

Mario Signore\*

## LA COSCIENZA, TRA L'IDENTITÀ SOGGETTIVA E LA PERSONA SITUATA E APERTA NEL/AL MONDO

Il materialismo riduzionistico, sia nella versione computazionale, sia in versione neurofisiologica, indulge nella tentazione “eliminativistica”. Perciò John Searle critica il materialismo tendenzialmente eliminativistico, sostenendo *l'ineliminabilità* della coscienza e degli stati coscienti, perché una vita cosciente senza alcun riferimento ad una “prima persona” è impossibile e impensabile.

Anche Searle conclude dunque, sulla scia di altri autori (per es. Nagel), che l'impostazione “oggettivistica” della scienza della natura è inadeguata allo studio dei fenomeni “soggettivi”, il suo carattere precipuo, afferma Searle, riprendendo Brentano e Husserl, è l' “intenzionalità”. I “fatti” della mente non sono mai *puri e semplici fatti*, perché sono sempre il risultato di scelte, di orientamenti, di azioni e di valutazioni; essi sono sempre atti riferibili ad un centro di esperienze psichiche, e *tale centro è la persona*, la quale agisce e patisce nel continuo e incessante ricambio con il suo mondo.

Qui entra in gioco il ruolo della relazione che sconfessa, tra l'altro, le classiche definizioni di “persona”, risalenti a Tommaso «*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*»<sup>1</sup> o a Boezio «*persona est*

---

\* Prof. Ord. di Filosofia Morale nell'Università del Salento

<sup>1</sup> *Summa Theologica*, p. 29, a3 ad 2

*naturae rationalis individua substantia*»<sup>2</sup>. Il contenuto dell'agire (l'altra categoria concettuale con la quale vogliamo confrontarci) è sempre "specifico", "particolarizzato" e perciò il "soggetto" dell'azione non potrà mai essere inteso in modo generico e non sarà mai né sola mente, né mero corpo. Sarà sempre invece un'individualità ben caratterizzata e situata in un contesto. La "persona" è dunque sempre qualcosa di più del "soggetto", perché il soggetto è astratto, ma la persona è il soggetto singolare situato nel mondo, e ad esso aperto ed esposto. Perciò gli "eventi" interiori, (i cosiddetti *qualia*, i colori, i sapori, i sentimenti, le affezioni ecc.) sono sempre eventi di qualcuno e il loro significato è incomprendibile al di fuori del contesto intero di una vita e di una storia strettamente personale. La persona è ciascuno di noi!

Giustamente, dunque, Searle si oppone alla "teoria dell'identità" fra stato fisico e stato mentale. Infatti, ogni teoria dell'identità o lascia sussistere lo stato mentale o lo elimina dichiarandolo inesistente<sup>3</sup>. Searle, tra l'altro, nega che la mente sia un calcolatore; senza un cervello, assolutamente inassimilabile ad un calcolatore, la mente non ci sarebbe. Secondo Alberto Oliviero, le strutture cerebrali «non sono rigide e predefinite come le parti che compongono una macchina qualsiasi. Al contrario, l'organizzazione cerebrale è plastica, cosicché i rapporti con una particolare struttura e una particolare funzione variano nel tempo, a seconda della necessità delle richieste ambientali, compreso l'ambiente interno del nostro corpo e cervello»<sup>4</sup>.

Tornando a Searle, per sentire e per pensare occorre una macchina speciale: il cervello con i suoi poteri causali<sup>5</sup>. La mente è incomprendibile rispetto ad un sistema di intelligenza artificiale, perché quest'ultima, si è visto, non conosce affatto una *semantica*, ma solo una *sintassi*. La mente ha contenuti cui si riferisce in virtù dell'*intenzionalità*, *comprendere e intenzionare* non calcolare. Si calcola su ciò che prima si è inteso e compreso e non viceversa. Ma a questo punto, dopo l'ottima partenza che abbiamo sintetizzato, il filosofo Searle, smarrisce la strada: la mente è per lui un "fenomeno biologico" e «per-

<sup>2</sup> *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. III

<sup>3</sup> J. SEARLE, *Dell'intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano 1998, pp. 116, 52. Vedere pure J. SEARLE, *La riscoperta della mente*, Torino 1994, pp. 34 e ss.

<sup>4</sup> *Biologia e filosofia della mente*, Roma – Bari 1995, p.29

<sup>5</sup> *Mente, cervello, intelligenza*, Milano 1988, pp. 14-15; da una conferenza radiodiffusa dalla BBC.

ciò casualmente dipendente dalla biochimica specifica delle sue origini»<sup>6</sup>. Sicchè le conclusioni dell'autore, non sfuggono ad un esito materialistico, come non a torto gli viene obiettato dai suoi oppositori<sup>7</sup>. Non sfugge, cioè, al fiscalismo tant'è che egli sostiene che «i fenomeni mentali ... tanto coscienti quanto inconsci, visivi, uditivi, dolori, solleciti, pruriti, pensieri» sono “causati” «da processi che avvengono nel cervello» anche se alla fine egli propone una sottile distinzione tra stati mentali, causati “dal” cervello e “nel” cervello<sup>8</sup>.

In verità, non si può confondere una causalità intenzionale che obbedisce ad una teleologia, ad un finalismo che segue e obbedisce a motivazioni, con una causalità meccanica. Forse che la motricità dell'organismo vivente è la risultante di una particolare “sintassi” pre-stabilita da un “programma”? Il movimento virtuale, volontario o involontario non è affatto una sintassi agita in cui si dà esecuzione ad un programma, come per un calcolatore o un computer. Ma la *qaestio est vexata*, come dimostra il dibattito ormai plurimillenario che intreccia il tema della coscienza, con quello della mente e quindi della persona. È utile una pur fugace ricostruzione!

Con la nascita della filosofia nell'antica Grecia il mondo mitico e magico trapassa e rifluisce nell'illuminazione della potenza partecipativa della mente al *logos* dell'universo, dell'intero che anima e pervade ogni realtà. È ciò che si può leggere nei frammenti rimastici di Eraclito secondo cui il mondo vero per gli svegli è l'“unico e comune per tutti” ed è il segno esplicito della vita sveglia e desta, mentre gli addormentati restano rinchiusi ciascuno in un mondo loro particolare (framm. 60). I Greci però non elevarono mai al vertice di tutte le facoltà dell'uomo la coscienza come centro di “rappresentazione” della realtà. Per arrivare a questa configurazione dobbiamo attendere il pensiero moderno. La parola “coscienza” (*cum-scientia*) propriamente nel greco antico non si trova; il termine più vicino è *syn-eidesis*, “visione-con”. Il vertice e il culmine di ogni sapere, di ogni facoltà conoscitiva era significato piuttosto dal termine *noesis*, tradotto con “pensiero”, meglio sarebbe l'*intendere*, in quanto attività immateriale, che non sospinge nulla, non fa movimento di tipo fisico quale trasmissione di moto nello spazio e

---

<sup>6</sup> *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale* in AA.VV., *L'io della mente, fantasie e riflessioni in sé e nell'anima*, Milano 1985, pp.341-360.

<sup>7</sup> *Op. Cit.*, pp. 114, 152, 165.

<sup>8</sup> *Mente, cervello, intelligenza*, cit., pp. 14 e ss.

nel tempo. Il primo motore di Aristotele, infatti, è divino perché non muove affatto esercitando una forza fisica; non è mosso da nulla e da nessuno. Per trovare qualcosa di simile al concetto moderno di coscienza, possiamo ricorrere all'accezione aristotelica della parola *aistesis*, che non significa solo "sensazione" come fatto sensoriale, ma anche la capacità di avvertire in se stessi un centro unificatore di tutte le sensazioni in quanto appartenenti ad un medesimo vivente. Ma in ciò nulla rinvia a quel senso di "interiorità" profonda di un "se stesso", insita nella parola "autocoscienza". Sarà invece compito della comprensione di sé da parte dell'uomo nel pensiero cristiano da Sant'Agostino fino a tutto il Medioevo, e di tutta la lunga elaborazione che opererà poi la conversione del tutto moderna dell'io alla centralità del momento del rappresentare se stesso conoscendo le proprie "idee". È un concetto espresso chiaramente da Heidegger in *L'epoca dell'immagine del mondo*<sup>9</sup>: «è nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso. ... L'intera metafisica moderna, Nietzsche compreso, si mantiene nell'interpretazione dell'ente e della verità stabilita da Cartesio». Egli aggiunge in nota: «L'interpretazione cartesiana dell'ente e della verità creò il presupposto su cui riposa la possibilità di una dottrina della conoscenza e di una teoria del conoscere»<sup>10</sup>. Anche Hegel approfondisce la premessa cartesiana. Nel par. 5 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* ribadisce che «il vero contenuto della nostra coscienza si serba, ed anzi viene posto solo nella sua propria luce col tradurlo nella forma del pensiero e del concetto ... Ora la riflessione fa almeno questo: trasforma i sentimenti, le rappresentazioni ecc. in pensiero». Solo nel pensiero dunque l'io è in se stesso e presso se stesso ed opera lo svelamento della verità del mondo.

Sembrava difficile scalzare la ferma convinzione nella spiritualità dell'umana autocoscienza quale culmine e luogo privilegiato in cui ricercare la verità dell'essere. Come pensare infatti solo di scalfire quella posizione che si impone nei primi decenni del '900, col neoidealismo italiano, attraverso il *pathos* delle pagine di G. Gentile che utilizza come esergo alla sua *Teoria generale dello spirito come atto puro* un'espressione dei *Pensieri* di Pascal: «*Par l'espace, l'univers me comprende et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends*»

---

<sup>9</sup> *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 84

<sup>10</sup> *Ibidem*

(VI, 348). Ci pare istruttivo riproporre due pagine significative di due opere gentiliane:

«Chi dice soggetto, dice insieme oggetto. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sè come oggetto a sè come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole (relativamente, almeno, alla coscienza che è propria del soggetto). E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond'è animato il soggetto. Giacché questo è attività, ricerca, movimento, verso l'oggetto; e l'oggetto, sia che si consideri come oggetto di ricerca, sia che si consideri come oggetto di scoperta e di conoscenza attuale, è inerte, sta»<sup>11</sup>.

«Questo divino atto che raccoglie in ciascuno di noi, ad ogni istante della nostra esistenza, il complesso di tutte le nostre forze e dal senso più elementare che abbiamo fin dal nascere del nostro essere, fino al più alto pensiero che è sempre svolgimento di quel primo senso, compie e svela a se stesso questo nostro essere, e attraverso di questo, l'essere di tutte le cose; questo atto non è in noi, è noi stessi. In questo atto consiste la nostra umanità. Per esso ognuno di noi può dirsi uomo, e sentire la responsabilità di questa sua natura, che, ponendolo al centro del mondo, dov'è il principio originario di tutto, gli impone il dovere di farsi sempre più uomo, potenziando sempre più questo principio, che è pensiero, e perciò dottrina e carattere, conoscenza e volontà, e prima di tutto sentire: sentire degnamente, da uomo che vince ogni limite e così dimostrarsi libero, con sentimento che tutto abbraccia e fonde gli animi e affratella»<sup>12</sup>.

Ci riuscirà il pensiero nella tarda modernità a minare i fondamenti di questo impianto rassicurante rivendicando la naturalità terrestre e mondana della conoscenza: basti percorrere l'itinerario che dal *materialismo storico*, per il quale la coscienza è al massimo "coscienza di classe" (Lukacs) e l'attività conoscitiva un riflesso del nostro mondo finito fatto di bisogno, di rivelazioni sociali, di lavoro, al positivismo, all'evoluzionismo, al pragmatismo, che configurano la mente e la coscienza come istanze interne al contesto biologico della lotta per l'esistenza, della selezione naturale rivolte alla diffusione della vita della specie umana. L'intelligenza è ridotta essenzialmente ad attività pratica, oltre ogni contemplativismo idealistico incapace di comprendere

---

<sup>11</sup> *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1<sup>a</sup> edizione 1916, I, 1, pp. 34.

<sup>12</sup> *Introduzione alla filosofia*, 1<sup>a</sup> edizione 1933, I, 12, p. 17.

che le radici della coscienza si trovano nel mondo della vitalità, degli impulsi, dello scambio dei prodotti del lavoro. Il legame tra mente e coscienza da una parte e vita dall'altra sarà reso ancor più stretto da Freud e Nietzsche che teorizzano la dipendenza stretta e inscindibile della vita dell'“io” e della “coscienza” dalle lotte, dalle contese e dai contrasti fra istinti e pulsioni, fra tensioni inappagate e rimozioni forzate e obbligate. La coscienza è solo il luogo e l'istanza delle giustificazioni debolissime e pretestuose degli istinti di potenza e di dominio, di sopraffazione di ogni vita a danno delle altre.

Esiti ancora più riduttivi si riscontrano più avanti nelle “scienze della mente” o “scienze cognitive” che pretendono di colpire mortalmente le pretese della filosofia della coscienza classica, in una gara tra “riduzionisti” di cui proprio ora cogliamo gli effetti, che coinvolgono anche i sostenitori dell'“intelligenza artificiale”. Va detto che la posizione dei riduzionisti radicali, alla Derek Parfit, Daniel Dennet, Douglas Hostaeter e Paul e Patricia Churchland è alquanto mitigata da coloro che accettano una non totale riducibilità del “mentale” al “fisiologico”, con posizioni differenziate, tra le quali, quella di Donald Davidson<sup>13</sup> appare la più interessante con il suo “monismo anomalo”, che pur non escludendo la possibilità di ricostruire una mente come un perfetto computer, e quindi di poter descrivere in termini fisici ogni evento psicologico, mette in guardia dalla pretesa di alcuni di attribuire all'automa (“Art”) un'intenzionalità, cioè la capacità e la volontà di dare informazioni sul suo “sé”. Anzi è prevedibile una “sopravvenienza” di concetti psicologici su quelli fisici. Sostiene una posizione “emergentistica” Tim Crane, per il quale (in *Fenomeni mentali*) ritiene sostenibile l'irriducibilità dei dati introspettivi (i *qualia*) ai dati fisiologici. Anche qui c'è una “sopravvenienza” di un qualcosa di diverso, c'è un *quid novum* rispetto all'organizzazione neurofisiologica del cervello e del sistema nervoso<sup>14</sup>.

Anche il funzionalista Hilary Putnam sostiene la medesima “emergenza”, anche se pretende di costruire una discutibile analogia di mente e cervello, rispettivamente col *software* e con l'*hardware*. Volendo cogliere qualche spunto, dal nostro punto di vista (che in verità trova qualche riscontro nelle posizioni anche di neurofisiologi non riduzionisti), ci pare di poter sostenere che «la dimensione “mente” eccede ed

<sup>13</sup> D. DAVIDSON, *Azioni ed eventi*, Bologna 1992, p. 329, 335, 336, 338.

<sup>14</sup> T. CRANE, *Fenomeni mentali*, Milano 2003, pp. 49 e ss; 100 e ss; 122-125, 133-140; 206. 212.

oltrepassa nella multiformità e nella varietà delle sue prestazioni la sfera ristretta dell'organizzazione del cervello, e dunque sarebbe "sopravveniente". I filosofi della mente, refrattari al riduzionismo spinto, attribuiscono questa "sopravvenienza" alle mediazioni culturali instaurate dal linguaggio, dalla comunicazione e dalle istituzioni sociali. L'appello all'"emergenza" della coscienza è un espediente che non riesce ad eliminare e nemmeno a nascondere la nostra ignoranza di tutto ciò che riguarda l'anima, la mente e la coscienza che continuano a rimanere un mistero impenetrabile, soprattutto fino a quando si rimane invischiati in queste posizioni... L'evidenza del sapere ordinario e comune di noi stessi, di quel sapere che i riduzionisti collocano in modo sprezzante nella sfera del senso comune prescientifico che non merita nessuna considerazione, non è affatto aggirabile (come non è aggirabile la coscienza morale). Rassegnarsi ad un'ignoranza circa l'origine fattuale della mente e della coscienza non vuol dire tuttavia rinunciare a comprendere il loro significato e il loro posto nel mondo e nella vita... Per entrare nel mistero della mente e della coscienza e per farci comunicare dal loro stesso mistero qualcosa che illumini il senso della vita non c'è che un solo mezzo: tutto ciò che riguarda il rapporto corpo-mente deve essere ambientato e situato in un altro orizzonte, quello dell'organismo e della vita, purché la vita è l'intero, il tutto che abbraccia sia l'organismo, sia la mente»<sup>15</sup>.

Ma per ottenere questo risultato, bisogna abbandonare il metodo "autoptico" e affidarsi finalmente a quello "panoramico" che naturalmente obbliga ad un cambio di paradigma: dal *simplex* al *complexus*. Da questo paradigma anche il tema della coscienza morale rivendica una ridefinizione meno semplicistica, cioè non naturalistica. E una mano in questa direzione ce la dà anche uno scienziato sociale, al di sopra di ogni sospetto, come Giòrg Herbert Mead, fondatore, con Dewey, della scuola di Chicago, dove lavorò fino alla fine per dare un fondamento filosofico e psicologico alla scuola.

Dal saggio *Genesi del sé e controllo sociale* traggio qualche ulteriore considerazione per concludere. «A condizione che la complessità della società umana non superi quella del sistema nervoso centrale, il problema di un oggetto sociale adeguato, che coincide con quello di un'autocoscienza adeguata, non consiste nel venire a conoscenza del

---

<sup>15</sup> F.BOSIO, *Natura, mente e persona*, Il poligrafo, Padova 2006, pp 91-92; vedi pure H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna 1991, p.35.

numero infinito di atti che sono implicati nel comportamento sociale, ma nel superare le distanze spazio-temporali, le barriere linguistiche, le convenzioni e le differenze sociali di coloro che condividono con noi l'avventura comune della vita... Il desiderio di conoscenza per le condizioni in cui altre popolazioni vivono, lavorano, amano e si combattono, scaturisce da quella curiosità fondamentale che è la passione dell'autocoscienza: dobbiamo essere gli altri se vogliamo essere noi stessi»<sup>16</sup>. Forse possiamo interpretare questo passo meadiano, riconoscendo che «nell'uomo, la consapevolezza di se stesso, del proprio organismo e della propria autorganizzazione è mediata dal riconoscimento oggettivante della realtà come “resistenza allo sforzo”<sup>17</sup> e con la consapevolezza conseguente di dover spendere una fatica e un impegno (una libertà?) più forte per superare ciò che a noi si oppone e ci resiste<sup>18</sup>.

Ma forse qualcosa si può dire di più. L'approccio delle *capabilities* può divenire una nuova misura per capire il dinamismo della natura umana, cioè della vita e della sua qualità che nasce, si muove e si concentra “su ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, avendo come modello l'idea intuitiva di una vita che sia degna della dignità di essere umano”. Anche questo è un modo per smascherare il danno di ogni visione riduzionistica dell'uomo e della sua coscienza/mente.

Ma certamente ciò che può, pur nel mistero che ancora avvolge la coscienza, ricompattare l'irreparabile contrapposizione di coscienza, mente, cervello in una prospettiva di “apertura” della coscienza al mondo è una leggera modifica del “*cogito ergo sum*” di Cartesio, da cui discendono sia la grande forza della coscienza, ma anche le sue più indimostrabili contraddizioni, nel “*cogitor ergo sum*” proposto dal teologo Franz von Baeder, ripreso poi da K. Barth che, senza tradire la coscienza, ne affida l'identità a quell'*essere pensati*: “*cogitor a Deo, ergo cogito et sum*” che richiede una relazione, un riconoscimento, in definitiva, un essere “situati” in un mondo di persone e di cose non senza un'apertura alla trascendenza.

---

<sup>16</sup> G. HERBERT MEAD, *Genesi del sé e controllo sociale*, in *La voce della coscienza*, Jaka Book, Milano 1996, p. 128.

<sup>17</sup> M. SCHELER, *Idealismo-Realismo*, Napoli 1995, pp. 55 e ss.

<sup>18</sup> H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna 1991, p. 35.