

LUCA VANZAGO

**La crisi del pensiero e il ritorno del problema del senso.
Riflessioni sul significato filosofico della attuale ricerca neuro-
cognitiva**

1. Introduzione

La nostra epoca sta assistendo, peraltro ormai da qualche decennio, a una notevole fioritura di studi sulla coscienza. Questo ritorno di un problema filosofico classico, che gran parte della filosofia novecentesca sembrava aver fatto di tutto per eliminare definitivamente dal novero dei temi accettabili, o quanto meno tollerabili, si deve in effetti agli studi condotti in quel vasto e diversificato continente che si può per brevità chiamare delle “scienze cognitive”, di cui le neuro-scienze sono parte costitutiva.

In questo ambito il tema della coscienza non si è peraltro imposto subito, e certamente anche ora che viene discusso e approfondito da diversi punti di vista non può dirsi accettato o “sdoganato” senza riserve. Ma proprio il fatto di essere un problema teorico di cui si discute, prendendo posizione pro o contro la sua esistenza, o la sua conoscibilità, o anche la sua utilità teorica, fa sì che del concetto di coscienza ci si debba occupare, volenti o nolenti, per decretarne comunque lo statuto epistemologico o talvolta ontologico.

È attraverso tale discussione, non necessariamente immediatamente filosofica, che questo problema è però poi rientrato anche all’interno del dibattito in cui più tradizionalmente era stato fatto sorgere. Le ricerche in questa direzione si devono in particolare agli sviluppi della filosofia analitica anglo-sassone della mente, emersa all’interno del contesto riconducibile ai teorici del *linguistic turn* e della sua progressiva trasformazione in direzione di problematiche concernenti non più solo il linguaggio, ma più in generale la cognizione, l’esperienza, il rapporto mente-corpo. In un certo senso si può dunque dire che, paradossalmente, sia stata proprio la corrente filosofica che più aveva insistito per abbandonare i problemi filosofici tradizionali attraverso la loro “cura” linguistica, secondo una impostazione terapeutica riscontrabile in modi diversi in Russell, Carnap e Wittgenstein, ad aver poi reintrodotta quello che resta in fondo un

concetto tra i più compromessi con la metafisica classica, e dunque più sospetti per chi ritenga che la filosofia non debba far altro che dichiarare inutili determinate questioni.

Se si guarda al dibattito filosofico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, pare infatti chiaro che problematiche come quella della coscienza siano divenute, almeno in certi ambienti, del tutto irricevibili. Naturalmente il concetto di coscienza resta uno di quelli fondamentali per molti altri pensatori di estrazione e impostazione diversa, ma concordi nel ritenere tale nozione tra quelle "indisponibili", per così dire, rispetto a qualunque prospettiva che miri a discernere tra ciò che è vivo e ciò che è morto nel dibattito filosofico.

Ciò che mi preme fare in questa sede è di esaminare la situazione attuale relativamente al dibattito sullo statuto della coscienza, per farne emergere innanzi tutto alcuni tratti salienti, in modo da recuperarne la significatività e mostrarne la, per certi versi sorprendente, problematicità. Ma poi si tratta anche di indicare la necessità di non appiattare le analisi teoriche su di una spesso fraintesa attualità, immemore del passato solo perché un presunto progresso scientifico e soprattutto tecnologico avrebbe reso inutile qualunque memoria di discussioni dottrinarie ritenute ormai tramontate.

In realtà la vicenda relativa al ritorno del problema della coscienza è quanto mai significativa per capire che certi problemi non sono legati in modo assoluto al contesto storico, sebbene non siano neppure estraibili astrattamente da esso e studiati come se si trattasse di frammenti di roccia di un pianeta lontano. In effetti la consapevolezza della complessità di un dibattito passa anche per la capacità di serbare memoria del significato di determinati concetti, che consente così di non scadere in posizioni ingenuie che soltanto la moda del momento può innalzare agli onori della ribalta senza sospettarne la natura ripetitiva e in definitiva un po' comica.

Quel che mi propongo di fare è pertanto innanzi tutto di esaminare alcune tesi tra le più significative e influenti dell'attuale dibattito sulla coscienza quale si svolge all'interno della prospettiva neuro-cognitiva, per poi discuterne il senso filosofico alla luce di altre dottrine filosofiche che, sebbene sorte in un contesto differente, hanno nondimeno ricevuto nuova linfa proprio dal dibattito sulla mente e sulla coscienza. Per quanto concerne la prospettiva neuro-cognitiva farò riferimento a quella che appare la dottrina filosofica più popolare tra i neuro-scienziati, ossia la cosiddetta "neuro-filosofia" di Paul e Patricia Churchland. Questa dottrina si fa apprezzare per la capacità a un tempo di discutere molte questioni diverse da

un punto di vista unitario coerente e chiaramente delineato, ossia la riconduzione “eliminativistica” di tutto ciò che può essere annoverato entro il concetto di coscienza alle sue basi neurobiologiche, e per la possibilità di reperire perciò al suo interno, in una forma per così dire purificata, determinate formulazioni che altrimenti si possono trovare in modalità più o meno chiare anche in altri pensatori. La mia discussione prende perciò gli scritti dei Churchland soprattutto come emblemi di un determinato modo di porre la questione della coscienza, che valga nella sua valenza simbolica, al di là delle questioni teoriche complesse che però non possono essere esaminate in questa sede.

Una volta che si siano espone nei loro tratti essenziali le posizioni di questo approccio, proporrò alcune considerazioni relative ai problemi che esso fa sorgere e suggerirò alcune possibili diverse letture della questione che sarà stata fatta emergere. In sintesi, si tratterà di vedere come, per un verso, il tentativo attuale di eliminare la coscienza dal dibattito sulla mente e la cognizione costituisca la ripresa di un più antico approccio di stampo “positivistico”, che fin da subito suscitò reazioni filosofiche significative e feconde; per altro verso credo che sia importante anche far emergere alcuni problemi non più soltanto teoretici, ma anche per certi versi politici, che l'attuale impostazione eliminativistica solleva (anche se in generale senza neppure saperlo né volerlo), e che potranno essere colti appieno grazie all'aiuto di considerazioni che Edmund Husserl ebbe a svolgere in riferimento alla crisi delle scienze europee di cui fu testimone in un'epoca tormentata, alcuni dei cui tratti sembrano riemergere oggi.

2. La neuro-filosofia e la prospettiva eliminativistica.

L'orizzonte filosofico da cui provengono i due studiosi americani è caratterizzato dalle teorie elaborate dagli esponenti dell'epistemologia post-positivista, come Kuhn e Feyerabend, per un verso, e dai propugnatori di una concezione pragmatica della conoscenza e della scienza come Quine e Sellars, per altro verso. In particolare l'epistemologia “naturalizzata” di Quine e l'impostazione data da Kuhn alla questione dei paradigmi scientifici conduce Paul Churchland a elaborare una critica della psicologia del senso comune, in direzione di una revisione del problema mente-corpo, che porti ad una valorizzazione della posizione naturalistica e materialistica, chiamata materialismo eliminativo.

La moglie Patricia articola, in un volume dal suggestivo titolo di *Neurofilosofia*,¹ del 1986, una riflessione volta ad avvicinare la filosofia della mente alle neuroscienze. Insieme, i due sviluppano una prospettiva basata sul modello connessionistico delle reti neurali, che costituisce una prospettiva filosofica nuova rispetto all'approccio "classico", cognitivistico, all'intelligenza artificiale. La posizione comune raggiunta in questa confluenza di approcci diversi fa dei Churchland gli esponenti più radicali del naturalismo in filosofia della mente, laddove J. Fodor ne costituisce la versione moderata, e Dennett occupa la posizione intermedia.

Le polemiche che tale posizione ha suscitato richiedono di contestualizzare la posizione dei Churchland. Il punto di partenza è la condivisione della prospettiva kuhniana da un lato, quineana dall'altro, le quali sostengono l'impossibilità e l'implausibilità di una scienza di fatti o dati puri, e pertanto la insorpassabile commistione di dati empirici e teoria in ogni impresa di ricerca e ogni forma di conoscenza. Tale impostazione conduce i Churchland ad accomunare i metodi della scienza naturale a quelli della psicologia, in quanto ciò che viene sostenuto per la prima vale anche per la cosiddetta "introspezione", che non è per nulla diversa, in questo, dalla conoscenza del mondo esterno.

In questo senso, sia le dottrine che si basano sulla cosiddetta "psicologia del senso comune", sia gli approcci genericamente fenomenologici (peraltro connotati in modo molto vago) sono agli occhi dei Churchland da rigettare in quanto credono di poter accedere a stati mentali "assoluti" che in realtà sono storicamente e culturalmente condizionati.

La critica alla fenomenologia, come al dualismo cartesiano, si basa dunque su di una asserita storicità e condizionatezza culturale dell'impresa scientifica, che impedisce di concepire la verità come assoluta e non relativa. È su questa critica che però si fonda la delineazione di un progetto di ricerca che in qualche modo deve riuscire a rimanere indenne dallo stesso rischio.

L'analisi dei Churchland si articola in tappe che si possono riassumere schematicamente: innanzi tutto viene condotta una critica radicale della psicologia del senso comune, e più in generale della psicologia; questo implica una revisione dell'ontologia dualistica, in direzione della posizione detta eliminativistica; ciò però non li porta a escludere del tutto l'introspezione, che deve tuttavia essere effettuata da una posizione materialistica; quest'ultima richiede un abbandono dell'epistemologia neo-

¹ Si veda Churchland (1986).

empiristica in direzione di una nuova concezione di base, a impianto biologico, delle capacità cognitive umane. Quest'ultimo passaggio assomiglia al progetto delineato da Searle di costruire una nuova biologia "intenzionale"; tuttavia la biologia prevista dai Churchland prevede invece la completa naturalizzazione del mentale e pertanto l'eliminazione di qualsiasi riferimento all'intenzionalità.

I Churchland non intendono dunque abbandonare del tutto l'analisi del mentale, però affermano che sia necessario adottare un approccio diverso da quelli tradizionali, che sia cioè in grado di dare all'analisi della mente una struttura scientifica. Il modello di scienza indicato in questo senso è quello della biologia, intesa a partire dalla concezione connessionistica delle neuroscienze. Tale impostazione viene generalizzata fino a divenire il vero e proprio paradigma della scienza in quanto tale, generando però così anche un problema in relazione al relativismo di ascendenza kuhniana e quineana che costituisce la premessa dell'intera operazione condotta dai Churchland. Se è vero che la *folk psychology* non può vantare reali pretese scientifiche, questa critica si applica molto meno alla prospettiva fenomenologica, che viene dai Churchland sostanzialmente considerata una variante della psicologia "filosofica" e quindi ingenua. La stessa nozione di scienza utilizzata dai Churchland può infatti essere criticata alla luce delle analisi husserliane sul concetto di scienza. Il loro relativismo iniziale viene in effetti attenuato dall'adesione alla corrente connessionistica, e in particolare al progetto di ricerca basato sul cosiddetto modello PDP (*Parallel-Distributed-Processing*), ritenuto in grado di superare le critiche mosse alla concezione cognitivista dell'intelligenza artificiale e alla metafora funzionalistica mente-computer.

L'onere della dimostrazione della superiorità della posizione materialistica, nella peculiare versione offerta dai Churchland, viene dunque posto sul conto del connessionismo e delle sue relazioni con altri ambiti di ricerca scientifica, come la neurobiologia. Se, come sostengono i Churchland, il modello filosofico generale, valido senza interruzioni da Platone a Fodor, per pensare la mente è stato il linguaggio, si deve allora superare tale modello, che isola l'essere umano dal resto del regno naturale.

La direzione da prendere è pertanto, a loro avviso, quella della connessione senso-motoria. L'approccio connessionistico pare a questi autori molto promettente al fine di delineare un modello del tutto differente

di funzione mentale. Tale modello dovrebbe essere in grado di superare l'obiezione, mossa da vari ambienti, per cui la spiegazione dell'interazione tra input sensoriali e output motori sembra richiedere un "omuncolo" nel cervello, che sia in grado di operare le inferenze necessarie a trasformare un gruppo di dati nell'altro, con l'inevitabile regresso all'infinito che ne consegue.

La posizione dei Churchland presenta una notevole coerenza e una altrettanto efficace capacità di integrazione di prospettive provenienti da ambiti di ricerca diversi. Si configura pertanto come la prospettiva forse più solida tra quelle che perseguono la naturalizzazione della coscienza e dell'intenzionalità. Le premesse metodologiche da cui muove, tuttavia, sono anch'esse discutibili e infatti ampiamente discusse. In particolare, negli ultimi anni sono emerse prospettive che indicano una svolta ulteriore nell'ambito delle neuroscienze, che complica la vita al connessionismo e insieme esige un approccio filosofico ed epistemologico meno segnato dal relativismo, guardando infatti (forse non casualmente) alle ricerche fenomenologiche. Si tratta di un approccio che cerca di render conto dell'incarnazione della mente da un punto di vista diverso da quello naturalistico e in particolare materialistico.

In altre parole, occorre riuscire a integrare il problema dell'analisi "in prima persona" (che il naturalismo intende *apertis verbis* non porre) con una prospettiva che permetta di evitare il dualismo. Questa impostazione non rifiuta, ma al contrario ricerca, l'interazione tra filosofia della mente e ricerche neurocognitive, ma al contempo esclude che la prospettiva unificante possa essere costituita dal naturalismo e/o olismo relativistico di ascendenza quineana.

3. *Le ricerche neuro-fenomenologiche.*

L'autore a cui si può far risalire questo tentativo di fusione tra fenomenologia, filosofia della mente e neuroscienze è Francisco Varela, a cui si deve l'espressione *neurofenomenologia*, ma che è stato innanzi tutto un biologo, autore di importanti lavori (spesso insieme a Humberto Maturana)² sul tema dell'autopoiesi, cioè della genesi di organismi a partire da condizioni necessarie ma non sufficienti a spiegare l'emergere di forme più complesse da forme più semplici.

Questa prospettiva ha poi influenzato anche il suo approccio alla

² Si veda, in particolare, Maturana, Varela (1985).

coscienza, come struttura auto-poietica. L'approccio generale adottato da Varela consiste nell'affermare che una forma complessa non deve essere spiegata unicamente a partire da ciò che ne costituisce la base, ma intrattiene un rapporto di interazione e di doppia determinazione con tale base. Si tratta di un approccio sistemico e a suo modo olistico, non però nel senso di Quine (il cui olismo è di natura epistemologica, val a dire riferito alle condizioni di conoscenza), ma in un senso ontologico, ossia concernente l'esistenza. Questa forma di olismo richiede una concezione diversa della causalità rispetto a quella lineare dei sistemi fisici (sebbene Varela citi anche autori come I. Prigogine, che trovano anche a livello dei sistemi fisici una causalità complessa analoga ai sistemi biologici di cui egli si occupa).

La caratteristica generale degli organismi viventi è per Varela (e Maturana) quella di strutturare equilibri omeostatici che ne permettano e favoriscano la sussistenza. Questo equilibrio si basa sul rapporto di mutua rigenerazione tra il tutto e le parti che costituiscono l'organismo. Le parti garantiscono l'unità funzionale del tutto, apportando a esso i confini identitari di cui abbisogna, mentre il tutto garantisce il rinnovo delle parti, come elementi interni.

Tale approccio ha un effetto anche sulla questione della cognizione: per i due ricercatori cileni la cognizione non è da intendersi come processo di produzione di rappresentazioni, e non si limita a svolgere funzioni puramente cognitive in senso classico. La cognizione va piuttosto intesa in senso dinamico e processuale, in termini di azioni e movimenti, che sono in grado di riconfigurare dall'interno l'organismo vivente che ne è l'autore ma al contempo anche l'effetto, e perciò struttura anche la relazione tra l'organismo e il suo ambiente circostante.

Ciò implica un abbandono del modello di comunicazione di origine cognitivista, inteso come scambio di informazioni e feedback tra un sistema cognitivo ed un mondo ad esso estraneo. Nel modello di Maturana e Varela gli scambi e le interazioni devono essere visti come parte costitutiva della struttura stessa degli agenti. È l'istituzione di un diaframma a produrre una differenza tra un lato interno (l'organismo, che però non è del tutto isolato) e uno esterno, il mondo, che però allora non è più una exteriorità a sé stante e indipendente.

Questo modello viene reperito già a livello delle modalità di scambio e interazione propri del regno vivente, ma si applica naturalmente anche alla

struttura dell'essere umano, visto come parte del regno naturale, anche se non del tutto immerso in esso. Del resto già gli esseri viventi non sono considerati come enti puramente meccanici e atomici, ma come centri di realizzazione di strutture interattive che hanno un proprio *sensu* biologico. Questa posizione riprende a suo modo quella delineata da Merleau-Ponty nel suo *La struttura del comportamento*³, ponendo tuttavia in maniera più chiara una questione ontologica, laddove in quell'opera di Merleau-Ponty l'analisi è ancora svolta prevalentemente su di un terreno epistemologico. Peraltro Merleau-Ponty ha poi condotto una indagine di natura ontologica nei suoi corsi al Collège de France dedicati al tema della natura, di cui il secondo in particolare costituisce l'analisi del regno vivente.⁴

Pertanto nella prospettiva dell'auto-poiesi è la relazione organismo-ambiente, più che la configurazione di un organismo da mettere poi in relazione col proprio ambiente, a costituire l'ambito di comprensione delle interazioni, ivi comprese quelle "cognitive". Questa relazione è reciproca: l'individuo esprime somaticamente le dinamiche processuali dell'ambiente che abita e per il quale è evolutivamente predisposto; e l'ambiente si costituisce come orizzonte di manifestazione dei fenomeni organici individuali, un orizzonte che però ha una consistenza ontologica effettiva e non è semplicemente una struttura dipendente dall'individuo inteso come origine autonoma delle rappresentazioni.

La determinazione dell'interazione tra organismo e ambiente come struttura a doppia relazione e reciproca costituzione porta poi Varela a cercare un lessico filosofico appropriato a superare quello rappresentazionalistico, sostanzialmente imperante nella filosofia analitica del linguaggio e di riflesso in quella della mente. In questo senso Varela è indotto alla propria posizione dalla critica della concezione cognitivista e connessionistica del sistema nervoso come sistema neurale chiuso, in cui non vi è alcun tratto caratteristico intrinseco nella sua organizzazione che permetterebbe ad esso di discriminare mediante la dinamica dei suoi cambiamenti di stato tra cause possibili interne o esterne per questi cambiamenti di stato.

Il concetto di cognizione viene così associato a quello di auto-poiesi e inteso come know-how corporeo di un organismo. La cognizione non è la copiatura, all'interno dell'organismo, di uno stato di cose esterno, perché è

³ Merleau-Ponty (2010).

⁴ Si veda Merleau-Ponty (1996).

la stessa distinzione tra interno ed esterno ad essere, non eliminata, ma ricategorizzata in termini di interazione e co-implicazione (il che significa anche configurazione e non raffigurazione). L'organismo che interagisce con l'ambiente non produce solo (o meglio: non produce affatto) immagini sul proprio schermo interno, ma produce lo schermo stesso come struttura generale che non preesiste alle sue immagini, ma emerge da esse.

Varela sviluppa in maniera filosoficamente più articolata questa posizione, in relazione al tema della cognizione, in un saggio scritto con E. Thompson e E. Rosch, dal titolo *The Embodied Mind*,⁵ in cui viene esposta una proposta teorica che viene considerata dagli autori come "terza" prospettiva concernente la cognizione, dopo quella cognitivistica e quella connessionistica. Il nome scelto è quello di prospettiva enattiva. Varela chiarisce che non si tratta di "superare" i modelli precedenti in uno nuovo, quanto di accettarne alcune caratteristiche, circoscrivendone il significato gnoseologico e specificandone le valenze, e con ciò distinguendo tra i diversi livelli della loro applicabilità.

La specificità della prospettiva enattiva sta per Varela nella possibilità di accedere a un livello di descrizione della sfera fenomenica del vissuto psichico che è precluso agli altri approcci proprio in quanto essi non tematizzano la questione se non attraverso riduzioni o modellizzazioni. È al livello della struttura dei fenomeni, ricompresa entro una prospettiva che recepisce l'idea di interazione già delineata a livello di auto-poiesi, che si può meglio comprendere cosa sia la cognizione, separandola dal modello rappresentazionale di fondo, che condiziona gli altri approcci in quanto parte comunque dal presupposto di una separazione originaria tra individuo e ambiente che, invece, Varela contesta.

Tale riconfigurazione del rapporto cognitivo tra soggetto e mondo deve secondo Varela superare necessariamente il naturalismo, inteso come riconduzione del soggetto alla natura fisica, proprio perché tale natura fisica non è originaria nel rapporto tra organismo e ambiente. Per suffragare tale proposta teorica, è però necessario mostrare come funzioni la cognizione in una prospettiva che si vuole così diversa, e perché sia preferibile alle altre. Varela si rifà alle ricerche di J. J. Gibson,⁶ che parla di un "approccio ecologico" alla percezione, alla cibernetica, ma soprattutto alla

⁵ Varela, Thompson, Rosch (1992).

⁶ Gibson (2014).

fenomenologia di Merleau-Ponty. La cognizione deve essere intesa, in questa prospettiva complessa, a partire dal modo con cui il significato emerge dalla totalità autonoma dell'organismo. Tale prospettiva viene rapportata poi anche alle teorie elaborate da Piaget, note come epistemologia genetica.⁷

Il punto decisivo su cui Varela insiste è l'idea che tra una descrizione in terza persona, oggettiva e perciò per principio tendente a ridurre le esperienze soggettive, e una descrizione in prima persona che isoli l'io come un che di autonomo dal mondo, si possa individuare un terreno "terzo" in cui sia possibile ottenere descrizioni relative all'esperienza "situata" del soggetto nella sua interazione col mondo, senza con ciò ipostatizzare tale soggetto e farne una *res cogitans*.

Questa prospettiva deve render conto della specificità dell'esperienza, evitando dunque approcci riduzionistici o eliminativistici (che epistemologicamente non sono leciti a questo livello perché non è possibile definire il regno "fisico" come dato a priori se non attraverso una dimostrazione d'esistenza che generalmente non viene fornita ma semplicemente presupposta), ma evitando al contempo il dualismo, che altro non è se non un materialismo rovesciato, almeno per il fatto di cercare in un regno ontologico autonomo la base da cui dedurre il resto della realtà.

La prospettiva di Varela tende pertanto a indicare nell'incarnazione il luogo privilegiato, "originario", su cui elaborare una prospettiva analitica in grado di integrare gli apporti delle neuroscienze con i problemi tipici della filosofia della mente. Ciò implica che il funzionalismo delle realizzazioni multiple, ossia la posizione inaugurata da Putnam, debba essere quanto meno messo tra parentesi, perché la funzione non è, secondo l'approccio enattivo, qualcosa di separabile dal suo supporto corporeo e dalla sua occasione di realizzazione. Varela sostiene che il sé cognitivo è la sua propria implementazione: la sua storia e la sua azione formano un blocco unitario.

Ma il corpo stesso è iscritto in una struttura di relazioni più ampie con il proprio contesto biologico, psicologico, culturale, così che non sia corretto ipostatizzare una corporeità a sé stante e poi cercarne delle relazioni successivamente realizzabili con altri poli altrettanto atomici. Il punto focale dell'indagine deve divenire il corpo vivente situato in un mondo organico, così che la relazione (duplice e a doppia direzione, ossia ciò che Merleau-

⁷ Si veda il suo libro classico, Piaget (1971) e successive ristampe.

Ponty chiama chiasma) diviene ontologicamente prioritaria rispetto ai poli stessi della relazione.

Tale struttura, così intesa, fa sì che non si possa più intendere in senso strettamente materialistico l'esperienza incarnata, senza però ricondurre l'esperienza stessa a un principio spirituale dualisticamente distinto dal proprio corpo. Varela e i suoi collaboratori impostano così un programma di ricerca che mostra di possedere analogie importanti con studi condotti da autori di estrazione più canonicamente filosofica, tutti impegnati a risolvere il problema del dualismo tra corpo e mente senza sacrificare nessuno dei due lati della questione e senza però neppure mescolarli in un modo inevitabilmente estrinseco e *ad hoc*. Tra gli autori che negli ultimi anni, anche in ambito anglo-sassone, si sono segnalati per il tentativo di incorporare il soggetto e reperirne le correlazioni col proprio corpo e col mondo si possono citare John McDowell (*Mind and World*),⁸ Gareth Evans (*The Varieties of Reference*),⁹ Andy Clark (*Being There*),¹⁰ Quassim Cassam (*Self and World*).¹¹

Questi autori, tutti di area anglosassone e generalmente “analitica”, propongono tuttavia argomenti che tuttavia echeggiano analoghe posizioni di area “continentale”, per riprendere una distinzione sempre meno utile ma ancora molto diffusa. Il tratto forse più condiviso da tutti gli autori sopra citati è la volontà di superare il funzionalismo “neo-lockiano” senza ricadere nel dualismo sostanzialistico di origine cartesiana. Da qui deriva, per un verso, una ripresa delle argomentazioni kantiane, e per altro alcune notevoli affinità con la tradizione fenomenologica.

Il superamento del funzionalismo (che tende a fare dell'identità personale un concetto astratto lontano dal senso comune) viene condotto attraverso una generale comprensione della soggettività umana come persona incarnata, dotata di un corpo che ne individua l'esistenza. Da questo punto di vista si può sostenere che l'idea di persona come struttura peculiare riporta alla luce un approccio di ascendenza aristotelica: la persona come un genere proprio, dotato di confini sanciti da leggi che ne delimitano e identificano la natura. Questo implica una maggiore attenzione alle caratteristiche biologiche, e

⁸ McDowell (1999).

⁹ Evans (1991).

¹⁰ Clark (1999).

¹¹ Cassam (1997).

non soltanto psicologiche, che concernono la soggettività umana.

Un autore che si è speso in modo particolare per arrivare ad una identificazione tra soggetto, corporeità e personalità è Bernard Williams. Nel suo *Problems of the Self*¹² egli sottolinea come sia necessario ribaltare l'assunto cartesiano che vede l'essere umano come soggetto pensante che ha un corpo, e determinarlo piuttosto in termini di un corpo materiale che pensa. In tal modo l'identità personale è garantita da quella corporea, e questo consente di superare l'obiezione humeana a Cartesio (ripresa da molti autori contemporanei), che tende a negare all'io (penso) una continuità propria in quanto ne nega la prerogativa di sostanza ontologicamente separata.

La posizione di Williams (che ha conosciuto anche versioni più estremistiche) tende però ad appiattire le prerogative psicologiche su quelle biologiche, e a dare del corpo un quadro che attenua così il ruolo della coscienza. La personalità di un essere umano non deve essere necessariamente ricondotta alla sua materialità per poter essere distinta da una inatingibile (secondo questi autori) sostanzialità spirituale. Ci sono in altri termini modi diversi di preservare la specificità dell'identità personale senza ridurla al corpo inteso come materia (eventualmente biologica) e senza farne all'opposto uno spirito disincarnato.

4. Considerazioni provvisoriamente conclusive.

Il dibattito contemporaneo qui rapidamente evocato mostra di possedere un grande merito: ha riportato in primo piano questioni filosofiche cruciali ma che avevano apparentemente segnato il passo e fatto spazio a problematiche diverse, in particolare in connessione con la cosiddetta "svolta linguistica" verificatasi nella filosofia del secondo Novecento (la formula è di Rorty e come noto viene proposta in un articolo degli anni Sessanta¹³) a partire dagli effetti discordemente concordi prodotti dalla ricezione delle opere di Heidegger e di Wittgenstein.

Senza entrare ora nel merito di tale problematica, e limitandomi a constatare come tale svolta abbia raggiunto un punto di probabile saturazione e di inflessione, sia sul versante dell'ermeneutica continentale sia su quello della filosofia analitica anglosassone, ciò che invece mi pare urgente esaminare è il significato più generalmente filosofico, e quindi legato al senso dell'esistenza umana (e probabilmente non soltanto), di

¹² Williams (1989).

¹³ Articolo contenuto nella raccolta curata da Rorty stesso, Rorty (1967).

questo dibattito. Mi pare evidente che la sostanziale egemonia del paradigma neuro-cognitivo, in particolare nella sua versione eliminativistica, entro la ricerca scientifica propria delle scienze cognitive, ponga un problema che travalica i limiti pur molto ampi di una discussione accademica, per delineare questioni cruciali concernenti il senso dell'esistenza e il futuro dell'umanità.

Che questa affermazione apparentemente un po' esagerata abbia un suo fondamento si può argomentare considerando come l'immagine della soggettività umana emerga in maniera largamente diversa a seconda che si segua l'impianto teorico di stampo neuro-cognitivo oppure si preferisca lasciar spazio a questioni e problematiche concernenti la coscienza, l'esperienza in prima persona, l'identità personale. Se si segue la prima strada, esemplificata qui dai lavori dei Churchland, ma condivisa ad es. anche dagli scritti crescentemente polemici di Daniel Dennett,¹⁴ risulta chiaro come tutte le determinazioni che, in ultima istanza, cercando di mantenere un nesso tra indagini neuro-biologiche e ambito personale ed esperienziale, insistono sulla irriducibilità di quest'ultimo al piano esclusivamente organico, siano rigettate.

Il problema dunque è chiaramente indicato: si tratta di tenere aperto il dialogo, riconoscendo l'opportunità di non ricondurre riduzionisticamente il dominio dell'esperienza in prima persona alle descrizioni oggettivanti (ma forse si potrebbe e dovrebbe dire reificanti) proprie di una prospettiva che, da premesse epistemologiche anche condivisibili (il chiaro riconoscimento del ruolo cruciale del sistema nervoso nell'attuazione della mente e della coscienza), rischia di spostarsi in realtà verso una tesi ideologica che occulta se stessa coprendone il valore di estrapolazione filosofica in nome di una scientificità mal intesa.

Viene inevitabilmente alla mente il discorso che il tardo Husserl svolse nei confronti di Galileo, genio che scopre e insieme occulta. Che si sia di fronte a una nuova, e forse più grave, crisi delle scienze europee, nonostante gli indiscutibili meriti delle ricerche neuro-biologiche, si può considerare dal fatto che anche chi si oppone al riduzionismo (come ad es. Varela e la neuro-fenomenologia) ammette la necessità di un confronto tra piano naturale e piano esperienziale. È nella natura stessa, in altri termini, che si può trovare l'esperienza, se la corporeità esperiente viene adeguatamente

¹⁴ Mi riferisco in particolare a Dennett (2006), Id. 2012).

indagata. Ma non è questa la prospettiva epistemologica prevalente oggi negli istituti e nei laboratori di ricerca. Al contrario, si tende ad andare verso una sempre più ampia diffusione della metafora della mente come computer che, come una volta ebbe a osservare Hubert Dreyfus,¹⁵ in effetti non implica affatto l'avvento di computer pensanti, ma semmai la riduzione degli esseri umani a macchine. Il dibattito in atto in questo ambito, molto popolare ma tutto sommato circoscritto, mostra così di possedere un significato che ne travalica i confini e tocca direttamente la questione sempre più urgente di riconsiderare la natura umana e il suo rapporto con la natura non umana. A questo compito si deve pertanto por mano, anche se ciò esula, come è facile intendere, dai limiti di questo scritto.

Bibliografia

- Cassam, Q. (1997), *Self and World*, Clarendon Press, Oxford.
- Churchland, P.S. (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Clark, A. (1999), *Dare corpo alla mente*, trad. it. a cura di S. Levi, McGraw-Hill, Milano.
- Dennett, D. (2006), *Sweet Dreams*, trad. it. a cura di A. Cilluffo, Cortina, Milano.
- Dennett, D. (2012), *Coscienza. Che cosa è*, trad. it. a cura di L. Colasanti, Laterza, Roma-Bari.
- Dreyfus, H. (1992), *What Computers Still Can't Do*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Evans, G. (1991), *The Varieties of Reference*, ed. by J. McDowell, Oxford University Press, Oxford.
- Gibson, J.J. (2014), *L'approccio ecologico alla percezione visiva*, trad. it. a cura di V. Santarcangelo, Mimesis, Milano-Udine.
- Maturana, H., Varela, F.J. (1985), *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia.
- McDowell, J. (1999), *Mente e mondo*, trad. it. a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino.
- Merleau-Ponty, M. (1996), *La natura*, trad. it. a cura di M. Carbone, Cortina, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (1963), *La struttura del comportamento*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Bompiani, Milano.

¹⁵ Si veda Dreyfus (1992).

Piaget, J. (1971), *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari.

Rorty, R. (1967), *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1992), *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esistenza*, trad. it. a cura di I. Blum, Feltrinelli, Milano.

Williams, B. (1989), *Problemi dell'io*, trad. it. a cura di R. Rini, Il Saggiatore, Milano.

Abstract

This paper addresses the question concerning the crisis of thought from the standpoint of the renewal of interest for the notion of consciousness, produced by the developments in the field of neuroscience. Once a discredited notion, consciousness is making a clamorous comeback which however tends to polarize the debate and resuscitate old metaphysical battles. The neuro-cognitive approach, in particular, while undisputedly producing important contributions, tends to adopt a naïve materialist approach, which impoverishes the complexity of the phenomenon and thus contributes to the propagation of a conception of experience, which is growingly anti-humanistic. Yet other approaches are possible, which at once preserve the importance of scientific research and provide with different categories able to frame the scientific results in more fecund ways. Neuro-phenomenology is the best candidate in this sense, for it focuses on the importance of first-person perspective in a rigorous way.

Keywords: Consciousness, neurosciences, phenomenology, meaning, experience.