

Franco Bosio

MENTE, COSCIENZA E PERSONA.
UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICO-METAFISICA.

1. I riduzionismi contemporanei.

In un'epoca come la nostra, nella quale quasi tutte le certezze si risolvono nell'ambito di ciò che è tecnicamente trasformabile e dominabile mentre per tutto ciò che trascende tale dimensione non ci sono più convinimenti profondamente e seriamente condivisi, si assiste ad una crisi epocale di concetti che investe da cima a fondo le convinzioni fondamentali sul senso stesso dell'esistere umano.

Tutti noi nel nostro ordinario quotidiano rapportarci a noi stessi professiamo esplicitamente o implicitamente questa convinzione: nell'immensità di tutto ciò che dinanzi a noi si manifesta e si squaderna, tanto nell'orizzonte sconfinato dello spazio quanto nell'orizzonte incessantemente fuggitivo del tempo, esiste un'infinità di cose inerti, prive di vita e di anima. Ci sono poi esseri viventi, immobili e fissati al loro suolo, i vegetali, ed altri, gli animali, capaci di muoversi da sé, dotati di spontaneità vitale, ma privi di autocontrollo, incapaci di consapevoli relazioni sociali e di sottomettersi spontaneamente a leggi e a regole. Questo regno di enti è molto meno ricco di esemplari rispetto al primo, perché la natura inerte e non vivente è di gran lunga prevalente. Ci siamo poi noi persone umane; ci riteniamo capaci di riflessione, di rapporto sociale consapevole con i nostri simili, ci riteniamo capaci di libertà e crediamo anche di saperci determinare in grazia del nostro libero volere. Per questo dunque ci erigiamo a signori e domina-

tori dei processi del mondo inerte e materiale di cui possiamo disporre grazie alle risorse delle scienze e della tecnica. In virtù di tutte queste prerogative ci definiamo come “persone”, vale a dire come soggetti titolari di diritti fondamentali da definire e da riconoscere secondo rapporti di equità e di reciprocità, ed inoltre come centri di responsabilità etica e sociale. Quanto agli altri esseri viventi come gli animali, capaci di spontaneità, dotati di sensibilità e di affettività, non li riteniamo affatto “persone”, sebbene possiamo riconoscer loro una “mente” e una “coscienza”, anche se molto più limitate della nostra. Alcuni li alleviamo, li nutriamo e li curiamo dalle malattie. Alcuni di questi vivono con noi nelle nostre case, per compagnia e per affezione; altri ci servono per i nostri scopi, come nutrimento, come pellame per vestiti, ecc.. Queste le convinzioni più comuni dell’“atteggiamento naturale” ordinario e preriflessivo. Per orientarci nella pratica quotidiana della vita tutto questo ci basta; l’uomo comune non ha bisogno di saperne di più. Ma anche l’atteggiamento naturale non è affatto così immediato e spontaneo come sembra. A modellarlo e a formarlo ha concorso una plurisecolare cultura, sostanziata di convinzioni religiose oltreché di ricerca e di riflessione filosofica e scientifica. Le convinzioni umane hanno certamente subito mutamenti molto profondi, in molti casi radicali. Quello che di tutto ciò resta è una base minimale comune, in cui resiste la credenza di una superiore dignità dell’essere umano rispetto a tutte le altre forme di vita, e tale dunque da autorizzarlo a servirsi di tutti gli esseri viventi ritenuti inferiori quali mezzi per i suoi fini, mentre i rapporti con i nostri simili devono essere regolati dalle superiori leggi dell’etica e del diritto.

Oggi le nuove scienze e filosofie della mente, nate appena di recente, in questi ultimi tre decenni, pretendono di sconvolgere tutto questo ordine di convincimenti prescientifici. Gli straordinari e sbalorditivi progressi delle tecnologie informatiche da una parte e delle conoscenze neurofisiologiche dall’altra ci disegnano un quadro dell’essere umano in cui le tradizionali e ben salde credenze circa la “spiritualità”, la “libertà”, la spontaneità attiva dell’uomo sembrano sprofondare nell’insignificanza di un’indeterminatezza così vaga che si può attribuirle soltanto alla persistenza e ai residui di antiquate e prescientifiche speculazioni e professioni religiose del passato. In un libro recente che sfida nel modo più audace sia il senso comune sia le più radicate convinzioni della tradizione dell’Occidente, il filosofo analitico inglese D. Parfit nega la sussistenza e la persistenza in noi persino di un’“identità personale”. Il libro ha suscitato un’eco molto diffusa. L’Autore si rifà alle contestazioni avanzate da Locke prima ed ancor radi-

calmente da Hume poi sulla presenza e sulla persistenza di un "io" unico e identico per tutta la durata di una vita, in ciascun essere umano. È ben risaputo come Locke, nel "Saggio sull'intelletto umano" abbia attribuito l'unità e la continuità dell'"io" nella sua medesimezza al tenue e debole filo della memoria, e che Hume poi, nel "Trattato sull'intelletto umano" è andato ancora oltre, dichiarando di non poter scorgere nulla di persistente e di costante nella psiche di ognuno di noi al di là di un "fascio di sensazioni", di impressioni, di sentimenti, di emozioni che formano un aggregato del tutto instabile, che può sciogliersi altrettanto facilmente così come si è formato. Ognuno di noi non è che un complesso multiforme di impressioni, di idee e di associazioni che sarebbero state assolutamente diverse se il nostro "io" avesse fatto altre esperienze, molto diverse da quelle che ha compiuto nella sua esistenza attuale. Un "io" stabile e permanente, una "persona" profonda e inalterabile in noi, al di sotto di questo multiforme e variegato aggregato di esperienze non esiste; noi, ordinariamente siamo indotti a credere che esso ci sia e che sia qualcosa di diverso e di sostanzialmente altro e superiore rispetto a quell'aggregato che nei fatti siamo. Ma questa potrebbe essere una convinzione infondata, forse persino costruita artificialmente dalle convenzioni sociali, e tale inoltre da risultare molto comoda, a guisa di un utilissimo principio di economia che ci fa risparmiare tanti problemi e tante dannose complicazioni, cosicché senza di essa non potremmo neppure vivere.

Un secondo ordine di idee presentato da Parfit si rifà alla filosofia del buddhismo. Come è risaputo, nel pensiero del buddhismo, già fin dalle sue origini più antiche, è teorizzata la concezione dell'impermanenza e l'insussistenza di un "Sé" persistente e immutabile nell'esistenza di ciascuno di noi. In polemica con il "sostanzialismo" della tradizione metafisica occidentale Parfit vuole mostrare, appoggiandosi sulla tesi buddhista dell'*anatta* (nella lingua del Buddha, il *pali*, in sanscrito *anatman*, "non sé"), che ciò che siamo soliti chiamare un "io" si risolve e si dissolve in un complesso di "aggregati" (i cinque *skandha* del buddhismo, e cioè enti mondani, sensazioni, percezioni, emozioni e coscienza) e che un malsano attaccamento emozionale di natura affatto egoistica erige ipostaticamente in una sostanza semplice che si porrebbe al di là di tutti i suoi accidenti e tutti li ricomprende in sé. Il superamento dell'attaccamento all'"io", a detta di Parfit, riveste un valore eccezionale anche ai fini etici della vita e scio-

glie ogni angoscia per la morte. L'identità personale "non è ciò che conta"¹. Innanzitutto sotto questo aspetto si deve osservare che la dottrina buddhista dell'illusorietà e dell'insussistenza impermanente del "sé" proviene da una cultura e da una disciplina di ordine metafisico e soteriologico che ben poco ha a che vedere con i riduzionismi odierni delle scienze e della "filosofia della mente". L'illusorietà e la transitorietà dell'"io" e del "sé" costituisce un punto di passaggio obbligato di ogni cultura ascetico-religiosa che insegna a cercare la via del superamento della prigionia del finito e dell'ostinazione di ogni volontà di affermazione di sé in vista del dominio e del possesso delle cose, oltretutto della supremazia sugli altri. Perciò il tema del "non sé" non si trova soltanto nel buddhismo; la ricerca della dissoluzione dell'attaccamento al proprio "se stesso" è ben viva e presente anche nella mistica medievale cristiana e pure in quella musulmana. La dottrina del "non sé" ha soprattutto un fine e un valore pedagogico: attraverso il dissolvimento dell'attaccamento ad una "sostanza" interiore assoluta e indipendente il ricercatore spirituale perviene alla consapevolezza piena della dipendenza del suo esistere dal tutto dell'essere, e dunque alla cessazione dell'egoismo e di tutti gli attaccamenti e concupiscenze.

Il terzo ordine di idee, il più importante e il più sviluppato nel libro del filosofo analitico inglese, si incentra sulla tesi, sostanzialmente diversa dalle altre due or ora illustrate, perché fondata su un riduzionismo scientifico, e non su una contestazione di carattere filosofico, si incentra sulla tesi dell'identificazione della persona e della sua mente al puro e semplice possesso di un organo speciale, il cervello con il sistema nervoso centrale, perché esso è la sede dei fenomeni mentali e della coscienza. Parfit immagina fantascientifici esperimenti di teletrasporto del cervello e inoltre fantomatici trapianti cerebrali, e si chiede: se una macchina elettronica dell'avvenire fosse in grado di produrre una "telecopia" del cervello del cervello di una persona e di trasportare siffatto duplicato in un altro pianeta abitabile, questo "doppio" non sarebbe forse un altro "io" identico al suo modello, con gli stessi ricordi, con il suo stesso temperamento ed il suo stesso carattere? Ed ancora: un trapianto di cervello, se potesse riuscire, di A nel corpo di B, il cui cervello sia irrecuperabilmente ed irreversibilmente leso, salverebbe davvero il signor A, o piuttosto riprodurrebbe la personalità di A in un altro corpo?² Come si può vedere, una volta accettata la tesi riduzionistica fon-

¹ Derek Parfit, *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Milano 1989, pp. 311 sgg., 358 sgg., 636 sgg..

² *Ivi*, p. 289.

data sull'identificazione della mente con il cervello, non ci sarebbe nessuna obiezione valida e convincente al discorso di Parfit. Il riduzionismo di Parfit rappresenta indubbiamente il caso più estremo con i suoi parascientifici e fantascientifici esperimenti mentali. Non è però certamente l'unico. Ci sono altri tipi di riduzionismo meno estremisti e più moderati, che tuttavia conducono al medesimo esito eliminativistico della coscienza e della mente. È il caso p.es. di studiosi e di ricercatori della cosiddetta "Intelligenza Artificiale" (IA), come Daniel Dennett, Douglas Hofstadter o Ray Jackendoff, ad onta di un loro maggiore impegno critico e analitico.

In un'epoca come la nostra, che si distingue da tutte le altre per l'immenso potenziale di riproducibilità tecnica di operazioni e di attività un tempo considerate come prerogative esclusive del solo dominio della mente, e dunque dello "spirito", la scienza e la tecnica sono riuscite a produrre "computer" e reti computazionali capaci di riprodurre (ma solo simulando), e non è questa una differenza da poco, sebbene molto trascurata), operazioni e attività mentali che possono svilupparsi anche in totale assenza di una "mente" e di una "coscienza" concepite come potenze di riflessione e di riferimento ad un centro interiore irriducibile nella sua totalità alla struttura organica e biologica. Uno smisurato orgoglio ed una fede pericolosamente acritica nell'onnipotenza della tecnologia sembra condurre l'uomo ad inchinarsi in una specie di sconfinata venerazione, dinanzi ai propri artefatti, che finiscono così per erigersi dinanzi a lui quasi come idoli da adorare.

D. Dennett e D.R. Hofstadter in una raccolta da loro curata, sostengono: "la mente o "sé" non è altra cosa (non fisica) in interazione miracolosa col cervello, bensì in qualche modo un prodotto naturale e spiegabile dell'organizzazione e del funzionamento del cervello"³. La posizione di Dennett e di Hofstadter è decisamente monistica. A loro avviso una somministrazione ed una fissazione degli effetti dei neuroni del cervello umano realizza uno "stile" e un insieme di "principi globali" che, visti dal punto di vista del livello del comportamento umano esprimerebbero "scopi a lungo termine, ideali, interessi, gusti, speranze, timori, costumi morali e così via"⁴. Tutto sarebbe dunque solo una conseguenza di un'evoluzione che avrebbe attraversato innumerevoli generazioni. In sostanza il linguaggio comune, quello dell'esperienza quotidiana ordinaria, "prescientifica", non

³ D.Dennett e D. R. Hofstadter (a cura di), *L'io della mente*, trad. it. di G. Longo di *The Mind's I*, 1981, Milano 1985, p. 440.

⁴ *Ivi*, p. 372.

farebbe che esprimere in termini arcaicamente “mentalistici” ciò che il linguaggio dell’“Intelligenza Artificiale” saprebbe invece assai meglio nell’oggettivistica esattezza della ricostruzione di “programmi” impiantati nel cervello. È evidente a questo punto che si perviene all’“epifenomenismo” e all’“eliminativismo”, due posizioni molto vicine, in cui la seconda è ancora più radicale ed estremistica. Se la “coscienza” infatti è solo una traduzione nei termini dello scambio linguistico sociale e culturale quale si dà nell’interazione ordinaria fra una molteplicità di “menti”, a partire da un testo più vero e più originario, scritto esclusivamente nella lingua del materialismo biologico, allora c’è da chiedersi, come onestamente riconosce uno dei più qualificati studiosi dell’“Intelligenza Artificiale”, ma allora la coscienza “a che cosa serve?”⁵. Non si vedono assolutamente né le utilità né il significato delle sue funzioni. Ed aggiungerei che non si potrebbe assolutamente comprendere perché l’ordinaria esistenza “prescientifica” abbia necessariamente bisogno della traduzione in linguaggio mentalistico, inesatto, allusivo e indominabile, del linguaggio esatto delle scienze computazionali della mente. Né si riesce a comprendere come tale linguaggio si formi e si strutturi.

Secondo un altro importante teorico dell’“Intelligenza Artificiale”, M. Minsky, ogni processo conoscitivo è messo in opera da vari agenti diversi, ognuno dei quali costituisce un’“agenzia cognitiva” a sé stante, e che entra in relazione con una o più “agenzie cognitive”. Così p. es., anche la più semplice operazione come quella di formare un mucchio di oggetti impilati secondo un ordine di grandezza decrescente, esigerebbe il concorso di varie “agenzie cognitive”, quali ad es. il “prendere”, lo “spostare”, il “confrontare”, ed infine il “collocare”⁶. Sicché la “mente” e le sue ulteriori manifestazioni culminanti nell’unità della “coscienza”, non sarebbero dunque null’altro che il risultato biologico di una molteplicità di “stati funzionali”. Non manca inoltre di suscitare perplessità questa scomposizione di un processo di conoscenza in fasi talmente spezzettate da far pensare ad un’analisi sequenziale quanto mai artificiosa di un tutto unico. Inoltre, ad un esame più rigoroso, il monismo rigido dei riduzionisti non si sostiene fino in fondo. Per il riduzionismo non esiste né sussiste nei fatti un “sé” unico e centrale. La molteplicità delle “agenzie”, degli “agenti”, delle i-

⁵ Ray Jackendoff, *Mente fenomenologica e mente computazionale*, trad. it. di *Consciousness and the Computational Mind*, a cura di G. Gozzano, Bologna 1990, p. 309.

⁶ M. Minsky, *La società della mente* (tit. originale *The Society of Mind*), trad. it. di M. Longo, Milano 1994, pp. 30-31.

stanze che sono in noi viene proiettata secondo il riduzionismo in una semplicità ed unità affatto fittizie perché questo processo semplificativo sarebbe una semplificazione molto utile e molto comoda ai fini sociali della comunicazione. L'“io” risulterebbe dunque solo un personaggio immaginario utile per migliorare le prestazioni cognitive (ma già questa concessione rivela un'insicurezza di base e una debolezza di fondo del riduzionismo); sarebbe una specie di “comandante virtuale” di una coalizione di istanze che al momento sarebbe vincitrice⁷. Va riconosciuto inoltre che i sostenitori della filosofia riduzionistica dell'“Intelligenza Artificiale” non sono in grado di spiegare come infine si generi tale istanza unificatrice a partire da una molteplicità di azioni e di operazioni che potrebbe avere effetti disgreganti e distruttivi.

Altri studiosi e teorici della “filosofia della mente” segnalano, al contrario dei riduzionisti che fanno di tutto per nascondere, il divario ed il solco incolmabile che continua a sussistere tra il modo in cui il “mentale” e la “coscienza” si manifestano a noi e la loro presunta realtà oggettiva alla quale hanno accesso soltanto le simulazioni dell'“Intelligenza Artificiale”. È in tutti concorde il rilievo che i dati di coscienza ci appaiono pur sempre come inestesi, come noti a noi soli, come assolutamente “privati” e che l'osservazione oggettiva, in terza persona non esprime siffatte qualità che innegabilmente si presentano in queste modalità⁸. Non esiste alcuna evidenza causale che ci consenta di cogliere un legame causale fra stati cerebrali e stati mentali⁹. Gli Autori in questione ritengono che sia più ragionevole ammettere un “interazionismo dualista” di tipo “debole” che permette di riservare una relativa autonomia allo “psichico” e al “mentale” piuttosto che un azzardatissimo monismo riduzionista molto rigido¹⁰. Giustamente M. Di Francesco sostiene che il concetto di “persona” è sempre “primario” e “irriducibile” rispetto a quello di “mente” e di “corpo”, ed è ben più che la pura e semplice “somma” dell'una e dell'altro¹¹. Io a me stesso e per me stesso non sono un “oggetto intenzionale” perché sono l'origine

⁷ È questa la conclusione attribuita a Dennett da M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Firenze 1996, pp. 181 sgg..

⁸ Cfr. in proposito S. Moravia, *L'enigma della mente*, Roma-Bari 1986, M. Di Francesco, *La coscienza*, ivi 2000, nonché la cit. *Introduzione alla filosofia della mente* e A. Civita, *Saggio sul cervello e sulla mente*, Milano 1998.

⁹ Civita, *Op. cit.*, pp. 21 sgg..

¹⁰ M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, cit., pp. 173 sgg., inoltre dello stesso *L'io e i suoi sé*, Milano 1998, pp. 295 sgg..

¹¹ *Ivi*, p. 192.

dell'“orizzonte intenzionale”¹². Io non sono dato a me stesso nella totalità del mio essere come un'“esperienza mentale” fra le altre, ma piuttosto come la continuità e la possibilità di indefinite esperienze mentali.

I teorici del “dualismo interazionista” sostengono che l'osservazione ci manifesta un'“emergenza sopravveniente” di “proprietà mentali” su quelle semplicemente “fisiche”. Viene concordemente riconosciuto dunque che lo scambio sociale di informazioni mediate, soprattutto tramite il linguaggio genera e produce un orizzonte “mentale”. Infatti il cervello e le sue connessioni, secondo le teorie della neurofisiologia, sono dotati di circuiti dalla plasticità incredibile e sono perciò suscettibili di modificazioni e di trasformazioni che si rivelano molto vantaggiose per l'incremento sia in quantità, sia in qualità, di operazioni e di prestazioni mentali. L'emergentismo dell'irriducibilità del “mentale” rispetto al “cerebrale” ritorna ad affacciarsi con ragioni indubbiamente solide. Noi ci chiediamo però a questo punto se il “mentale” irriducibile al “cerebrale” sia identificabile in modo esauriente con una socialità e con una culturalità concepita essenzialmente con la dimensione pubblica e transindividuale delle relazioni interattive sociali. Infatti a questo punto sembra inevitabile affacciare una riserva: la capacità di relazione e di costituzione di un mondo “pubblico” e comune può prodursi indipendentemente da un momento di attività centrale propria di ogni singolarità personale di ciascuno di noi o non deve piuttosto esigerla? Si può pensare l'interazione delle menti come proveniente da molteplici unità atomisticamente e individualisticamente considerate alle quali accade poi di entrare in relazione con le altre? Se questo diventa infatti l'orizzonte ultimo della comprensione del rapporto interpersonale allora c'è il rischio inevitabile di ridurre la culturalità e la socialità ad un semplice potenziamento della dimensione biologica dell'essere umano.

2. Prospettive computazionali e prospettive biologiche.

Il “riduzionismo materialistico” incontra altre serie e fondamentali limitazioni nel cosiddetto “funzionalismo”, il cui maggior rappresentante è l'americano Hilary Putnam. Secondo la sua posizione la “mente” è un complesso di “funzioni” che configurano un “programma”. Nella sua strutturazione e nella sua intrinseca concepibilità il “programma” (il *software*) è indipendente dalla macchina, dal “supporto” in cui vien fatto funziona-

¹² *Ivi*, p. 193.

re¹³. Così il sistema nervoso centrale sarebbe certamente una condizione necessaria per l'esplicazione di un'attività mentale, non però ancora una condizione sufficiente. Siffatta veduta risulta però insoddisfacente se non si giunge a concludere "che le funzioni mentali non sono indifferenti alla materia in cui si svolgono, come sosteneva il funzionalismo, e, pur non riducendosi a processi neurologici sono inseparabili da questi ultimi"¹⁴. Questo è certo un notevole progresso. A questo punto sembrano però più appropriate le descrizioni della mente compiute in campo scientifico nei termini delle neuroscienze piuttosto che del "computazionismo" dell'"Intelligenza Artificiale". F. Varela, eminente scienziato, biologo e neurofisiologo, sostiene che le proprietà emergenti della coscienza sono assai meglio spiegate dal "connessionismo" piuttosto che dal "computazionismo"¹⁵. Egli osserva che è ormai accertato con sicurezza che il cervello umano possiede una flessibilità e un'adattabilità del tutto impensabili nei "computers"¹⁶. Dobbiamo dunque arguire che il cervello opera sulla base di imponenti interconnessioni in forma distribuita, sicché le connessioni effettive fra gruppi di neuroni possono venire modificate dall'esperienza¹⁷. La modificabilità e la flessibilità del sistema nervoso centrale, e soprattutto dell'apparato cerebrale, ci fanno configurare la cognizione come una vita legata a "storie vissute", diverse da individuo a individuo. E perciò è la corporeità tutta intera con i suoi "sistemi" (endocrino, circolatorio, immunitario, ecc.) che si rivela come cooperatrice nella conquista e nell'elaborazione della "cognizione". Essa è perciò "azione incarnata" (*en-action*, "azione-in")¹⁸. La "cognizione" è dunque "vita" e la vita è attività conoscitiva in tutte le sue forme, anche nelle più rudimentali. Questa era stata del resto la base di tipo "metabiologico" su cui, molti anni addietro, prima di pervenire agli attuali risultati F. Varela era giunto, insieme con H. Maturana nel lavoro *L'albero della conoscenza* (trad. it., Milano 1987), oltreché in *Autopoiesi e cogni-*

¹³ H. Putnam, *Mente, corpo, mondo* (trad. it. di *The Threefold Core: Mind, Body and World*, 1999, a cura di E. Sacchi Sgarbi, Bologna 2003).

¹⁴ E. Berti, *Il dibattito sull'identità personale nella filosofia contemporanea*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Bologna, 2003, p. 46.

¹⁵ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch., *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza* (titolo originale *The embodied Mind*), trad. it. Milano 1992, p. 111 sgg..

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 251.

zione (trad.it., Venezia 1985). Anche secondo G. Edelman il “computazionismo” dell’Intelligenza Artificiale è totalmente da respingere. Il cervello, secondo l’eminente neurofisiologo americano, non può assolutamente venir assimilato ad un computer¹⁹. Ci sono infatti innumerevoli variazioni di struttura a livello individuale in ogni individualità, e perciò il comportamento di ogni organismo è sinergicamente dipendente da molti altri fattori, quali il sistema circolatorio, quello endocrino e quello immunitario²⁰. Ed un altro non meno illustre neuroscienziato, A. Damasio si colloca sulla stessa linea, e sottolinea, anche sulla base di una ricca e solida casistica il ruolo dell’elemento emozionale nella formazione e nell’esplicazione della vita della mente. E questo ruolo è inseparabile dalle prestazioni intellettive e cognitive²¹. Inoltre corpo e cervello interagiscono²², e perciò “la mente è incorporata”²³.

Le più critiche e più fondate posizioni scientifiche contemporanee dunque ci avvertono che le basi della mente, del pensiero e della coscienza non possono che venir ricercate a partire da una “materia” speciale: quella che vive, che è capace di movimento e di spontaneità.. Questa è la via giusta per la quale si incamminano i migliori orientamenti dell’attuale neurobiologia. E tuttavia nemmeno la neurobiologia e le neuroscienze possono decidere da sole quale sia la giusta e definitiva risposta alle domande fondamentali circa il “Sé”, la “persona”, la sua identità. F. Varela p. es., benché si opponga alle teorie dell’Intelligenza Artificiale è tutt’altro che favorevole alla conclusione di una vera e propria unità centrale del soggetto cosciente, anch’egli conclude, sostenuto in ciò anche dalla sua posizione di buddhista praticante all’assenza di un vero e proprio “sé” nelle “menti”²⁴.

¹⁹ *Il presente ricordato* (titolo originale, *The remembered Present*), trad. it., Milano 1991, pp. 52 sgg..

²⁰ *Ivi*, pp. 90 sgg..

²¹ *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano.*, trad.it. di F. Macaluso, Milano 1995, pp. 338 sgg..

²² *Ivi*, p. 138.

²³ *Ivi*, p. 176.

²⁴ Varela, Thompson, Rosch, *Op.cit.*, , pp. 93, p7, 106 sgg.. Francisco Varela è un profondo conoscitore del buddhismo, oltreché un praticante delle discipline buddhiste di meditazione nella versione del buddhismo *Madyamika* (“Il cammino di mezzo”). Ha partecipato attivamente a diversi incontri fra neuroscienziati e psicologi con Tenzing- Gyatso, il XIV Dalai Lama in esilio a Dharamsala, in India. Ha curato i volumi *Ponti sottili* (tit. orig. *Gentle Bridges*, 1992), trad. it. di Marco Respinti, Vicenza 1998, e *Il sonno, il sogno, la morte*, libro che costituiscono i testi di due di questi fondamentali incontri (titolo originale *Sleeping, Dreaming and Dying. An Exploration of Consciousness with the Dalai Lama*, Mind and Life

Il senso d'essere della persona nel mondo della biologia e delle neuroscienze si restringe al ruolo della conservazione da parte di un organismo della continuità della sua struttura organica e dunque di tutte le condizioni che mantengono l'equilibrio vitale, l'omeostasi. Ma, ci chiediamo, il "personale" e la "personalità" in noi possono ricondursi soltanto a ciò o non è piuttosto implicito nel senso d'essere della "persona" un potere di trascendenza sull'elemento e sul momento vitale, come più di ogni altro ha riconosciuto ad es. Max Scheler, e che qui siamo dinanzi a qualcosa di più di una semplice identità e identificabilità riconoscibile di un "Sé"? L'innesto, l'inserimento della "persona" nella corporeità (ma sono espressioni molto inadeguate), sono qualcosa che anche le scienze sembrano intravedere, ma dinanzi a cui devono necessariamente arrestarsi. Non possono pensare a fondo la meraviglia unica della compenetrazione profonda di personalità e corporeità. Siamo qui di fronte ad un compito fondamentale di un'"antropologia filosofica" cui spetta di rispondere alle domande circa l'indissolubilità della persona come centro più profondo dell'"Io", del "Sé" e della mente, della coscienza e della vita, riconoscendone perciò nello stesso tempo l'irriducibilità e l'eccedenza.

Nella filosofia antica la dimensione libera dalle limitazioni della corporeità vivente e delle funzioni dinamiche di un'"anima", di una "psiche" come forma e atto della vita del corpo organico era stata caratterizzata, soprattutto da Aristotele, che la teorizzò nel modo più chiaro e più rigoroso, come quella propria del *nous poietikos*, che nell'uomo sembra provenire dall'alto, perché è qualcosa che rende l'uomo capace di una partecipazione all'essere nella totalità; e questo è ciò che la pura e semplice corporeità animata non gli consentirebbe. Scrive Aristotele: "Vi è dunque un intelletto che è tale perché diviene tutto e un altro che è tale perché realizza tutto, ed è un abito che è simile alla luce; anche la luce infatti fa divenire colori in atto i colori in potenza. Questo secondo intelletto è pure separato, impassibile e senza mescolanza, essendo essenzialmente atto b ed avendo sempre l'agente una dignità superiore a quella del paziente", e perciò "soltanto quando è del tutto separato l'intelletto si manifesta ciò che veramente è, ed esso solo è immortale ed eterno" ²⁵. Nel pensiero moderno, in un modo quanto speculativamente ardito Kant vide bene che la sola organizzazione psicofisica della persona empirica è qualcosa di troppo povero per fare di

Institute, Boston 1997), trad. it. di S. Orrao, Vicenza 2000. Il volume si apre con una prefazione dello stesso Dalai Lama.

²⁵ *De Anima*, III 5, 430a 10 sgg..

noi qualcosa di più di un'unità impermanente e provvisoria e parlò addirittura molto chiaramente di un "carattere intelligibile" come un pensiero necessario per spiegare le tendenze umane all'azione morale. Egli però limitò la sua veduta all'etica e non la approfondì anche in altre direzioni, e fu inoltre fuorviato dall'antica scissione tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*.

Lo seguì con rapito entusiasmo su questa via Schopenhauer, che però approdò ad una strana mitologia del "carattere innato", quasi come un destino scelto prima ancora di venire al mondo. E del resto forse lo stesso autore fu consapevole del carattere di "speculazione trascendente" della sua veduta²⁶.

Certamente qualcosa sia di Aristotele sia di Kant può ancora essere accettato, naturalmente tendendo sempre conto della diversità delle loro prospettive e del loro contesto. E tuttavia ciò cui essi sono giunti non è per noi più sufficiente né ci accontenta più. Dobbiamo cercare di andare oltre, per arduo e difficile che sia l'impegno.

3. *Persona, mente, anima.*

La filosofia moderna nasce con la fondazione cartesiana che inaugura, secondo Heidegger, l'ultima età della metafisica, vale a dire l'epoca della "metafisica della soggettività". Tutto in essa è ricondotto, come insegna Heidegger, alla *clara et distincta perceptio*, al rappresentare del *Cogito* che scopre se stesso come il luogo originario delle sue "idee". La correttezza, l'esattezza del suo *re-praesentare* le proprie "idee" è il segno certo della verità del pensare²⁷. La "metafisica della soggettività" pone il *subjectum* al di fuori e al di sopra del resto dell'essere dell'ente, vale a dire la "natura", che viene così a contrapporglisi come *objectum*, l'oggetto postogli dinanzi, costituito e formato per essere indagato e determinato unicamente secondo i procedimenti dell'esattezza della determinazione univoca. Dalla "metafisica della soggettività" procede ed emana la scienza della natura con il processo gigantesco dell'obiettivazione tecnica dell'essere e con la sua riduzione a calcolabilità universale, a totalità di processi dominabili

²⁶ A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, ed. ital. a cura di G. Colli, Milano 1981, vol. I, pp. 277-308.

²⁷ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* ("Die Zeit des Weltbildes"), in *Sentieri interrotti*, trad. it. di Holzwege, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968, pp.83 sgg.

secondo i fini voluti dall'uomo. C'è del vero in questa diagnosi di Heidegger (anche se certamente non tutto nella grande "filosofia della soggettività" porta unicamente a siffatto esito). Quel che Heidegger infatti non ci ha detto è come questa stessa epoca che conclude e perfeziona la "metafisica della soggettività" segna alla fine proprio lo svuotamento e l'eliminazione della soggettività stessa in ogni sua forma e in ogni sua fisionomia, come oggi appare nella cosiddetta "filosofia della mente".

La filosofia "computazionale" della mente e la filosofia biologica dei "connessionisti" fondata sulla neurofisiologia pervengono in fondo ad un medesimo esito: l'eliminazione di ogni traccia di identità personale nell'individualità umana. Ed infatti non fa meraviglia a questo punto che nell'"Intelligenza Artificiale" i "processi mentali", per i quali non sarebbe necessario, a detta dei suoi sostenitori nessun centro di coscienza e di riferimento ad un "sé", siano processi affatto impersonali ed oggettivi, nei quali le singolarità individuali risultano in fondo un qualcosa di affatto accidentale e di assolutamente irrilevante. Ogni riferimento ad un centro di atti individuale è del tutto gratuito ed inesplicabile. La "mente" viene ridotta ad un fluire passivo di processi senza ricordo, senza storia e senza progettualità, senza affetti e senza passioni. Il riferimento alla "persona" e alle "persone", all'intreccio fra singolarità che si distinguono, si oppongono ed insieme interagiscono in una comunione necessaria è demandato unicamente al linguaggio e a quella totalità di processi sociali che vengono definiti come l'universo della "cultura". E quanto al linguaggio esso è impoverito al punto da scadere a puro e semplice scambio di "informazioni". Ma come può una totalità di processi semiautomatici che si possono smontare in migliaia e migliaia di segmenti, ritrovare l'unità e centralità creatrice di vita simbolica, di istituzioni, di opere d'arte e di credenze religiose? La prospettiva fondata sulla filosofia vital-biologica dell'autopoieticità del vivente va certamente più lontano e si rivela provvista di una visione più ampia e più fondata. L'identità del "sé", e dunque la formazione del senso d'essere della "persona" nell'individualità umana è dovuta secondo questa prospettiva ad un processo "autopoietico", che prolunga nel mondo della socialità costituentesi come "cultura" gli stessi dinamismi di circolarità sistemica che operano nell'esplicarsi dell'atto della vita. Naturalmente non esiste, si è visto, nell'individuo secondo tale prospettiva una vera identità sostanziale dell'individuo. Esiste piuttosto una serie di processi autopoietici che costituiscono e ricostituiscono istante per istante condizione omeostatiche di mantenimento e di conservazione dell'equilibrio organico che è l'unica sorgente della stabilità della struttura dell'individualità vivente. E

siffatta base biologica si prolunga e si potenzia grazie agli scambi vitali instaurati nel linguaggio nella dimensione della "cultura". Ora, tutto ciò è troppo poco. Se la persona, la sua identità, la sua riconoscibilità in tutte le fasi differenti delle età della vita, nelle lunghe e travagliate vicissitudini di una realtà che muta e si trasforma, nel divenire di un'"anima" che fa esperienza di modificazioni profonde di inclinazioni e di preferenze istintuali ed emozionali, sono unicamente riconducibili al mantenimento e alla stabilizzazione dell'equilibrio vitale, allora non c'è nulla, assolutamente nulla che legittimi e giustifichi la convinzione inestirpabile e irrinunciabile del nostro non essere soltanto un puro fatto di natura. L'identità della persona non è da ricercare né in una forza vitale, né in quel temporaneo consolidarsi di tendenze, di preferenze e di inclinazioni che siamo soliti chiamare "carattere". Per vie molto diverse, ma che in fondo convergono in un esito affine, grandi spiriti come Nietzsche, Freud e Pirandello che forse poco ebbero a sapere l'uno dell'altro, smontano e dissolvono l'unità tradizionalmente concepita come identità spirituale di un medesimo "io" in un fascio incoerente e turbinoso di tendenze istintuali e di pulsioni in continuo conflitto. Sembra che anche gli odierni teorici "cognitivisti" li riprendano, ma in una asettica prospettiva scientifica che depura il loro pensiero dallo stupore tormentoso e sofferto di non poterci cogliere e raccogliere nella nostra unità profonda originaria che ci restituirebbe una vera immagine del nostro "sé"; essi concludono invece alla concezione di un "sé" come un tranquillo ed inconscio operare spontaneo di tendenze e di funzioni mentali, che pur ignorandosi a vicenda riescono a lavorare con successo a profitto dell'intero. Le "scienze cognitive" sembrano riflettere nella loro teoria della conoscenza le aspettative di ciò che si vorrebbe accadesse nella società mondialmente globalizzata della tecnologia planetaria e nella sfrenatezza del libero mercato. È la vittoria incondizionata dell'atomismo e dell'utilitarismo della società funzionale.

Non riuscire a ritrovare in sé un centro profondo di unificazione del proprio essere, della propria storia di vita, è un dramma; è tutt'altro che una certezza tranquilla da accettare. Nietzsche ha affermato in *Umano, troppo umano*, che l'uomo dell'avvenire è colui che all'unica "anima immortale" della metafisica preferisce le "molte anime mortali"²⁸ Nella metafisica di Nietzsche noi siamo soltanto centri provvisori ed effimeri di concentrazione passeggera della "volontà di potenza", e perciò ora prevale in noi un istinto, una passione, un'emozione, ora un'altra; e a seconda di

²⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, trad. it., Milano 1970, vol. II, p. 17.

quelle che prevalgono noi pensiamo e desideriamo. Da Freud sappiamo bene come l' "io" della coscienza desta e vigile, del pensiero, sia asservito alle istanze dell'inconscio e alle pressioni dell'impersonalità di due grandi potenze che non hanno nulla di propriamente "egologico" e "personale": l'*Es* e il "Super-Io". Ma anche al di là di Nietzsche e di Freud è arrivato L. Pirandello. Nel suo teatro e nei suoi romanzi quel che più ci affascina e ci attrae è assistere alle progressive dissoluzioni della personalità, ai suoi mascheramenti e travestimenti che producono e creano nei personaggi ruoli e finzioni che diventano più vere della realtà, ed alle quali essi stessi finiscono per attaccarsi e per aggrapparsi con pervicacia ed ostinazione, come p.es., avviene nell'*Enrico IV*. Altre figure invece come Leone Gala ne *Il gioco delle parti*, inchiodano astutamente altri alle loro finzioni e ai loro ruoli che essi hanno preso troppo alla leggera, liberandosi dai propri. Altri personaggi ancora come Mattia Pascal de *Il fu Mattia Pascal* e Vitangelo Moscarda di *Uno, nessuno, centomila*, si liberano totalmente dall'"io" come finzione e somma di inganni e di infingimenti e rinascono come per miracolo a nuova vita. Il protagonista di *Uno, nessuno, centomila*, alla fine del romanzo si libera persino dalla finzione di tenersi un nome, che non vorrà nemmeno sulla tomba dopo morto e si sente come uno che rinasce tante volte nell'erba, nei fiori, nelle nuvole, in un abbraccio di fusione unitiva con "il mondo là fuori" in cui la stessa opposizione di vita e morte è oltrepassata e trascesa.

La vita ordinaria e comune è per lo più povera, ed in essa spesso sembra che noi siamo ciò che gli altri ci convincono che siamo, costringendoci ad un'osservanza scrupolosa di ruoli e di stili di vita ai quali in fondo non ci spiace poi tanto di attaccarci. Ruoli e convenzioni sono le immagini che ci salvano e ci difendono dall'angoscia di una vertigine di un'esistenza che senza di esse sembra precipitare nel vuoto. Lungi dunque dal costituirsi come sorgenti generatrici in noi di un "io" o di una "personalità" superiore che nell'esistenza puramente naturale noi non possediamo affatto (come credono le "filosofie della mente"), la "cultura" e la "società" possono anche diventare fonti di menzogna, di occultamento e di occlusione perpetua. La ricerca dell'istanza suprema di un'"identità" spirituale del "sé" è così il termine di una ricerca infinita e mai conclusa e che spesso si instaura nei modi e nelle forme di una rottura e di una scissione con il *continuum* sia biologico sia sociale e culturale dell'esistenza. L'identità personale quale si costituisce e si forma nella cultura e nella società è quanto mai labile e problematica. Dunque essa non va ricercata neanche nel *medium* del linguaggio e della cultura. E meno ancora nel "carattere" e nelle disposizioni

della psiche, dove l'individuo appare manifesto in una sicura semplicità ma in realtà, scavando a fondo, si rivela un pluriforme "multiverso".

La critica del pensiero moderno al sostanzialismo della tradizione classica si è dimostrata così corrosiva da impedire un puro e semplice ritorno ad essa. Eppure essa lascia un vuoto che chiede di essere riempito. Non possiamo rinunciare a tentare di colmarlo, anche se appare difficilissimo riuscirci. E allora ci chiediamo, se c'è in noi la "persona", che cosa la fa essere?. Non certo la sola presenza di una "mente", né il requisito dell'autocoscienza e dell'autoconoscerci. E infatti la "mente" non è mai "mente" in generale, ma innanzitutto è sempre la "mente" di qualcuno, e non è essa a produrlo; si è infatti "qualcuno" prima di essere "mente". Ognuno di noi è mente relazionale che è nel mondo ed è apertura ad un mondo, unico e comune per tutti, secondo un celebre detto di Eraclito, e però declinato da ciascuno secondo i suoi modi peculiari e i suoi insostituibili caratteri. Ed in ogni mondo c'è un "primo piano" e uno "sfondo", secondo gli indimenticabili insegnamenti ormai noti a tutti, della fenomenologia di Husserl.²⁹ E perciò dobbiamo riconoscere che le modalità in cui ogni relazionalità ed ogni prospettività sembrano venir meno, come ad esempio nel coma profondo, persino in quello irreversibile, oppure nella pazzia, sono soltanto perdite e modi difettivi a partire dalla positività originaria di questa apertura originaria e prima. L'identità di un'istanza originaria non semplicemente "cognitiva" e nemmeno semplicemente circoscritta alla processualità biologica continuano certamente a rimanere un problema, dal momento che non sembra che ci sia dato effettivamente un centro ontico a partire da cui possiamo in assoluto determinarle e definirle.

A conclusione del presente lavoro, ci sembra che il senso ultimo della persona nell'uomo si compendi e si raccolga in una domanda ultima di senso e di compimento dell'esistere che più o meno esplicitamente, più o meno consapevolmente, ogni essere umano pone a se stesso. Ed è interrogazione, ma è anche richiesta e domanda di aiuto, di completamento e di reciprocità. Questo sfondo ontologico ultimo appare e si esprime nella corporeità animata come sostegno ed ancoraggio indispensabile necessario per mantenere la persona nel mondo. Ed anche se questo fondo può oscurarsi ed offuscarsi nelle situazioni limite della vita in cui mente e coscienza non rispondono più a segnali, a sollecitazioni e a richiami, esso tuttavia non viene mai meno perché è ontologicamente costitutivo di ogni esistenza. E a

²⁹ Valgano ad esempio in proposito, fra i testi fondamentali delle opere edite di Husserl, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. di E. Filippini, Milano 1961, parte III, parr. 37-55.

questo punto si aprono istanze fondamentali ultime di carattere etico che non è certo difficile riconoscere, ed alle quali per il momento non possiamo che fare una brevissima allusione. È qualcosa su cui si sofferma in modo assai pregnante Max Scheler, in alcune pagine memorabili della sua opera fondamentale, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Anche là dove circostanze quanto mai sfortunate ed infelici impediscono un rapporto personale di relazione in cui i mondi personali possono incontrarsi e riconoscersi, come le malattie che spengono la coscienza, l'idiozia o lesioni inguaribili, continuano pur sempre a rimanere vivi in noi il senso e la convinzione che la persona altrui c'è ancora, e che quanto ci viene tolto dall'impossibilità di questo rapporto priva anche noi stessi di qualcosa di insostituibile³⁰. Dunque, in ultima analisi, rispetto alle istanze ontiche e reali del mondo fenomenicamente manifesto, l'identità personale non è una concretezza realmente esperibile. È piuttosto un "vuoto". Ma la positività autentica di tale vacuità non può risultare riconoscibile ad una scienza e ad una filosofia che acriticamente si assoggettano all'orizzonte della comprensione scientifica riduttiva del meccanicismo, dell'utilitarismo e dell'individualismo atomistico dell'epoca e della società della tecnica.

³⁰ Max Scheler scrive in proposito "In casi gravi si può affermare solo che la malattia rende completamente *invisibile* la personalità e che non è pertanto più possibile alcun giudizio su di . Già quest'affermazione è però possibile solo perché continuiamo ad ammettere che al di là di tutti i cambiamenti di carattere esiste una persona che *non* ne viene toccata. È questo il motivo per cui in tal caso attribuiamo al soggetto che agisce una "responsabilità", non però, un' "imputabilità" per le azioni compiute". (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. di G. Caronello, Cinisello Balsamo (Milano), 1996, p. 594, e nell'edizione tedesca in *Gesammelte Werke*, Bd. II, Bern 1966, p. 478).