

JOHN SEARLE E LA RICONCILIAZIONE DELLE REALTÀ

FRANCESCO LUIGI GALLO

SOMMARIO: 1. *Dalla basic reality alla human reality: coordinate generali del percorso speculativo di Searle.* 2. *Il mistero della coscienza tra irriducibilità ontologica e riducibilità causale.* 3. *Il problema della libertà umana nella teoria di Searle.* 4. *Searle ha davvero superato il materialismo? Alcune considerazioni sul tema della coscienza e dell'io.*

1. DALLA BASIC REALITY ALLA HUMAN REALITY:

COORDINATE GENERALI DEL PERCORSO SPECULATIVO DI SEARLE

IL libro di Searle raccoglie le dieci lezioni Ferrater Mora tenute all'Università di Girona (Catalogna) nel mese di giugno del 2015, ed è intitolato: *The Basic Reality and the Human Reality*.¹ Già il titolo inglese, rispetto a quello italiano (*Il mistero della realtà*), ci offre una preziosa chiave di lettura del libro. In esso, infatti, è espresso l'intento del filosofo, che è quello di voler mostrare il collegamento tra due realtà apparentemente inconciliabili: la realtà di base (*basic reality*) studiata dalle scienze naturali (cosmologia, biologia, chimica, fisica) e la realtà umana (*human reality*). Nell'*Introduzione* Searle scrive che la domanda fondamentale alla quale tenterà di rispondere nel corso dieci lezioni è: «come possiamo riconciliare ciò che pensiamo della realtà umana con la realtà più elementare che viene descritta dalle scienze dure?». ² È questa, sostiene il filosofo, anche «la domanda fondamentale della filosofia contemporanea». ³

Lo scopo di Searle consiste nel trovare un modo per riuscire a comprendere come sia possibile usare *una sola* chiave di lettura per costruire un quadro filosofico-scientifico in grado di riunificare in un unico orizzonte tutti quegli aspetti della realtà tradizionalmente studiati da scienze diverse. «*Se vi sono elet-*

gfrancescoluigi@gmail.com, Istituto Teologico Cosentino «Redemptoris Custos», Via Rossini, 87036 Rende (CS), IT.

¹ J. R. SEARLE, *The Basic Reality and the Human Reality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2019, 208 pp.

² J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, a cura di P. Di Lucia e L. P. Glazel, Cortina Ed., Milano 2019, p. 1.

³ *Ibidem*. Sia i livelli atomici e subatomici, sia quelli 'umani' (politici, etici, linguistici, artistici, razionali, ecc.) sono per Searle solo aspetti diversi di un'unica realtà, immanente e coincidente con il piano naturale empiricamente attestabile dai sensi: «la domanda centrale della filosofia che io intendo affrontare in queste lezioni è: come si accorda la realtà umana con la realtà di base?», *ivi*, p. 9.

troni alla fine vi saranno elezioni, e se vi sono protoni è presumibile che alla fine vi saranno presidenti”⁴ vuol dire che, date alcune premesse, cioè l'esistenza di particelle atomiche e subatomiche di base, non potranno che svilupparsi, nel corso del tempo sistemi biologici e sociali via via sempre più complessi e articolati. Dall'elettrone all'elezione, infatti, è il percorso che congiunge la dimensione, per così dire, inerte (quella atomica e subatomica) e quella vitale e sociale (l'elezione politica è, infatti, una procedura razionale propria esclusivamente della specie umana). Questo percorso, ecco la tesi di Searle, *non ha soluzioni di continuità*. Il filosofo ritiene invece che sia un percorso continuo, spontaneo, e che non chiama in causa due ontologie, cioè quella *materiale* e quella *immateriale*, bensì una, quella della realtà naturale, che però ha diversi livelli.

Anche la domanda centrale della filosofia, «dove si colloca l'umanità?», riceve da Searle una risposta netta e apparentemente anche molto lineare: l'umanità si colloca *semplicemente* ad un livello diverso rispetto, ad esempio, ai mitocondri delle cellule umane che si pongono a livello più *fondamentale*. Unica è la realtà, diversi sono i livelli nei quali si struttura.⁵

Già nel famoso libro *The Mystery of Consciousness*⁶ Searle ha sostenuto una tesi rivelatasi poi centrale nelle lezioni Ferrater Mora: «siamo ciechi», scrive il filosofo statunitense, «nei confronti del carattere naturale, biologico della coscienza e di altri fenomeni mentali, a causa della nostra tradizione filosofica, che ha trasformato il “mentale” e il “fisico” in due categorie che si escludono reciprocamente». In effetti, nella prima delle dieci lezioni spagnole, Searle cerca d'impostare il suo discorso a partire da una posizione, potremmo dire, *mediana*. Sia il «dualismo cartesiano» sia il «materialismo scientifico», infatti, commettono a suo parere lo stesso errore. I dualisti sostengono che la coscienza non faccia parte del regno ontologico del mondo fisico, ma allo stesso modo, seppure per motivi diversi, anche i materialisti negano risolutamente che la coscienza sia una parte «ordinaria, biologica, del mondo in cui viviamo, ossia di quel mondo che include la digestione, la fotosintesi, la secrezione della bile, la mitosi, la meiosi, e tutti gli altri fenomeni biologici a noi familiari».⁷

2. IL MISTERO DELLA COSCIENZA

TRA IRRIDUCIBILITÀ ONTOLOGICA E RIDUCIBILITÀ CAUSALE

Particolarmente interessante nella riflessione di Searle risulta essere anche il concetto di *causalità*. Il filosofo statunitense ritiene che sia opportuno amplia-

⁴ Ivi, p. 10.

⁵ «Non intendo, in altri termini, mostrare solamente che è possibile riconciliare le due realtà, la realtà umana e la realtà di base; è necessario anche che io dimostri che la realtà umana è una conseguenza naturale della realtà di base», *ibidem*.

⁶ J. R. SEARLE, *Il mistero della coscienza*, trad. it. a cura di E. Carli, Cortina Ed., Milano 1998, p. XIII.

⁷ J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, cit., pp. 13-14.

re il concetto di causalità che, generalmente, è *riduttivamente* spiegato dall'esempio della palla bianca del biliardo che, colpita dalla stecca, colpisce a sua volta la palla colorata causandone quindi lo spostamento. Questo è un modello di causalità che certamente non renderebbe ragione del modo in cui, ad esempio, il *cervello causa la coscienza*. Vi sono infatti esempi che dimostrano come la causalità sia simultanea all'effetto che produce: è il caso della forza di gravità. L'attrazione gravitazionale, infatti, non si attua secondo il modello della palla che, colpendone un'altra, ne causa il movimento. Si tratta piuttosto di un'attrazione continua, indivisibile temporalmente e causalmente secondo unità discrete: «guardate gli oggetti attorno a voi e osservate come stiano esercitando una pressione sul pavimento della stanza in cui vi trovate. Qual è la spiegazione causale di tale pressione? Essa è causata dalla forza di gravità. Ma la forza di gravità non è un evento isolato. È una forza naturale che agisce con continuità». ⁸

La causazione della coscienza da parte del cervello seguirebbe, secondo Searle, proprio questo modello ben spiegato dall'attrazione gravitazionale, ma proprio a questo punto il quadro diventa più complesso. Innanzitutto il nostro filosofo nega che la coscienza possa essere eliminata come taluni eliminativisti pure vorrebbero: «la coscienza è irriducibile: non la si può eliminare». ⁹ Secondo Searle, infatti, bisogna distinguere tra *riduzione ontologica* e *riduzione causale*. Dal punto di vista ontologico la coscienza esiste, è ineliminabile, essendo l'orizzonte percettivo ed esperienziale della nostra vita, dal momento in cui ci svegliamo al mattino al momento in cui, alla sera, ci riaddormentiamo. ¹⁰ Dal punto di vista causale, invece, la coscienza è causata non da Dio, non da se stessa, bensì dalla funzionalità neurobiologica del cervello. Il punto è, pertanto, che «la coscienza può essere spiegata completamente tramite l'attività dei neuroni ma questo non dimostra che non sia altro che attività dei neuroni». ¹¹ La coscienza umana ci pone di fronte un problematico doppio statuto, causale e ontologico: la coscienza esiste (e questo è un punto che pone Searle a molta distanza dai materialisti) ma non esiste nel modo in cui i dualisti vorrebbero che esistesse. A questo proposito bisogna infatti precisare che, secondo il nostro filosofo, esistono due tipi di *riduzione*: quelle *eliminate* e quelle *non eliminate*. Il tramonto è un fenomeno astronomico riducibile al moto di rotazione terrestre. Il tramonto in sé non esiste, è pura apparenza: «la riduzione del tramonto alla rotazione della Terra è eliminativa, perché mostra che il tramonto è pura apparenza». ¹² Ma la coscienza è passibile di questo tipo di riduzione? La risposta di Searle è no. Seppure la sensazione del dolore, ad esempio, sia causata da precise e ben determinate scariche che, dalle zone periferiche giungono alla corteccia cerebrale mediante le vie spino-talamiche,

⁸ Ivi, p. 111.

⁹ Ivi, p. 20.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 18-19.

¹¹ J. R. SEARLE, *La mente*, Cortina Ed., Milano 2005, p. 108.

¹² Ivi, p. 110.

il dolore non è *solamente* questo. La percezione *qualitativa* del dolore esiste ed esperita dal soggetto in un modo *irriducibile* all'eccitazione neuronale, seppure da tale eccitazione esso sia causato.

La coscienza (che, lo ripetiamo, è l'orizzonte esperienziale e percettivo che spontaneamente s'instaura al momento del risveglio e, salvo eccezioni, scompare alla sera quando ci riaddormentiamo) esiste realmente ed è «una proprietà di alto livello, o emergente, del cervello nello stesso senso in cui la solidità è una proprietà emergente delle molecole di H_2O quando assumono la struttura del ghiaccio». ¹³

La posizione del filosofo statunitense si pone, come lui stesso riconosce, in perfetta antitesi a quella cartesiana: la coscienza esiste, sì, ma non separatamente e indipendentemente dall'esistenza del cervello che, grazie al suo speciale funzionamento neurofisiologico ed elettrochimico, *la causa*.

Ma cosa vuol dire, esattamente, che la coscienza è una caratteristica del cervello così come «la solidità è una caratteristica del tavolo»? ¹⁴ Un tavolo di legno, ad esempio, non è più o meno solido nel tempo. Esso, al contrario, proprio per la sua struttura molecolare è *continuamente* solido nel tempo. La solidità è una proprietà emergente dal tipo di configurazione molecolare della struttura del tavolo. La solidità, pertanto, *non* si aggiunge dall'esterno, è *reale* (nella misura in cui è possibile tastare il tavolo e rendersi conto di questa solidità) e allo stesso tempo non esisterebbe senza il tavolo stesso (o, meglio, senza la particolare struttura molecolare del tavolo).

3. IL PROBLEMA DELLA LIBERTÀ UMANA NELLA TEORIA DI SEARLE

Appare però molto strano – e questo è un aspetto problematico e poco convincente del percorso speculativo di Searle – che proprio l'ultima lezione sia dedicata al tema della libertà umana. Verrebbe da chiedersi, infatti, come sia possibile costruire un quadro che tenti di spiegare la realtà nella sua complessità (dal livello atomico a quello politico) affrontando per ultimo il problema della libertà umana, considerandolo a tutti gli effetti come un problema neurobiologico, ¹⁵ senza però fornire ad esso ad un'adeguata soluzione. C'è da dire, infatti, che la posizione di Searle sul tema della libertà sembrerebbe mostrare alcuni tratti di ambiguità.

Una teoria della libertà umana deve necessariamente supporre che nella parabola evolutiva dell'azione ci sia sempre la possibilità di interrompere la catena che dalla decisione giunge fino all'azione, oppure di interrompere l'azione

¹³ J. R. SEARLE, *Mente, coscienza, cervello: un problema ontologico*, in E. Carli (a cura di), *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Mondadori, Milano 1997, p. 189.

¹⁴ J. R. SEARLE, *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, a cura di E. Carli, Mondadori, Milano 2005, p. 20.

¹⁵ Ivi, p. 32.

stessa durante il suo svolgimento. Tutto ciò deve essere possibile in ogni momento, nella piena discrezionalità del soggetto. Tuttavia, come sarebbe possibile interrompere l'azione se il fondamento della coscienza fosse materiale, cioè neurobiologico? Se «il nostro comportamento è interamente fissato dalla neurobiologia che determina le contrazioni muscolari» *necessarie* ad attuare un'azione, allora l'esperienza della libertà potrebbe rivelarsi solo un'illusione, un brutto scherzo che la natura ci ha giocato: darci la percezione della libertà, pur non essendo realmente liberi.¹⁶

Searle propone a questo proposito l'esempio di Paride invitandoci a contrassegnare l'inizio della fase decisionale, durante la quale Paride valutò a chi, tra Era, Atena e Afrodite, donare la mela d'oro, con la dicitura t_1 . Contrassegniamo con t_2 il momento in cui Paride porse la mela ad Afrodite. Per salvare la possibilità della libertà umana fu necessario – ed è a tutti noi necessario, poiché, come sostiene Searle, *l'esempio vale per tutti* – che il sistema neurobiologico di Paride, poco prima del tempo t_2 , non fosse causalmente determinato. L'idea di base, cioè, è che a livello neuronale corrisponda ciò che, a livello cosciente, noi percepiamo essere la possibilità di “fare altrimenti” («Riconosciuto che l'azione è accaduta, ed è accaduta per una ragione, l'agente avrebbe potuto tuttavia fare qualcos'altro, dati gli stessi antecedenti causali dell'azione».¹⁷ Se poco prima del tempo t_2 il cervello di Paride si fosse trovato in una condizione di eccitazione determinista, l'azione del porgere la mela sarebbe stata causata completamente dall'eccitazione neuronale.¹⁸ Vi sono, scrive il filosofo statunitense, ben tre «lacune» che ci danno la percezione di agire liberamente: «primo, c'è una lacuna tra le ragioni per una decisione e la decisione; secondo, c'è una lacuna tra la decisione e la sua esecuzione; terzo, c'è una lacuna tra il cominciamento di un'azione la sua continuazione fino al completamento».¹⁹ Tali *lacune* hanno anche una corrispondenza neurobiologica?

Il tentativo di Searle d'impostare in termini biologici il problema della libertà risulta però davvero problematico. In effetti, il sistema neurobiologico del nostro cervello risponde a leggi deterministiche che poco spazio lascerebbero alla possibilità di “fare altrimenti”, cioè alla possibilità di agire o non agire sulla base di una decisione libera. È per questo che Searle propone l'idea di considerare un livello ancora più fondamentale di quello neurobiologico, e cioè quello quantistico. Il nostro filosofo, infatti, ritiene che proprio perché «la sola indeterminatezza che noi conosciamo in natura è l'indeterminatezza quantistica»

¹⁶ Sul punto si veda anche J. R. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, trad. it. di E. Carli e M. V. Bramè, Cortina Ed., Milano 2003, soprattutto le pp. 251 e sgg.

¹⁷ Ivi, p. 258.

¹⁸ J. R. SEARLE, *Libertà e neurobiologia*, cit., pp. 32-60. Cfr. anche ID., *Il mistero della realtà*, cit., lezione 10, in particolare le pp. 285-293.

¹⁹ J. R. SEARLE, *La razionalità dell'azione*, cit., p. 257.

e proprio perché «tutto [scil. nell'Universo] è basato sulla meccanica quantistica» anche la libertà delle azioni umane potrebbe trovare spiegazione al fondo di questo livello.²⁰ Ma è proprio a questo punto che sorgono i problemi più difficili da risolvere: la «vera *crux* del libertarismo», scrive ad esempio M. De Caro, «è che tale concezione, radicando la libertà nell'indeterminismo, sembra farla coincidere con la casualità, che della libertà appare come negazione».²¹

In *Libertà e neurobiologia*²² – la decima e ultima lezione Ferrater Mora presuppone quanto è scritto in questo libello – ecco cosa scrive Searle:

Premessa (1): l'indeterminismo che accade in natura è sempre un indeterminismo quantistico.

Premessa (2): la coscienza è una caratteristica della natura che manifesta una forma di indeterminismo.

Conclusione: la coscienza esprime un indeterminismo quantistico.

Tuttavia, come Searle sa bene, l'indeterminismo è governato dal caso, e il caso «è la negazione della realtà».²³ Ecco cosa scrive De Caro a questo proposito: «il libertarismo è dunque esposto all'accusa di che l'appello all'indeterminismo, implicando la casualità, lungi dal permettere di dare conto della libertà, di fatto la rende impossibile, perché rende impossibile il controllo degli agenti sulle proprie azioni: e in tal modo anche le idee di responsabilità e razionalità paiono inesorabilmente compromesse».²⁴

Che il libero arbitrio sia un fenomeno nel tempo è una tesi che Searle propone per riuscire a giustificare l'esistenza della libertà *anche* a livello neurobiologico: «ogni determinato stato dei neuroni non è causalmente sufficiente per provocare lo stato successivo». Se non fosse così, infatti, non si potrebbe parlare di libertà, poiché ogni azione sarebbe causata totalmente e deterministicamente dall'eccitazione neuronale. Se è vero, però, che nella prospettiva determinista la rigida continuità degli stati neurobiologici non lascerebbe spazio al nostro libero volere, è altrettanto vero, però, che nemmeno la frammentazione causale della prospettiva di Searle ci permette d'immaginare come sia possibile la pur necessaria *continuità bio-psichica* della libertà umana. In effetti, *introspettivamente*, noi facciamo esperienza di una certa continuità e non di una 'frammentazione' del nostro pensiero, né le nostre azioni mancano di presentare quella fluidità che le rende attuazioni decisionali e comportamentali coerenti alla nostra libera decisione. Se la mente umana funzionasse come Searle ritiene che funzioni, la nostra vita interiore e le nostre azioni non ci darebbero più la sensazione di essere fenomeni coerenti e continui. Essi, al contrario, manifesterebbero una misteriosa attività a "singhiozzo": i momen-

²⁰ Cfr. SEARLE, *Il mistero della realtà*, cit., p. 288.

²¹ M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 30.

²² J. R. SEARLE, *Libertà e neurobiologia*, cit., p. 54.

²³ M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 3.

²⁴ Ivi, p. 32.

ti di attivazione si alternerebbero a momenti di stasi, senza quella necessaria continuità che è poi la base del sentimento di unitarietà e coerenza della nostra vita psichica (e pratica). Il problema della libertà mette in crisi la posizione di Searle, e infatti le lezioni Ferrater Mora si concludono proprio con l'esplicita dichiarazione del filosofo circa il carattere irrisolvibile del problema della libertà.²⁵

Questa non è una difficoltà da niente se si considera che il tentativo di Searle è proprio quello di riuscire a gettar luce sulla continuità che c'è tra la dimensione atomica, la *basic reality*, e la macro-dimensione umana. Tale continuità è rotta proprio nei punti nevralgici e di raccordo, ed è questa discontinuità che rende difficile, per non dire impossibile, inscrivere in una concezione materialista (dalla quale comunque Searle vorrebbe allontanarsi) il concetto della libertà umana e quello della coscienza umana.

3. SEARLE HA DAVVERO SUPERATO IL MATERIALISMO?

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL TEMA DELLA COSCIENZA E DELL'IO

C'è da dire anche che nel quadro teorico proposto dal nostro filosofo il problema della coscienza costituisce l'aspetto centrale ma, a ben vedere, anche più problematico. Sostanzialmente Searle non risolve il problema della coscienza, ma propone solo delle analogie che, se *prima facie* possono certamente catturare l'attenzione del lettore e stimolarne l'interesse, dall'altro lato lasciano spazio a non poche perplessità. Innanzitutto il filosofo ritiene che la coscienza umana sia una funzione del cervello *così come* la fotosintesi clorofilliana è una certa funzione delle piante sempre verdi. Questa analogia eviterebbe, se fosse confermata, di giustapporre due ontologie, quella materiale (cervello) e quella immateriale (pensiero). C'è da dire, però, che una foglia non è consapevole di produrre ossigeno e la digestione non è consapevole di sé stessa, (per restare ad un altro esempio proposta da Searle). La coscienza, invece, rende consapevole il soggetto del suo funzionamento complessivo (sia sul piano cognitivo sia su quello pratico) e perciò non risulta ben spiegata dal meccanismo biochimico messo *automaticamente* in atto dalle piante o dall'apparato digerente.

Più persuasiva appare la tesi che la coscienza sia «una caratteristica dell'insieme del sistema».²⁶ La nostra vita interiore, infatti, si palesa alla nostra attenzione con i tratti della continuità e dell'unitarietà e non di certo con quelli della modularità e della frammentazione. È molto apprezzabile il tentativo di Searle di contrastare la tesi di Hume del «fascio di percezioni» che priverebbe

²⁵ Rivolgendosi ad uno studente il nostro filosofo sostiene: «il libero arbitrio è un mistero, la coscienza è un mistero, e la meccanica quantistica è un mistero. E dunque, come si risolve il problema del libero arbitrio? Be', si risolve usando la meccanica quantistica e la coscienza, ossia due altri misteri», J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, cit., p. 295.

²⁶ J. R. SEARLE, *Libertà e neurobiologia*, cit., p. 38.

la mente umana sia della possibilità di avere un polo unitario di riferimento sia un *fondamento ontologico* stabile. Searle combatte questa visione de-sostanzializzata e 'frammentaria' dell'Io umano ma anche su questo aspetto incorre in un'altra difficoltà arrivando ad un altro punto cieco del suo percorso speculativo.

Da un lato Searle è convinto della necessità di postulare un Io unitario, ma dall'altro lato il massimo che riesce a proporre è una concezione, ancora una volta analogica, tra l'Io e la visione. Le percezioni visive, infatti, occorrono «da un punto di vista, ma il punto di vista stesso non è qualcosa che io veda o percepisca altrimenti», spiega il nostro filosofo, e non è un elemento che si aggiunge alla visione – cioè non è un'esperienza visiva in più, tra le altre – ma è la condizione di possibilità di tali esperienze, «necessario per rendere intelligibile il carattere delle mie esperienze».

C'è bisogno, dunque, di postulare l'esistenza di un Io unitario? Contro Hume, Searle ritiene di sì. Tale Io ha una consistenza ontologica? La risposta di Searle è no, poiché l'Io ha solo una consistenza formale e organizzativa (d'altra parte è evidente che Searle non avrebbe mai potuto riconoscere all'Io una consistenza ontologica reale senza con ciò contravvenire alla sua concezione secondo cui la coscienza è solo una certa caratteristica del sistema nervoso, così come la digestione è una certa caratteristica funzionale dello stomaco). Come può, infatti, un polo formale adempiere alla complessa funzione di strutturare coerentemente e significativamente l'esperienza umana, in tutta la sua complessità e profondità? È una domanda, questa, lasciata aperta dal nostro filosofo («[...] ho cercato di argomentare che, anche se Hume aveva ragione nel sostenere che non c'è un io oggetto delle nostre esperienze, nondimeno, per ragioni formali o logiche, dobbiamo postulare un io in aggiunta a esse per potere dare un senso al loro carattere. Nella misura in cui l'argomento funziona, non ne sono insoddisfatto. Ma sono molto insoddisfatto del fatto che non sembra portare molto lontano, e non so, in realtà, come proseguirlo».²⁷

Tuttavia Searle si mostra saldamente ottimista e dichiara che le linee di ricerca future dovrebbero muoversi in una direzione ben precisa: gettar luce sui correlati neurali della coscienza (NCC - *Neural Correlate of Consciousness*).²⁸ Il filosofo indica anche lo strumento d'elezione in grado di gettar luce su tali correlati, la risonanza magnetica funzionale (fMRI - *Functional Magnetic Resonance Imaging*).²⁹ Eppure P. Legrenzi e C. Umiltà, due illustri studiosi a livello

²⁷ J. R. SEARLE, *La mente*, cit., p. 263.

²⁸ J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, cit., p. 295.

²⁹ «per mezzo della risonanza magnetica funzionale (fMRI) si scoprono molte correlazioni. Inoltre, nelle ricerche di neurobiologia si possono ottenere registrazioni dell'attività dei singoli neuroni. Si può scoprire che cosa accade quando si è impegnati in determinati compiti cognitivi», *ibidem*.

internazionale di psicologia cognitiva e neuropsicologia, ci mettono in guardia sui risultati di tale metodologia d'indagine. La fMRI utilizza, com'è noto, il flusso sanguigno cerebrale per ottenere informazioni sul funzionamento del cervello durante compiti specifici. Il capo del soggetto viene posto in un campo magnetico che, una volta attivato, produce l'allineamento degli atomi di idrogeno presenti nell'acqua fisiologicamente presente nel sangue. Quando le onde radio colpiscono gli atomi di idrogeno questi 'rispondono' emettendo delle radiazioni che saranno maggiori in proporzione al numero di atomi di idrogeno presenti in una particolare zona cerebrale. È proprio la densità degli atomi di idrogeno che indica ai neurologi la presenza di acqua, e quindi di sangue, in una particolare area cerebrale. Pertanto l'attivazione è segnalata proprio dal maggiore afflusso di sangue in una particolare area encefalica.³⁰ Eppure, spiegano i due studiosi, «le variazioni di flusso sanguigno hanno una latenza di almeno 5 secondi, cioè richiedono 5 secondi per iniziare», mentre «il pensiero umano, invece, anche se non è istantaneo, come credeva Cartesio, ha una latenza di sole poche decine di millesimi di secondo».³¹ Pertanto «come è possibile che rapide variazioni nei contenuti del pensiero siano segnalate da molto più lente variazioni del circolo sanguigno cerebrale?».³² Questo è uno dei grossi limiti della fMRI che dovrebbe invitare ad un più *cauto* ottimismo circa i possibili progressi conoscitivi affidati esclusivamente a questo tipo di strumentazione.

L'ambiguità della concezione di Searle, però, è data proprio dal non aver saputo superare in modo definitivo il materialismo, entro le cui coordinate il problema della coscienza e quello della libertà restano fondamentalmente insoluti.

ABSTRACT · *John Searle and the Reconciliation of Realities* · The American Philosopher J. Searle wants to constitute a single philosophical theory that encompasses all reality, from physical reality (basic reality) to human reality. The philosopher analyzes concepts, typically associated with western traditions (causality, freedom, conscience), trying to keep himself halfway between materialism and dualism. However, despite Searle's good intentions, some themes like freedom, are still affected by implicitly materialistic approaches.

KEYWORDS · Mind, Reality, Freedom, Causality, Consciousness, Ontology.

³⁰ P. LEGRENZI, C. UMILTÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, il Mulino, Bologna 2009, p. 34.

³¹ Ivi, p. 30.

³² *Ibidem*.