



## **Cartesio e la memoria formativa dell'errore**

**Anita Gramigna, Carlo Rosa**

### *Il tramonto dello Spazio Cartesiano*

Tra il luglio 1993 e il febbraio 1994 Francisco Varela e Fernando Flores<sup>1</sup> mettono a punto un progetto educativo, con lo scopo di “preparare” la loro nazione, il Cile, ad affrontare il nuovo millennio (cfr. 1993-1994). La questione che ci interessa di più, in questa parte iniziale della nostra riflessione, non è tanto il programma formativo nella sua *pars costruens*, quanto piuttosto l’indagine critica che sorregge la *pars destruens*. Gli autori si concentrano sulla rapidità dei cambiamenti che stanno investendo il mondo del presente e, di conseguenza, sulla necessità di approntare apprendimenti che siano in grado di reggere il ritmo delle dinamiche che sconvolgono il mondo del lavoro, ma anche quello delle istituzioni. I processi produttivi sono sottoposti a una “fluidità” che si traduce in precarietà di vita per molti, e non più soltanto per gli abitanti dei Paesi poveri. Nel clima di incertezza, di inquietudine per il futuro e di smarrimento, il significato stesso di “democrazia rappresentativa” viene messo in dubbio, mentre crescono le tendenze settarie, i fondamentalismi, le negazioni della politica:

Parliamo della triade lavoro, istituzioni e valori per evocare le perplessità e i disorientamenti del tempo presente (ivi, p. 3).

Per imprimere una svolta significativa di trasformazione è indispensabile modificare con radicalità quello spazio vitale che ha caratterizzato l’esistenza nel mondo occidentale a partire dal Rinascimento. Gli autori scelgono di definire “Cartesiano” lo Spazio storico-sociale all’interno del quale l’uomo interviene come “agente razionale”, proprio perché Cartesio ha affermato la supremazia della ragione e la sua capacità d’intervento sul mondo, entità esterna alla quale accediamo tramite la rappresentazione mentale. Al suo culmine, alla fine dell’Ottocento, esso si è consolidato in forma di “controllo” della vita culturale e sociale ma ha progressivamente perso in produttività, sempre più soppiantato dall’evolversi delle tecnologie e dei loro sistemi di pianificazione e di ottimizzazione del lavoro. La relativa lentezza dei cicli di sviluppo produttivo e la prevedibilità degli ambiti di competizione avevano favorito l’azione organizzativa dello Spazio Cartesiano nella sua azione semplificante, cioè nella convinzione che il complesso fosse riducibile a una sequenza di parti semplici tese a garantire per ognuno una “nicchia” di sopravvivenza (la casa, il lavoro sicuro, una possibilità di carriera). Ma, nel mutato orizzonte della complessità, non vi sono garanzie

---

<sup>1</sup> Dato l’argomento di questo lavoro è evidente il nostro interesse per la ricerca scientifica di Varela, orientata alla neurofenomenologia a partire da basi biologiche. Tuttavia non possiamo trascurare la figura di Flores, uomo politico del Partito per la Democrazia, a suo tempo ministro con Allende nel governo di Unidad Popular. Ingegnere civile, presidente del Consiglio nazionale per l’Innovazione e la Competitività. Fondatore del movimento Atina Chile.



e nemmeno percorsi razionali di sviluppo prevedibile, perché l'interdipendenza globale ha creato instabilità, flussi migratori incontrollabili, scelte economico-finanziarie di corto respiro. Certo vi è da parte degli autori una traslazione di significato, che risulta incisiva e suggestiva ma, va chiarito, ha poco a che fare con ciò che Cartesio intendeva per spazio, cioè la condizione di esistenza della *res extensa*. Di qui una scienza della natura che di fatto è una geometria applicata e un passaggio dall'ordine delle idee all'ordine delle cose, per usare un'espressione spinoziana, che trova giustificazione nella ragione senza far ricorso, di necessità, all'esperienza. Il problema nasce dalle regole del metodo; Varela e Flores ne denunciano l'impiego rassicurante in tutti gli ambiti ben al di là dell'epoca cartesiana, soprattutto quelli dell'*evidenza* e dell'*analisi*. Si tratta di leggi del pensiero di carattere logico-matematico che vengono poste a fondamento della realtà stessa, creando quel senso di corrispondenza rassicurante per il quale tutto ciò che veramente conta nella nostra esistenza è perfettamente intelligibile.

Un quarto di secolo fa, quando la globalizzazione sembrava ancora a molti una strada di sviluppo e di progressivo miglioramento delle condizioni per i meno abbienti occidentali e non, gli autori constatavano la strenua difesa dell'*ambito cartesiano* nella persistenza di una rigidità, volta a “considerare i problemi del presente come difficoltà transitorie” (ivi, p. 6). A essa proponevano di opporre una “flessibilità autentica”, non riducibile alla mera precarietà voluta dal neoliberismo attuale, come risorsa formativa per attrezzarsi a governare la rapidità sconvolgente dei mutamenti, ma anche l'insorgere di un nichilismo strisciante e di un “individualismo cieco”, che non tengono in alcuna considerazione i valori democratici. Non si poteva prevedere allora che l'anti-globalizzazione si sarebbe trasformata in un feroce localismo, egoistico e razzista, spesso violento ed estraneo alla cultura del dialogo con le differenze. Tuttavia nel testo appare un'immagine efficace: “ci troviamo di fronte ad una caotica sequenza di interessi divergenti” (ibidem), dove non è chiaro se si tratta di scelte consapevoli o di imposizioni dovute alle circostanze. Se lo Spazio Cartesiano si è retto sulla triade burocrate-esperto-pianificatore, il *caos* non può che essere l'esito della sua irreversibile decadenza, poiché all'interno del sistema razionale a garantire l'ordine provvedevano la gerarchia, la disciplina e la prevedibilità degli eventi. La risposta non può essere cercata, però, nel modello della iper-flessibilità che si regge su di un'altra triade: mercenario-specialista in know how-nomade elettronico. L'efficacia dei termini impiegati è palpabile: nel primo caso abbiamo davanti agli occhi l'immagine di soggetti che procedono per gradi, acquisiscono certezze attraverso esperienze consolidate e tracciano piani lineari di costruzione del modello. Nel secondo si profilano “livelli eterogenei di potere” (ivi, p. 7) che si traducono in figure non solo dinamiche, ma instabili nella loro ricerca del risultato a ogni costo, tramite una conoscenza che è valida solo se si traduce in risultati utili.

La terza via proposta da Varela e Flores prevede un attore sociale connotato da un'ulteriore triade: imprenditore-democratico-solidale. Il suo scopo è di farsi “agente di trasformazione”, ma non secondo la volontà di un neo-liberismo ottuso e biecamente unilaterale, bensì attraverso una logica dell'impresa umana come agire positivo e propositivo, *con e per* gli altri e, pertanto, non riducibile a mero profitto. La sua capacità fondamentale è di mettere in funzione reti di persone che hanno le competenze per “portare a buon fine un progetto” (ivi p.8) tramite il lavoro in equipe, la mobilità e la volontà di formarsi alle esigenze del nuovo. Guardando il passato gli esempi da seguire sono quelli di personaggi che hanno saputo trasformare le forme del lavoro o inventare



nuove professioni: è nelle loro scelte che si intravede la flessibilità autentica di cui si è detto:

In sostanza l'agente trasformatore è un essere umano che vive in uno spazio socio-storico differente dalla Stato Cartesiano e se ne fa carico (ivi, p. 9).

L'affermazione ci sembra importante perché tende a sostenere che la moltitudine continua a vivere all'interno di uno stato di cose che non esiste più, mentre pochi sono coloro che hanno preso atto della fine di un mondo iniziando l'avventura di costruirne un altro. La svolta è, innanzitutto, filosofica poiché richiede un passaggio ontologico che consenta di dare nuovo valore all'uomo e alla sua esistenza, in primo luogo tramite un'attività ermeneutica generatrice di significato e, in secondo luogo, per mezzo di una pratica costitutiva capace di dare identità.

Nello Spazio Cartesiano l'uomo è un soggetto razionale, che riflette a livello di situazioni interiori e condizioni esteriori, ma "abita un mondo che gli è stato dato" (ibidem); mentre nella nuova dimensione ontologica egli è attore di un processo di costruzione della propria identità, e dell'identità del mondo, sottoposte a un fluire incessante. Per questo si rende necessaria una "mappa di navigazione", al fine di affrontare un mare inesplorato, che si articola in una triplice cartografia.

Una nuova concezione del corpo, innanzitutto, dove il dato biologico della vita venga colto nella sua prospettiva "intrinsecamente" interpretativa, all'interno di un contesto che non è un dato fisso, "è un mondo inseparabile dalla struttura dell'essere e dalla sua storia evolutiva come specie e dalla sua stessa storia individuale" (ivi, p. 10). In secondo luogo, si richiede un nuovo concetto di linguaggio, secondo quello sguardo ontologico che lo vuole generatore di realtà vivibili, coordinatore di azioni produttive, oltre che straordinario artefice di storie, narrazioni che costituiscono identità dal passato al futuro. Infine, si rende indispensabile una nuova visione della storia, in qualità di sfondo costante delle scelte individuali e collettive, non riducibile a "tempo esteriore" ma identificabile come fluire in cui le nostre vite si intersecano, in cui si generano occasioni e si intravedono possibilità sempre nuove. Sul versante più specificatamente educativo, la nuova cartografia, tenendo fermo lo sguardo ontologico, costringe a pensarci come "esseri che costruiscono mondi, esseri aperti alle possibilità" (ivi, p. 11); ma per dare orientamento a tale apertura abbiamo bisogno di un diverso modo di approssimarci al sapere; "apprendere ad apprendere, conoscere come si conosce, cambiare nel cambiamento" (ibidem).

Ci permettiamo di considerare che la parte propositiva, inerente l'innovazione nell'apprendimento, è genericamente condivisibile ma, come accade per molti altri progetti di questo tempo incerto e denso di inquietudini, non entra nel merito del *come* rendere operativa la proposta e con quali risorse umane. Servendoci anche noi della metafora delle mappe di navigazione per affrontare un mare sconosciuto, è indispensabile aver selezionato nei saperi che provengono dal passato quelli che tornano utili nel presente per poter affrontare il futuro. Non a caso gli autori evidenziano la necessità di un nuovo modo di intendere la storia, accanto alle individuazioni innovative del corpo e del linguaggio, ma trascurano il fatto macroscopico che, nelle nuove generazioni, si sta perdendo la memoria a causa dell'invadenza senza regole della tecnologia digitale. Certo, venticinque anni fa la questione non era visibile nella preoccupante forma odierna, dove nella stessa formazione ci sembra di riscontrare una



sottovalutazione del problema, con il ricorso generalizzato a tecnologie che non salvano il ricordo autentico dei processi della conoscenza e, pertanto, disperdono il *come* e il *perché* della ricerca, riducendo il passato a un mero archivio di notizie. Vi è un'efficace immagine del filosofo Byung-Chul Han:

La memoria umana è una narrazione, un racconto al quale pertiene necessariamente il dimenticare. La memoria digitale, invece, è un'addizione e un'accumulazione priva di lacune (2016, p. 79)

dove si denuncia il tentativo in atto di svalutare la componente umana del ricordo, in quanto per forza di cose dimentica, per sostituirla con la massa meramente quantitativa della memoria digitale, sempre a disposizione con pochi tocchi da scimmia ammaestrata. I nostri giovani non sanno che farsene dei ricordi, dato che possono ricavare ogni informazione dallo smartphone e, la cosa più grave, nella convinzione, suggerita da una pubblicità assillante, che questo sia il sapere che conta. Tornando alla metafora del mare inesplorato, è facile comprendere che non lo si può affrontare con un corredo di pensiero tanto banale. Dice ancora il filosofo coreano:

Lo smartphone è un dispositivo digitale che lavora con una modalità semplificata di input-output. Bandisce ogni forma di negatività: per suo tramite si disimpara a pensare in maniera complessa (2015, p. 37).

Il mondo attuale è dominato dalla presenza della complessità, della quale per altro Varela è stato uno degli studiosi più significativi, mentre stiamo allevando generazioni di soggetti che sempre più si accontentano di ricette semplici, elementari, dominati da un potere neoliberale che agisce con ogni strumento per mantenere sotto controllo la massa asservita:

il controllo totale è reso possibile non dall'isolamento spaziale e comunicativo, bensì dalla connessione in rete e dall'iper-comunicazione (ivi, p. 89).

L'illusione della libertà non lascia intravedere lo spazio di dominio che passa attraverso la rete e i suoi strumenti: siamo così abituati a credere che l'autoritarismo si esercita con la segregazione e l'esclusione dalla comunicazione, da non renderci conto che oggi sta accadendo l'esatto contrario.

Come possiamo difenderci e riuscire a fare formazione contro nemici così potenti e pervasivi?

Forse Cartesio ha qualcosa da insegnarci, a partire dalla stessa questione della memoria:

(...) non ho mai avuto la presunzione che la mia intelligenza fosse in nulla superiore al comune; anzi, mi sono spesso augurato di avere il pensiero così rapido o l'immaginazione così chiara e distinta o la memoria così ampia, o così pronta, come altri (1996, p. 40).

Al di là della dichiarazione di umiltà, che può essere più o meno credibile, l'affermazione è volta a rafforzare l'immagine di un'intelligenza come patrimonio comune, al pari dell'immaginazione; ma offrendo, inoltre, della memoria una duplice



dimensione qualitativa: la rapidità nel fornire ricordi e la vastità del suo quadro di riferimento<sup>2</sup>. Non è da sottovalutare nemmeno, sul terreno di una svolta formativa, la posizione che il filosofo francese assume sulla morale, anch'essa sottoposta a indagine metodologica. Si sa che Cartesio ha stabilito una morale "provvisoria", non giungendo tuttavia a elaborarne una definitiva con la stessa certezza che va a connotare il metodo scientifico. Non entriamo nello specifico delle tre regole che ne dovrebbero caratterizzare l'esercizio provvisorio, soffermandoci, piuttosto, sull'ultima che si delinea in questa forma:

La mia terza massima era di cercare di vincere sempre piuttosto me stesso che la fortuna e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo e, in generale, di abituarli a credere che nulla sia interamente in nostro potere, se si eccettuano i nostri pensieri; (...) (1983, p. 138).

Se si considerano con attenzione i passaggi che sorreggono il ragionamento di questa frase, ci rendiamo conto che hanno ben poco a che fare con la critica che gli studiosi cileni rivolgono allo Spazio Cartesiano. Il filosofo e scienziato francese, infatti, manifesta una chiara tendenza autocritica, che dovrebbe essere patrimonio comune degli uomini di scienza, e trova il suo fulcro nella convinzione che occorra abbandonare ogni presunzione rispetto ai nostri poteri sulla natura per giungere alla consapevolezza che il nostro controllo è circoscritto al pensiero. Paradossalmente ci sembra che Cartesio, fuori da ogni ironia, incarni la *flessibilità autentica* nella disponibilità al cambiamento (*vincere se stessi, mutare i desideri*), mentre ciò che si è fatto e deciso "in suo nome" nel corso degli ultimi quattro secoli è frutto di una semplificazione di comodo da parte degli apparati di potere, che hanno pianificato la vita e la morte, la guerra e la pace, la produzione e la distruzione, dimenticando la cosa più importante: usare bene il pensiero. Direbbe Cartesio che questi potenti anonimi, che mai mostrano il loro vero volto, benché "favoriti dalla Natura e dalla Fortuna" (ivi, p. 139), non riescono mai a disporre pienamente di ciò che vogliono, a differenza dei filosofi antichi, spesso in povertà e afflitti da varie sofferenze. Costoro credevano, addirittura, di poter "competere in beatitudine con le stesse loro divinità" (ibidem), in quanto riflettevano senza pregiudizi sui *limiti* che la Natura imponeva e "si persuadevano così perfettamente che non eran padroni di nulla se non dei loro pensieri" (ibid.), ritenendosi appagati tanto da non desiderare di possedere altre cose. Qualcuno sorriderà, ma per noi questa dovrebbe essere l'essenza della formazione.

### *Corpo e coscienza, emozioni e ragione*

Nella sua opera del 1994 (trad. it. 1995) Antonio Damasio individua una relazione mente-cervello che presenta la caratteristica della inseparabilità: di qui l'*errore* di Cartesio nella netta dicotomia tra *res extensa* e *res cogitans*, differenti per qualità e, pertanto, irriducibili l'una all'altra.

---

<sup>2</sup> Il filosofo francese si esprime nella sua lingua in questi termini: "la mémoire aussi ample, ou aussi présente", dove non può sfuggire l'intenzione di chiarirne la specificità nella complessità di funzioni.



Il filosofo francese riteneva che l'umanizzazione fosse un processo di natura puramente spirituale e, a distinguerci dagli animali, fossero tanto la ragione quanto la volontà. Il neurobiologo portoghese sostiene, con il supporto della ricerca di laboratorio, che le stesse immagini mentali che si formano al nostro interno abbiano origine corporea, senza per questo ridurre la civiltà umana a mero insieme di fatti biologici in una sorta di neo-darwinismo sociale. Egli ritiene, infatti, che l'indagine sulla formazione della cultura “richieda tanto la neurobiologia e la biologia generale quanto le metodologie delle scienze sociali” (ivi, p. 184). La libertà di prendere decisioni, ritenuta nella tradizione culturale che ci appartiene, un elemento cardine della coscienza viene messa in discussione dal concetto di “marcatore somatico”, secondo il quale vi sono tratti emotivi, connessi alle nostre condizioni corporee, che “marcano” le scelte. Del resto per Damasio le emozioni non sono separabili dalla coscienza così come il cervello non può essere oggetto di studio, se privato della necessaria relazione con l'organismo che lo ospita in un ambiente determinato.

Gli elementi, descritti per sommi capi, vedono Cartesio “colpevole” di avere sottratto la mente al campo d'indagine della biologia; mentre si è riscontrata sempre più l'esigenza di giungere a una biologia che si occupi della coscienza come “sentimento del corpo”, di qui la centralità dello studio delle emozioni, a proposito delle quali scrive l'Autore:

Un aspetto importante di questa concezione razionalistica è che bisogna escludere le emozioni per ottenere i migliori risultati: l'elaborazione razionale non deve essere impacciata da passioni (ivi, p. 242).

Meglio allora richiamarsi a Spinoza che supera il dualismo ritenendo che, senza dubbio, estensione e pensiero vadano distinti ma sono pur sempre attributi della stessa sostanza, tanto da permettere al neurobiologo portoghese di affermare che mente e corpo sono “tagliati dalla stessa stoffa” (ivi, p. 251). Egli afferma, ancora, che il cogito cartesiano è l'esatto contrario di quanto si può dimostrare su basi scientifiche: la coscienza proviene dalla raggiunta consapevolezza del proprio corpo; perciò è l'essere la condizione indispensabile del pensare.

Senza nulla togliere ai meriti della ricerca di Damasio, qualche dubbio rimane a livello epistemologico sul modo di procedere nella critica a Cartesio, che sembra assumere nella forma più un carattere divulgativo che realmente argomentativo. La figura del filosofo e scienziato seicentesco non viene colta nel suo retroterra culturale e nemmeno nella sua dimensione di interprete della modernità, tanto è vero che si riceve l'impressione di un pensatore che abbia trascurato la rilevanza delle emozioni nel farsi dell'esperienza umana. Non è così, lo si comprende bene se si fa riferimento a *Le passioni dell'anima* (1649), opera di notevole ampiezza e articolazione (cfr. 2003) che distingue tra *azione* e *passione* dell'anima, ponendo le emozioni sul versante di chi è “paziente” e, quindi, subisce l'impatto di qualcosa che giunge dall'esterno o dal corpo medesimo. L'opera, nel suo complesso, nell'affrontare il tema della mente segna il passaggio da una prospettiva filosofica a una scientifica ed è strutturata per “articoli”, ben 212. Semplicistico oggi ritenere le sue idee relative all'azione del corpo sull'anima “rozze”, dimenticando che lo studioso a quel tempo non possedeva conoscenze biochimiche e nemmeno elementi relativi alla trasmissione dei segnali elettrici. Egli fa riferimento ancora della presenza di “spiriti animali” che presiedono l'azione di nervi e



muscoli: sono tali *spiriti* a produrre idee “confuse e oscure” a differenza di quelle “chiare e distinte” prodotte dal pensiero. Nonostante ciò, le emozioni non sono negative dato che stimolano l’anima all’azione e, tuttavia, non bisogna esserne dipendenti quanto, piuttosto, dominarle con saggezza secondo l’antica tradizione stoica.

La critica di Cartesio per noi, a seguito di quanto appena considerato, assumerebbe un valore epistemologico solo alla luce della prospettiva bachelardiana di uno “spirito scientifico” che progredisce quando giunge a divergere rispetto a una consolidata tradizione conoscitiva precedente (1977). Per l’epistemologo francese non si evince dalla storia della scienza un sistema omogeneo di razionalità, ma una discontinuità segnata da *errori* e *ostacoli*. L’ostacolo più insidioso non proviene dall’esterno ma è insito “nell’atto stesso del conoscere” (ivi, p. 13), dato che in tutte le culture è rilevabile una sorta d’inerzia, la tendenza ad adagiarsi su consuetudini consolidate. La sua traccia epistemologica più originale, tuttavia, consiste nella valutazione “positiva” dell’errore secondo il concetto di “rettifica”. In un dialogo impossibile Bachelard suggerirebbe a Damasio di non limitarsi a togliere in Cartesio quanto vi è di errato ma pure a mantenere quanto vi è di perdurante, poiché non vi è certezza scientifica in sé, ma progressiva e puntuale eliminazione di errori che avvicina, “approssima” a verità sempre provvisorie e perfezionabili (cfr. 1928). L’interlocutore portoghese si ritroverebbe in una sorta di estraneità paradigmatica rispetto alla strategia proposta, poiché la qualità filosofica con la quale si confronta il suo sapere scientifico è del tutto differente, come si può dedurre dal seguente brano tratto da un’intervista:

L’idea che sostengo è che la morale, la giustizia, la medicina, le arti, la tecnologia esistano solo per regolare in maniera più convincente la nostra vita. Non è un caso che esista la morale, ma perché il bisogno di armonizzare la vita in società evita eccessi pregiudizievole alla sopravvivenza (2011).

Il punto di riferimento di questa morale tardo-darwiniana è lo zoologo britannico Dawkins, noto per le sue posizioni sociobiologiche già con *Il gene egoista* del 1976 (trad. it. 1995). I geni sono i veri decisori al posto degli uomini anche nelle situazioni dove entrano in ballo le questioni più complesse e intime, per questo bisogna evitare “eccessi” che potrebbero minare la sopravvivenza egoistica. Bergson ha fornito un’immagine straordinaria, nella sua visione della *società chiusa*, di tale modello di esistenza:

La società chiusa è quella i cui membri stanno fra loro, indifferenti al resto degli uomini, sempre pronti ad attaccare o a difendersi, costretti ad un atteggiamento combattivo. Tale è la società umana quando esce dalle mani della natura. L’uomo era fatto per essa; come la formica per il formicaio (1962, p. 261).

Ciò che lascia perplessi è che Dawkins, forse, si ritroverebbe in questa immagine ritenendola adeguata alla propria idea di evoluzione; mentre su di un terreno più propriamente epistemologico i geni, nella loro azione determinata, finiscono per assumere le stesse connotazioni degli individui studiati dalle scienze umane. Potendo diventare anche loro *egoisti*, *permalosi*, *simulatori*, a seconda delle circostanze, finiscono per tradursi in metafore non facili da condividere, al pari dell’impianto



complessivo della sociobiologia che, per l'appunto, ci sembra passi con troppa disinvoltura dal piano *biologico* a quello *sociale*.

Il retroterra filosofico di Damasio è la *philosophy of mind*, una filosofia della scienza di chiara impronta analitica, tipicamente statunitense, molto attenta all'esattezza delle procedure, alla definizione di categorie e oggetti della ricerca. Egli a volte sembra soffrirne i limiti orientativi, ma non pare andarvi oltre attraverso una scelta autonoma, nonostante gli straordinari esiti del suo lavoro di ricerca, che seguiamo da anni con interesse ed entusiasmo, in particolare per i risvolti che possono essere occasione di dibattito, e di strategie innovative, per le scienze dell'educazione.

Purtroppo, però, crediamo di cogliere un mancato riconoscimento del valore autonomo della filosofia nell'ambito della ricerca e un suo uso strumentale per rimarcare la superiorità del sapere scientifico. Eppure non bisognerebbe dimenticare che Cartesio era filosofo e studioso di matematica, fisica, geometria, così come Galilei si definiva "filosofo e matematico". In virtù di queste ultime considerazioni, ci sentiamo più in sintonia con le posizioni di Varela, come sono state raccolte in un'intervista a pochi mesi dalla morte prematura (2001)<sup>3</sup>. Una prima riflessione interessante del biologo cileno è quella relativa al peso che il comportamentismo skinneriano ha avuto, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale e per un lungo periodo, anche a causa del blocco che interessò in quella dura fase storica la scienza europea. Solo tra gli anni Sessanta e Settanta prende slancio la cosiddetta "rivoluzione cognitiva", la quale giunge a formulare l'ipotesi "che da qualche parte ci siano strutture interne, contenuti propri alla vita della mente, processi mentali non riducibili a meri comportamenti" (ibidem). Eppure, ricorda Varela, in qualità di ricercatore durante gli anni Settanta, si riteneva "scorretto" parlare di coscienza negli studi sulla cognizione e, per poter giungere a una "scienza della coscienza", è stato necessario arrivare agli anni Novanta. Le domande che egli pone: "che cosa ci permette di dire che c'è un'emergenza coscienza? Che cos'è la coscienza?" (ibidem) hanno dato vita a un lungo dibattito, per nulla concluso, dove la dimensione filosofica non può che essere in primo piano. Con onestà intellettuale, pertanto, è costretto a riconoscere che negli scienziati permane una tendenza semplificatrice, "riduzionista", che va alla ricerca di una spiegazione strettamente materialistica dell'oggetto di studio. L'espressione *a bunch of neurones* (un fascio di neuroni) rende bene l'idea, soprattutto se si tiene conto che tra i sostenitori della tesi vi è lo scienziato premio Nobel Sir Francis Crick<sup>4</sup>. Nonostante ciò, Varela non ha dubbi in proposito: "il vissuto in quanto tale è per principio logicamente ed empiricamente irriducibile a una funzione neuronale" (ibidem), di qui la necessità di un'indagine che non trascuri la possibilità di un *accesso fenomenico* alla coscienza.

L'intervista di cui stiamo rendendo conto è importante perché assume la forma di una vera e propria storia di vita professionale, dove la filosofia gioca un ruolo non inferiore a quello della scienza. Lo studioso parla della sua difficoltà ad adattarsi alla *philosophy of mind* quando lavorava negli Stati Uniti e dell'aperto "antagonismo" nei confronti della filosofia europea. Il disagio era dettato dal fatto che tale filosofia gli risultava estranea e, tuttavia, era in quel periodo dominante nell'ambito delle scienze cognitive. Per lui si può parlare di un retroterra culturale orientato, invece, alla

<sup>3</sup> L'intervista venne rilasciata a Sergio Benvenuto il 29 gennaio 2001 per il programma RAI Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche.

<sup>4</sup> Lo scienziato britannico ha scoperto, assieme a Watson, la struttura del DNA.



fenomenologia: “il punto di partenza è la natura del vissuto e la spiegazione materiale del mondo, la spiegazione delle relazioni tra l’elemento fenomenico e il mondo” (ibidem). Secondo questa prospettiva la coscienza non è solo una dimensione interiore e, tuttavia, essa non è nemmeno un insieme di neuroni in quanto contraddistingue un organismo. Il fenomeno coscienza è, innanzitutto, connesso in via permanente con l’organismo; in secondo luogo è in interazione con il mondo; in terzo luogo, per quanto riguarda l’uomo e i primati superiori, essa funziona come un’*abilità innata* di carattere empatico. Varela ritiene che sia indispensabile fare tesoro del concetto di *emergenza*, che si è sviluppato nella fisica di inizio Novecento. Nel caso specifico della biologia la nozione è stata impiegata per individuare passaggi da livelli bassi a livelli alti con l’insorgere di un nuovo picco ontologico:

Quello che era un ammasso di cellule improvvisamente diventa un organismo, un insieme di individui può diventare un gruppo sociale, un insieme di molecole può diventare una cellula (ibidem).

L’identità umana, con la peculiarità della coscienza individuale, presenta come tratto “emergente” la relazionalità, la quale non può prestarsi alle esigenze della sostanzialità, o della materialità, benché non se ne possa mettere in dubbio l’esistenza.

A una domanda insidiosa sull’olismo, il biologo cileno risponde in maniera convincente, affermando di ritenerlo superato nella misura in cui si è trattato di una reazione filosofica al dominio di una posizione riduzionista prevalente negli studi neurobiologici. A suo parere il concetto, già preso da noi in considerazione, di “emergenza” presenta maggior chiarezza interpretativa nella ricerca scientifica, per questo giunge a una affermazione netta: “Io non faccio dell’olismo, cerco di fare buona scienza” (ibidem), al di là delle mode del momento e delle “tendenze” culturali di dubbio riferimento ecologico. A nostro parere andrebbe aggiunto che, nel suo lavoro di ricerca, la capacità di fare “buona scienza” è sostenuta dallo sfondo di una “buona filosofia”; mentre Damasio, che è sicuramente in grado di produrre buona scienza evidenzia una dimensione filosofica di supporto, a nostro avviso, poco critica e auto-critica: una sorta di pensiero del consenso che non fa male a nessuno. La differenza la si comprende quando, riflettendo sulla percezione, Varela individua i limiti della posizione rappresentazionista esemplificata in questi termini: “là c’è il bicchiere e dentro di me ho un’immagine di esso” (ibid.). Husserl e Merleau Ponty, nella loro fenomenologia, già consideravano inscindibili *percezione* e *azione*: qui il merito del metodo introspettivo, che lo studioso preferisce definire “in prima persona”, quando decide di ricorrere ai dati del vissuto individuale per compiere un esperimento. È questa la filosofia in grado di mettere in discussione la filosofia della mente o, almeno, di non lasciarle campo come “unica opzione”.

Nella parte conclusiva di questa riflessione sottoponiamo a giudizio, anche critico, la convinzione che negli studi sulla coscienza andrebbe ripreso, per i tratti di originalità che vi si colgono, il pensiero di Bergson, liberato da quell’etichetta di “spiritualismo” che non chiarisce nulla e confonde le idee, anche perché nel suo pensiero non vi è affatto l’esaltazione dello spirito, quanto piuttosto l’esigenza di ripensare la corporeità sul versante filosofico. La questione di fondo, come si sa, è la *durata*: il tempo della scienza non ha consistenza esistenziale mentre nella coscienza esso viene vissuto, tanto da diventare memoria. Lo sforzo del pensatore francese è volto a liberare l’umanità del



suo tempo dal determinismo, che si presentava nella veste positivista di sapere unico. Riprenderlo, tra l'altro, potrebbe rappresentare un salutare bagno di umiltà per tanti uomini di scienza. Per lui i processi della coscienza non sono razionalizzabili, è l'intuizione la forza capace di cogliere nella vita interiore un principio di libertà, tanto è vero che si giunge a una differenziazione tra conoscenza utile, tipica dell'intelletto, e conoscenza vera che è frutto dell'intuizione. In una bella metafora Bergson sostiene che l'intuizione è processuale, si esprime in una continuità filmica, mentre l'intelletto è connotato dalla fissità dei fotogrammi.

Di particolare interesse, nella relazione materia-memoria, la convinzione che la percezione, allo stato puro, sia un dato della materia e non un fattore conoscitivo: la percezione stimola l'azione, dato che le cose nel loro dinamismo interagiscono con il soggetto, lo rendono consapevole della durata e lo orientano nella memoria, che è coscienza di ciò che accade. È possibile sottoporre a indagine sperimentale, con le tecnologie attuali, il quadro teorico ora delineato? L'esperienza, d'altra parte, è duplice: nella dimensione dell'esteriorità è oggetto di studio scientifico, in quella dell'interiorità rientra nel campo d'azione dell'intuizione. Nella distinzione essenziale tra intelligenza e intuizione l'Autore è convinto che la prima "sia destinata ad assicurare il perfetto inserimento del nostro corpo nel suo ambiente" (2013, p. 5) ma, al tempo stesso "nella sua forma puramente logica è incapace di rappresentare la vera natura della vita" (ivi, pp. 5-6). Il fatto è che la scienza ha continuato per molto tempo a rinchiudere il vivente in schemi definitivi, smarrendo così la possibilità di entrare più a fondo nella *natura della vita*. È l'intelligenza stessa a dover irrompere nel flusso evolutivo vitale, secondo il progetto di una nuova filosofia dell'evoluzione che

potrà costituirsi solo grazie allo sforzo collettivo e progressivo di molti pensatori, e anche di molti osservatori, che si completano, si correggono, si rimandano gli uni agli altri (ivi, p. 9).

Una filosofia come impresa collettiva, quindi, che sappia rendere significativo l'auspicato "ritorno alla coscienza" al fine di orientare il senso del reale sulla certezza dell'io pensante, non più nella determinazione del *cogito* cartesiano, ma nella dinamica relazionale tempo-coscienza.

Anche per Bergson, crediamo, rimanga valida la prospettiva epistemologica dell'errore rettificato tracciata da Bachelard, mantenendo ferma la potenza della memoria di ciò che va conservato accanto a ciò che va messo da parte. È forse appena il caso di avvertire, con un po' d'ironia, che, se lo smartphone sostituisce la memoria, non è più possibile apprendere dall'errore, semplicemente lo si elimina. Se Cartesio "ha sbagliato" lo si cancella dalla memoria digitale perché non è più utile al sapere del presente. Combattere questa de-formazione attraverso la formazione è compito difficile ma ineludibile.

### Riferimenti bibliografici

- G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris, 1928.  
G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, PUF, Paris, 1977.



- S. Benvenuto, *La coscienza nelle neuroscienze. Intervista a Francisco Varela*, 25 marzo 2017 [www.psychiatryonline.it/node/6701](http://www.psychiatryonline.it/node/6701).
- H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, Comunità, Milano, 1962.
- H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, BUR, Milano, 2013.
- H. Byung-Chul, *Nello sciame*, Nottetempo, Roma, 2015.
- H. Byung-Chul, *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma, 2016.
- A. R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995.
- A. R. Damasio, (intervista) "La coscienza è nata dalle emozioni", in *Psicologia Contemporanea*, Luglio-Agosto 2011.
- R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. di G. Conte e A. Serra, Mondadori, Milano, 1995.
- R. Descartes, *Il discorso sul metodo*, III, in *Opere scientifiche* vol. 2 (a cura di E. Lojacono), UTET, Torino 1983.
- R. Descartes, *Il discorso sul metodo*, I, 1-5, in E. Lojacono e D. Massaro (a cura di), *Tra utopia e realtà. Il progetto metodico di Descartes dalle "Regulae" al "Discours" ai "Principia"*, Loffredo, Napoli, 1996.
- R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano, 2003.
- F. Flores y F.J. Varela Editor de textos: Carlos Alberto Cornejo *Educación y Transformación. Preparemos a Chile para el Siglo XXI*, Atina Chile, PDF (Periodo Julio 1993 - Febrero 1994) in [http://atinachile.bligoo.com/media/users/o/1255/archivos2006/pdf/educacion\\_transf\\_ormacion](http://atinachile.bligoo.com/media/users/o/1255/archivos2006/pdf/educacion_transf_ormacion).