisica espressa in termini conoscitivi (in Lonergan), cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight: Preface to a Discussion* (1958), in Idem, *Collected Works*, vol. 4, *Collection*, a cura di F. E. Crowe e R. M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1993², pp. 142-152.

13 Qui "parola" è intesa non nel senso di "singola parola", ma di "proposizione".

14 Cfr. C. Taddei-Ferretti, *Intersubjectivity in the Thought of Bernard Lonergan and in Cognitive Science*, in *Going Beyond Essentialism: Bernard J. F. Lonergan, an Atypical Neo-Scholastic*, cit., pp. 191-213.

15 Le domande per intelligenza (cosa è?, cosa significa?, perché è così?, con che frequenza accade?, cioè *quid sit?*, *cur ita sit?*) sono poste al livello dell'intelligenza e non ammettono la semplice risposta "sì" o "no"; le domande per riflessione (è veramente così?, cioè *an sit?*, *utrum ita sit?*) sono poste al livello della riflessione critica e richiedono la semplice risposta "sì" o "no" di un giudizio di fatto; cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 365 s., *passim*. Così, alle domande per decisione (cosa vale la pena?, cosa ha valore?), poste al livello relativo all'agire, si risponde con un giudizio di valore. Sulle tre domande, cfr. B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia* (1972), tr. it. di G. B. Sala, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Roma, Città Nuova, 2001, p. 154.

Tabella 1. Struttura funzionale del dinamismo intenzionale della coscienza umana secondo Lonergan.

Il precetto trascendentale del livello -1 è stato qui aggiunto per analogia con gli altri livelli. La tabella è stata presa e ampliata da C. Taddei Ferretti, *L'essere umano secondo Lonergan e secondo la scienza cognitiva*, in *Ricerche lonerganiane offerte a Saturnino Muratore*, a cura di E. Cibelli e C. Taddei Ferretti, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2016, pp. 283-318.

Livello	Domanda	Precetto trascendentale	Operazione	Prodotto	Conversione
5b / 5a	è un valore assoluto? / amare è un valore?	ama in modo non ristretto / ama	innamoramento	amore	religiosa / affettiva
4	vale la pena?	sii responsabile	decisione	giudizio di valore	morale (nesso all'agire)
3	è così veramente?	sii ragionevole	intellezione riflessiva	giudizio di fatto	intellettuale (nesso al conoscere)
2	che cosa è essenzialmente?	sii intelligente	intellezione diretta	concetto, definizione	
1	cosa c'è?	sii attento	esperienza	rappresentazione mentale	
-1	come mi sento?	[controlla la tua sensibilità e intersoggettività spontanee]	emozione	impulso non intenzionale e intersoggettività pre-cognitive	psichica

In *Insight* Lonergan analizza la struttura dinamica, cosciente e intenzionale dell'essere umano; egli distingue i livelli dello sperimentare, del comprendere e del giudicare nell'ambito del conoscere (livelli 1-3), il quale conoscere – notiamo – si realizza secondo Lonergan solo al compimento dell'operazione al terzo livello; individua poi, nell'ambito dell'agire, il livello del decidere (livello 4), il quale decidere a sua volta si realizza, nella sfera della libertà, dopo un deliberare e poi un valutare¹⁶; spinge la riflessione fino a dare, attraverso l'“auto-appropriazione” (cioè il riconoscimento – a cui il lettore è invitato – di essere un conoscente), un fondamento razionale alla metafisica dell'universo dell'esperienza, all'etica, all'affermazione dell'esistenza dell'essere trascendente, e a individuare filosoficamente la possibilità di soluzione del problema del male. In altre opere, egli ha esplorato l'apertura del dinamismo cosciente e intenzionale del soggetto sia verso l'alto, nell'ambito dell'intersoggettività cosciente, della solidarietà, fino a quello dell'a-

16 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 767-771; B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 37, 39, 154, 348, 371.

more (livello 5 a), e dell'amore non ristretto, cioè dell'amore per Dio (livello 5 b)¹⁷, sia verso il basso (livello -1), riguardo al controllo dell'emozione e intersoggettività pre-cognitive e dell'impulso non intenzionale (che possono interferire con l'attività dei livelli superiori), controllo che presiede alla transizione tra l'inconscio e il cosciente¹⁸. Ogni livello di tale dinamismo è raggiunto in risposta a una domanda e mettendo in atto un precetto trascendentale. Vari tipi di conversione (psichica, intellettuale, morale, affettiva, religiosa) corrispondono al raggiungimento dei vari livelli del dinamismo: in particolare, la conversione intellettuale è relativa al complesso dei tre livelli del processo del conoscere, mentre quella morale è relativa al processo del fare. Il passaggio dal livello 1 a quello 3 è attuato da due cosiddetti operatori per lo sviluppo intellettuale, un altro operatore per lo sviluppo morale attua il passaggio al livello 4, mentre un operatore psiconeurale presiede alla transizione tra l'inconscio e il cosciente e un quasi-operatore più alto presiede all'intersoggettività cosciente, alla solidarietà, all'innamoramento¹⁹. Comunque, come notato sopra, per Lonergan la conoscenza si realizza solo al termine dello sperimentare, comprendere e giudicare.

17 Cfr. ivi. Sulla nuova prospettiva presa in alcuni punti dall'autore in *Il metodo in teologia* a confronto con Insight. *Uno studio del comprendere umano* (specialmente sulla nozione del bene e sulla domanda riguardante Dio), cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight Revisited* (presentazione or. 1973; ed. or. 1974), in Idem, *Collected Works*, vol. 13, *A Second Collection*, a cura di R. M. Doran e J. D. Dadosky, Toronto, University of Toronto Press, 2016², pp. 221-233.

18 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Mission and the Spirit* (1976), in Idem, *Collected Works*, vol. 16, *A Third Collection*, a cura di R. M. Doran e J. D. Dadosky, Toronto, University of Toronto Press, 2017², pp. 21-33, in particolare pp. 28 s.; B. J. F. Lonergan, *Philosophy and the Religious Phenomenon* (presentazione or. 1977), in Idem, *Collected Works*, vol. 17, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, a cura di R. C. Croken e R. M. Doran, Toronto, The University of Toronto Press, 2004, pp. 391-408, in particolare p. 400. Lonergan ha anche riconosciuto il suo debito verso Robert M. Doran per questo argomento: cfr. B. J. F. Lonergan, *Philosophy and the Religious Phenomenon*, cit., in particolare nota 8 a p. 400; B. J. F. Lonergan, *Reality, Myth, Symbol* (presentazione or. 1978), in Idem, *Collected Works*, vol. 17, cit., pp. 384-390, in particolare p. 390, in cui Lonergan riconosce la domanda "come mi sento?" (*how do I feel?*), che precede le domande "che cos'è?" (*what is it?*), "è così?" (*is it so?*), "cosa vale la pena, ha valore?" (*what is worthwhile?*). A sua volta, Doran ha approfonditamente analizzato questo livello del dinamismo intenzionale della coscienza: cfr. R. M. Doran, *Psychic Conversion*, in "The Thomist. A Speculative Quarterly Review", XLI (1977), n. 2, pp. 200-236; R. M. Doran, *Subject and Psyche*, Milwaukee, Marquette University Press, 1994²; R. M. Doran, *Theological Foundations*, vol. 1, *Intentionality and Psyche*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 25-70; R. M. Doran, *Theological Foundations*, vol. 2, *Theology and Culture*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 25-35; R. M. Doran, *Theology and the Dialectics of History*, Toronto, University of Toronto Press, 2001², pp. 42-63; R. M. Doran, *Reception and Elemental Meaning. An Expansion of the Notion of Psychic Conversion*, in "Toronto Journal of Theology", XX (2004), n. 2, pp. 133-157, in particolare pp. 133, 152 (ove Doran propone di ampliare il contenuto di ciò che la censura pre-cosciente consente che giunga alla coscienza, cioè non solo le sensazioni, i ricordi, le immagini, le emozioni, i conati, ma anche i dati mediati dal significato e i valori); R. M. Doran, *What Is Systematic Theology?*, Toronto, University of Toronto Press, 2005, pp. 26 s., 90, 112-114, 164-166, 182 s., 184 (ove Doran distingue tra operatori simbolici, affettivi e intersoggettivi); R. M. Doran, *Psychic Conversion and Theological Foundations*, Milwaukee, Marquette University Press, 2006, pp. 167-245.

19 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Mission and the Spirit*, cit., in particolare pp. 28-30. Cfr. anche R. Doran, *What Is Systematic Theology?*, cit., pp. 26 s., 90, 112-114, 182-184.

Come coscienza, Lonergan non intende la conoscenza di altre cose (attività diretta, cioè esperienza, comprensione, giudizio di altre cose), né la conoscenza di sé (attività introspettiva e riflessiva dell'autocoscienza, cioè esperienza, comprensione, giudizio della propria esperienza, della propria comprensione, del proprio giudizio, della propria decisione), ma l'esperienza (in senso stretto), non espressa, di sé e dei propri atti di conoscere e di decidere (cioè esperienza della propria esperienza, comprensione, giudizio – su altre cose o su se stessi – e della propria decisione).

Come intenzionalità, egli intende la presenza intenzionale dell'oggetto (a cui si fa attenzione) al soggetto e la concomitante presenza del soggetto (che fa attenzione) a se stesso. Quest'ultima presenza non va confusa con l'introspezione, che è, invece, presenza intenzionale del soggetto in quanto oggetto (a cui si fa attenzione) al soggetto stesso.

Tornando ora al concetto di *insight* (intellezione; atto di *intelligere*, comprendere, capire) come inteso da Lonergan, ne explorerò alcuni usuali fraintendimenti (§ 2): l'*insight* come vedere; l'*insight* come pensare; l'*insight* come intuire; l'*insight* come elaborare l'informazione. Considererò la connessa problematica dell'origine del mentale (§ 3). Esporrò, in contrapposizione, il significato di *insight* secondo Lonergan (§ 4), esaminando anche come suo sfondo il pensiero di Tommaso d'Aquino sul processo conoscitivo. Infine, explorerò alcune conseguenze della interpretazione corretta, secondo Lonergan, del concetto di *insight* (§ 5): le sue ricadute a livello scientifico, riguardo all'interpretazione dei correlati neurali sia di eventi mentali che di movimenti volontari; a livello filosofico, riguardo alla base trascendentale costituita dal dinamismo intenzionale della coscienza; a livello teologico, riguardo al rapporto tra immortalità e risurrezione.

2. Fraintendimenti del concetto di *insight* secondo Lonergan

Nell'esposizione del dinamismo intenzionale della coscienza, fatta da Lonergan, il concetto di *insight* ha un ruolo centrale. Sono però usuali (non solo a livello teorico, ma anche a quello del semplice senso comune) interpretazioni differenti di tale concetto, le quali secondo Lonergan costituiscono reali fraintendimenti.

2.1. L'*insight* come vedere

Non c'è nulla di sbagliato nell'affermare che una componente del conoscere umano è di tipo empirico. Si tratta della percezione di quello che Lonergan chiama "corpo", cioè di un cosiddetto "già fuori là ora reale"²⁰; questa componente percettiva si struttura non in seguito a un'intellezione di tipo astrattivo, ma solo a livello di esperienza, e ha la sua validità connessa con la componente dell'oggettività esperienziale.

²⁰ Secondo la dizione di Lonergan, "corpo" (scritto tra virgolette) è un "già fuori là ora reale" (scritto tra virgolette, senza virgole intermedie, preceduto dall'articolo): cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 334-344, in particolare pp. 340-344, *passim*; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 235-238, in particolare pp. 237 s.

Costituisce, però, un fraintendimento il ritenere che questa componente percettiva del conoscere, strutturata a livello empirico, costituisca il paradigma dell'umano conoscere, per cui il conoscere intellettuale è assimilato a un mero vedere; a sua volta, l'esito concettuale è considerato una semplice replica impoverita del concreto. Per esempio, secondo Lonergan

il realismo dell'animale estroverso non è alcun errore e il realismo dell'affermazione razionale non è alcun errore. Il guaio è che i due realismi erano incompatibili, a meno che non si ammettessero due tipi distinti e disparati di conoscere. L'affermazione razionale, infatti, non è un caso di estroversione [...] il flusso del contenuto e degli atti sensibili non è né intelligente né ragionevole [...] Il tentativo di fondere forme disparate del conoscere entro un tutto unico finì nella distruzione di ciascuna ad opera dell'altra; e la distruzione di entrambe le forme implicò il rifiuto di entrambi i tipi di realismo²¹.

Con questa posizione, si dimentica che il conoscere umano è, invece, il risultato di un processo complesso (livelli 1-3, non solo 1, in Tabella 1), in cui la fase empirica fornisce solo una componente di tutto il processo. E se nell'essere umano l'esperienza percettiva è equiparabile a quella degli animali, tuttavia essa è già sotto l'influsso dell'operatore intellettuale, che dirige verso l'intellezione diretta e poi quella riflessiva (come testimoniato, per esempio, dalla percettività specializzata di un ricercatore scientifico o di un artista)²², a differenza di quanto avviene negli animali.

2.2. *L'insight* come pensare

Un corrente fraintendimento del concetto di *insight* in direzione opposta a quella del "vedere" è costituito dall'identificare la conoscenza intellettuale con il "pensare"²³. Il pensare è un'attività che avviene a un livello certamente superiore a quello del vedere (o, comunque, dello sperimentare percependo); anche questa volta, però, si confonde il termine finale del processo intellettuale (l'intellezione) con una fase solo intermedia del processo (il pensare, in vista dell'intellezione); il significato di "pensare" è, infatti, quello di avere in testa, ritenere, immaginare, considerare, riflettere, stimare, non esattamente quello di *intelligere*, comprendere, capire.

Rosanna Finamore fa notare il cambiamento di titolo – ritenuto importante da Frederick E. Crowe – da quello delle lezioni su "Thought and reality", tenute da Lonergan nel 1945-1946 al Thomas More Institute di Montreal, a quello della

21 B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 537.

22 Cfr. S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., p. 238.

23 Noto anche un caso che si riferisce a un esimio studioso di meritata fama: "But because the intellect reflects on itself, by the same act of reflection it thinks of its own thinking and of the idea by which it thinks", di A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London-New York, Routledge, 1993, p. 105, che traduce "Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit", di Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2.

conferenza su “Intelligence and reality”, da lui tenuta nel 1951 al Regis College di Toronto²⁴. Non si tratta certo di un identificare *thought* e *intelligence* da parte di Lonergan, ma di spostare il centro della propria esplicita attenzione di studioso verso l'intelligenza come nucleo della possibilità di conoscere la realtà.

2.3. L'*insight* come intuire

Secondo un'altra visione, l'intuizione permetterebbe il passaggio diretto dall'estroversione relativa al cosiddetto “già fuori là ora reale”, all'apprensione non mediata dell'essenza di un tale “già fuori là ora reale”. Il conoscere razionale sarebbe allora frutto di intuizione. Questo presuppone un processo automatico, appunto non mediato, come indicato dallo stesso significato etimologico di “intuizione” (*in-tueri*, vedere in/dentro, a cui però l'affiancare *insight*, intellezione, in quanto etimologicamente è *in-sight*, costituisce un fraintendimento).

Contro un simile ruolo dell'intuizione nella conoscenza umana – secondo una visione che ignora la fase intellettuale e quella razionale, realizzate in modo attivo dal soggetto conoscente – Lonergan ha avuto parole decisamente negative²⁵.

2.4. L'*insight* come elaborare l'informazione

Certamente l'articolato processo del pensare (che, come abbiamo detto, è sviluppato in vista dell'*insight*, del comprendere, considerando e confrontando i vari dati a disposizione) si svolge correlativamente a un articolato processo di elaborazione dell'informazione da parte di vari centri del sistema nervoso centrale. Questo ha fatto ritenere che quanto più estesa, più veloce, più complessa sia l'elaborazione dell'informazione a livello cerebrale, tanto maggiore sarebbe la comprensione raggiunta (in altre parole, più profonda l'intellezione ottenuta).

Questa visione – in un'epoca in cui si è vicini alla realizzazione di un computer quantistico, che avrà capacità di calcolo ora impossibili per qualsiasi computer classico usando una memoria che supererà tutte le memorie (hard disk, RAM, USB) esistenti ora sulla Terra²⁶, in cui attuali robot non solo realizzano computazioni del tipo almeno di

24 Cfr. R. Finamore, *Quale realismo critico? Interrogativi e considerazioni per il metodo empirico generalizzato*, in *Realismo e metodo. La riflessione epistemologica di Bernard Lonergan*, a cura di R. Finamore, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2014, pp. 15-70, qui p. 55. Cfr. anche F. E. Crowe, *Bernard J. F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero* (1992), tr. it. di G. Bonetti, revisione di L. Armando e N. Spaccapelo, a cura di N. Spaccapelo e S. Muratore, Roma, Città Nuova, 1995, p. 90.

25 Cfr., per esempio, B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 361 (per il realista acritico “c'è una realtà più profonda, un'essenza metafisica, appresa con l'intuizione filosofica. Tuttavia, cosa è questa intuizione filosofica? Io l'ho cercata e non sono riuscito a trovarla”), 446 (“il solo decisivo, l'unico criterio della nostra conoscenza è il giudizio razionale”), 626 (“la supposizione dell'intuizione si basa su una teoria conoscitiva erronea”).

26 Cfr. M. Catanzaro, *Verso la supremazia quantistica*, in “Le Scienze”, giugno 2017, n. 586, pp. 10 s.

quello dell'elaborazione inconscia operata dal cervello umano²⁷, ma eseguono compiti complessi anche meglio degli esseri umani²⁸, in cui già si studia per la realizzazione di sistemi robotici dedicati non a un compito particolare, ma auto-adattantisi a situazioni ambientali differenti²⁹ e in cui sono già state realizzate tecnologie non invasive che permettono a esseri umani di comunicare a distanza (per esempio, tra Francia e India) con il pensiero³⁰ – è in linea con l'ipotesi della formazione di una cosiddetta superintelligenza, in relazione appunto a un modo maggiorato di gestire l'informazione³¹. In questa visione si iscrivono tutte le pratiche di potenziamento cognitivo che, con il potenziamento emotivo e con quello morale, fa parte del potenziamento mentale in generale.

Quest'ultimo³², a prescindere dai risultati di interventi psicoterapici³³, comporta interventi sul sistema nervoso, invasivi (psicofarmacologici, neurologici, genetici) e non invasivi (*direct-current e magnetic transcranial stimulation*) allo scopo di indurre variazioni funzionali permanenti, cui corrispondano effetti comportamentali. Esso apre a vari interrogativi bioetici e biogiuridici, per esempio quello se il potenziamento morale implichi o no diminuzione della libertà, a cui è stato risposto che esso non ha effetto sulle capacità morali di primo ordine (l'empatia, il senso della giustizia), ma solo su quelle di secondo ordine (la capacità di modulare la componente emotiva spontanea delle capacità di primo ordine, l'impulso). D'altra parte, la modifica di tratti moralmente rilevanti, mediante potenziamento morale, non è equivalente allo sviluppo morale di una persona libera, responsabile, razionale. Infatti, il normale funzionamento di aree cerebrali correlate a un comportamento morale non implica di per sé un concomitante comportamento morale, dato che non è tale area ad avere una funzione morale, non è il suo funzionamento a produrre la moralità di un com-

27 Cfr. S. Dehaene, H. Lau, S. Koulider, *What Is Consciousness, and Could Machines Have It?*, in "Science", CCCLVIII (2017), n. 6362, pp. 486-492.

28 Cfr. New Scientist Instant Expert, *Machines that Think*, a cura di D. Heaven, London, John Murray Learning, 2017.

29 Cfr. N. Mathews, A. L. Christensen, R. O'Grady, F. Mondada, M. Dorigo, *Mergeable Nervous Systems for Robots*, in "Nature Communications", VIII (2017), articolo n. 439, doi:10.1038/s41467-017-00109-2.

30 Cfr. A. Cerasa, *Expert brain. Come la passione del lavoro modella il nostro cervello*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 119, 124 s.

31 Cfr. N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Una superintelligenza deve, fra l'altro, essere dotata di una "volontà superintelligente", che abbia motivazioni per l'auto-preservazione, l'integrità della propria finalità, l'aumento (*enhancement*) di capacità cognitiva, il perfezionamento tecnologico, l'acquisizione di risorse; e anche motivazioni umane e benevolenti a noi utili (cfr. *ivi*, pp. 105-114). Allora, c'è il problema di dotare la superintelligenza di valori, per orientare la sua "volontà"; ma, volendo dotarla di "correttezza morale", i filosofi discutono da secoli su cosa essa sia (cfr. *ivi*, pp. 217-220, *passim*).

32 Cfr. C. Taddei Ferretti, A. Gini, *Mente moralmente potenziata secondo le neuroscienze vs sviluppo morale responsabile secondo Lonergan*, in *In dialogo con Bernard J. F. Lonergan. Scritti in onore di Rocco Pititto*, a cura di G. Guglielmi, Canterano (RM), Aracne, 2018, pp. 225-236. Cfr. anche A. Cerasa, *op. cit.*, pp. 113-125, in particolare sul potenziamento neurale (*ivi*, pp. 113-116) e sui rischi di inaspettate complicazioni (*ivi*, pp. 114 s., 122 s.).

33 Cfr., per esempio, B. K. Hölzel, J. Carmody, M. Vangel, C. Congleton, S. M. Yerramsetti, T. Gard, S. W. Lazar, *Mindfulness Practice Leads to Increases in Regional Brain Gray Matter Density*, in "Psychiatry Research", CXCI (2011), n. 1, pp. 36-43.

portamento, bensì è l'attività morale di una persona (che implica la coscienza e libera formulazione di adeguati giudizi di valore, relativi a problemi morali, e la coscienza e libera decisione di comportamenti coerenti con tali giudizi) quella che recluta l'attività di aree cerebrali correlate a un comportamento morale. Inoltre, è per lo sviluppo (per esempio, morale) dell'individuo che alcune aree sviluppano nuove funzioni³⁴. Piuttosto, lo sviluppo morale di una persona libera, responsabile, razionale comporta lo sviluppo del bene per il quale si ha interesse, con il passaggio dal bene particolare, al bene d'ordine, al valore terminale³⁵; comporta, cioè, un cambiamento nell'orientamento generale, una personale conversione morale, con cambiamento nel criterio di scelte e decisioni (il che indica l'importanza dell'educazione, anche se questa è molto più lenta del potenziamento morale nell'ottenere risultati).

Un'applicazione di queste considerazioni si è avuta, per esempio, da parte della Commissione etica tedesca con il rifiuto della totale automazione della guida automobilistica, allo scopo di mantenere il primato della libera scelta umana (grado 4 dei 5 gradi di controllo automatico, quello con possibilità di intervento umano sul totale automatismo della guida), lasciando spazio alla responsabilità umana di fronte a dilemmi estremi³⁶. Un'altra applicazione si è avuta con una lettera aperta all'ONU del 25 agosto 2017³⁷, in cui è stato chiesto che venga proibito l'uso di armi autonome (carri armati, mitragliatrici, droni), cioè dei *lethal autonomous weapon systems* (che costituiscono la terza rivoluzione in campo militare, dopo la polvere da sparo e il nucleare).

Comunque, ancora una volta, va chiarito che l'intellezione, cioè il comprendere umano, non deve essere confusa con l'inconscia elaborazione dell'informazione correlata a varie fasi (potenziate o non) del processo intellettuale che precedono l'intellezione stessa.

3. L'origine del mentale

Trattando di fenomeni riguardanti la coscienza, l'intenzionalità, l'intelligenza, può sorgere la domanda sull'origine del mentale, inteso in senso generale. In un ambito in cui il termine "superintelligenza" è usato al posto di "superelaborazione dell'informazione" come se fossero semplicemente sinonimi, è normale parlare anche di "intelligenza delle piante"³⁸ per riferirsi a un complesso di fenomeni riguardanti le piante, come l'auto-organizzazione, la competizione, la cooperazione, il comportamento lento ma orientato a uno scopo, la trasmissione dell'informazione fra le varie parti, il coordinamento delle risposte e anche la memoria. Questa "intelligenza della

34 Cfr. M. Benasayag, *Il cervello aumentato. L'uomo diminuito* (2015), tr. it. a cura di R. Mazzeo, Trento, Erickson, 2016, pp. 83, 160 s.

35 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 79.

36 Cfr. J. D'Alessandro, "Salvo i miei passeggeri o i pedoni?". *Un codice etico per i robot al volante*, in "La Repubblica", 15 luglio 2017, p. 21.

37 Cfr. il sito <http://www.greenreport.it/news/geopolitica/musk-tesla-suleyman-google-divieto-assoluto-delle-armi-letali-autonome/> (consultato il 13 marzo 2018).

38 Cfr. A. Trevavas, *Plant Behaviour and Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

pianta” è intesa in un senso simile a quello dell’intelligenza di tipo sociale propria del complesso di una colonia di insetti sociali³⁹.

Differente è il caso del panpsichismo, che è la visione secondo cui la natura della materia è tale che il mentale è fondamentale e presente ovunque in essa, una visione che intende evitare la problematicità sia del dualismo (che, affermando l’esistenza sia del materiale che del mentale – vedi la *res extensa* e la *res cogitans* di Descartes, le qualità primarie e le qualità secondarie di Galileo – non riesce, però, a spiegare l’interazione tra cervello e mente) sia del fisicalismo (che presenta una visione unificata del mondo, ma non sa rendere conto della coscienza umana e animale). Questa visione relativa al panpsichismo è stata presente in alcuni pensatori lungo i secoli e in molti studiosi dal XIX secolo; non ha, invece, rivestito interesse tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta del XX secolo (quando il fisicalismo dominava in filosofia della mente ed era diffuso il discredito verso la metafisica): in seguito essa è stata ripresa specialmente nell’ambito della filosofia analitica e attualmente è considerata da vari studiosi dell’ambito sia scientifico che filosofico.

Il panpsichismo è stato espresso in forme differenti, ognuna con una sua propria denominazione⁴⁰. Alcuni argomenti sono a favore del panpsichismo⁴¹. Altri argomenti forniscono, invece, obiezioni al panpsichismo⁴².

39 Cfr. *ivi*, pp. 93-104.

40 Cfr., per i particolari della trattazione dell’argomento, P. Goff, W. Seager, S. Allen-Hermanson, *Panpsychism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a cura di E. N. Zalta, Stanford, The Metaphysics Research Lab of the Center for the Study of Language and Information at Stanford University, Winter 2017 Edition, disponibile su <http://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/panpsychism/> (consultato il 13 marzo 2018). Le varie forme del panpsichismo sono: panesperienzialismo; pancognitivismo; panpsichismo costitutivo, la cui forma più comune è il micropsichismo costitutivo; panpsichismo non costitutivo, la cui forma più comune è il panpsichismo emergentista e che comporta un’emergenza meno radicale dell’emergentismo non panpsichista come l’emergentismo anglosassone; panprotopsichismo, da cui derivano il misterialismo e il panqualitismo; micropsichismo, che è una forma di piccolismo (*smallism*); cosmopsichismo costitutivo, che è una forma di monismo prioritario; cosmopsichismo non costitutivo; monismo russelliano, che si rifà a idee di Bertrand Russell ed è a sua volta suddiviso in panpsichismo russelliano e panprotopsichismo russelliano; monismo russelliano emergentista; e ulteriori forme. Sul micropsichismo, cfr., per esempio, P. Lewtas, *What It Is Like to Be a Quark*, in “Journal of Consciousness Studies”, XX (2013), nn. 9-10, pp. 39-64; questo lavoro richiama già nel titolo il fondamentale lavoro di T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, in “The Philosophical Review”, LXXXIII (1974), n. 4, pp. 435-450, che sta alla base di quello che David Chalmers ha denominato lo “hard problem”, cioè il problema di rendere conto delle esperienze fenomeniche: D. Chalmers, *Facing Up the Problem of Consciousness*, in “Journal of Consciousness Studies”, II (1995), n. 3, pp. 200-219. Su Russell, cfr. B. Russell, *The Analysis of Matter*, London, George Allen & Unwin, 1927.

41 L’argomento “contro l’emergenza” – su cui cfr., per esempio, G. Strawson, *Realistic Materialism: Why Physicalism Entails Panpsychism*, in “Journal of Consciousness Studies”, XIII (2006), nn. 10-11, pp. 3-31 –, quello della “natura intrinseca” e gli argomenti “genetici”.

42 L’obiezione dell’“incredulo” e il problema della “combinazione”, posto già da William James: cfr. W. James, *The Principles of Psychology* (1890), 2 voll., New York, Dover Publications, 1950, vol. 1, pp. 145-182, in particolare sulla “teoria della sostanza della mente” (*mind-stuff theory*), che riguarda una per lui presunta “polvere di mente” (*mind-dust*) e secondo cui i nostri stati mentali sarebbero composti da stati più piccoli congiunti (pp. 145-158), e sul problema

Dopo la molto sintetica e molto incompleta enumerazione (nelle note) di posizioni panpsichiste che cercano di render conto dell'origine della coscienza umana e animale, si può chiaramente notare sia la frammentazione di tali posizioni sia come queste siano disposte all'interno della più ampia distinzione tra panpsichismo ed emergenza⁴³. Ricordiamo, però, l'ulteriore differenza tra emergenza in senso stretto (una "relazione di covarianza compatibile con una eventuale autonomia ontologica del livello superiore", cioè una covarianza tra fenomeni a livello superiore e inferiore senza dipendenza deterministica del livello superiore da quello inferiore) e sopravvenienza (una relazione di dipendenza non riduttiva tra fenomeni a livello superiore e inferiore, cioè a una relazione di "covarianza con dipendenza" del livello superiore da quello inferiore, risultante da interazioni a livello inferiore)⁴⁴.

Comunque, è già il termine "coscienza" a essere ambiguo, tal che il suo significato è stato anche considerato identico a quello di "mente", pur se è stata riconosciuta l'esistenza di una mente inconscia⁴⁵. Molti distinguono, invece, tra coscienza fenomenica (relativa a un contenuto qualitativo di cui si è coscienti) e coscienza di accesso (relativa alla utilizzabilità della rappresentazione di tale contenuto di coscienza)⁴⁶.

Come si colloca, allora, Lonergan sullo sfondo di questo articolato dibattito sulla coscienza, che alla sua epoca era stato sviluppato solo in parte, per esempio con l'emergentismo anglosassone⁴⁷? Abbiamo visto che per lui la coscienza è l'esperienza (in senso stretto), non espressa, di sé e dei propri atti di conoscere e di

della "combinazione" (pp. 158-162). Questo problema della "combinazione" si articola a sua volta in tre modi, cioè come problema della "somma di soggetti", per cui i panpsichisti attuali sono maggiormente alla ricerca di una soluzione – cfr., per esempio, P. Goff, *Experiences Don't Sum*, in "Journal of Consciousness Studies", XIII (2006), nn. 10-11, pp. 53-61 –, come problema della "tavolozza" e come problema del "divario strutturale".

43 Cfr., per esempio, J. Van Cleve, *Mind-Dust or Magic? Panpsychism Versus Emergence*, in "Philosophical Perspectives", IV (1990), pp. 215-226, che, riprendendo il termine *mind-dust* ("polvere di mente") usato – come abbiamo visto – da William James, ritiene che l'alternativa a una premessa anti-emergentista non è di per sé una caduta nel magico, mentre, qualora si sia operato un regresso fino a ipotizzare il mentale delle particelle fondamentali, se tali particelle sono dotate di una protomentale (non riguardante l'intelligenza, né la percezione e probabilmente nemmeno la coscienza), allora si è comunque costretti ad ammettere una specie di emergenza delle funzioni mentali superiori dalla funzione protomentale inferiore, per cui sarebbe più semplice ammettere direttamente l'emergenza in sé (non da una previa protomentale) di quelle superiori.

44 Cfr. D. Davidson, *Eventi mentali* (1970), in Idem, *Azioni ed eventi*, tr. it. di R. Brigati, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 285-307; M. Di Francesco, *La coscienza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 58 s.; S. Leuenberger, *Supervenience in Metaphysics*, in "Philosophy Compass", III (2008), n. 4, pp. 749-762.

45 Cfr. M. Di Francesco, *op. cit.*, pp. 13, 25, 27, 41.

46 Cfr. N. Block, *On a Confusion About a Function of Consciousness*, in "Behavioral and Brain Sciences", XVIII (1995), n. 2, pp. 227-287, qui p. 231.

47 Sull'emergentismo anglosassone, cfr. B. P. McLaughlin, *The Rise and Fall of British Emergentism*, in *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, a cura di A. Beckermann, H. Flohr e J. Kim, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1992, pp. 49-93. Gli emergentisti anglosassoni (dalla seconda metà del XIX secolo al primo terzo del XX) discutevano se considerare i fenomeni di chimica, biologia e psicologia come ridicibili a quelli di fisica

decidere (cioè esperienza della propria esperienza, comprensione e giudizio – su altre cose o se stessi – e della propria decisione). Per parte sua, egli non sviluppa sottili disquisizioni riguardo all'origine della coscienza. Nel distaccarsi sia dal meccanicismo che dal vitalismo, egli assume una posizione che possiamo chiamare emergentista⁴⁸. Egli però prende in considerazione non tanto la coscienza, quanto l'*insight*, l'intellezione, l'*intelligere*, il comprendere, il capire. Afferma, allora, esplicitamente che l'intellezione è “il prototipo dell'emergenza”:

impieghiamo il nome “emergenza”, ma lo impieghiamo in un significato del tutto determinato, per denotare un fatto del tutto inequivocabile. Il prototipo dell'emergenza è l'intellezione, che sorge rispetto a un'immagine appropriata: senza l'intellezione, l'immagine è una molteplicità casualmente coincidente; mediante l'intellezione, gli elementi dell'immagine vengono intelligibilmente uniti e posti in relazione; inoltre, le accumulazioni di intellezioni unificano e pongono in relazione ambiti ancor più grandi e più diversificati di immagini, e ciò che da un punto di vista inferiore resta solo casualmente coincidente diviene sistematico dall'accumulazione di intellezioni in un punto di vista superiore⁴⁹.

4. Il concetto di *insight* come aggiunta di intelligibilità, secondo Lonergan

Se, allora, l'*insight* è per Lonergan il prototipo dell'emergenza, qual è dunque il significato di questo *insight*, *intelligere*, comprendere, secondo Lonergan? Per il filosofo canadese, l'*insight* è caratterizzato da un'aggiunta (da parte del soggetto) di intelligibilità ai dati⁵⁰, costituiti dalle presentazioni sensibili o imaginative,

o come emergenti e irriducibili a quelli dei livelli inferiori. L'emergenza è stata poi scartata per spiegare i fenomeni chimici e biologici, mentre è ancora considerata per spiegare la coscienza.

48 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 611-613.

49 Ivi, p. 613. Cfr. anche, ivi, la nota editoriale L a p. 623, sulle numerose occorrenze nell'opera di *to emerge/emergence* (“emergere/emergenza”, in relazione a intellezione, forma intelligibile, forme, contenuti intellettuali, intelligenza e razionalità, conoscenza), *to arise* (“sorgere”, in relazione a intellezione, intelligibilità astratta, conoscenza, conoscere), *to supervene* (“sopravvenire”, in relazione a comprendere, sviluppo intellettuale, una componente dell'intelligenza; e comunque senza distinzione di significato tra *to emerge* e *to supervene*).

50 Cfr., per esempio, ivi, pp. 5, 40, 57, 128, 140, 141, 155, 162, 254, 343 s., 375, 408, 411, 414, 415, 728. Cfr. anche S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 172, 173 (“il processo astrattivo [va compreso] come una positiva aggiunta di intelligibilità al dato”), 175, 251; G. B. Sala, *Da Tommaso d'Aquino a Lonergan: continuità e novità*, in “Rassegna di Teologia”, XXXVI (1965), n. 4, pp. 407-425, in particolare p. 413; G. B. Sala, *La trascendenza come dimensione della coscienza umana in B. Lonergan*, in “Giornale di Metafisica”, XXVII (1972), pp. 481-527, in particolare p. 491 (“capire è aggiungere un'intelligibilità al dato – dove il termine ‘aggiungere’ va preso nel suo significato letterale”). In seguito a discussioni sull'aggiunta di intelligibilità, sorte tra alcuni studenti dell'Aloisianum di Gallarate, fra i quali Saturnino Muratore, e il loro professore Giovanni B. Sala e originate da una lezione tenuta da Lonergan all'Aloisianum il 7 marzo 1964, Sala era andato a interrogare lo stesso Lonergan alla Pontificia Università Gregoriana di Roma in gennaio e nel giugno 1956 e al Regis College di Toronto nel marzo 1970: cfr. C. Taddei Ferretti, *Appendice. Il problema del fondamento in Tommaso d'Aquino, Lonergan e Muratore*, in

un'aggiunta, però, in cui l'intelligibilità non si impone al soggetto⁵¹, ma è, invece, attivamente attribuita ai dati dal soggetto stesso. A causa di questa aggiunta di intelligibilità, l'astratto non è una copia impoverita del concreto, bensì arricchita⁵².

Questo ruolo attivo e determinante del soggetto si ha, per Lonergan, non solo nell'intellezione diretta (che porta a un comprendere, giusto o errato che esso sia), ma anche nell'intellezione riflessiva, cioè in quella che (ritornando riflessivamente sulle condizioni necessarie e sufficienti per un'affermazione razionale) coglie l'evidenza sufficiente per poter formulare un giudizio razionale di fatto nel cogliere un cosiddetto virtualmente incondizionato (cioè un assoluto di fatto, in quanto sciolto dalla dipendenza da condizioni, dato che esse sono state soddisfatte⁵³ come, per fare solo un esempio, nello schema inferenziale "Se A, allora B. Ma A. Allora B"⁵⁴).

Ci si potrebbe allora stupire del fatto che Gerard Walmsley, studioso di Lonergan, afferma che secondo la posizione di questo filosofo a ogni intellezione noi siamo coscienti di "scoprire" intelligibilità immanente nei dati, piuttosto che di "proiettarla" o "costruirla"⁵⁵: questa apparente discrepanza rispetto agli scritti di Lonergan sull'intellezione come aggiunta di intelligibilità da parte del soggetto può essere risolta se si considera la fenomenologia dell'atto di intellezione: esso è caratterizzato da subitanità, spontaneità, imprevedibilità e soddisfazione⁵⁶ ed è stato considerato un caso di soluzione di problema (*problem solving*), esplicitato dal finale "eureka" che esprime la cosiddetta esperienza "aha"⁵⁷; comunque, l'intellezione, sebbene sia preceduta da una fase di ricerca e attenzione cosciente da parte del soggetto, è anche frutto di un lavoro mentale che avviene in modo assolutamente inconscio, per cui il subitaneo apparire alla coscienza del risultato

Ricerche lonerganiane offerte a Saturnino Muratore, a cura di E. Cibelli e C. Taddei Ferretti, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2016, pp. 429-439, in particolare p. 432 e nota 21.

51 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 128 ("questa intelligibilità [...] non si impone su di noi").

52 Cfr. S. Muratore, *L'attività cognitiva secondo Bernard Lonergan*, in *Scienza cognitiva. Un approccio interdisciplinare*, a cura di C. Taddei Ferretti, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2011, pp. 13-21, in particolare p. 16.

53 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 365-418; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 251-257. Cfr. anche F. G. Lawrence, *The Fragility of Consciousness. Faith, Reason, and the Human Good*, a cura di R. S. Rosenberg e K. M. Vander Schel, Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 214.

54 "Se A," = condizione; "allora B." = condizionato; "Ma A." = scioglimento della condizione; "Allora B." = giudizio su un ora incondizionato di fatto, detto "virtualmente incondizionato", cioè su un incondizionato che è virtuale poiché effettivamente prima era condizionato; invece, Dio è il "formalmente incondizionato", poiché Dio non è mai condizionato in alcun modo, cioè è un incondizionato effettivo: cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 822-836.

55 Cfr. G. Walmsley, *Lonergan on Philosophic Pluralism. The Polymorphism of Consciousness as the Key to Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 21.

56 Cfr. C. M. Seifert, D. F. Meyer, N. Davidson, A. L. Patalano, I. Yaniv, *Demystification of Cognitive Insight: Opportunistic Assimilation and the Prepared-Mind Perspective*, in *The Nature of Insight*, a cura di R. J. Sternberg e J. E. Davidson, Cambridge (MA), MIT Press, 1995, pp. 65-124.

57 Cfr. R. L. Dominowski, P. Dallob, *Insight and Problem Solving*, in *The Nature of Insight*, cit., pp. 33-62.

dell'intellezione – che avviene, dopo un periodo di incubazione, come un fenomeno di “saltar fuori” (*popping out*) – è costituito da una immediata ristrutturazione di una rappresentazione mentale precedente⁵⁸. Tutto questo può allora giustificare l'esperienza finale, riportata da G. Walmsley, quella per cui ci sembra di “scoprire” intelligibilità immanente, già data, cioè aggiunta previamente anche se non si sa da dove, piuttosto che di “aggiungere” intelligibilità in modo attivo e personale⁵⁹.

D'altra parte, se è facile e comune che l'esperienza intellettuale sia concepita in modo privo di significato⁶⁰, scopo di Lonergan nello scrivere *Insight* è stato appunto quello di determinare con precisione la natura del comprendere umano (di avere, cioè, un'“intellezione nell'intellezione”⁶¹), per assistere poi il lettore nell'effettuare un'auto-appropriazione del dinamismo intenzionale ricorrente nelle proprie attività cognitive⁶².

Inoltre, nonostante l'automaticità che l'intellezione sembra avere, nel senso che capita all'improvviso (magari in un momento in cui, dopo essersi a lungo applicati a un problema, si è costretti a pensare ad altro), essa è però del tutto imprevedibile, cioè non previamente determinata né previamente individuabile, quanto al contenuto del suo risultato finale. Va anche notato che l'accadimento di un'intellezione non può essere causato da un atto di volontà⁶³: questa non può far scattare il comprendere, anche se può sia far iniziare sia mantenere il processo del pensare in vista del comprendere.

Infine, è la constatazione, che “tra le più cospicue proprietà del comprendere c'è la sua tendenza all'incompletezza, inadeguatezza, errore”, a costituire per Lonergan la premessa della nostra necessità di andare oltre la intellesione diretta, fino all'intellezione riflessiva⁶⁴. Infatti, l'aggiunta di intelligibilità ha sempre un carattere ipotetico e richiede una verifica razionale⁶⁵. Comunque, un errore in una intellesione (diretta o riflessiva) è dovuto a un errore non dell'intelligenza in sé, ma dell'immaginazione, dell'attenzione, all'incompletezza dei dati rilevanti considerati (nonché di quelli considerabili)⁶⁶.

58 Cfr. S. M. Smith, *Getting Into and Out of Mental Ruts: A Theory of Fixation, Incubation, and Insight*, in *The Nature of Insight*, cit., pp. 229-251.

59 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Appendice*, cit., in particolare nota 22.

60 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 17. Vedi anche, *supra*, § 2.

61 Cfr. *ivi*, p. 3 e *passim*. Si tratta di una locuzione con la quale si è voluto rispettare l'originale *insight into insight*. Questa locuzione originale non comporta, però, per Lonergan un “guardare dentro”, ma un comprendere la propria attività di comprendere: cfr. *ivi*, p. 13, nota editoriale D.

62 Cfr. *ivi*, p. 14.

63 Cfr. F. G. Lawrence, *op. cit.*, p. 176.

64 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 361, cioè subito prima dei capitoli sul giudizio e sul comprendere riflessivo.

65 Cfr. S. Muratore, *L'attività cognitiva secondo Bernard Lonergan*, cit., in particolare p. 17.

66 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 528, nota 2. Cfr. anche I. Coelho, *The Non-Violence of Insight. Postmodern Musings on the Sastipurti of a Greet Book*, in “Divyadaan. Journal of Philosophy & Education”, XXVIII (2017), n. 1, pp. 29-42; F. G. Lawrence, *op. cit.*, p. 135, nota 143, e p. 261.

4.1. Il processo conoscitivo secondo Tommaso d'Aquino

L'interpretazione lonerganiana dell'*insight* come aggiunta di intelligibilità ben si inserisce nel pensiero tommasiano sul processo conoscitivo⁶⁷, che Lonergan ha fatto suo e ha sempre avuto sullo sfondo (anche se lo ha espresso in termini di analisi dell'intenzionalità, piuttosto che di psicologia delle facoltà)⁶⁸, così come ha tenuto sullo sfondo i risultati di indagini scientifiche. Relativamente a questo processo conoscitivo, si distingue tra percezione, rappresentazione immaginativa e intellesione.

Secondo Tommaso, oggetto dell'intelletto è la quiddità (*quod quid est*), o essenza per la quale una cosa è quello che è; a questa essenza si giunge attraverso intellesioni successive, ragionando, argomentando dagli effetti alle cause, dalle proprietà alle nature⁶⁹.

In ogni caso, l'afferrare l'essenza di una cosa (in linguaggio lonerganiano, attribuendo attivamente intelligibilità ai dati a disposizione) non va confuso con la percezione considerata dal punto di vista scientifico come automatica interpretazione⁷⁰, né con il dare un nome alla percezione relativa a un gruppo di dati (per esempio, "è un albero"), né con il riconoscere caratteristiche comuni a partire da una molteplicità di casi differenti (per esempio, "sono tanti alberi").

Facendo qui un inciso esplicativo, è a livello di percezione che – al fine di ottenere un'economia nella computazione automatica a livello neurale – mediante un'automatica interpretazione dei dati a livello inconscio si realizza un'automatica categorizzazione, cioè la trasformazione del *continuum* di una qualità sensoriale (per esempio, il *continuum* delle stimolazioni ricevute dalla luce visibile caratterizzata da un *continuum* di lunghezze d'onda) in categorie discrete di qualità percettive (per esempio, i colori, relativi ognuno a un determinato ambito discreto di lunghezze d'onda della luce)⁷¹. Tutto questo non va confuso con la categorizzazione che può essere messa in atto in modo autonomo dal soggetto durante l'attività intellettiva⁷².

Tornando a Tommaso⁷³, per lui, che riprende dal pensiero di Aristotele, i cosiddetti sensibili, esistenti fuori dall'anima, producono un cambiamento imprimendosi nei sensi corporei e causando operazioni della parte sensibile dell'anima. Nell'intelletto, però, nulla di materiale può imprimeri, per cui l'impressione dei sensibili nei sensi non può causare direttamente l'operazione conoscitiva dell'intelletto cosiddetto possibile (la quale operazione non è l'atto di un organo materiale, corporeo). Si ha

67 Cfr. S. Muratore, "Intelligentia et esse", cit.; C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 87-94, 112-117. Cfr. anche I. Coelho, *op. cit.*; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., *passim*.

68 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight Revisited*, cit.

69 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., p. 89.

70 Cfr. C. Taddei Ferretti, *La percezione in quanto interpretazione*, in *Neurofisiologia e teorie della mente*, a cura di L. Lenzi, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 135-158.

71 Cfr. *Categorical Perception. The Groundwork of Cognition*, a cura di S. Harnad, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1987.

72 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Dalla cognizione visiva alla cognizione sociale*, in *Scienza cognitiva. Un approccio interdisciplinare*, cit., pp. 85-139, in particolare p. 124.

73 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 87 s.

quindi, prima, l'operazione dell'intelletto cosiddetto agente (che Tommaso chiama anche con il termine agostiniano di luce intellettuale)⁷⁴. Esso (non per impressione di forme intelligibili separate, ma mediante astrazione dalle condizioni individuanti della materia) rende intelligibili in atto i cosiddetti fantasmi. Questi sono immagini che rappresentano la materia individuale; essi sono l'ultimo prodotto della conoscenza sensitiva, sono elaborati dall'immaginazione a partire dalle specie sensibili ricevute dai sensi⁷⁵. Possiamo ritenere il fatto, che (secondo Tommaso) i fantasmi vengono resi intelligibili dall'intelletto agente, come equivalente all'aggiunta di intelligibilità che è effettuata nell'*insight* (secondo Lonergan).

Intermedia tra sensi interni (senso comune – che unifica tutte le qualità che i sensi esterni acquisiscono isolatamente –, memoria e fantasia) e intelletto, si ha la cosiddetta cogitativa (o ragione particolare). Essa mette in relazione, distingue e confronta le intenzioni individuali⁷⁶; è una facoltà conoscitiva che apprende l'universale nel particolare, ma solo nel mero senso di individuare ciò che è comune a più casi (il che non è ancora astrazione), operando sotto l'influenza dell'intelletto. La sua operazione è atto di organo materiale, corporeo. Insieme con l'immaginazione e con la cosiddetta memorativa (o memoria sensitiva), la cogitativa prepara i fantasmi (cioè predispone ciò che è necessario per il successivo processo di astrazione), che poi sono resi intelligibili in atto dall'intelletto agente. L'eminenza della cogitativa (rispetto alla estimativa animale)⁷⁷ e della memorativa o memoria sensitiva (rispetto alla memoria animale, in quanto l'essere umano oltre alla funzione di memoria ha quella di reminiscenza)⁷⁸ sta nella loro vicinanza alla cosiddetta ragione universale, da cui ricevono un cosiddetto riflusso (*refluentiam*)⁷⁹, nel senso, cioè, per quel che riguarda in particolare la cogitativa, che essa (secondo la regola per cui le parti iniziali delle seconde cose si uniscono alle parti finali delle prime cose) attinge alla parte intellettuale e partecipa a ciò che si trova più in basso nella parte intellettuale, con cui ha somiglianza di operazione⁸⁰.

74 Cfr. *ivi*, p. 90. Sulla possibilità di esistenza di due intelletti, agente e possibile, nell'anima umana, cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de anima*, a. 5. Cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 79, aa. 2-3.

75 William David Ross ha affermato che, secondo Aristotele, "l'uso delle immagini è il prezzo [...] che la ragione deve pagare per la sua associazione con le facoltà psichiche inferiori": W. D. Ross, *Aristotele* (1923), tr. it. di A. Spinelli, Milano, Feltrinelli, 1976², p. 145.

76 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 5. Cfr. anche C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 92 s.

77 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4.

78 Cfr. *ibidem*; Tommaso d'Aquino, *Commentarium in Aristotelis librum De memoria et reminiscencia*, l. 8. Invece, sulla memoria intellettuale, cioè in quanto potenza intellettuale, cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 79, aa. 6-7; C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 108 s.

79 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, ad 5.

80 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 1, ad 9 ("potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodam modo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum [...] secundum regulam Dionysii quam dicit [...] quod 'principia secundorum coniunguntur finibus primorum' [...] propter similitudinem operationis").

Il processo dell'*intelligere* termina⁸¹ con il dire la parola interiore (*verbum interius*), cioè il concetto (oppure la definizione) che rappresenta ciò che è stato compreso in atto. Esso, secondo Tommaso, è elaborato dall'intelletto (invece per Duns Scoto l'intellezione dipende dai concetti)⁸², non più in dipendenza dai fantasmi, ma in modo non automatico, né inconscio, bensì autonomo, cosciente, intelligente. Prima di aver concepito la parola interiore, si ha solo il pensare in vista del comprendere, mentre il comprendere è realizzato quando qualcosa di intelligente è concepito nella mente. Il concetto è poi verificato nell'*intelligere* riflessivo, che termina con il giudizio razionale.

A sua volta, il giudizio (il secondo tipo di parola interiore) non è una mera sintesi concettuale, una mera attribuzione di un predicato grammaticale a un soggetto grammaticale, ma una razionale presa di personale posizione assoluta da parte del soggetto giudicante, dopo riflessione, nei confronti della "affermazione o negazione"⁸³ (che poi è espressa dal giudizio stesso)⁸⁴. La mente entra nell'ambito della verità attraverso questo assenso⁸⁵, giustificato dall'aver colto i motivi (di tipo intellettuale) della necessità di passare al giudizio – cioè, in linguaggio lonergiano, dall'aver colto un virtualmente incondizionato⁸⁶.

Per parte sua, Lonergan trova una somiglianza tra l'atto riflessivo e critico da cui procede il giudizio e l'atto del "senso illativo" (*illative sense*) secondo il pensiero di John Henry Newman⁸⁷; reputa quindi che il giudizio non sia "apprensione", ma "assenso"⁸⁸; ritiene anche che, mentre secondo Duns Scoto e Guglielmo di Ockham raggiungiamo il giudizio attraverso una precedente, intuitiva conoscenza dell'esistenza⁸⁹, Tommaso, invece, non aveva considerato il giudizio come un'intuizione della concreta esistenza aggiunta a una previa sintesi intellettuale; Lonergan conclude allora che (dopo l'intellezione diretta che porta al comprendere) il percorso conoscitivo implica che noi raggiungiamo il virtualmente incondizionato e formuliamo un giudizio vero di esistenza, attraverso il quale giudizio vero noi conosciamo la concreta reale esistenza affermata⁹⁰.

81 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., p. 90.

82 Cfr. S. Muratore, *L'attività cognitiva secondo Bernard Lonergan*, cit., p. 14.

83 Due termini che, in linguaggio tommasiano di ascendenza aristotelica, corrispondono a *compositio et divisio*. Cfr. Aristotele, *De interpretatione*, 17a 25-26 ("l'affermazione è il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa, invece la negazione è il giudizio che separa qualcosa da qualcosa"); cfr. S. Muratore, "Intelligentia et esse", cit., pp. 607 s.

84 Cfr. *ivi*, pp. 607-613.

85 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2 ("proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est").

86 Cfr. *supra*, § 4.

87 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, cit., p. 85.

88 Cfr. *Caring About Meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, a cura di P. Lambert, C. Tansey e C. Going, Montreal, Thomas More Institute, 1982, pp. 14, 46; J. H. Newman, *Grammatica dell'assenso* (1870), tr. it. di L. Erbifori e B. Gallo, Milano / Brescia, Jaca Book / Morcelliana, 1980.

89 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 524.

90 Cfr. F. G. Lawrence, *op. cit.*, p. 58.

Due considerazioni finali possono essere fatte riguardo al pensiero di Tommaso.

La prima: sappiamo che il pensare avviene con la correlata attività dell'organo cerebrale; l'identificazione dell'*insight* (intellectio, *intelligere*) con il pensare⁹¹ avrebbe, allora, fra le sue conseguenze anche l'eliminazione di ogni possibilità di ritenere (in accordo con Tommaso) che l'attività terminale dell'intelletto sia un processo non di tipo materiale, ma spirituale, in quanto non avviene mediante un organo materiale.

La seconda: la posizione di Lonergan sull'intellectio come prototipo dell'emergenza⁹² si accorda con quanto affermato da Tommaso che, muovendosi nell'ambito di una metafisica creazionista, non parla, secondo un dualismo platonico, di un'anima spirituale creata da Dio, infusa in un corpo materiale frutto di processi materiali, ma di un essere umano completo posto e mantenuto nell'essere da Dio, dall'*Ipsum Esse Subsistens*; Tommaso, infatti, riprende, arricchisce e ricategorizza la visione aristotelica dell'essere umano, nell'affermare che la materia di tale essere è dotata di organizzazione secondo la sua forma sostanziale, propria di un essere non solo vivente e senziente, ma anche intelligente e libero; affinché ciò possa avvenire, la materia deve essere giunta a un opportuno livello di strutturazione (che implica un idoneo processo di complessificazione)⁹³; d'altra parte il fatto che Tommaso parli di creazione di ogni singolo essere umano non va interpretato come un'intrusione divina nei processi evolutivi della natura vivente (processi dei quali, ai suoi tempi, Tommaso non aveva ancora conoscenza, pur ammettendo un'intrinseca potenzialità trasformativa della materia)⁹⁴, ma come lo spunto per un riconoscimento che tali processi non sono in grado di superare il limite del raggiungimento delle condizioni materiali che realizzano lo psichismo sensibile proprio anche degli animali⁹⁵ e delle condizioni materiali che sono meramente disposte in modo conveniente⁹⁶ per la possibilità di quella che noi chiamiamo "emergenza" della vita intelligente e libera⁹⁷.

91 Cfr. *supra*, § 2.2.

92 Cfr. *supra*, § 3 al fondo.

93 L'assioma "materiae dispositae advenit forma" è ripreso in Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 19, ("quando materia iam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti"); cfr. anche Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 112, a. 3, arg. 3 ("cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiae dispositae"). Sulla complessità di sostanza e di configurazione dei sistemi dinamici viventi, cfr. J. A. S. Kelso, *Dynamic Patterns. The Self-Organization of Brain and Behavior*, Cambridge (MA), MIT Press, 1997, pp. 5, 18. Sull'aumento di complessità, cfr. G. Kampis, *Self-Modifying Systems in Biology and Cognitive Science. A New Framework for Dynamics, Information and Complexity*, Oxford-New York, Pergamon Press, 1991, pp. 337-342.

94 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 4, a. 1, s. c. 7 ("naturae processus in operando est de imperfecto ad perfectum"), co. ("qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit"); cfr. anche *ivi*, ad 13; q. 4, a. 2, co.

95 Cfr. *ivi*, q. 3, a. 11, ad 7 ("anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans"); q. 3, a. 11, ad 11 ("nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari").

96 Cioè, "dispositive": cfr. *ivi*, q. 3, a. 4, ad 7.

97 Cfr., per i vari punti di questa "seconda considerazione", S. Muratore, *Dalla ricerca delle origini alla questione del Principio: Tommaso d'Aquino*, in Associazione Teologica Italiana, *La*

5. Conseguenze della interpretazione del concetto di *insight* secondo Lonergan

L'assumere il concetto di *insight*, secondo l'interpretazione datane da Lonergan, e la visione di Tommaso sul processo conoscitivo, fatta sua da Lonergan, porta con sé varie conseguenze. Ne esaminiamo qui alcune, che si riscontrano negli ambiti scientifico, filosofico e teologico.

5.1. Scienza: correlati neurali

Nell'ambito delle neuroscienze i correlati neurali consistono nell'attività dei neuroni del sistema nervoso centrale, osservata e registrata in correlazione con eventi sensoriali, o motori, o puramente mentali come, per esempio, l'attenzione cosciente, l'immaginare, il pensare, il volere. Si presentano qui due esempi di problematiche legate all'interpretazione del significato da dare a due tipi di correlati neurali.

5.1.1. Correlati neurali di eventi mentali

Abbiamo visto che (secondo Lonergan, che tiene anche presente sia Tommaso sia i risultati scientifici) l'evento conclusivo del processo intellettuale, cioè l'*insight*, con cui il soggetto attribuisce attivamente intelligibilità ai dati, non avviene mediante operazione di un organo corporeo (anche se verbi per descrivere l'attività dei sensi sono talvolta usati metaforicamente per descrivere l'attività dell'intelletto); inoltre, che tale *insight* è preceduto dapprima, alla lontana, da un intenso lavoro di ricerca, attenzione e pensiero coscienti, a cui è correlata l'attività neuronale del sistema nervoso centrale, e poi, subito prima dello stesso *insight*, dal lavoro che si può ritenere equivalente a quello della cogitativa, a cui anche è correlata l'attività di un organo corporeo e che avviene in modo inconscio.

Allora, l'attività neuronale registrata in occasione di un evento intellettuale, considerato in tutte le sue fasi, è certamente correlata alla previa attività cosciente di ricerca, attenzione, pensiero e alla successiva attività inconscia della cogitativa; sorge però il problema: può tale attività neuronale registrata essere ritenuta correlata, o no, anche alla fase dell'*insight* conclusivo, relativo all'intelligenza di un'essenza, un universale astratto (e non solo alla considerazione, mediante la cogitativa, di ciò che è comune a più casi, a partire dall'esperienza di cose singole)? E ancora: può tale attività neuronale registrata essere ritenuta correlata, o no, anche alla produzione intelligente di un *verbum interius*⁹⁸ (e non solo a una inconscia concettualizzazione, nel senso di categorizzazione, e, susseguentemente, solo a operazioni logiche su concetti)⁹⁹?

creazione. *Oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Padova, Edizioni Messaggero, 1993, pp. 239-270, in particolare pp. 248 s.; S. Muratore, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 347-349.

98 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., p. 258.

99 Già nella mosca sono stati trovati neuroni che compiono la semplice operazione AND-OR: cfr. C. Taddei-Ferretti, S. Chillemi, A. Cotugno, *Landing Reaction of Musca domestica. Neural Correlates of the Landing Reaction*, in "Naturwissenschaften", LXVII (1980), n. 2, pp. 101 s.; S.

5.1.2. Correlati neurali di movimenti volontari

Abbiamo visto che, per il processo intellettuale, si ha una fase previa di lavoro cosciente, una fase intermedia di attività cerebrale inconscia, una fase conclusiva di autonoma aggiunta di intelligibilità. Una serie simile di eventi si riscontra per l'esecuzione di un movimento volontario e questo ha innescato ripetute discussioni sull'esistenza o meno della libera volontà¹⁰⁰, quella libera volontà che è chiaramente implicata nel dinamismo intenzionale della coscienza secondo Lonergan (vedi livello 4 in Tabella 1).

Nei fondamentali esperimenti di Benjamin Libet¹⁰¹, a ogni persona, che accettava di essere un soggetto della sua ricerca, veniva richiesto di decidere liberamente quando compiere un semplice movimento volontario di un dito, facendo anche attenzione all'istante in cui sentiva coscientemente l'impulso (*urge*) interno a compierlo. Sorprendentemente, l'inizio del potenziale cerebrale (con durata di circa 3/4 di secondo), correlato alla preparazione di un movimento, è stato registrato da Libet non solo prima del movimento del dito da parte del soggetto, ma addirittura anche poco più di mezzo secondo prima del cosciente impulso a compierlo, che precede di circa 1/5 di secondo il movimento stesso. Tutto questo è stato interpretato nel senso che è il cervello a decidere quando compiere il movimento, mentre il soggetto diviene solo successivamente cosciente della decisione cerebrale relativa al futuro movimento; quindi, non esiste libero arbitrio¹⁰².

Varie critiche sono state però fatte a questa interpretazione. Innanzitutto, è stato considerato un fraintendimento identificare un semplice impulso (*urge*) con una decisione (la quale caratterizza il livello 4 del dinamismo intenzionale della coscienza: vedi Tabella 1). Inoltre, negli esperimenti di Libet il soggetto poteva an-

Chillemi, C. Taddei-Ferretti, *Landing Reaction of Musca domestica*. VI. *Neurones Responding to Stimuli That Elicit the Landing Reaction in the Fly*, in "Journal of Experimental Biology", 1981, vol. 94, pp. 105-118; C. Taddei-Ferretti, S. Chillemi, *Neural Circuitry Underlying the Landing Reaction Generation in Musca domestica*, in *Atti VI Congresso Gruppo Nazionale di Cibernetica e Biofisica del CNR*, a cura di F. Rustichelli, Perugia, SIBPA / GNCSB, 1981, pp. 150-152.

100 Cfr. C. Taddei Ferretti, *L'essere umano secondo Lonergan e secondo la scienza cognitiva*, in *Ricerche lonergariane offerte a Saturnino Muratore*, cit., pp. 283-318, in particolare pp. 307-315.

101 Cfr. B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in "Behavioral and Brain Sciences", VIII (1985), n. 4, pp. 529-539; B. Libet, *The Neural Time – Factor in Perception, Volition and Free Will*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", XCVII (1992), n. 2, pp. 255-272; B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in *Downward Processes in the Perception Representation Mechanisms*, a cura di C. Taddei-Ferretti e C. Musio, Singapore, World Scientific Publishing, 1998, pp. 449-462; B. Libet, *Consciousness, Free Action and the Brain*, in "Journal of Consciousness Studies", VIII (2001), n. 8, pp. 59-65; B. Libet, E. W. Wright, C. A. Gleason, *Readiness Potentials Preceding Unrestricted 'Spontaneous' vs. Pre-Planned Voluntary Act*, in "Electroencephalography and Clinical Neurophysiology", LIV (1982), n. 3, pp. 322-325; B. Libet, C. A. Gleason, E. W. Wright, D. K. Pearl, *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activities (Readiness-Potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, in "Brain", CVI (1983), n. 3, pp. 623-642.

102 Cfr., per esempio, D. M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (MA), MIT Press, 2002.

che, dopo aver sentito l'impulso al movimento e prima di eseguirlo, mettere liberamente in atto un cosiddetto veto cosciente, provocando in tal modo l'interruzione del correlato potenziale preparatorio del movimento e impedendo l'esecuzione futura del movimento stesso¹⁰³; ma anche la possibilità di veto non è sufficiente per affermare che si tratta di un agire per ragione, con libero arbitrio, e non di un semplice causare senza ragione: infatti, nella possibilità di veto il soggetto è unicamente forzato all'alternativa tra un sì e un no, come si ha nel caso di un impulso (*urge*) al movimento¹⁰⁴. Ancora, con un tipo di esperimenti differenti da quelli di Libet è stata accertata la possibilità di controllare un fenomeno di continua alternanza percettiva basata su un automatico meccanismo neurale, modificando tale alternanza mediante l'applicazione della volontà¹⁰⁵. Infine, la libertà non è correlata unicamente con la coscienza; perciò, la iniziale parte inconscia della preparazione a un movimento volontario (prima di sentire coscientemente l'impulso al movimento) non indica che tale parte non è effetto di libero arbitrio; infatti, il sistema nervoso centrale ha un'organizzazione gerarchica, in cui strutture neurali antiche (correlate a attività inconscie) cooperano con strutture evolutivamente recenti (correlate al controllo cosciente, più lento e più dispendioso); le strutture recenti delegano a quelle antiche l'esecuzione di iniziali programmi automatici di gestione dell'informazione; perciò, tutte le fasi (correlate con l'inconscio o con la coscienza) di preparazione ed esecuzione di un movimento volontario avvengono sotto la direzione della libera volontà¹⁰⁶.

103 Cfr. B. Libet, *Do We Have Free Will?*, in "Journal of Consciousness Studies", VI (1999), nn. 8-9, pp. 47-57; B. Libet, E. W. Wright, C. A. Gleason, *Preparation- or Intention-to-Act, in Relation to Pre-Event Potentials Recorded at the Vertex*, in "Electroencephalography and Clinical Neurophysiology", LVI (1983), n. 4, pp. 367-372.

104 Cfr. L. Asma, *There Is No Free Won't. The Role Definitions Play*, in "Journal of Consciousness Studies", XXIV (2017), nn. 5-6, pp. 8-23.

105 Cfr. C. Taddei Ferretti, C. Musio, R. F. Colucci, *Top-Down Interference in Visual Perception*, in ICANN '94. *Proceedings of the International Conference on Artificial Neural Networks*, vol. 1, a cura di M. Marinaro e P. G. Morasso, Berlin, Springer, 1994, pp. 30-33; C. Taddei-Ferretti, C. Musio, S. Santillo, R. Colucci, A. Cotugno, *The Top-Down Contribution of Will to the Modulation of Bottom-Up Inputs in the Reversible Perception Phenomenon*, in *Brain Processes, Theories and Models. An International Conference in Honor of W. S. McCulloch 25 Years After His Death*, a cura di R. Moreno-Díaz e J. Mira-Mira, Cambridge (MA), MIT Press, 1996, pp. 446-455; C. Taddei-Ferretti, C. Musio, S. Santillo, A. Cotugno, *Conscious and Intentional Access to Unconscious Decision-Making Module in Ambiguous Visual Perception*, in *Foundations and Tools for Neural Modeling. International Work-Conference on Artificial and Natural Neural Networks, IWANN'99*, a cura di J. Mira e J. V. Sánchez-Andrés, Berlin, Springer, 1999, pp. 765-775; C. Taddei-Ferretti, C. Musio, S. Santillo, A. Cotugno, *Will. A Vague Idea or a Testable Event?*, in *No Matter, Never Mind. Proceedings of Toward a Science of Consciousness: Fundamental Approaches (Tokyo '99)*, a cura di K. Yasue, M. Jibu e T. Della Senta, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co., 2002, pp. 155-165; C. Taddei-Ferretti, J. Radilova, C. Musio, S. Santillo, E. Cibelli, A. Cotugno, T. Radil, *The Effects of Pattern Shape, Subliminal Stimulation, and Voluntary Control on Multistable Visual Perception*, in "Brain Research", 2008, vol. 1225, pp. 163-170, doi:10.1016/j.brainres.2008.04.064.

106 Cfr. L. Deecke, *There Are Conscious and Unconscious Agendas in the Brain and Both Are Important: Our Will Can Be Conscious as Well as Unconscious*, in "Brain Sciences", II (2012), n. 3, pp. 405-420, doi:10.3390/brainsci2030405; L. Deecke, *Experiments Into Readiness*

Piuttosto, condizione necessaria alla possibilità del libero arbitrio (che è imprescindibile nella visione di Lonergan sul dinamismo intenzionale della coscienza)¹⁰⁷ è che in natura esistano fattori indeterministici. Perciò alcuni scienziati hanno trattato i problemi della coscienza e della volontà nell'ambito della teoria quantistica, che fra l'altro consente di superare il dualismo tra il fisico e il mentale: vanno ricordati, fra gli altri, i contributi di David J. Bohm, di John C. Eccles e Friedrich Beck, di Mari Jibu e Kunio Yasue, di Roger Penrose e Stuart R. Hameroff, di Henry P. Stapp e di Giuseppe Vitiello¹⁰⁸.

5.2. Filosofia: base trascendentale costituita dal dinamismo intenzionale della coscienza

Nel trattare del dinamismo intenzionale della coscienza, Lonergan distingue tra l'ambito del trascendentale e quello del categoriale¹⁰⁹. Le categorie hanno estensione limitata, sono acquisite storicamente, variano con le culture (sono, per esempio, le classificazioni fatte dai popoli primitivi, le dieci categorie di Aristotele, le sue quattro cause, la tavola periodica degli elementi chimici, l'albero dell'evoluzione biologica, i modelli epistemologici)¹¹⁰; l'esistenza dell'*a priori* categoriale consente una visione pluralista e storica dell'essere umano; i trascendentali, invece, sono relativi costituzionalmente all'essere umano; il metodo trascendentale è realizzato dall'attuazione della struttura funzionale del dinamismo intenzionale della coscienza; tale metodo ha valore normativo, ed è infatti continuamente messo in atto da chiunque, ogni volta che uno proceda in base ai precetti trascendentali (vedi Tabella 1) e in risposta alle varie domande per intelligenza, per riflessione e per decisione relative ai vari casi; il metodo trascendentale ha, quindi, validità trans-culturale¹¹¹.

Dato il valore normativo del metodo trascendentale, l'attuazione della struttura funzionale del dinamismo intenzionale della coscienza avviene secondo uno sche-

for Action: 50th Anniversary of the Bereitschaftspotential, relazione tenuta all'International Congress of Clinical Neurophysiology (ICCN2014) a Berlino, il 3 marzo 2014, rielaborata in "World Neurology. The Official Newsletter of the World Federation of Neurology", XXIX (2014), n. 3, pp. 1 e 6-9. Inoltre, l'ipotesi di non-esistenza della libera volontà non va confusa con l'accertata esistenza di possibili influenze inconsce sulle decisioni coscienti (senza però intaccare la supremazia di tali decisioni), riguardo alle quali influenze cfr. B. R. Newell, D. R. Shank, *Unconscious Influences on Decision Making. A Critical Review*, in "Behavioral and Brain Sciences", XXXVII (2014), n. 1, pp. 1-61.

107 Sulla libertà, cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., pp. 761-775; B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., p. 154.

108 Cfr. in particolare H. P. Stapp, *Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer*, Heidelberg, Springer, 2011². Per una esposizione dettagliata di alcune problematiche connesse, cfr. C. Taddei Ferretti, *L'essere umano secondo Lonergan e secondo la scienza cognitiva*, cit., pp. 312-314. Cfr. anche E. Castellani, *Fisica e libertà. Quello che la fisica può o non può dirci riguardo alla questione del libero arbitrio*, in "Le Scienze", marzo 2017, n. 583, p. 14.

109 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 41 s., *passim*.

110 Cfr. S. Muratore, *L'attività cognitiva secondo Bernard Lonergan*, cit., pp. 18 s.

111 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit., pp. 45, 314 s.

ma fondamentale di operazioni ricorrenti e connesse¹¹². In tal modo si può far uso delle capacità della mente umana in qualsiasi circostanza, per qualsiasi esigenza, per qualsiasi impresa conoscitiva¹¹³, per esempio anche per la teologia¹¹⁴, anzi, per “una” teologia relativa a “una” religione nell’ambito di “una” matrice culturale¹¹⁵; questo implica l’aver individuato una struttura dinamica fondamentale, di per sé invariante, che definisce l’essere umano e le cui operazioni sono alla base di qualsiasi realizzazione, conoscitiva o esistenziale, umana¹¹⁶.

5.3. Teologia: rapporto tra immortalità e risurrezione

Mentre il pensare ha un correlato neurale, per Tommaso l’*intelligere* non avviene mediante organo corporeo¹¹⁷, e questa immaterialità o “spiritualità” dell’*intelligere* è la base dell’immortalità dell’anima dal punto di vista filosofico.

La spiritualità dell’anima razionale, cioè il suo eccedere le potenzialità della pura materia, è arguita da Tommaso, a partire dall’operatività dell’anima, in due modi¹¹⁸: 1) attraverso il processo astrattivo a partire dal fantasma (mediante la specie intelligibile, che non ha più caratterizzazione materiale), si consegue l’intellezione dell’universale nel particolare, nel senso pieno di cogliere il carattere essenziale della singola cosa (il che non è realizzabile con un organo corporeo, ma – possiamo dire – equivale a un’“aggiunta di intelligibilità”); 2) l’anima razionale non solo comprende di comprendere (come il cosiddetto senso comune percepisce che i vari sensi esterni sentono), ma – attraverso un processo di ritorno completo (*reditio completa*), a partire dalla riflessione sul proprio atto con il quale è colta l’essenza della cosa materiale (e non mediante specie astratte a partire da se stessa, come se guardasse se stessa, ma mediante la specie intelligibile del proprio oggetto) – può conoscere la propria essenza¹¹⁹ (il che, mediante un processo di ritorno

112 Cfr. *ivi*, p. 34.

113 Cfr. *ibidem*.

114 Come già indica il titolo di B. J. F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, cit.

115 Cfr. le prime due righe di p. XI dell’originale di *Il metodo in teologia*, cit., cioè *Method in Theology*, New York, Herder and Herder / London, Darton, Longman & Todd, 1972. Cfr. anche C. Taddei-Ferretti, *A Theology, a Cultural Matrix, a Religion*, in *Proceedings of the Fourth International Lonergan Workshop, Jerusalem, 2013*, a cura di F. Lawrence, in “*Divyadaan. Journal of Philosophy & Education*”, XXVI (2015), nn. 1-2, pp. 159-172.

116 Cfr. C. Taddei Ferretti, *L’essere umano secondo Lonergan e secondo la scienza cognitiva*, cit., pp. 284-286.

117 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d’Aquino e l’escatologia intermedia*, cit., p. 115.

118 Cfr. *ivi*, p. 259.

119 Cfr. Tommaso d’Aquino, *Commentarium in librum De causis*, l. 15. Cfr. anche C. Taddei Ferretti, *Tommaso d’Aquino e l’escatologia intermedia*, cit., pp. 102-104. Inoltre, sulla valenza del circuito auto-referenziale come candidato per la spiegazione della coscienza (non della conoscenza) e sulle problematiche correlate, cfr. R. Cordeschi, G. Tamburrini, G. Trautteur, *The Notion of Loop in the Study of Consciousness*, in *Neuronal Bases and Psychological Aspects of Consciousness*, a cura di C. Taddei-Ferretti e C. Musio, Singapore, World Scientific Publishing, 1999, pp. 524-540; G. Trautteur, *Distinction and Reflection*, in *Consciousness: Distinction and Reflection*, a cura di G. Trautteur, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 1-17; G. Trautteur, *Self-Referentiality and Reflection*, in *Downward Processes in the Perception Representation Mechanisms*, cit., pp. 579-582.

completo, non è realizzato da un organo corporeo che non può essere intermedio tra una potenza sensitiva e la potenza stessa)¹²⁰.

Già Aristotele aveva affermato che, nel caso che si potesse rispondere positivamente alla domanda se esiste una operazione o passione che sia propria non del composto anima e corpo, ma solo dell'anima, questa potrebbe sussistere separata dal corpo¹²¹; egli, però, si è arrestato di fronte a questa domanda fondamentale. Tommaso, invece, è andato oltre: l'intellezione non può essere attività del corpo, ma operazione della sola anima; e ciò è premessa per la sussistenza dell'anima separata dal corpo¹²².

Per Tommaso, quello che Aristotele chiama il (corruttibile) intelletto passivo corrisponde alla cogitativa e non all'intelletto possibile (che pure è caratterizzato da una disposizione passiva); l'intelletto possibile è incorruttibile: la sua attività è di tipo spirituale, come quella dell'intelletto agente; anzi, è l'illimitata capacità dell'intelletto possibile che ci rende *capax Dei*¹²³. Infatti, il nostro domandare è inesauribile e può anche trascendere l'ambito dell'empiria, formulando domande meta-fisiche; l'apertura totale della mente si risolve, così, in un pre-sapere dell'essere; l'apertura illimitata delle dinamiche intenzionali giustifica la domanda e l'affermazione su Dio, che rivelano la dimensione di trascendenza dell'essere umano¹²⁴.

Tommaso ha inserito queste riflessioni (sull'operatività dell'anima razionale) nella considerazione dell'immortalità dell'anima e della risurrezione del corpo¹²⁵. L'immortalità è giustificata a livello della natura (il desiderio naturale di sussistenza non può essere invano; e una mera funzione autoconsolatoria sarebbe in contrasto con un Dio buono), e a livello dell'anima (per le riportate considerazioni filosofiche sulla spiritualità dell'anima razionale). Quanto alla risurrezione, non solo essa è oggetto di rivelazione, ma l'anima è per natura forma del corpo, per cui la risurrezione è un'esigenza naturale dell'essere umano, anche se richiede la causa efficiente divina per realizzarsi; inoltre, l'anima separata non è persona, per cui anela al ricongiungimento con il corpo. Riguardo al rapporto tra immortalità e risurrezione, l'immortalità è presupposto per la risurrezione e, viceversa, la risurrezione rende credibile l'immortalità; se la risurrezione è richiesta dal fatto che è naturale per l'anima essere forma del corpo, questo fa sì che la risurrezione, oltre che elemento di rivelazione, è anche corollario dimostrabile della concezione filosofica dell'anima. In tal modo Tommaso mantiene insieme l'immortalità dell'anima (per la spiritualità dell'atto di *intelligere*, superando Aristotele) e la risurrezione (essendo l'anima forma del corpo, al quale essa naturalmente desidera essere riunita, anche se ciò è realizzabile solo per gratuito intervento di Dio)¹²⁶.

120 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 9 co. ("non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsam").

121 Cfr. Aristotele, *De anima*, I, 1, 403a 3-15, in particolare sinteticamente 403a 10.

122 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 123, 126.

123 Cfr. *ivi*, p. 127.

124 Cfr. S. Muratore, *L'attività cognitiva secondo Bernard Lonergan*, cit., pp. 14, 17 s.

125 Cfr. C. Taddei Ferretti, *Tommaso d'Aquino e l'escatologia intermedia*, cit., pp. 127 s.

126 Cfr. *ivi*, p. 260.

Quanto a Lonergan, anch'egli ha riconosciuto che l'immortalità può essere dedotta dalla spiritualità dell'anima¹²⁷, spiritualità che è dovuta al fatto che sia l'intellezione sia l'afferrare il virtualmente incondizionato (e la ricerca e la riflessione critica che rispettivamente conducono a essi, e il concetto e il giudizio che rispettivamente risultano da essi e li esprimono) fanno parte della sfera spirituale¹²⁸; inoltre, partendo dalla considerazione del pensiero di Lonergan sull'essere, l'anima e la metafisica dell'essere umano che si sviluppa, si è giunti a simili conclusioni riguardo alla risurrezione¹²⁹.

127 Cfr. B. J. F. Lonergan, *Insight*, cit., p. 897.

128 Cfr. *ivi*, pp. 655 s.

129 Cfr. F. E. Crowe, *Rethinking Eternal Life: Philosophical Notions from Lonergan*, in "Science et Esprit", XLV (1993), n. 1, pp. 25-39.