

A L'armonia dell' animo e del corpo..... che cosa grande! Nella nostra follia abbiamo distinto le due cose e abbiamo inventato un realismo che è volgare e un idealismo che è vuoto.

Oscar Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, pag. 52

La coscienza e l'esperienza della coscienza sono la stessa cosa, quindi possiamo, e anzi dobbiamo, garantire l'irriducibilità della coscienza senza tuttavia affermare che essa è un'entità metafisica, che non appartiene al mondo fisico ordinario. In breve, possiamo accettare l'irriducibilità senza accettare il dualismo. Ed ammettere questa realtà ci consentirebbe di esplorare il mistero della coscienza liberi da quegli equivoci che hanno prodotto una notevole confusione in gran parte delle discussioni relative a questo soggetto.

John. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, pag. 178

PREFAZIONE

Nei miei studi sulla mente non poche volte ho incontrato “addetti ai lavori” che parlavano, discutevano, dibattevano sulla mente senza indagare la coscienza, l’Intenzionalità, le nostre personali esperienze soggettive, gli aspetti qualitativi, semantici della nostra mente; i termini che invece balzavano sempre fuori erano i seguenti: algoritmi, computazioni, comportamenti, intensioni, estensioni, computer, hardware, software, sistemi digitali... Ben presto aprendo, sfogliando, leggendo e analizzando vari libri di introduzione agli studi sulla mente capii che alcuni paradigmi vincenti in filosofia della mente erano il cognitivismo, il funzionalismo, la teoria computazionale della mente; ancor più paradossale fu scoprire che mentre alcuni filosofi della mente si impegnavano ad escludere la coscienza da ogni indagine filosofica e scientifica, due ingegneri dell’università di Genova, Manzotti e Tagliasco, al contempo cercavano di capire cosa spingesse quei filosofi a negare l’esistenza delle nostre esperienze soggettive. Aprendo il loro libro (*Coscienza e realtà*), ecco cosa leggiamo alla prima riga del primo capitolo: «La mente

è solo mente cosciente»¹; e continuando: «Mente è, per noi, sinonimo di individuo o soggetto cosciente»²; e ancora segue: «Per coscienza intendiamo mente fenomenica»³.

Devo dire che questi due ingegneri hanno offerto una grande lezione di umiltà a quei filosofi che pur di sostenere le loro teorie sono disposti a negare gli aspetti della realtà più evidenti ed intuitivi, fino ad arrivare ad affermazioni come quelle di Chalmers che ritiene non vi siano ragioni evidenti per sostenere che un termostato non potrebbe essere cosciente in virtù di un determinato schema funzionale. Nei capitoli che seguiranno verranno esposte delle argomentazioni che si opporranno ad ogni definizione monocorde della mente e cercando di evitare di restare imbrigliati in dualismi concettuali che presuppongano l'esclusività di alcuni termini: la mente non è opposta al corpo, così come l'intelligenza cognitiva non è qualcosa di separato dall'Intelligenza emotiva; i sentimenti non sono in contrasto con la pura razionalità (quest'ultima non esiste) ; la cultura non si scontra con la natura ma è una sua particolare espressione; non esiste alcun dualismo di sostanza e nessun materialismo opposto

¹ R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà.. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 200, pag. 17.

² Ibidem.

³ Ibidem.

all'idealismo; non ha senso parlare di anima immortale imprigionata in un corpo mortale; non è assolutamente esatto asserire che la mente sta al Software come il cervello all'Hardware (se non in un senso metaforico) .

La tesi che mi propongo di dimostrare è tesa ad offrire una visione olistica, anti-riduzionistica ed al contempo naturalista del mentale che non si riduca ad alcun aspetto particolare della mente ma che la veda nella sua globalità e da diversi punti di vista e il filosofo a cui farò continuo riferimento sarà J. R. Searle.

Ho diviso il testo in due parti che rispettivamente tentano di:

- 1) definire cosa sia la mente e tutte le proprietà ad essa correlate e
- 2) comprendere quali siano i requisiti necessari e –se presenti – sufficienti per la nascita, lo sviluppo e la fine di una mente. La sezione centrale della prima parte è il capitolo intitolato “Coscienza e Intenzionalità”, entrambe viste come due proprietà irriducibili del mentale.

La seconda parte sarà più ampia, probabilmente più complessa ed è divisa in due capitoli, ognuno dei quali sarà dedicato ad una coppia di condizioni necessarie per lo sviluppo di una mente cosciente:

il primo capitolo sarà dedicato al nostro **Cervello ed al Corpo**;
il secondo riguarderà il **Mondo** e successivamente vi sarà un'
analisi del **Tempo**.

Nel corso dell'intera tesi cercherò di chiarire concetti, analisi ed argomentazioni varie con esempi concreti che ritraggono la vita mentale dell'uomo nei momenti sociali più disparati. Infine nell'ultimo capitolo verranno tratte le conclusioni ed inoltre si discuterà della possibilità che avranno un giorno gli esseri umani di assistere alla nascita di una mente in una macchina digitale o connessionistica.

Parte prima

COSCIENZA E INTENZIONALITA'

1.1. Mente e coscienza

Probabilmente non sarebbe errata l'affermazione che è tramite la coscienza che possiamo dare uno statuto ontologico ben specifico alla mente. La mente non è scissa dalla coscienza, anzi definisco il mio statuto mentale a partire da essa; e dato che essa è relativa alla consapevolezza che io ho delle mie esperienze soggettive – che sono qualitative – possiamo con sicurezza affermare che

«l'ontologia del mentale è irriducibilmente soggettiva»⁴. Qualcuno, a buon diritto potrebbe chiedere il perché dell'uso dell'avverbio "irriducibilmente". Siamo portati a vedere un oggetto come costituito da un numero più elevato di altre entità combinate in un determinato modo. Così la tastiera con cui in questo momento sto scrivendo è costituita da un insieme di tasti; ogni tasto è costituito da più piccoli pezzetti di plastica uniti tra loro secondo una precisa disposizione; ogni pezzetto di plastica è costituito, procedendo a ritroso, di molecole, esse a loro volta sono costituite di atomi, gli atomi di componenti subatomici e così via. Un riduzionista convinto negherebbe l'esistenza della tastiera (in senso stretto) e anche dei singoli tasti: la tastiera e i tasti in verità non esistono, essi sono solo due nomi per indicare determinati tipi di aggregazioni dei componenti ultimi della realtà fisica; insomma essi sono solo due espedienti linguistici per indicare degli oggetti che possono essere ridotti ai costituenti ultimi della realtà, solo questi ultimi possono essere studiati. Pensiamo tuttavia ai sentimenti che proviamo verso le persone che amiamo, alle esperienze qualitative legate alla visione dei

⁴ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 111.

colori, al significato che ha per ognuno di noi la percezione di un determinato oggetto. Ebbene se provassimo a ridurre queste entità mentali ad altro tipo di entità verremmo sopraffatti dallo sconforto; il livello del mentale è irriducibile a qualsiasi altro livello, «anzi se consideriamo il livello del mentale come non riducibile è probabile che tutti gli altri livelli dipendano da questo»⁵. Il riduzionismo potrebbe essere, anzi si è rivelato, un buon criterio epistemico per studiare gli aspetti oggettivi della realtà, esso ha risposto prontamente ed in modo esaustivo alle esigenze di molti scienziati: come possiamo raccogliere informazioni sulla realtà esterna indipendente dal soggetto? Purtroppo per quanto riguarda lo studio della mente, della coscienza e di ogni loro aspetto peculiare il riduzionismo non ha offerto risposte adeguate ai nostri innumerevoli interrogativi: *la coscienza infatti è una proprietà della mente irriducibilmente soggettiva, non quantificabile, qualitativa e che per essere studiata necessita di approcci diversi rispetto a quelli adottati dalle scienze empiriche.*

⁵ R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001, pag. 43.

1.1.1. Alcune teorie sulla mente

In questo paragrafo mi propongo di illustrare in sintesi alcune teorie contemporanee sulla mente che, come vedremo, nonostante la rigosità delle loro argomentazioni non rendono giustizia agli aspetti caratteristici e costitutivi della mente; le tesi che illustreremo insomma non si preoccupano di darci una teoria della coscienza, però sono tutte tese a spiegarci quali sono i meccanismi con cui opera la nostra mente, i nostri pensieri, le connessioni causali tra essa e i comportamenti osservabili, di come rappresentiamo la realtà, il tutto senza rendere conto minimamente di cosa possa essere la coscienza e delle conseguenze che la sua esistenza comporta. L'obiettivo qui non è quello di dare risposta alle domande su esposte, in quanto in aperto contrasto con molti studiosi della mente, ritengo che prima di rispondere per es. al quesito riguardante le modalità di rappresentazione della mente, credo bisogna avere una teoria della mente (quindi della coscienza, dell'intenzionalità....) adeguata su cui successivamente impiantare specifiche ricerche

riguardo a particolari aspetti della mente e del rapporto tra essa e la realtà.

Per il comportamentismo la mente è *una scatola nera* mentre possono essere studiati solo i comportamenti esteriori osservabili.

Una classica obiezione mossa da Putnam al comportamentismo riguardo la sua fallacità relativa al problema mente-corpo è l'esperimento mentale dei superstoici: noi, esseri umani normali se ricevessimo una martellata sul dito, con molta probabilità, assumeremmo comportamenti tali che chiunque ci vedesse, penserebbe che stiamo provando dolore; nulla ci impedisce di pensare che uno stoico, in virtù della sua filosofia di vita, dopo aver ricevuto una bella martellata sul dito continui a svolgere tranquillamente ciò che stava facendo, come se non fosse successo nulla; e per questo allora dovremmo pensare con i comportamentisti che lo stoico non stia provando dolore? L'unica cosa che potremmo inferire è che quello stoico non mette in atto alcun comportamento simile al nostro ma ciò non esclude che probabilmente (anzi sicuramente) stia provando dolore. Inoltre il comportamentismo limita la propria indagine ai comportamenti osservabili ritenendo che la mente possa essere studiata attraverso di essi, ciò significa che non si pone nemmeno

il problema di come stati mentali coscienti possano causare i comportamenti. In realtà c'è una relazione causale tra stati coscienti e comportamenti esteriori osservabili, poiché la maggior parte dei comportamenti che mettiamo in atto sono coscienti ed intenzionali.

Il funzionalismo, la cui nascita può esser fatta risalire in ambito psicologico a più di un secolo fa, è tuttora, o almeno lo era fino a qualche anno fa, una delle teorie più diffuse ed accreditate nell'ambito degli studi sulla mente. Gli stati mentali per il funzionalismo sono facilmente definibili in termini di stati funzionali, cioè uno stato mentale non è altro che una relazione causale input – output e causa – effetto: «Parlare di stati mentali, in questa prospettiva significava semplicemente parlare di insiemi neutrali di relazioni causali»⁶. E' evidente, almeno a un primo impatto, notare le carenze descrittive di questa teoria, in quanto nel tentativo di definire la mente il funzionalismo sembra aver messo da parte tutti gli aspetti peculiari di essa. Una prima obiezione che possiamo rivolgere ai funzionalisti è che la loro teoria non rende conto degli aspetti qualitativi della nostra mente. Inoltre l'organizzazione funzionale (e questa è un'altra obiezione)

⁶ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992. pag. 57.

di un cervello umano non è di per sé sufficiente per dar vita alla mente così come noi ne abbiamo esperienza nella nostra quotidianità. Generalmente per chiarire quest'ultima obiezione ci si rifà ad un esperimento mentale di Block il quale ci invita ad immaginare la popolazione cinese che essendo in numero molto elevato, in qualche modo, potrebbe riprodurre l'organizzazione funzionale di un cervello nel momento in cui il soggetto sta provando dolore. Allora - chiede Block - per il semplice fatto di essere riusciti ad imitare le relazioni causali che stanno alla base del dolore, la popolazione cinese dovrà sentire dolore? La risposta è evidente: il sistema "popolazione cinese" non proverà alcunché di simile al dolore ed è altresì evidente come questo esperimento dia un'ulteriore prova dell'incapacità del funzionalismo di render conto dei qualia caratteristici della nostra mente. Infine volevo illustrare due opinioni differenti riguardo ai meriti che ha il funzionalismo relativamente alla mente; una è di Manzotti, l'altra di Searle.

1) «Il funzionalismo è, e resta una teoria adatta a spiegare il comportamento e gli stati intenzionali come cause intermedie del

comportamento degli agenti, ma non è in grado di spiegare la qualità della percezione»⁷.

2) Premettendo che Searle ritiene assolutamente errato voler scindere coscienza ed intenzionalità ecco la sua descrizione di ciò che il funzionalismo afferma di poter fare.

«Molti fautori del funzionalismo ammetteranno ad esempio che esso non è in grado di trattare adeguatamente la coscienza, salvo aggiungere che ciò non ha alcuna influenza sulla teoria di stati intenzionali come credenze o desideri che, , possono esser trattati indipendentemente dalla coscienza stessa»⁸.

Credo che dei due giudizi sui meriti scientifici del funzionalismo, il più plausibile sia quello di Searle.

Dalla teoria funzionalista, da un'analisi intuitiva delle sue tesi, si nota come essa sostenga, seppur implicitamente, un'altra tesi e cioè che il cervello non è indispensabile per il funzionamento della mente; se definiamo la mente come una relazione causale di stati funzionali è evidente che non importa dove venga implementato questo insieme complesso di stati, l'importante è

⁷ R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001, pag. 116.

⁸ Ivi, pag. 168.

che l'implementazione avvenga, non importa su quale supporto. I teorici della teoria computazionale (o intelligenza artificiale forte) , allora, pensarono bene circa cinquanta anni or sono di immaginare la mente come un software, un programma come i tanti che ormai ci sono in commercio (solamente più complesso) e al cervello come un sistema hardware, solamente come uno tra i tanti supporti materiali su cui possiamo implementare il nostro programma. Da qui la formula secondo cui: la mente sta al cervello come il software sta all'Hardware (ridotta in simboli matematici: $M:C=S:H$) . Così la mente venne definita in termini sintattici, cioè di elaborazione di simboli mediante algoritmi, vale a dire mediante determinate regole, mentre il cervello riveste un'importanza minima in quanto è solo un supporto di implementazione, così come lo è qualunque computer seriale. Se le cose stanno così –pensarono i teorici dell'IAF– presto potremmo realizzare su un computer la mente umana. Purtroppo il progetto si rivelò fallimentare; vediamo di capire le assunzioni errate che ne stanno alla base.

1) Questa teoria, nonostante rifiuti esplicitamente il dualismo, è un prodotto del dualismo cartesiano: *res extensa* e *res cogitans*; infatti nella **teoria computazionale della mente**, il cervello è

scisso da essa, la mente è qualcosa di diverso dal supporto materiale, la mente esiste indipendentemente dalla sua base cerebrale. In realtà la mente non esiste senza il supporto materiale, e il cervello o un qualunque altro supporto è il luogo dove vengono unificate tutte le nostre percezioni fino alla comparsa della coscienza. La mente e la coscienza non si sviluppano indipendentemente dal supporto che li “sorregge”, e da ciò che li connette con il mondo (cioè il corpo).

2) Il cervello non è un elaboratore digitale, cioè non funziona come un computer seriale di Von Neumann, per cui i meccanismi con cui elabora il cervello sono totalmente diversi da quelli di un computer. In questo senso, allora, ha ragione il connessionismo nel suo tentativo di riprodurre le reti neurali del nostro encefalo. Esse possono essere sia dispositivi fisici oppure dei programmi per normali computer (seriali). Tutto ciò perché «Il nostro desiderio è di sostituire alla “metafora del calcolatore” la “metafora del cervello” come modello di mente»⁹.

3) I programmi di cui parla l’IAF sono inoltre definiti solo in termini sintattici; in poche parole, dove è finita la semantica

⁹ Rumelhart1 1986, pag. 114; oppure Cfr. con il sito internet <http://utenty.lycos.it/tullio71/connessionismo.htm>.

(piano del significato), caratteristica peculiare della nostra coscienza se definiamo la mente come elaborazione di simboli? Non possiamo nemmeno affermare che la sintassi sia sufficiente per la nascita e lo sviluppo di una semantica. Lo ha già dimostrato l'esperimento mentale della stanza cinese di Searle, che qui riportiamo: Immaginate di essere chiusi in una stanza, nella quale vi sono due finestrelle; dalla finestra che avete davanti vi porgono un foglio con su scritte delle domande in cinese (di cui non capite nulla) ; insieme alle domande vi porgono dei fogli con delle regole (nella vostra lingua, che voi capite benissimo) ; queste regole vi dicono di associare a un determinato ideogramma un altro ideogramma; alla fine dopo aver finito gli accoppiamenti di ideogrammi porgete il foglio – con la risposta alla domanda in cinese – al cinese che sta fuori dalla finestrella dietro a voi. Ebbene quel cinese dalla risposta potrebbe pensare che dentro la stanza ci sia qualcuno che ha capito la domanda ed ha risposto sensatamente ad essa; ma in verità voi avete seguito solo delle regole e non avete capito nulla né della domanda né della risposta.

L'argomento della stanza cinese allora serve a dimostrare questi tre punti: **1) I programmi sono completamente sintattici, 2) La**

mente ha una semantica, 3) La sintassi non è di per sé sufficiente per la semantica.

L'ultima teoria, emblematica della confusione che esiste oggi riguardo alla mente ed al suo status ontologico, è il **materialismo eliminativo** che negli ultimi anni trova i suoi estremi difensori nei coniugi Churchland. Questa tesi è una forma di riduzionismo che non riconosce in ultima analisi l'esistenza di alcuno stato mentale reale. Un giorno secondo i Churchland ogni stato mentale ed ogni enunciato riguardo ad esso potrà essere eliminato a favore di una esaustiva teoria neurofisiologica della coscienza. E' questa una teoria che difficilmente si sostiene con argomentazioni prive di ogni contraddizione; gli eliminativisti affermano che le nostre credenze relative alla mente (per es. desideri, speranze, paure....) insieme costituiscano una teoria che essi chiamano **psicologia popolare**. Secondo questi studiosi se essa si dimostrasse falsa saremmo autorizzati a dubitare dell'esistenza delle entità mentali postulate dalla teoria stessa. Così, la psicologia popolare, non essendo altro che una teoria empirica, dovrebbe per questo essere anti-scientifica, di conseguenza le entità mentali da essa postulate sono solo degli espedienti per descrivere qualcosa che in quei termini non esiste.

L'eliminativismo non rappresenta una soluzione e ciò almeno per due motivi:

1) La psicologia popolare fondandosi sul senso comune è suscettibile di errore ma ciò non dimostra assolutamente che le entità postulate da essa non esistano o che siano solo degli espedienti linguistici.

2) Gli studiosi che sostengono l'eliminativismo, al di là delle argomentazioni rigorose e complesse di cui fanno uso per sostenere le loro tesi, non si sono probabilmente mai resi conto di qualcosa di più semplice e cioè del fatto che sono proprio le **credenze** (sulle loro teorie), i **desideri** (di scalzare per es. la psicologia popolare) e le **speranze** (di avere un giorno una neurobiologia perfetta) che li hanno portati a sostenere delle tesi così esplicitamente contraddittorie relativamente ai dati più evidenti della realtà; in ultima battuta è probabile che i Churchland abbiano **timore** che la loro teoria venga definitivamente respinta da altri studiosi della mente, che dimostrino come le loro tesi siano forse insostenibili.

Ecco le conclusioni a cui possiamo, in ultima analisi, giungere:

1) Gli stati mentali sono stati esistenti nella nostra realtà ed il loro status ontologico è soggettivo;

2) *Questo status ci viene fornito dalla coscienza;*

3) *I comportamenti esteriori osservabili sono legati alla coscienza (non tutti), ma non vi è nulla che ci faccia inferire che quei comportamenti corrispondono sempre ed in ugual misura a determinati e specifici stati mentali;*

4) *Infine la mente non è scindibile dal cervello, dal suo supporto materiale e, come dimostreremo più avanti, dal corpo e dal tempo.*

1.1.2. Coscienza e comportamento

Lasciando agli altri paragrafi l'onere di analizzare i rapporti causali tra Coscienza ed Intenzionalità (preferisco dare una definizione adeguata dell'Intenzionalità prima della disamina delle relazioni che intercorrono tra essa e la Coscienza), ci limiteremo a rispondere alla seguente domanda relativa al rapporto mente–corpo: *manifestare dei comportamenti è necessario all'esistenza di stati mentali?* La risposta a tale domanda è controversa in quanto bisogna scavare oltre la semplice esistenza dei comportamenti, rivolgere lo sguardo verso

diverse modalità di comportamenti e di contesti reali da cui emergono e per far questo opportuno prendere in prestito alcuni esperimenti mentali di Searle presenti in *La riscoperta della mente*. Searle c'invita ad immaginarci in un contesto ospedaliero in una situazione drammatica: il nostro cervello si deteriora col passare del tempo. Potremmo immaginare che la neuroscienza sia così avanzata da riuscire a sostituire ogni parte del nostro cervello con dei chip di silicio. Searle immagina tre esiti di questo esperimento: 1) la nostra vita mentale potrebbe rimanere inalterata, quindi nessuna conseguenza; 2) non siete più coscienti ma i comportamenti esteriori rimangono del tutto uguali; 3) siete perfettamente coscienti ma siete paralizzati. Tutto ciò secondo Searle dovrebbe portarci a concludere che i comportamenti non ci possono dire nulla in senso ontologico sul mentale. Questa tesi può esser rivista con qualche aggiunta finale. In primis analizziamo la possibilità empirica dei tre esiti dell'esperimento: riguardo al primo esito credo non vi sia nulla di contraddittorio nel sostenere che qualcosa di diverso dai neuroni possa avere i loro stessi poteri causali o comunque svolgere lo stesso ruolo che essi svolgono nella nostra vita mentale. Andiamo al terzo esito per cui siamo coscienti ma paralizzati;

esistono già casi del genere, di persone del tutto coscienti che pur avendo lo stato mentale "ora mi alzo e vado a prendermi un bicchiere d'acqua", hanno gli arti inferiori paralizzati, che non rispondono a quel determinato comando proveniente dalla loro mente e ciò può esser dovuto ad una lesione di quella parte del cervello addetta al movimento delle gambe. Ora analizziamo il secondo esito della nostra operazione: la nostra coscienza svanisce ma i nostri comportamenti rimangono del tutto immutati. Ecco come si esprime Searle: «la vostra coscienza finisce coll'annullarsi senza che nulla di ciò traspaia dal comportamento esteriore»¹⁰. Io non ritengo plausibile questa possibilità empirica, perché se fosse possibile un caso del genere o comunque se potessimo pensarlo come qualcosa di potenzialmente probabile nelle infinite possibilità che la vita ci offre, allora dovremmo chiederci quale ruolo svolge la coscienza in relazione alla possibilità di manifestare comportamenti. Ammettendo il secondo esito come possibile ammetteremo che la coscienza non ha alcun ruolo causale nello sviluppo di determinati comportamenti, in quanto alcuni di essi potranno

¹⁰ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 83.

esistere solo in virtù del fatto che abbiamo una coscienza, una semantica, quindi un'Intenzionalità; non sembra sensato pensare che senza la coscienza una creatura umana manifesti sempre gli stessi comportamenti esternamente osservabili, non distinguibili da quelli di una creatura umana cosciente. Searle doveva essere più preciso riguardo questi esperimenti, in quanto in tal maniera ha rischiato di far perdere ogni potere causale alla coscienza, dando l'idea in alcuni punti che coscienza e comportamenti esteriori siano scissi. *Da un punto di vista ontologico quindi non è esatto inferire che i comportamenti ci danno la certezza dell'esistenza degli stati mentali; in senso stretto relativo all'antroposfera tranne alcuni casi particolari i comportamenti ci permettono di conoscere almeno parzialmente gli stati mentali di un altro essere umano; infine dobbiamo dire che se il comportamento di per sé non può dimostrarci l'esistenza della coscienza, ciò non deve indurci a pensare che quest'ultima non abbia nulla a che vedere con i comportamenti che ogni giorno manifestiamo; determinati atti esterni esistono in virtù dell'esistenza della coscienza, quindi essa ha poteri causali, in grado di dar vita ai nostri stati intenzionali e quindi alle corrispettive manifestazioni esterne.*

1.2. L'Intenzionalità e gli stati intenzionali

A questo punto si pone un problema causale relativo alla seguente questione: *come fanno gli esseri coscienti a causare comportamenti esteriori osservabili? Vale a dire, è possibile presupporre che la coscienza sia in grado da sola di causare comportamenti visibili ad ogni nostro interlocutore?* Qui entra in gioco la più importante tra le proprietà appartenenti alla mente il cui scopo, almeno a prima vista, è quello di fungere da anello di congiunzione tra la Coscienza ed i Comportamenti: **l'Intenzionalità.**

Relativamente ad essa esistono dibattiti ancor più confusi rispetto a quelli relativi alla coscienza; così come nell'ambito della coscienza assistiamo al dibattito tra filosofi che credono nell'esistenza ontologicamente soggettiva dei nostri stati mentali e coloro che vedono nel termine mente o coscienza solo uno stratagemma nominale dato dagli psicologi o dal senso comune a ben specifici processi neuro-biologici che rappresentano le uniche entità realmente esistenti, così nell'ambito dell'Intenzionalità assistiamo a fervide discussioni tra chi asserisce l'evidente

esistenza di Intenzionalità e di Stati intenzionali e chi sostiene l'evidente insensatezza di chi crede che gli stati mentali siano realmente, quindi coscientemente, rivolti a qualcosa di diverso da sé.

Mi è sempre parso un poco contraddittorio l'atteggiamento di coloro che cercano di comprendere l'Intenzionalità affermando che essa è legata agli stati funzionali, alle strategie utilitaristiche (Dennet) o a qualche rappresentazione mentalistica inconscia; insomma gli atteggiamenti che analizzano l'Intenzionalità negandola poiché tutto ciò ha un carattere manifestamente ambiguo, come dire: Tu parli della capacità **cosciente** che gli esseri umani hanno di riferirsi a qualcosa ed al contempo neghi che esista una tale capacità della mente umana!

Coscienza ed Intenzionalità sono intrecciate, nella vita reale spesso indistinguibili ed i comportamenti nella maggior parte dei casi sono causati da stati intenzionali; quando si tenta una naturalizzazione dell'Intenzionalità a discapito quindi del suo statuto ontologico soggettivo non si sta facendo altro che estrapolare la coscienza dal discorso intenzionale, dire che la prima non esiste e che la seconda ha un carattere oggettivamente studiabile. Così intesa essa ed i comportamenti correlati hanno

ben poco a che fare con l'Intenzionalità propria della mente umana e degli altri animali superiori: nel prossimo paragrafo cercheremo di comprenderne il motivo.

1.2.1. Coscienza e Intenzionalità

Innanzitutto analizziamo tre modalità definitorie in cui Intenzionalità e stati intenzionali possono esser compresi¹¹ :

1) **Intenzionalità intrinseca** che è propria degli esseri umani e di alcuni animali superiori; essa indica un'Intenzionalità reale legata ai nostri stati mentali ed alla **Coscienza**. Questo tipo d'Intenzionalità può esser definita come «la caratteristica degli stati di coscienza di essere diretti verso qualcosa».¹² E' importante ribadire come sia questa l'Intenzionalità di cui sono dotate le menti coscienti, in quanto è una contraddizione in termini parlare di stati intenzionali non coscienti; infatti in questo caso dovremmo parlare di:

¹¹ Anche per questa distinzione Cfr. pag. 93 - 98 in J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992.

¹² M. Gozzano, *Storia e Teorie dell'Intenzionalità*, Laterza, Roma 1997, pag. 15. E' questa la definizione husserliana di Intenzionalità.

2) **Intenzionalità come -se.** Essa sta ad indicare un sistema che si comporta come se avesse intenzionalità intrinseca ma in verità il carattere intenzionale in questo caso è solo un attributo che viene concesso da un osservatore cosciente ad un sistema che non possiede alcuno stato mentale cosciente ma che mette in atto dei comportamenti che fanno sì che metaforicamente si dica: "sembra si comporti come se.....".

3) Con **Intenzionalità derivata** si indica un'Intenzionalità che non è propriamente appartenente agli stati mentali di un individuo cosciente ma che deriva da essi.

Alla luce di questa semplice ma efficace distinzione tra le tre modalità in cui possono essere ripartite l'Intenzionalità e gli Stati intenzionali saremo in grado di tassonomizzare alcune definizioni relative ad essi.

Iniziamo da *La psicologia dal punto di vista empirico* del 1874 di Brentano. Qui l'Intenzionalità viene vista come ciò che ci permette di distinguere tra fenomeni psichici e fenomeni fisici. Al di là di questa prima definizione diamo due tesi che Brentano svilupperà nelle sue opere:

1) I fenomeni psichici si caratterizzano per l'in-esistenza intenzionale;

2) L'intenzionalità è assente dai fenomeni fisici, quindi si può distinguere nettamente tra questi ultimi e i fenomeni psichici.

Il filosofo tedesco, come è noto, ha avuto il merito di restituire centralità nel secolo XIX alla nozione di Intenzionalità per assumerla come caratteristica dei fenomeni psichici; per tal motivo la nozione di Brentano è da inserire all'interno del dominio dell'**Intenzionalità intrinseca**.

Un'altra definizione famosa degli stati intenzionali ci è stata offerta da Russel, il quale li descrive come **atteggiamenti proposizionali** del tipo: "Giovanni crede che p", dove "crede" rappresenta l'atteggiamento particolare di Giovanni, mentre p è la proposizione; questa teoria descrive l'Intenzionalità da un punto di vista relazionale e può esser inserita nel dominio relativo all' **Intenzionalità derivata**. Gli atteggiamenti proposizionali potrebbero tranquillamente esser percepiti come degli Atti linguistici; essi, che consistono primariamente nell'emissione di suoni sprovvisti di significato, traggono il loro carattere Intenzionale dall'Intenzionalità di base della mente che è, ribadiamo, **Intenzionalità intrinseca**.

Un neopositivista, Carnap, analizza l'Intenzionalità tramite gli enunciati; questi ultimi vengono visti come **entità oggetto degli**

stati intenzionali; in altre parole Carnap tenta una disamina ed una spiegazione dell'Intenzionalità a partire dai “contenuti intenzionali”. Tuttavia l'analisi del filosofo tende a ridurre (in senso forte) gli enunciati ad altre espressioni che, «pur mantenendo la validità del concetto espresso, ..., facciano scomparire i termini mentali»¹³. Il programma di Carnap è mosso in una direzione “riduzionista ed eliminativista” dal desiderio di voler ricondurre le scienze umane entro i canoni delle scienze della natura; egli ha tentato di spiegare credenze, desideri, paure, emozioni, ogni atteggiamento psicologico tramite l'analisi della struttura e delle caratteristiche del linguaggio. L'approccio di Carnap, è evidente, non può essere inserito nel dominio definitorio dell' Intenzionalità Intrinseca; senza troppe pretese, diciamo che gli Stati intenzionali carnapiani stanno tra il dominio dell'**Intenzionalità derivata** e quello dell'**Intenzionalità come – se**; da un lato infatti Carnap analizza gli enunciati come oggetto degli stati intenzionali, dall'altro tenta una disamina oggettiva di essi, eliminandone ogni termine mentale.

¹³ M. Gozzano, *Storia e Teorie dell'Intenzionalità*, Laterza, Roma 1997, pag. 42.

E' la volta del comportamentismo nella sua duplice manifestazione disciplinare: psicologica e filosofica.

Il primo comportamentismo fu chiamato metodologico; nacque in psicologia con Watson, il cui primo desiderio era quello di eliminare il metodo dell'introspezione: bisogna osservare e analizzare solo il comportamento. In questo senso Hempel auspicò una traduzione degli enunciati mentali (interni all'individuo) in enunciati inter- soggettivamente analizzabili, in breve i termini mentali devono esser tradotti in altri termini, ma questi ultimi devono soddisfare il *criterio empirico di significanza*¹⁴. Attraverso il comportamentismo molare di Tolman, e le radicalizzazioni di Skinner giungiamo al comportamentismo logico, vale a dire alla versione filosofica del comportamentismo. Il primo protagonista di essa fu Ryle, per il quale gli enunciati mentali **individuano disposizioni ad agire in un certo modo**. Tutte queste teorie sono tentativi di eliminazione degli stati mentali e quindi anche di credenze, desideri, paure, speranze, intenzioni specifiche: in questo senso il comporta-

¹⁴ Secondo questo criterio il significato di un enunciato deve coincidere con il metodo per la sua verifica.

mentismo va inserito in blocco nel dominio dell' **Intenzionalità come – se.**

Verso gli anni '60 del ventesimo secolo avrà origine una nuova dottrina che ancor oggi è al centro del dibattito sulla mente; la sua elaborazione avvenne ad opera di Putnam e venne chiamata **funzionalismo delle macchine**. Il funzionalismo, identifica gli stati mentali come stati funzionali, in particolare nella versione di Putnam lo stato mentale corrisponde ad uno stato logico di una macchina di Turing. Ecco come con il funzionalismo *à la* Putnam definiamo gli stati intenzionali: **come atteggiamenti proposizionali** in un senso particolare: «avere un atteggiamento di credenza verso una proposizione *p* *significa avere* certe relazioni con input, output e con gli altri stati possibili del programma...». ¹⁵

Per i funzionalisti, conta l'organizzazione strutturale e sintattica della nostra mente, null'altro che essa, anzi essa esaurisce il dominio di ogni stato mentale e quindi anche di ogni stato intenzionale, cosicché né la coscienza, né l'Intenzionalità descrivono proprietà primitive, intrinseche, qualitative e

¹⁵ M. Gozzano, *Storia e Teorie dell'Intenzionalità*, Laterza, Roma 1997, pag. 81.

soggettive della nostra mente, ma sono semplicemente definibili in termini di organizzazioni sintattiche e questo ci basta per collocare tale definizione di Intenzionalità nel dominio numero 2).

Con Dennet ed il suo **funzionalismo omuncolare** ci è stata offerta una definizione di Intenzionalità molto particolare; il filosofo americano preferisce parlare di **atteggiamento intenzionale**: noi esprimiamo dei comportamenti “come se” fossimo dotati di intenzionalità, ma in verità quei comportamenti sono causati da relazioni causali tra input, output, ed altri stati connessi ad essi; in noi non è presente nessuna forma di “Intenzionalità intrinseca”, essa è solo un' illusione. L'Intenzionalità non è assolutamente definibile in termini psicologici o mentali ma essa è solo una strategia utilitaristica che ha avuto origine dall'evoluzione naturale e che l'uomo utilizza per adattarsi meglio all'ambiente circostante. L'atteggiamento intenzionale è chiaramente inseribile nel dominio delle **Intenzionalità come – se**.

Infine è mio intento esporre le definizioni di Intenzionalità di un filosofo americano che ha avuto ed ha tra i tanti meriti quello di aver tentato un dialogo tra la filosofia analitica, propria dei paesi

anglosassoni e quella continentale, fenomenologica, europea: sto parlando di J. R. Searle. Per Searle l'Intenzionalità è quella capacità di molti stati mentali di riferirsi ad oggetti e stati di cose del mondo; essa è qualcosa di diverso dalla consapevolezza, dall'intender fare (che è un tipo di Intenzionalità) e dall'**intensionalità**.¹⁶

Searle crede quindi che l'Intenzionalità, sia <<una proprietà di base della mente>>¹⁷ e non è passibile, per esser spiegata, di ulteriori esemplificazioni, nel senso che non è scomponibile in elementi più semplici: «l'intenzionalità,, non è una caratteristica logicamente complessa costruita per combinazioni di elementi più semplici».¹⁸

Le tesi di Searle sull'Intenzionalità contraggono un forte debito con le prime definizioni dell'Intenzionalità offerteci da Franz Brentano e Edmund Husserl.

Tuttavia Brentano era in errore quando affermava che **ogni** fenomeno psichico si caratterizzava per l'in-esistenza

¹⁶ L'intensione è generalmente definibile come un concetto che determina le estensioni (per es. il concetto di GATTO è intensionale in quanto raggruppa una categoria particolare dei felini, l'estensione sono tutti i gatti a cui può esser esteso il concetto di gatto. In questo senso l'intensionalità non deve esser confusa con l'Intenzionalità).

¹⁷ J. R. Searle, *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983, pag. 35.

¹⁸ Ibidem.

intenzionale, in quanto non tutti gli stati mentali sono stati intenzionali. Una credenza, un desiderio, un'intenzione o una percezione saranno sicuramente definibili come stati intenzionali, in quanto hanno un contenuto intenzionale che si riferisce a qualcosa di diverso da sé. Ma un dolore improvviso non è uno stato intenzionale, ma solo uno stato cosciente che ha come contenuto quel dolore stesso che stiamo percependo.

Non è concettualmente esatto affermare che tutti gli stati coscienti sono stati intenzionali, e questo ci permette di asserire che Coscienza e Intenzionalità non sono coincidenti anche se nella vita reale si presentano nella maggior parte dei casi come un qualcosa di unico e inseparabile. Sarebbe invece esatto asserire che ogni stato intenzionale deve necessariamente essere uno stato cosciente poiché:

- 1) il suo statuto ontologico soggettivo è derivato dalla coscienza e
- 2) la sua capacità di riferirsi a qualcosa deve sempre presentare il carattere dell'esser presente alla coscienza.

Coscienza ed Intenzionalità esistono e mi lascia perplesso il fatto che parte del mondo filosofico e scientifico (in questo senso do assolutamente ragione al "senso comune") sia così riluttante

all'idea che siano queste proprietà primitive della mente a donarci questo status esistenziale (soggettivo, qualitativo, sempre rivolto a qualcosa....) di cui godiamo ogni giorno e in ogni aspetto della nostra vita.

1.2.2 Gli stati intenzionali

Come possiamo definire gli stati intenzionali? E quali caratteristiche devono presentare per esser definiti tali? Iniziamo con qualche esempio pratico e diffuso nella nostra vita quotidiana:

- 1) "Io credo che tu sia una ragazza intelligente" è una credenza;
- 2) "Io desidero che tu te ne vada" è un desiderio;
- 3) "Io temo che questo esame vada male" rappresenta un timore;
- 4) "Io ho paura che mi rubino il portafogli" è un sentimento di paura che mi accada qualcosa;
- 5) "Mi dispiace che tu sia rimasto solo a casa" è un sentimento di dispiacere; potremmo continuare ma credo che, almeno per ora, possiamo fermarci qui.

Tutti questi “Atteggiamenti proposizionali”¹⁹ presentano il carattere dell’Intenzionalità in quanto si riferiscono a qualcosa, ma ognuno di essi si riferisce a qualcosa di diverso in un modo psicologico diverso.

Tanto per dare qualche altro es. se io dicessi:

- 1) “Credo che tu sia una ragazza intelligente” e successivamente
- 2) “Desidero che tu sia una ragazza intelligente”, non sto facendo altro che esprimere due Stati intenzionali con stesso contenuto intenzionale e differente modo psicologico.

Se invece dicessi:

- 1) “Credo che tu sia intelligente” e
- 2) “Credo che tu sia stupido”, sto esprimendo due Stati con diverso contenuto intenzionale in ugual modo psicologico.

La nostra capacità di generare Atti linguistici può esser detta intenzionale nel senso di esser derivata dalla nostra Intenzionalità intrinseca; allo stesso modo i nostri singoli Atti linguistici sono Intenzionali nel senso che derivano dai nostri particolari Stati intenzionali. Così se io affermo:”credo tu sia una bella ragazza”,

¹⁹ Non bisogna confondere gli stati intenzionali con gli Atteggiamenti proposizionali. Questi ultimi ritengo possano descrivere molto bene alcune particolari categorie di Atti linguistici e per affinità vengono spesso posti accanto agli Stati intenzionali, ma è errato farli coincidere come se fossero la stessa entità. Gli Atti linguistici sono derivati dagli stati intenzionali e non devono esser confusi con essi.

tale affermazione deve derivare dal mio specifico **Stato mentale intenzionale** il cui contenuto intenzionale è un contenuto proposizionale dato in un modo psicologico specifico che in questo caso è quello relativo alla credenza. Prima di continuare riassumiamo in definizioni ciò di cui fino a qui si è discusso:

1) Ogni stato intenzionale è costituito da un contenuto intenzionale (che può essere per es. il contenuto proposizionale di un Atteggiamento proposizionale) in uno specifico modo psicologico (credenza, desiderio, paura, timore, piacere, dispiacere...speranza, intenzioni).

2) Uno Stato intenzionale è una **occorrenza specifica** dell'Intenzionalità intrinseca, così come un Atto linguistico lo è della capacità di generare gli Atti linguistici.

3) La comparazione tra Stati intenzionali e Atti linguistici è solo un espediente euristico per comprendere intuitivamente la prima categoria: «Gli Stati intenzionali rappresentano oggetti e stati di cose nello stesso senso di “rappresentare” in cui gli Atti linguistici rappresentano oggetti e stati di cose»²⁰.

²⁰ J. R. Searle, *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983, pag. 20.

Il contenuto intenzionale è quindi ciò che determina il riferimento dello stato intenzionale, vale a dire è il suo costituente che al contempo indica il riferimento a qualcosa.

Generalmente alcuni filosofi della mente e del linguaggio ritengono si possa parlare di contenuto intenzionale solo in termini di contenuto proposizionale ma non credo che ciò sia propriamente esatto.

Esistono tre modalità in cui può darsi il contenuto intenzionale e tre tipi di **oggetti** diversi che determinano ciò a cui uno Stato intenzionale si riferisce.

Un contenuto intenzionale può darsi in tre forme:

- 1) **Proposizione mentale;**
- 2) **Figurativa;**
- 3) **Mista (1) + 2)).**

Così per es. un ricordo ha la caratteristica di essere esprimibile in queste tre modalità diverse; una ragazza carina che ho visto qualche giorno fa alla stazione potrà infatti esser ricordata in maniere diverse:

- 1) Potrei pensare: "Com'è bella quella ragazza" oppure "Credo sia una bella ragazza".

2) Allo stesso modo potrei immaginarmi quella ragazza affinché essa mi si ripresenti alla mente.

3) E infine (ed è ciò che succede alla maggior parte degli uomini e credo anche degli animali superiori) possiamo avere un'immagine figurativa della ragazza ed al contempo pensare "credo sia una bella ragazza".

Inoltre un contenuto intenzionale può esser determinato da tre tipi diversi di oggetti intenzionali che sono i seguenti:

- 1) **Oggetto intenzionale reale;**
- 2) **Oggetto intenzionale mentale - reale;**
- 3) **Oggetto intenzionale mentale.**

Nel caso 1) il nostro Stato intenzionale possiede un contenuto intenzionale che:

- a) ha un referente reale;
- b) non solo ha, ma è il referente reale stesso in un senso autoreferenziale.

Così quando io ho la percezione visiva del mio computer, ho uno stato intenzionale il cui contenuto non solo è determinato dal referente reale in questione che in questo momento percepisco, ma lo stesso referente reale è ciò verso cui il mio stato intenzionale è riferito, quindi è il suo contenuto.

Il caso 2) è generalmente identificabile con un particolare tipo stato intenzionale, il ricordo. Riferendoci sempre all'es. del mio PC, io posso avere uno stato intenzionale con contenuto "il mio PC", senza che io in quel momento lo stia percependo; il mio contenuto mentale in questo caso non è coincidente con la percezione, tuttavia il mio PC è realmente esistente, quindi il mio Stato intenzionale ha un referente reale ma non coincide con esso.

Il terzo caso ha a che vedere con la nostra Intelligenza creativa, cioè con la capacità sia di immaginare figurativamente entità (di qualunque tipo o specie) che non hanno referenti reali, sia di trovare nuove soluzioni a vecchi problemi o nuovi problemi per tentare di risolverli in maniera autonoma e del tutto diversa rispetto a dei paradigmi dati. Il contenuto intenzionale in questo caso è determinato, da un oggetto costruito²¹ dalla nostra mente e che non ha alcun referente reale: posso per es. immaginare un ippogrifo, oppure a livelli più elevati potremmo pensare di utilizzare diverse teorie considerate esclusive, in modo

²¹ ...e non creato dalla nostra mente, come qualcuno potrebbe pensare. La nostra mente non crea ma costruisce oggetti intenzionali mentali attingendo i propri "mattoni" da una complessa realtà mentale.

complementare, in modo che se ne elabori una del tutto differente.

In conclusione le direzioni di adattamento di un'occorrenza intenzionale sono due ed esattamente:

1) **D-D-A: mente a mondo** come nel caso della credenza o della percezione;

2) **D-D-A: mondo a mente** come nel caso dei desideri.

Tutto ciò non basta a comprendere ed a spiegare la nostra realtà mentale; infatti uno stato intenzionale si determina in relazione ad una **Rete** di stati intenzionali e di capacità di **Sfondo** pre-intenzionali, quindi non è mai passibile di spiegazione se non inserito nel complesso della nostra vita mentale.

Se io dovessi possedere un desiderio del tipo “Domani desidero andare a mare”, questo semplice stato intenzionale comporta che ve ne siano altri acquisiti da molto tempo come per es. la credenza che nel mondo esistano vasti bacini d'acqua chiamati mari, che in esso l'uomo possa immergersi senza alcun pericolo, che il mare si trovi ad un chilometro da casa mia, che vi sia una spiaggia dove io possa stendermi.... e potrei ancora continuare per intere pagine.

Quindi un desiderio così semplice ha senso solo in un contesto mentale relazionale più ampio determinato dall'insieme dei nostri stati intenzionali che abbiamo acquisito (e continueremo ad acquisire) durante il nostro sviluppo mentale.

Oltretutto una Rete non avrebbe senso e neanche attuazione comportamentale se non inserita nel contesto dello **Sfondo**. Quest'ultimo può esser definito come quell'insieme di capacità, pratiche, abilità che sottostanno all'esistenza degli stati intenzionali, ma che di per sé non presentano alcun carattere di Intenzionalità: «lo Sfondo è un insieme di capacità mentali non-rappresentazionali che rende possibile l'aver luogo di tutti gli atti di rappresentazione»²². Infine possiamo distinguere tra:

- 1) Sfondo di profondità col quale intendiamo quell'insieme di capacità comuni a tutti gli esseri umani (per. es. le capacità innate relative all'acquisizione di abilità linguistiche) ;
- 2) Sfondo locale col quale si indicano tutte le pratiche culturali locali che vengono acquisite tramite apprendimento e reiterazione all'interno di una determinata comunità culturale²³; insomma

²² J. R. Searle, *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983, pag. 147.

²³ Sono convinto che una parte della Rete intenzionale entri a far parte della nostra vita mentale come Sfondo. Intuitivamente lo dimostrerebbe il fatto che quando esprimo un desiderio come quello di andare al mare, vi sono alcune credenze collegate ad esso che

lo Sfondo «ci mette in grado di avere particolari forme di Intenzionalità e procura un insieme di condizioni abilitanti».²⁴

Tutto ciò di cui ho parlato sinora, credo dia l'idea di una visione del mentale che può esser denominata anche olistica; l'olismo della mente è già in parte dimostrato, da un punto di vista interno, quando si parla di stati mentali ed intenzionali che per esser compresi e per avere un senso per l'individuo cosciente devono essere inseriti nella totalità della nostra realtà mentale. Di J. R. Searle è quindi assai apprezzabile la visione del mentale come di «un sistema olistico non solo di stati rappresentazionali ma anche di capacità, assunzioni, pratiche ed abitudini di tipo pre-intenzionale che egli ipotizza costituiscano un fondale in cui terminano i fili di quella Rete in cui sono intrecciati i nostri stati mentali».²⁵

Riassumiamo sinteticamente tutte le tesi che in questa sede ho cercato di argomentare:

1) L'Intenzionalità esiste come proprietà intrinseca della nostra mente.

sono talmente acquisite ed impresse nella mia mente da non aver bisogno ogni volta di portarle alla luce della coscienza per dare un senso al mio desiderio di andare al mare.

²⁴ J. R. Searle, *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983, pag. 161.

²⁵ Francesca di Lorenzo Aiello, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle*, Franco Angeli, Milano 1998, pag. 64.

- 2) *Gli stati intenzionali sono occorrenze dell'Intenzionalità.*
- 3) *Ogni stato intenzionale per esser definito tale deve dimostrare di possedere almeno a) un contenuto intenzionale e b) un modo psicologico, determinare quindi a) condizioni di soddisfazione e b) direzione di adattamento.*
- 4) *La nostra vita mentale e tutti gli stati intenzionali dopo un determinato periodo di apprendimento in cui ci viene presentata la realtà²⁶, trovano un senso solo se inseriti in una Rete di stati intenzionali interconnessi tra loro.*
- 5) *Un'altra condizione necessaria per l'esistenza di occorrenze intenzionali sono le capacità di Sfondo possedute da un individuo.*

1.3 Conclusioni

In questo primo capitolo della tesi spero sia stata sviluppata una visione descrittiva di tipo olistico del mentale; la mente deve esser descritta a partire dalle sue due proprietà che la

²⁶ Non ho spiegato in che senso la realtà ci viene presentata e quale merito ha l'intenzionalità nella nostra acquisizione di stati di cose reali, tuttavia nel capitolo relativo al rapporto mente-mondo (terzo capitolo), esattamente nel paragrafo intitolato "Come rappresentiamo la realtà?" si discute del rapporto tra alcuni tipi di Stati intenzionali e la realtà circostante.

determinano che sono esattamente la Coscienza e l'Intenzionalità, esse non sono coincidenti ma nemmeno possono esser studiate separatamente, esse si intersecano e si interconnettono. Non esiste un'unica via ed un unico punto di vista da cui può esser studiata la mente: che senso avrebbero le nostre menti coscienti se non fossero dotate di Intenzionalità, e quest'ultima dove troverebbe la sua capacità intrinseca se non nella coscienza, e ancora gli stati intenzionali dove rintraccerebbero il loro senso semantico se non inseriti in contesto relazionale con una Rete intenzionale, e la nostra pragmatica, la nostra vita in azione, dove troverebbe impulso se non nella capacità di Sfondo? Finora ho tentato di dare risposta a queste questioni analizzando le proprietà mentali, ma dopo aver risposto al quesito relativo al "Che cosa è una mente?", bisogna tentare di offrire una risposta al seguente quesito: "Come nasce e come si sviluppa una mente?", ed è proprio questo il fine a cui vuole tendere la seconda parte della tesi.

Parte seconda

LE QUATTRO CONDIZIONI NECESSARIE

PER LA NASCITA DELLA MENTE

Capitolo secondo

LE CONDIZIONI BIOLOGICHE:

CERVELLO E CORPO

2.1. Mente e cervello

E' assolutamente interessante e stimolante, oltre che indispensabile per dare una visione completa della mente e della coscienza, cercare di capire e conoscere le relazioni che possono esservi tra mente e cervello. Innanzitutto cercheremo di dare un'idea dei risultati a cui la neurobiologia è giunta, in relazione alla coscienza; lo faremo analizzando le teorie in particolare di due neuroscienziati e di un fisico, **Crik, Edelman e Penrose**, i cui

contributi non possono passare inosservati neanche dai filosofi più scettici riguardo probabili relazioni tra cervello e coscienza.

Non ho mai incontrato nei miei studi sulla mente filosofi così convinti come Searle dell'importanza degli studi sul cervello per dare una risposta ai problemi connessi alla coscienza ma egli non è un riduzionista, da molti anni predica l'irriducibilità della coscienza; eppure ci invita continuamente a studiare il cervello per scoprire quali proprietà abbiano i nostri neuroni per dar vita alla coscienza. Com'è possibile tutto ciò? Cioè come posso io dire che la mente è irriducibile ed allo stesso tempo che per conoscere la mente devo conoscere dettagliatamente il cervello? Effettivamente quella di Searle è una posizione contorta, a tratti si mostra addirittura paradossale, tuttavia per renderla un po' più chiara facciamo luce su qualche punto. Il filosofo americano in quasi tutte le sue opere, sicuramente in maniera più esplicita in *La riscoperta della mente* e in *Il mistero della coscienza* ci invita a considerare la coscienza come «... una caratteristica reale ed intrinseca di alcuni sistemi biologici, come siamo voi ed io»²⁷. L'irriducibilità invece ci viene fornita dallo status ontologico

²⁷ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 176. Questa tesi searleana verrà corroborata nel prossimo capitolo al paragrafo 3.1., riguardante il rapporto tra mondo e mente.

della mente, in quanto la modalità di esistenza della coscienza- come abbiamo dimostrato nella prima parte della tesi- è assolutamente soggettiva. Se con Searle volessimo parlare di riduzionismo, sarebbe meglio aggiungere la parola causale, cosicché potremmo capire come egli voglia trovare quelle proprietà dei correlati neuronali che producono la vita mentale.

Dopo questa breve parentesi su Searle possiamo passare ai nostri studiosi del cervello; essi sono emblematici della attuale situazione degli studi scientifici sul nostro encefalo. Li presenteremo nella sintesi che ce ne offre Searle in *il mistero della coscienza*, in quanto sono tesi molto interessanti, ma anche molto complesse.

2.1.1. Cervello-coscienza: tre opinioni differenti

Crick parte dalla percezione visiva per tentare di rispondere al problema della coscienza; ecco come si pone il problema di una descrizione causale della coscienza a partire dalla percezione visiva: «I fotoni riflessi dagli oggetti colpiscono le cellule fotorecetrici della retina e questo attiva una serie di processi

neuronali che producono infine un'esperienza visiva che è una percezione dell'oggetto reale, originariamente riflesso dai fotoni»²⁸. A questo punto subentra il cosiddetto problema del collegamento. Il problema nasce perché vi sono cellule e regioni del sistema visivo addette ognuna a determinate caratteristiche dell'oggetto (colore, forma, linee....) ma quando noi vediamo un oggetto abbiamo un'esperienza unificata di esso. Allora la questione con Searle e Crick sarà: «come fa il cervello a collegare tutti questi diversi stimoli in un'esperienza unificata dell'oggetto»²⁹? Il problema quindi diventa per Crick: «come i neuroni possono attivarsi temporaneamente come un'unica unità»³⁰? Crick ci dice che probabilmente (siamo sempre nell'ambito della percezione visiva) una scarica sincronizzata alla frequenza di 40 Hertz nei circuiti neuronali sia la chiave per risolvere il problema della coscienza visiva. Searle è entusiasta di questi risultati, ma solo perché rappresentano un passo in avanti per lo studio del cervello, non come spiegazione causale della coscienza; conclude infatti: «Anche se le ipotesi di Crick si rivelassero esatte... avremmo ancora bisogno di conoscere i

²⁸ J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 25.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi, pag. 26.

meccanismi per cui i correlati neuronali provocano le sensazioni coscienti...». ³¹

Esperto della struttura del cervello è sicuramente il premio Nobel Gerard Edelman; vedremo come cerca di risolvere il problema dell'esperienza unificata, perché la questione sarà quella di capire come... «differenti segnali, che giungono a parti differenti del cervello, siano legati insieme, così da produrre un'esperienza singola, unificata, come ad esempio il vedere un gatto» ³². Cerchiamo di analizzare brevemente i punti cardine della teoria edelmaniana così da farci un'idea, per lo meno intuitiva, della sua tesi; per far questo esporrò le idee centrali del neurobiologo, in sequenza.

1) MAPPA: con questo termine indichiamo un foglio di neuroni nel cervello; i punti nel foglio sono connessi con corrispondenti punti in un foglio di recettori.

2) TEORIA DELLA SELEZIONE DEI GRUPPI NEURONICI: il cervello è un meccanismo selettivo; ciò significa che esso si sviluppa tramite processi di selezione che eliminano alcuni gruppi neuronici e ne rafforzano altri.

³¹ Ivi, pag. 27.

³² Ivi, pag. 29.

3) RIENTRO: fondamentale concetto senza il quale non saremmo in grado di render giustizia alla tesi del neurobiologo; in una frase il “rientro” è questo: «La mappa A invia un segnale alla mappa B e quest’ultima ritrasmette il segnale»³³.

A questo punto Edelman ci può dire come è possibile l’esperienza unificata a partire da singoli e distinti elementi e per far questo usa il concetto di CATEGORIZZAZIONE. Detto in altri termini e facendoci dare una mano da Searle diciamo che: «Quando si hanno mappe diffuse in tutto il cervello, che interagiscono tra loro attraverso il rientro, si ha ciò che Edelman chiama “mappa globale»³⁴”; in questa maniera allora, si hanno le esperienze unificate percettive. Purtroppo esperienza unificata non fa rima con esperienza percettiva cosciente; quindi come procede Edelman per portarci dall’incoscienza alla coscienza ed all’autocoscienza? Egli non dà una vera spiegazione di come si sviluppa la coscienza, piuttosto preferisce indicarci le caratteristiche che deve possedere un cervello per aver coscienza: prima di tutto dobbiamo avere una memoria attiva, poi abbiamo bisogno di un sistema per l’apprendimento, uno per distinguere il

³³ J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 31.

³⁴ Ivi, pag. 32.

sé dal non-sé, un altro ci serve per la categorizzazione di eventi successivi nel tempo e per la formazione di concetti e infine abbiamo bisogno di un sistema di connessioni rientranti fra memoria e strutture anatomiche. L'analisi di Edelman è a dir poco meravigliosa e stupefacente, ma sono profondamente d'accordo con Searle quando si pone la seguente domanda: «come è possibile, partendo da queste strutture e dalle loro funzioni, giungere agli stati qualitativi di sensibilità e consapevolezza che tutti noi abbiamo...»³⁵? Comunque, pensa Searle, siamo sulla buona strada per poter capire cosa sia la coscienza e infatti ci dice alla fine del capitolo: «per capire la mente e la coscienza dovremo comprendere dettagliatamente come funziona il cervello»³⁶.

Passando a Penrose, la sua tesi è assai complessa, quindi sarà più utile soffermarci sulle questioni generali e su alcune critiche. Una delle ultime opere di Penrose (quella del 1996) si intitola *Ombre della mente. Alla ricerca della coscienza*. Qui egli vuole dimostrare due tesi:

³⁵ Ivi, pag. 37.

³⁶ J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 39.

1) «I processi del cervello causano la coscienza, ma tali processi non possono essere adeguatamente simulati da un sistema computazionale»³⁷;

2) I neuroni sono computabili, ma se la mente, almeno in alcuni aspetti, non si presta bene alle simulazioni, ciò significa che ciò che causa la coscienza sta a livello sub-neuronale. Penrose è convinto che la coscienza vada oltre semplici rappresentazioni algoritmiche, cioè che sia qualcosa di più degli algoritmi e quindi che non potremmo simulare con le nostre macchine che manipolano simboli i nostri stati mentali; in poche parole, non solo l'intelligenza artificiale forte è irrealizzabile, ma lo è pure quella debole. Ovviamente Searle non è d'accordo e infatti ci dice che potrebbe non esserci, è vero, simulazione computazionale di ogni ragionamento matematico (per fare un esempio caro a Penrose), ma ciò non significa che non vi possa essere una simulazione computazionale della stessa sequenza di eventi a livello dei processi cerebrali. Riguardo la tesi n.º due, Searle non ritiene che i neuroni possano esser sostituiti dal livello sub-neuronale per quanto riguarda il tentativo di spiegare la coscienza; afferma infatti Searle: «Il comportamento dei neuroni

³⁷ Ivi, pag. 46.

potrebbe ancora fornirci la spiegazione della coscienza»³⁸. Inoltre conclude asserendo che: «..... il maggior merito di *Ombre sulla mente* è costituito dalle sue spiegazioni sul teorema di Gödel e della meccanica quantistica. Ma sulla coscienza si apprende ben poco»³⁹.

E noi cosa dovremmo pensare di questi studi sul cervello (essi sono solo alcuni tra gli innumerevoli che vi sono, ma probabilmente i più avanzati) ? C'è chi si appella alle frequenze di 40htz, c'è chi chiama in causa meccanismi selettivi e mappe neuronali e c'è chi innova profondamente gli studi mediante la meccanica quantistica. In realtà gli studi sul cervello sono mirabili per impegno e invidiabili per i risultati conseguiti, ma non sono convinto che essi possano dare una risposta definitiva al problema della coscienza e quindi non credo che per ora ci sia solo un problema di ignoranza, relativo alle neuroscienze. E' vero, un giorno potremmo sapere che la sede fisica della coscienza è relativa ad una determinata parte del cervello, così come già conosciamo le diverse parti del cervello addette a specifiche funzioni. Questo ci dovrebbe forse dire che cosa sono

³⁸ Ivi, pag. 69.

³⁹ J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 71.

la coscienza e la mente con i suoi aspetti qualitativi, soggettivi, in prima persona? Probabilmente l'unica cosa che potranno dirci le neuroscienze tra qualche anno, o tra dieci anni, o tra venti è che per es. se noi avessimo problemi legati all'espressione linguistica ciò potrebbe derivare da un più o meno grave danno cerebrale, potranno dirci specificamente ed in maniera più dettagliata il punto in cui abbiamo subito il danno; potremmo infine immaginare che esse riescano addirittura a sanare quel gruppo più o meno vasto di neuroni danneggiati. Al di là di questi enormi progressi, tutto ciò ci darebbe una spiegazione della coscienza, di cosa sia, del perché intenzionalmente ci rivolgiamo ad un oggetto, ad una persona, di come io sono cosciente mentre scrivo ora in questo momento, in questo determinata stanza, su questo computer? No, le neuroscienze non ci daranno delle risposte adeguate all'enorme mole di domande che balzano in "testa" appena pronunziamo **mente**. Solamente la filosofia potrà darci una *comprensione* (e non una spiegazione) di cosa sia una mente cosciente ma anche la filosofia deve tener ben presente che non è rifiutando il colloquio con le scienze naturali che otterrà la sua vera forza ed una vera comprensione dei suoi oggetti di studio (ed in questo caso della mente) ; la filosofia non è in antitesi con

le scienze naturali, come se la conoscenza dell'uomo fosse divisibile in due parti separate che non debbono assolutamente comunicare tra loro. L'invito, allora, per chi studia la mente è quello di non rifiutare a-priori le posizioni dei neuroscienziati come se fossero ai nostri antipodi; non è un invito a ridurre le proprie conoscenze filosofiche a quelle naturali, ma piuttosto un invito al confronto con esse, con le loro visioni, con i loro mondi. Procedendo in tal maniera probabilmente il filosofo avrà molte più probabilità di comprendere globalmente la mente rispetto a qualsiasi neuroscienziato. Il ruolo del filosofo della mente sarà allora quello di comprendere anche le caratteristiche del cervello; la mente non è il cervello, o per dirla in antitesi agli eliminativisti, la mente e tutte le nozioni ad essa correlate esistono e debbono esser studiate da diversi punti di vista.

2.1.2. Rapporti tra stati mentali e stati cerebrali

Pensiamo alla nostra vita quotidiana, alla miriade di pensieri che ogni giorno elaboriamo, alle innumerevoli parole che pronunciamo in una sola ora e pensiamo infine a quanti

comportamenti e micro-comportamenti mettiamo in atto in qualunque momento della giornata. Ebbene ogni pensiero, ogni parola, ogni comportamento sembra aver origine dal cervello ma immaginiamo di aprire il cervello di una persona mentre dice a un'altra che la ama alla follia. Ora abbiamo il suo cervello davanti, e cosa vediamo che potrebbe farci pensare all'amore? Assolutamente niente se non piccole scariche elettriche in un ammasso molliccio, probabilmente un po' disgustoso, di cellule che non hanno assolutamente nulla a che vedere con l'atto linguistico intenzionale di quella persona. Ciò permette di ribadire come il cervello c'entri ben poco con la nostra attività mentale, tuttavia è chiaro che vi debbano necessariamente essere dei collegamenti tra i nostri stati mentali e quelli cerebrali; quindi ora la trattazione volgerà alla disamina di alcune teorie che tentano di dare una risposta al problema della mente in questo senso.

2.1.2.1. Teoria dell'identità tra tipo e tipo

Le teorie dell'identità nacquero con Place e Smart dopo gli anni 50 del ventesimo secolo; ve ne sono due: la prima venne

chiamata “Teoria dell’identità tra tipo e tipo” e la seconda (inventata per venire in aiuto alle difficoltà che incontrò la prima versione) fu chiamata “Teoria dell’identità tra occorrenze ed occorrenze”.

Ecco come con una frase potrebbe essere formulata la prima versione delle teorie dell’identità: «L’evento doloroso x è identico all’evento neurofisiologico y»⁴⁰. Secondo questo assunto un determinato stato mentale, come per es. il dolore, corrisponde sempre ad uno stesso evento neurofisiologico ben determinato. Tralasciando il fatto che questa teoria non rende conto di nulla che riguarda il mentale perché non ci spiega nulla riguardo al perché gli esseri umani possiedono una coscienza o qualunque esperienza qualitativa, la teoria dell’identità tra tipo e tipo non rende giustizia neanche ad una probabile modalità di relazione che potrebbe sussistere tra uno stato cerebrale e il corrispondente stato mentale. In breve cadiamo nel cosiddetto sciovinismo neuronale in quanto: «sostenere una tale ipotesi significherebbe affermare che i cervelli di tutti coloro che credono che Denver sia

⁴⁰ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 52.

la capitale del Colorado condividono la medesima configurazione cerebrale.»⁴¹

2.1.2.2 Teoria dell'identità tra occorrenza ed occorrenza

Per i teorici dell'identità tra occorrenze ogni stato neurofisiologico dovrebbe identificarsi con un particolare stato mentale in relazione alla funzione che svolge. E' evidente come anche questa teoria non renda giustizia alla mente ed ai qualia, e purtroppo non penso che abbia colto nel segno neanche riguardo ai rapporti tra stato mentale e stato cerebrale. Come è possibile infatti che uno stato mentale corrisponda ad un dato stato neurofisiologico in base alla funzione che svolge? In realtà il cervello è necessario per lo sviluppo di una mente ma non è sufficiente. Analizziamo ora tale tesi attraverso un confronto fra le posizioni di Chalmers e Searle.

⁴¹ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 53.

2.1.3. Il Cervello non è sufficiente

In *Il mistero della coscienza* è presente un intero capitolo dedicato a Chalmers ed alla sua teoria ed a un certo punto della trattazione viene menzionato l'esperimento mentale degli zombi incoscienti che dovrebbe permettere a Chalmers di dimostrare l'irriducibilità della coscienza. Egli ci invita ad immaginare un sistema che fisicamente, in ogni cellula sia uguale ad un essere umano ma vi sarà una differenza: questo duplicato biologico non sarà cosciente. Allora potreste prenderlo a bastonate, fargli il solletico, fargli ogni cosa; molto probabilmente risponderebbe ad ogni stimolo proprio esattamente come avrebbe risposto un essere cosciente, solo che il duplicato non avrebbe la minima idea di ciò che sta facendo, del perché lo fa e del significato che ha ciò che fa. Abbiamo un po' estremizzato l'esperimento mentale, ma quel che importa ora è vedere l'opinione di Searle a proposito. Dopo aver constatato che l'esperimento di per sé non è logicamente auto-contradittorio, ecco come si esprime Searle: «Secondo la mia opinione un caso del genere sarebbe impossibile perché sappiamo che la struttura e la funzione del cervello sono

causalmente sufficienti per produrre coscienza»⁴². In breve Searle ci dice che se è stato possibile riprodurre anche il cervello, ed avendo questo tutti i poteri causali per produrre la coscienza, allora non c'è motivo per pensare che possa esistere uno zombi identico a voi ed incosciente allo stesso tempo, cioè lo zombie incosciente nella nostra realtà con le nostre leggi fisiche, chimiche e biologiche, sarebbe impossibile. Io credo che qui vi sia, da parte di Searle, un errore di fondo che deriva dalla sua estrema fiducia verso le proprietà che dovrebbero possedere le cellule nervose. Non solo il sistema di Chalmers è logicamente pensabile nella nostra mente, ma potrebbe anche essere realizzabile in un futuro più o meno vicino; solo non riesco ad immaginare a cosa possa servirmi un doppione biologico incosciente, in quanto non credo come Chalmers che (ad esempio) il mio doppione potrebbe avere i miei stessi comportamenti (forse solo alcuni) di risposta a stimoli uguali e ciò perché i comportamenti sono anch'essi legati alla coscienza. Inoltre, nonostante l'evidente esistenza di relazioni tra la nostra mente ed i nostri stati cerebrali, non credo come Searle che il

⁴² J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 120.

cervello sia sufficiente per lo sviluppo di una mente; al nostro doppione mancherebbero due elementi per produrre la coscienza, in quanto esso possiede un cervello, un **corpo**, ma entrambi non hanno nessuna relazione con il “mondo” e mancando questa manca quel tempo in cui queste relazioni in qualche modo si imprimono in quella parte del nostro cervello che dà vita alla memoria, ai nostri ricordi; solo allora potrebbe aver inizio la coscienza, e quindi si deduce che la presenza del cervello possa non essere sufficiente per essere ciò che siamo.

Per ora mi basta aver reso l’idea di un cervello come di una centrale operativa, che svolge determinate funzioni fondamentali per la nascita della coscienza che non può però esser solo determinata dal possederne uno. Rinviando al prossimo capitolo la discussione sul Mondo e sul Tempo qui è tempo di occuparsi della seconda condizione biologica affinché sia possibile la nascita di una mente, vale a dire del **corpo**, che non rappresenta solo la culla biologica in cui poggia tranquillamente il **cervello**, ma esso travalica i suoi stessi limiti biologici per sconfinare verso la semantica e la pragmatica, per diventare **corpo** vivo, vivente e vissuto.

2.2. Dualismo e rifiuto del corpo

«Il modello dualista rafforza l'idea di un corpo sostrato, un corpo ambiente all'interno del quale si agita, inquieto ed insoddisfatto, lo spirito immateriale»⁴³, la nostra mente.

Il dualismo, in qualunque forma esso si presenti, è la condizione necessaria per la costruzione dell'immagine di un corpo che non ha alcuna valenza costitutiva per la mente umana. Il dualismo di sostanza, come abbiamo già ricordato in altri punti, permette l'esistenza di due sostanze metafisicamente distinte; dal momento che esse sono distinte ci si porrà il problema di come esse siano collegate insieme nell'essere umano. Insomma siamo di fronte, all'ormai vetusta questione del problema mente-corpo. Cartesio pensò di risolvere i problemi derivanti dalla sua metafisica con la ghiandola pineale, uno speciale organo che doveva fungere da collegamento tra il cogito e la res corporea; io qui tenterò di dar prova che il body-mind problem è forse un falso dilemma; e per far ciò dovrò dimostrare come il corpo sia uno degli ingredienti costituenti la mente. Il dualismo se da un

⁴³ R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pag. 213.

lato ha portato ad una “semplice” scissione mente-corpo, ed al relativo problema del collegamento delle due sostanze, dall’altro ha fortemente contribuito alla costruzione di un’immagine dispregiativa del corpo. Anche in questo caso vi sono delle motivazioni storiche radicate nella cultura dell’umanità.

La religione (o le religioni), prima di tutto⁴⁴. Così, essa, può esser definita in un senso generalissimo: «la credenza in una garanzia soprannaturale offerta all’uomo per la propria salvezza; e le tecniche dirette ad ottenere o conservare questa garanzia»⁴⁵. Non poche religioni presuppongono una forma di dualismo che aspetta la distruzione del corpo per raggiungere la salvezza, e per raggiungerla bisogna coltivare l’anima immateriale, lo spirito e non farsi tentare dai piaceri terreni, dai piaceri della carne (per es. cattolicesimo, islamismo, altre forme di cristianesimo) ; il sacrificio del corpo a favore della salvezza dell’anima in cielo è l’emblema del dualismo di alcune religioni che disprezzano questa vita perché caratterizzata dalla finitudine.⁴⁶

⁴⁴ Non voglio assolutamente affermare che la religione è solo ed esclusivamente un fenomeno relativo alla contemporaneità (ciò costituirebbe un gravissima offesa alla complessità della cultura umana) ma piuttosto che nelle nostre civiltà iper-tecnologiche, essa rappresenta tuttora un fenomeno rilevante.

⁴⁵ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2002, pag. 742.

⁴⁶ Nonostante il tono aspro usato nei confronti della religione, le mie considerazioni non sono rivolte al disprezzo di chi è credente, tuttavia constatano come il cattolicesimo, l’islam, il protestantesimo e alcune dottrine religiose orientali sono avvezze ad una forma

Quando la religione entra nel sociale, cioè quando non è più solo dottrina, ma incontra gli uomini nella quotidianità, crea diversi atteggiamenti sociali. In breve, solo a titolo di esempio ne descriverò uno. L'atteggiamento di cui sto parlando è rappresentato dalle forme più strane di "sessuofobie" e di "sentimentalismi estremi". Questi sono gli atteggiamenti di chi tenta per tutta la vita di privare il corpo di ogni tipo di bisogno e piacere **naturale** per coltivare l'anima immateriale, o meglio, i bisogni trascendenti che preparano l'ascesa dell'anima immortale: «le grandi funzioni organiche devono essere celate, represses, per cui si fa sempre più strada l'idea che il corpo sia sporco»⁴⁷.

Eppure qualcuno, non troppo lontano da noi, ci ha già offerto una guida per capire "la grande ragione del corpo": «in passato l'anima guardava al corpo con disprezzo: e questo disprezzo era allora la cosa più elevata: -essa voleva il corpo macilento, orrido, affamato. Pensava, in tal modo, di poter sfuggire al corpo ed alla terra.

Ma quest'anima era anch'essa macilenta, orrida e affamata: e crudeltà era la voluttà di quest'anima! Ma anche voi, fratelli,

dogmatica di dualismo. Esso porta spesso al disprezzo del corpo, a favore di un'anima immateriale chiusa, anzi imprigionata, nel nostro involucro corporeo.

⁴⁷ R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pag. 217.

ditemi: che cosa manifesta il vostro corpo dell'anima vostra? Non è forse la vostra anima indigenza e feccia e miserabile benessere?»⁴⁸

Un'altra forma dottrinale di disprezzo del nostro corpo è rappresentata da una delle due prospettive oltreumane che si vanno delineando in questi ultimi anni: **l'iperumanismo e il postumanismo**. Il primo presuppone una visione disincarnata della mente e un corpo obsoleto (il nostro) che deve esser sostituito per far posto ad un corpo più resistente in grado di ospitare la nostra mente immateriale, il tutto per raggiungere la tanto agognata immortalità. Il post-umano, invece, è una filosofia che tende a superare ogni forma di antropocentrismo ed ha una visione della mente che non può fare a meno del "corpo proprio"⁴⁹. E' evidente come sia l'iperumanesimo, tra le due prospettive oltreumane, quella dispregiatrice del nostro corpo; e sono pure evidenti le fattezze religiose di questa "prospettiva tecnofila", infatti anche l'iperumanesimo pensa ad un corpo che imprigiona la nostra mente immateriale, la quale potrebbe finalmente vivere in eterno se inserita in un corpo artificiale

⁴⁸ F Montevicchi, *Nietzsche, Dizionario delle idee*, Editori riuniti, Roma 1999, pag. 37.

⁴⁹ Il concetto di "corpo proprio", è alla base della comprensione del rapporto tra mente e corpo; nel prossimo capitolo infatti esso sarà oggetto di una analisi più approfondita.

molto più resistente del nostro. Moravec vorrebbe riversare la nostra anima cognitiva in un computer, e ciò per transitare dalla nostra miserevole condizione biologica ad una nuova dimensione digitalica immortale.⁵⁰ Quanta credenza religiosa vi è in questo iperumanesimo? Quanto antico dualismo è insito in una delle prospettive più tecnologicamente avanzate della nostra contemporaneità?⁵¹ Secondo Noble gli iper-umanisti, i trans-umanisti, i tecnofili vogliono «utilizzare la tecnologia come religione per riproporre l’immaginario culturale della salvezza offerta dalle religioni monoteiste»⁵².

E’ solo perché presupponiamo che esistano due sostanze che conseguentemente crediamo all’esistenza di un problema reale riguardo ai possibili collegamenti tra la mente ed il corpo. Ma se la mente nasce insieme al corpo, se la nostra corporeità è uno degli ingredienti per lo sviluppo del mentale, se la mente non può esistere senza una dimensione biologica, perché pensare che vi sia qualcosa di misterioso nel collegamento tra il corpo e la mente?

⁵⁰ Per maggiori chiarimenti vedi: R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pag. 515-527.

⁵¹ Gli iper-umanisti, i trans-umanisti ritengono che il loro sia il settore di ricerca più avanzato; probabilmente questo è vero solo a livello tecnologico, ma essi usano un apparato concettuale antichissimo.

⁵² R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pag. 534.

Non solo senza il corpo non potrebbe esservi comunicazione verbale ma il corpo, il mio, il tuo, il vostro, il nostro corpo è di per se linguaggio ed ha una semantica sua propria, che a volte accompagna gli atti enunciativi (nel caso per es. della gestualità che mettiamo in atto mentre parliamo) , ed a volte esprime più di ciò che vorrebbe significare un atto enunciativo.

2.2.1 Quale corpo per la mente?

Di che corpo parlo quando affermo che non vi può essere il mentale senza la dimensione biologica?⁵³ Nonostante le innumerevoli definizioni a cui è andato incontro il concetto di corpo, possiamo indicarne due, una di carattere molto generale, l'altra risalente ad Husserl, entrambe necessarie per dimostrare l'importanza di avere un corpo per avere una mente.

Innanzitutto cosa indichiamo, in prima istanza, con corpo umano? Esso è l'insieme dei nostri organi, gli organi interni insieme alle nostre estensioni esterne; ogni organo ha una sua specifica funzione: il cuore batte e porta il sangue in tutto il

⁵³ Ogni qualvolta il lettore si troverà davanti i termini mentale e corporeo o mente-corpo dovrà cercare di pensarli in "comunanza reciproca". Il mentale non indica il non – corporeo e viceversa il corpo, l'extensa non indica necessariamente opposizione al mentale.

corpo, lo stomaco contiene il cibo e lo prepara per la digestione, le mani servono per afferrare qualcosa, i piedi per camminare, correre, il cervello svolge funzioni, potremmo dire, di coordinamento di tutti gli altri organi. Possediamo, inoltre, cinque sensi di percezione, alcuni di essi legati ad uno specifico organo ed altri no; gli occhi svolgono la funzione della vista, le orecchie quella dell'udito, la lingua si occupa del gusto, le narici svolgono la funzione dell'olfatto, un po' tutto il corpo si occupa del tatto. Queste funzioni sono necessarie, ma non sufficienti per la nascita della mente; i cinque sensi sono cinque diverse forme di percezione, ma di per sé queste percezioni non presentano il carattere della coscienza sin dal primo momento in cui abbiamo la prima percezione. Quello che molto semplicemente voglio dire, è che il corpo sin dalla nascita svolge una funzione di connessione con gli altri corpi, con il mondo che non siamo noi, con l'alterità. In questo senso il merito della nostra dimensione corporea è duplice: quello di fornire le prime esperienze percettive senza le quali non potrà esservi nascita della coscienza⁵⁴ e quello di continuare ad arricchire, fino al nostro ultimo giorno, la nostra vita mentale.

⁵⁴ Non avrebbe senso presupporre una coscienza senza alcuna esperienza percettiva alla sua

Un bambino cresce, è diventato cosciente, col tempo i suoi stati mentali assumono il carattere di autocoscienza, quel corpo, prima semplice involucro biologico gettato tra gli altri corpi, ora si trasforma, si evolve, quel corpo non è più solo un insieme di organi, peraltro indispensabili per la mia vita biologica e mentale, esso è qualcosa di più, diventa parte di me, diventa il mio specifico corpo; ed è il mio corpo in virtù delle esperienze particolari che solo a me appartengono; il corpo diventa esperienza vissuta e vivente, potremmo dire in negativo che le esperienze vengono incarnate, ed in questo senso potremmo anche dire che il nostro corpo è la nostra vera memoria che non dimentica mai; il nostro corpo ama, odia, prova emozioni, esprime sentimenti, impartisce ordini agli altri corpi, accompagna continuamente il linguaggio con il suo continuo gesticolare, insomma diventa parte attiva della nostra vita mentale. Ha assolutamente ragione Husserl quando afferma che: «fra i corpi di questa natura ridotta a ciò che mi appartiene io trovo il mio proprio corpo che si distingue da tutti gli altri per una particolarità unica: è il solo corpo che non è soltanto un corpo ma il mio corpo; è il solo corpo all'interno dello strato astratto,

nascita, in quanto la coscienza è sempre **coscienza di.... qualcosa.**

ritagliato da me nel mondo al quale, conformemente all'esperienza, io coordino, in modi diversi, campi di sensazione; è il solo corpo di cui dispongo in modo immediato come dispongo dei suoi organi».⁵⁵

Un' ulteriore prova dell'importanza del corpo per la nascita e lo sviluppo della coscienza si trova nelle conclusioni a cui è giunto il neurologo I. Rosenfield nell' opera *Lo strano, il familiare ed il dimenticato. Un'anatomia della coscienza*.⁵⁶

Rosenfield tramite alcuni studi tesi ad evidenziare le conseguenze mentali di svariati danni neurologici, ci fornisce una doppia chiave di lettura della coscienza. Da un lato ci invita a riflettere sul rapporto tra corpo e cervello e ci dice che: la coscienza ha «correlazioni dinamiche del passato, del presente e dell'immagine corporea»⁵⁷. Sottolineo “immagine corporea” indicando con questi termini: «l'immagine che il mio cervello ha del mio corpo».⁵⁸ I ricordi emergono in seguito al rapporto tra il mio corpo e questa immagine che ha il mio cervello del mio corpo. Solo così si può creare un senso del sé; e solo avendo un

⁵⁵ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2002, pag. 179.

⁵⁶ La sintesi che sto proponendo è tratta dall'analisi che ne fa J.R. Searle in *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 149-154.

⁵⁷ J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 150.

⁵⁸ Pag. 17 dell'opera di Rosenfield: “*Lo strano, il familiare ed il dimenticato. Un'anatomia della coscienza*”.

tal senso del sé possono esistere i ricordi; questi ultimi rappresentano la memoria; e anche per merito di questa possiamo sviluppare la coscienza. L'altra chiave di lettura possiamo inferirla logicamente dalla prima anche se nella realtà la precede e cioè l'importanza per lo sviluppo della coscienza di avere un corpo che ci relazioni con il mondo esterno: «..... l'intera coscienza ha inizio con l'esperienza del corpo tramite la formazione di un' immagine corporea». ⁵⁹ In breve Rosenfield ci mostra l'importanza di due relazioni: **1) CORPO-MONDO** e **2) CORPO-CERVELLO**. Va notato come le due relazioni, sembrano essere assolutamente in sintonia con le due definizioni di corpo che ho cercato dimostrare essere condizioni necessarie per la nascita e lo sviluppo della coscienza; in questo senso la relazione **corpo-mondo** si riferirebbe all'accezione del **corpo** come un tutto organico che ci connette con la realtà esterna e **che ci permette di avere esperienze percettive**, mentre la relazione **corpo-cervello** trova un riflesso nell'accezione di corpo come mio **corpo proprio** e come esperienza vissuta e vivente; infatti esso sembra essere in sintonia con quello sviluppo del sé che

⁵⁹J. R. Searle, *Il mistero della coscienza*, Bompiani, Milano 1999, pag. 154

avviene in seguito all'immagine che il mio cervello si crea del mio corpo.

2.2.2. L'unità dell'anima con il corpo

Alla luce delle considerazioni qui svolte, si vanno delineando le cause del mancato mantenimento della promessa fattaci nel 1956 a Dartmouth dai teorici dell'Intelligenza Artificiale Forte che, prometteva la realizzazione di una mente artificiale entro qualche decina di anni. Come ho già spiegato nei capitoli precedenti probabilmente non avremo mai, neanche se aspettassimo centinaia di anni, una mente artificiale così come viene concepita, in termini computazionali e di algoritmi, dalla vecchia intelligenza artificiale. Cos'è che manca alla teoria dell'IAF per costruire una mente, simile a quella umana? La mente è qualcosa di ben diverso da un software, dalla semplice, seppur complessa, elaborazione di simboli mediante un insieme di regole sintattiche. Searle sostiene che non solo la sintassi non sia sufficiente per sviluppare una semantica (che è invece caratteristica propria della nostra mente) ma che essa non appartiene intrinsecamente alla

fisica e ciò significa che la **sintassi**, **la computazione** sono tutte caratteristiche vengono attribuite da un osservatore esterno ad un determinato sistema fisico: «nozioni come computazione, algoritmo e programma non designano caratteristiche fisiche intrinseche ai sistemi....gli stati computazionali non possono essere scoperti all'interno di un sistema fisico, ma vengono assegnati al sistema».⁶⁰

Quindi andando al di là dei potenziali benefici e pericoli (etici) che sorgerebbero con lo sviluppo di una vera intelligenza artificiale, l'umanizzazione delle macchine è ben lontana dalla sua realizzazione pratica. Gli ostacoli a questa realizzazione, non sono quindi relativi alla mancanza di tecnologie adeguate, ma sono logici, concettuali, figli di un errata visione dell'essere umano che non ha fatto i conti con la complessità costituente la nostra mente: «Gli ostacoli principali..... sono numerosi e consistenti. Fra questi ce ne sono tre che mi sembrano per ora inoltrepasabili: il linguaggio, le emozioni, il corpo».⁶¹

L'intelligenza è profondamente legata alla nostra dimensione biologica, corporea, alle nostre capacità linguistiche, ai nostri

⁶⁰ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 225.

⁶¹ A. G. Biuso, *Cyborgsafia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, pag. 40.

sentimenti, alle nostre emozioni; le parti sono, inscindibilmente, interconnesse tra loro. Le nostre capacità ed attività mentali sono legate alla dimensione propriamente biologica; non solo linguaggio, emozioni e corpo sono limiti inoltrepassabili per la vecchia IAF, ma le prime due capacità non trovano senso se non inserite in un corpo proprio, perché solo dal possederne uno può nascere la coscienza, e solo entro un discorso mentalistico le nozioni di linguaggio ed emozione acquistano un senso per l'essere umano. Quando enunciamo, quando, più in generale, parliamo –qualunque sia la funzione che il linguaggio sta espletando in quel momento – non comunichiamo quasi mai solo tramite comunicazione verbale; io parlo, enuncio, sostengo esami orali, descrivo qualcosa, argomento oralmente una mia tesi, dibatto con i miei colleghi e faccio tutto questo muovendomi, gesticolando, indicando ciò di cui sto parlando; inoltre posso annuire ad una proposta, muovere da destra a sinistra e da sinistra a destra la testa per disapprovare qualcosa, abbracciare i miei cari, esultare con determinati gesti quando raggiungo un obiettivo, e posso fare tutto ciò senza dire neanche una parola, senza mettere in atto nessun comportamento verbale. Tutto ciò dimostra come il corpo, il nostro **corpo proprio** esprima una

semantica particolare, molto più personale della semantica legata alle convenzioni linguistiche. Infatti se io ed il mio interlocutore possiamo capirci è perché sappiamo entrambi che ciò che dice l'uno avrà quello stesso significato per l'altro, se non fosse così, cioè se non vi fossero degli accordi tra uomini riguardo ai significati dei termini, non vi potrebbe essere nessun tipo di comunicazione tra gli agenti. Anche il corpo presenta una semantica convenzionalizzata, infatti alcuni movimenti come annuire con la testa o disapprovare con il dito indice, o indicare qualcosa alzando il braccio con il dito indice puntato verso quel "qualcosa", vengono riconosciuti sempre **almeno** all'interno di una comunità.⁶² Ma andando oltre i gesti convenzionalizzati, comuni a tutti, ognuno di noi possiede un linguaggio corporeo ben determinato, che molto difficilmente può esser interpretato e capito dal nostro interlocutore; eppure il corpo che abbiamo davanti ci parla, esprime qualcosa ed ha volte esprime una semantica del tutto diversa da quella che esprimiamo verbalmente. Questo succede perché il «corpo è l'elemento

⁶² Faccio notare come alcuni gesti hanno una diffusione spaziale mondiale, mentre le convenzioni linguistiche sono sempre interne ad una data comunità linguistica. Cfr. Eibl-Eiblsfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

percettivo, fenomenologico, precategoriale e primario da cui tutto nasce, del quale è intessuta ogni esperienza e nella cui dissoluzione finisce per l'individuo il tempo e, con esso, ogni possibile significato».⁶³

Cosa sono invece le emozioni, e perché hanno a che vedere col corpo e con la mente, al contempo? Possiamo definire le emozioni in termini puramente funzionali, cioè come stati degli organismi che vengono causati da alcune, ben determinate e specifiche, strutture biologiche come per es. l'Amigdala, che è uno dei sistemi più primitivi del cervello. Le emozioni hanno uno speciale statuto quando presenti in un essere umano, in quanto possono rappresentare il contenuto di uno stato cosciente.⁶⁴ Più

⁶³ A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida editori, Napoli 2000, pag. 15.

⁶⁴ Manzotti e Tagliasco ritengono che quando un'emozione diventa il contenuto cosciente di un soggetto, essa debba esser chiamata sentimento. Il loro intento è quello di affermare che basta un Attore che sia in grado di interagire con l'ambiente per produrre le emozioni, in tal modo è asseribile che : «la realizzazione di Robot che esibiscano emozioni artificiali può esser considerata più facile della realizzazione di un soggetto cosciente» (R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001, pag. 468). Tuttavia i due autori credo non abbiano mantenuto una distinzione tra emozioni e sentimenti nell'essere umano; io non ritengo esatto affermare che quando un'emozione diventa contenuto cosciente sia sentimento, ma piuttosto che un'emozione abbia solo la caratteristica della coscienza, mentre un sentimento è dotato di intenzionalità (e quindi anche di coscienza) . Se per qualche motivo, mentre passeggiavo per strada, in un preciso istante mi dovesse assalire una paura patologica e di conseguenza incominciassi a correre travolgendo tutto ciò che mi trovo davanti senza motivo, non per questo la mia paura non sarà cosciente, ma piuttosto sarà priva di ogni "direzione verso.....". L'emozione potrebbe, in alcuni casi, avere la caratteristica dell'Intenzionalità, ma ciò avviene comunque in modo diverso rispetto al sentimento. Generalmente quest'ultimo è legato ad una parte ristretta della Rete di stati intenzionali, mentre l'emozione può esser legata a tutte le credenze presenti nella Rete; essa quindi può esser intenzionale in un senso autoreferenziale come quando proviamo un'emozione in seguito ad una percezione visiva che improvvisamente si presenta alla nostra

dei sentimenti, le emozioni rappresentano un legame più stretto tra il corpo e la mente, per esempio le passioni non sono altro che impeti emotivi improvvisi, che possono più o meno durare nel tempo, e che possono esser rivolti ad un particolare stato della realtà o ad uno o più esseri umani. Dato che le passioni sono occorrenze particolari delle emozioni, e dato che queste ultime sono legate alle parti primordiali del nostro encefalo, in questo senso le passioni sono diametralmente opposte alla razionalità pura, ma non alla mente (in un senso ampio) in quanto esse hanno due componenti: 1) la componente corporea (compresi meccanismi neurali che entrano in gioco) e 2) la componente mentale, cosciente ed intenzionale, con un modo psicologico particolare che determina una specifica direzione di adattamento, che in questo caso sarà mondo a mente.⁶⁵ Le passioni sono probabilmente l'espressione più forte del *commercium dell'anima col corpo*; essi stanno in *comunanza*

vista; in questo caso l'emozione sarà intenzionale, nel senso che è rivolta autoreferenzialmente a qualcosa, ad un oggetto, animale o essere umano. Tuttavia l'emozione, più del sentimento, è legata al corpo, essa è indicabile come un particolare stato dell'organismo che si presenta in risposta ad uno stimolo ed è espressione di una semantica del tutto particolare nell'essere umano, proprio perché in esso queste risposte a stimoli possono presentarsi sotto forma cosciente ed a volte intenzionale.

⁶⁵ Non è facile comprendere che tipo di stato mentale possa essere una passione; per meglio comprendere, potremmo ricondurre le passioni, al tipo di stato mentale conosciuto con il termine "desiderio"; la passione si differenzia da esso per la forte componente corporea insita in essa, tuttavia presenta uguale **direzione di adattamento** che come abbiamo detto è mondo a mente.

*reciproca*⁶⁶: «noi infatti possiamo stare in unione con altri corpi, per es. coi nostri figli, ma ciò non è comunanza. La comunanza è quell'unione in cui l'anima costituisce un'unità col corpo; in cui i mutamenti del corpo sono al tempo stesso quelli dell'anima e i mutamenti dell'anima al tempo stesso quelli del corpo..... In questo modo non solo il mutamento, ma anche la natura costitutiva e disposizionale dell'animo corrisponde a quella del corpo. Per quanto concerne il corrispondere dei mutamenti, nell'anima non può aver luogo nulla in cui non debba entrare in gioco il corpo».⁶⁷

Quindi in conclusione:

- 1) *Gli atteggiamenti di disprezzo verso il nostro corpo (comunque lo si intenda) sono figli di un errata concezione dualistica dell'essere umano.*
- 2) *La mente non è imprigionata in un corpo ma nasce e si sviluppa dal e dentro un corpo: esso è la seconda condizione necessaria per avere una mente.*

⁶⁶ Come il lettore si sarà notato, ho già precedentemente usato questi due termini per definire il rapporto tra corpo e mente. Ritengo siano due termini molto efficaci ed intuitivi allo stesso tempo, in quanto riescono ad indicare felicemente l'inscindibilità tra corpo e mente.

⁶⁷ I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma 1986, pag. 91.

3) La questione del rapporto mente - corpo perde di consistenza perché non si tratta del collegamento tra due sostanze differenti; il corpo proprio è la dimostrazione dell'unicità dell'essere umano.

4) Una questione epistemologica: ho sostenuto che il corpo proprio spesso presenta un piano del significato diverso dalla semantica che esprimiamo mediante comunicazione verbale.

Ritengo che la semantica corporea a volte possa esprimere le nostre vere credenze su un determinato stato del mondo; in breve il corpo difficilmente mente, o comunque è meno bugiardo dei nostri Atti linguistici.⁶⁸

⁶⁸ In questo momento io sto scindendo il piano del significato di ciò che io voglio far credere al mio interlocutore tramite un Atto linguistico e il piano del significato dei comportamenti e microcomportamenti che si mettono in atto durante l'Atto linguistico. Il fatto che "parlando" possiamo mentire, ma con il corpo no (o comunque in misura minore), può esser dovuto al fatto, in primis che mentre enunciamo qualcosa, la nostra mente controlla molto facilmente l'atto linguistico (e quindi esso è al centro della nostra coscienza) ; in secondo luogo il nostro corpo mette in atto dei movimenti che essendo contemporanei all'atto linguistico, costituiranno lo sfondo della nostra coscienza. Alcuni comportamenti possono esser definibili in termini di occorrenze esterne degli schemi associativi e possono tranquillamente esprimersi senza per questo esser presenti alla nostra attenzione cosciente. Il lavoro di comprensione dei comportamenti è alquanto lungo nel tempo, relativo al soggetto – oggetto di analisi, all'interpretazione di chi studia il soggetto, quindi non si presta bene né a generalizzazioni né ad universalizzazioni ma piuttosto si presenta come un lavoro prettamente empirico, basato sulle osservazioni e sulle induzioni che da esse si possono trarre.

Capitolo terzo

LE CONDIZIONI

PROCESSUALI: MONDO E TEMPO

3.1. Le realtà ed il mondo

«E' nostra convinzione che per comprendere la natura della coscienza si debba comprendere la natura della realtà: la coscienza è, per noi, una parte della realtà e di conseguenza, qualunque visione della realtà che non implichi la coscienza è incompleta»⁶⁹. Probabilmente il merito più grande dei due bioingegneri è stato proprio quello di estendere la mente oltre il dominio individuale soggettivo, per andare ad abbracciare, in

⁶⁹ R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001, pag. 183.

tutta la sua magnificenza, la realtà che “non siamo noi” e che come dimostreremo risulterà essere condizione necessaria e fondamentale per il nostre essere **enti coscienti e conoscenti**.

Innanzitutto, cos'è la realtà? E' una domanda fondamentale in quanto anche noi siamo letteralmente immersi in essa, ma non solo immersi, noi partecipiamo attivamente alla realtà, nel mutamento degli stati di cose reali⁷⁰.

Vediamo di trovare una definizione della realtà in grado di soddisfarci, o meglio in grado di inserirci in essa; non ne potremmo dare una definizione che ci escluda.

Apro il dizionario di filosofia ed alla voce “realtà” trovo quanto segue: «Nel suo significato proprio e specifico designa il modo d'essere delle cose in quanto esistono fuori dalla mente umana o indipendentemente da essa».⁷¹ Una definizione effettivamente molto chiara ma che non rende conto né dell'essere umano, né della coscienza, né delle creazioni propriamente umane, quali per es. le istituzioni sociali ed economiche.

⁷⁰ Vedremo in seguito come sia inscritta nei geni la capacità dell'uomo di relazionarsi con l'altro, il diverso da sé.

⁷¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2002, pag. 733. In verità non vi è solo questa definizione di realtà, ma ve ne sono almeno altre due: 1) Realtà significa talora l'essere in uno dei suoi significati esistenziali; 2) In contrasto con possibilità, potenzialità..., la parola significa attualità o effettualità o ciò che si è attuato o e possiede l'esistenza di fatto.

Per chiarezza e per distinzione chiameremo la realtà, così come sopra viene definita, **Realtà 1**: essa rappresenta tutto ciò che sussiste senza il soggetto pensante⁷²; se noi (e la maggior parte degli animali) non ci fossimo su questa terra, ciò non pregiudicherebbe la sussistenza della terra stessa in tutte le sue occorrenze materiali⁷³.

Tutti gli oggetti e le cose che non sono mere cose date in natura, gli strumenti esistenti in relazione ad un osservatore cosciente, andranno a costituire il dominio della **Realtà 2**.

Infine potremmo collocare ogni tipo di istituzione sociale, politica ed economica, le idee, ogni tipo di credenza, i desideri, le intenzioni, le percezioni coscienti –e l’elenco potrebbe continuare per un bel po’– nel dominio della **Realtà 3**: essa quindi sarà costituita dal complesso della cultura umana, dall’insieme dei modi di vivere e di pensare coltivati e civilizzati.

Per semplificare le nostre distinzioni potremmo inglobare le occorrenze della **Realtà 3** entro il dominio della **Realtà 2**, in

⁷² Credo non sia errato affermare che le cose, gli oggetti, o più in generale ogni aggregato di molecole che si presenta in una certa forma sussiste e non gode di alcuna forma di esistenza. L’esistere delle cose dipende da noi (o da qualunque altro soggetto cosciente), mentre il sussistere è semplicemente lo stare nella realtà (cioè con gli altri oggetti che sussistono) delle cose stesse.

⁷³ Con questi termini indico le diverse forme che assumono agglomerati di molecole; insomma sto parlando delle montagne, dei fiumi, del mare, delle rocce, di ogni materiale e di ogni oggetto o cosa che sta nella realtà senza che vi debba essere alcun soggetto cosciente ad esperirla e che la faccia esistere.

quanto gli strumenti della **Realtà 2** non sono altro che modificazioni delle occorrenze della **Realtà 1** per mezzo della **Realtà 3**: in ultima analisi avremo due realtà, la **Realtà 1** e la **Realtà 2**, cioè la realtà di tutto ciò che **sussiste**, e la realtà di tutto ciò che **esiste** e che quindi ha bisogno di un osservatore cosciente che la faccia esistere: «Non tutta la realtà (Realtà 1) è oggettiva; una parte di essa è soggettiva (Realtà 2)». ⁷⁴

A primo impatto saremmo portati ad affermare che il soggetto cosciente si situa esclusivamente nella **Realtà 2** ma ciò è del tutto errato, in quanto affermare che il soggetto non fa parte della **Realtà 1** sarebbe come dire che la mente umana sia sorta dal nulla, o che sia stata creata d'improvviso da una mano divina. L'uomo presenta nel suo essere un soggetto cosciente, delle caratteristiche ontologicamente soggettive, tuttavia ciò non significa necessariamente opposizione alla realtà che sussiste, per tal motivo potremmo unificare le due realtà, in un'unica entità reale che chiameremo **Mondo** ⁷⁵. Non sto sostenendo che la vera

⁷⁴ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 35.

Questa distinzione era già stata accennata nel paragrafo 2.1. relativamente al rapporto mente e cervello. Le ripetizioni di argomenti già trattati, vorrebbero costituire delle ulteriori dimostrazioni dell'unicità dell'essere umano e dell'inscindibilità, sia di Coscienza e Intenzionalità, sia delle quattro condizioni necessarie alla nascita della mente.

⁷⁵ Per meglio esemplificare farò esempi concreti relativi ad ognuna delle realtà di cui ho parlato (mi riferisco alla prima distinzione relativa alle tre realtà). In questo preciso istante

ed unica entità reale sia stata e sia tuttora **il Mondo**, piuttosto con questo termine voglio indicare l'unione di ciò che sussiste e di ciò che esiste per mezzo del soggetto cosciente. L'uomo, quindi esiste nel mondo e questa forma di esistenza implica interazioni con tutto ciò che fa parte della **Realtà 1 e della Realtà 2**.

In origine era la **Realtà 1**, non vi era alcun soggetto cosciente che intenzionalmente potesse intervenire su di essa; prima della nascita dell'uomo o di ogni altro animale dotato almeno di un barlume di Coscienza e di Intenzionalità non vedo cosa potesse esservi oltre alla Realtà sussistente. Per qualche motivo (o potremmo dire per qualche particolare reazione chimica) chissà quanti miliardi di anni or sono, si è avuto lo sviluppo dei primi organismi, delle prime forme viventi, poi dei primi animali, l'estinzione di alcuni di essi, fino alla nascita dei primi primati, la

io mi trovo davanti al mio personal computer: esso fa parte della realtà 2, in quanto è uno strumento costruito da noi esseri coscienti.

Tra un po' scendo le scale, esco da casa, scendo per un km la via di casa mia e mi ritrovo il mare davanti: esso fa parte della Realtà 1, in quanto se io esistessi o no, esso sussisterebbe in ogni caso.

Tutte le mie credenze, desideri, speranze, paure, insomma ogni stato cosciente o intenzionale sono parte della Realtà 3.

Infine il fatto che io stia scrivendo su uno strumento creato da altri uomini, significa avere un contatto tra i miei stati coscienti, le mie credenze (per. es. le credenze relative alla tesi che cerco di argomentare) e lo strumento che utilizzo, cioè un contatto tra la realtà 3 e la realtà 2. Il tutto è inserito in un contesto ambientale che sussisterebbe anche se io non vi fossi e ciò infine porta all'interazione delle tre realtà che insieme costituiscono il mondo: in questo senso il soggetto umano, o in generale qualunque Attore cosciente è **das In-der-Welt-sein**, cioè l'essere nel mondo.

cui scala evolutiva sembra **per ora**⁷⁶ esser conclusa qui. Alcuni di questi primati svilupparono qualcosa di particolare in virtù di varie *pressioni selettive*⁷⁷ specifiche che permisero loro lo sviluppo di forme primitive di linguaggio e quest'ultimo permise la nascita e lo sviluppo delle prime forme di pensiero che a loro volta retroagirono sul linguaggio, modificandolo, rendendolo più ricco e più complesso; il tutto permise grazie alle capacità del cervello di unificare le nostre prime esperienze (di qualunque natura esse siano) la nascita delle prime forme di coscienza e successivamente dell' Autocoscienza; con esse si svilupparono l'Intenzionalità e tutte le proprietà ad essa correlate. Il nostro essere soggetti dotati di vivida coscienza e di capacità di riferirci a qualcosa è il frutto di una diramazione evolutiva dei processi naturali e quindi in questo senso ha ragione Searle quando afferma che «la coscienza.... è una proprietà biologica del

⁷⁶ Il “per ora” indica che noi non siamo il prodotto migliore che la natura nella sua evoluzione semi-casualmente ha prodotto e non rappresentiamo l'ultimo gradino e il più alto della scala evolutiva, ma siamo solo un gradino tra gli altri gradini. Inoltre non credo che esista una scala evolutiva esclusiva ma piuttosto tante scale evolutive tante quante sono le diramazioni in cui si è andato affermando il processo evolutivo.

⁷⁷ Il termine pressione selettiva è stato preso in prestito da R. Marchesini in *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Egli ci invita a considerare come il termine “selezione” si presti ad interpretazioni fuorvianti: «se la selezione naturale è un'entità, una specie di signora morte con tanto di falce, stentiamo a comprenderne la poliffatorialità». (pag. 97) E a pag. 98 leggiamo la definizione di pressione selettiva: «in realtà è molto più corretto parlare di pressione selettiva, una componente polifattoriale e mutevole nei valori espressi [...], in questo modo si comprende che la storia dei fenotipi ha un preciso significato, cosicché gli organismi non sono semplici macchine per diffondere i geni, ma sono protagonisti, anche se in parte, della loro evoluzione».

cervello degli esseri umani e di alcuni altri animali determinata da processi neurobiologici: come la fotosintesi, la digestione o la mitosi, essa è parte integrante dell'ordine biologico».⁷⁸ La coscienza quindi fa parte della nostra storia evolutiva, così come altri fenomeni, e nonostante il suo statuto ontologico (che ci permette di espletare un numero enorme di capacità) sia soggettivo, il fatto che la coscienza sia radicata nella nostra evoluzione biologica e che questa a sua volta sia radicata in un più vasto ordine biologico, ci permette di asserire che la mente non può esulare dai suoi vincoli fisici.

Allo stesso modo la cultura della nostra specie non è in antitesi con la natura, di conseguenza quest'ultima è parte integrante ed attivamente interagente con la nostra cultura.

Affinché si sviluppi la cultura cosa dovrebbe esservi in noi che negli altri animali non è presente? O meglio: cosa dovrebbe mancarci rispetto agli altri animali per assistere alla nascita di una cultura?⁷⁹ La seconda domanda mi sembra più corretta, in quanto rispetto agli altri animali, noi manchiamo di ogni

⁷⁸ J. R. Searle, *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992, pag. 106.

⁷⁹E quindi di una mente? E' evidente come l'acquisizione di nozioni e di sapere sia, in un certo senso, antecedente e contemporanea allo sviluppo della mente. Se non vi è nulla di cui si può esser coscienti non vedo perché si debba esser cosciente. Inoltre parlando dell'esistenza di condizioni naturali e necessarie per l'acquisizione di una cultura, parliamo dell'importanza delle nostre capacità di relazionarci con la realtà e con gli altri corpi per la nascita di una mente.

specifica determinazione biologica, non abbiamo specializzazioni, ancor più in breve noi siamo esseri incompleti, aperti più di ogni altro animale all'eteroreferenzialità con il mondo; la maggior parte degli animali è un sistema chiuso, autarchico, che basta a se stesso perché già la natura gli ha "donato" alcune speciali capacità inscritte nel codice genetico; gli animali costituiscono un sistema etologico chiuso e ciò almeno per tre motivi:

- 1) Nel mondo animale le cure parentali sono molto esigue.
- 2) Generalmente il periodo di socializzazione è molto breve, se non addirittura assente.
- 3) Inoltre dopo un certo periodo di tempo, un animale non può più modificare il proprio repertorio comportamentale.

L'uomo invece presenta le tre caratteristiche opposte:

- 1) Ha assolutamente bisogno di molte cure parentali per sopravvivere.
- 2) Il periodo di socializzazione dura molti anni fino al raggiungimento di una certa maturità che però non è mai definitiva.
- 3) Di conseguenza non esiste una soglia temporale nell'uomo, oltre la quale il suo repertorio comportamentale resta immutato.

In virtù di questa sua apertura alla realtà, in questa sua potenziale ed enorme capacità di acquisizione –peraltro inscritta nella nostra specie (quindi filogeneticamente) e nel nostro vincolo biologico personale (cioè il nostro corpo, quindi ontogeneticamente)– di ogni stato della realtà e del mondo, l’uomo può sviluppare le sue capacità mentali e cognitive, quindi la coscienza, l’Intenzionalità e tutte le caratteristiche ad esse collegate, e di conseguenza acquisisce cultura e produce cultura, in un processo che, se non fossimo temporalmente determinati, sarebbe apertura temporalmente indeterminata, quindi sempre nuova acquisizione e nuova produzione e costruzione culturale. L’ibridazione quindi non è assolutamente qualcosa di estraneo alla sfera umana, il mito della purezza dell’uomo non ha alcuna validità, né ontologica né epistemologica⁸⁰. L’uomo da sempre è legato a ciò che è diverso

⁸⁰ Il mito della purezza è stato alla base delle teorizzazioni antropocentriche, per cui l’essere umano starebbe al centro del mondo, al di sopra rispetto ad esso e tutte le sue produzioni non sarebbero altro che “emanazioni antropomorfe”. Ho affermato anche che il mito della “purezza dell’uomo” non ha alcuna valenza né in campo ontologico, né epistemologico. Perché? E’ evidente come descrivendo l’uomo in termini di sistema autarchico, chiuso ed autosufficiente non si renda giustizia alcuna alle peculiarità essenziali dell’essere umano che sono appunto quello di esser sempre aperto all’altro, al diverso da sé. Di conseguenza non posso trovare alcun modo di conoscere l’uomo (ed in primo luogo la sua mente) se non lo metto in relazione con le sfere interagenti con lui. E’ altresì evidente che il paradigma antropocentrico si rispecchia fedelmente nel paradigma istruzionista dell’uomo, per cui la mente non è altro che un insieme di algoritmi gestiti da regole sintattiche; da questi paradigmi sono seguite le più svariate teorie del mentale che descrivono la mente come un programma, quindi in termini istruzionistici senza che si siano tenute in minimo conto le capacità ibridative dell’essere umano con l’alterità.

da lui: 1) la teriosfera (il mondo degli animali) e la 2) tecnosfera (il mondo delle macchine).

L'1) rappresenta il primo ponte coniugativo con cui l'uomo da sempre si confronta, e sarebbe privo di senso non riconoscere il legame con il mondo animale cosicché oggi non è errato «cercare di individuare nella cultura umana i prestiti animali, ossia ammettere che l'umanità sia legata a doppio filo a una sorta di teriosfera [...] che informa le nostre idee attraverso un infinità di modelli, di variazioni tematiche, di possibilità esistenziali [...] L'animalità è pertanto l'archetipo che permette, ..., la grammatica dei processi di astrazione».⁸¹

La 2) non solo rappresenta il mondo delle macchine ma piuttosto è il dominio degli strumenti costruiti dall'uomo; in questo senso la tecnosfera ha preso avvio più di un milione di anni fa con la costruzione dei primi strumenti – utensili da parte delle comunità primitive. Lo strumento, non ha un valore passivo e inerziale ma esso si inserisce «in uno scenario coniugativo e di co-azione»⁸² [...] «che di fatto inaugura all'interno dell'antroposfera una nuova performance sulle cui note l'intera sinfonia umana deve

⁸¹ R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pag. 105.

⁸² Ivi, pag. 246.

essere rinegoziata»⁸³. In conclusione a questo paragrafo ripetiamo la domanda e sintetizziamo la risposta. Perché l'uomo ha bisogno dell'alterità? Per via della sua doppia natura, doppia perché da un lato l'uomo è legato a livello istintuale alla natura, dall'altro la seconda natura dell'uomo è la sua cultura: «Teriosfera...e tecnosfera costituiscono le dimensioni nelle quali può emergere, agire, svilupparsi l'antroposfera, il mondo che noi siamo»⁸⁴.

3.1.1. Come rappresentiamo la realtà?

Siamo di fronte ad una delle questioni più complesse della filosofia della conoscenza e della mente, cioè la questione di come noi esseri umani (o qualunque altro potenziale soggetto cosciente) riusciamo a rappresentarci la realtà; un'altra questione è quella relativa allo statuto ontologico delle rappresentazioni, che ritengo debba esser necessariamente soggettivo, in quanto una rappresentazione deve esser sempre interna al soggetto e

⁸³ Ivi, pag. 251.

⁸⁴ A. G. Biuso, *Cyborgsafia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, pag. 84.

relativa a qualcosa, tuttavia questo qualcosa sembra avere spesso sempre un referente reale e quindi la rappresentazione si pone a cavallo tra una realtà ontologicamente soggettiva e qualitativa ed una realtà oggettiva, misurabile e quantificabile. Nonostante queste difficoltà sembrano essere ineliminabili ed insormontabili, credo che la questione della rappresentazione possa essere affrontata⁸⁵ pensando che quando rappresentiamo qualcosa, non facciamo altro che esperire coscientemente ed intenzionalmente quel qualcosa che si presenta, tramite i nostri sensi alla nostra mente. Assumiamo la definizione di rappresentazione così come ci viene offerta da J. R. Searle. Egli ritiene che la rappresentazione sia definibile in termini di stati intenzionali, quindi in sintonia con le conclusioni a cui siamo giunti nel primo capitolo una rappresentazione è formata da: 1) un contenuto intenzionale e da 2) un modo psicologico che rispettivamente determinano 1) le condizioni di soddisfazione e 2) la direzione di

⁸⁵ Ovviamente il problema così come lo pongo, potrebbe sembrare ancora più complesso o addirittura insensato. Tuttavia vorrei far notare che la coscienza, così come è stata definita in questo capitolo, è una proprietà biologica appartenente alla natura tanto quanto ogni altra proprietà della natura, quindi la coscienza stessa si pone tra il 1) soggettivo, il qualitativo e 2) la realtà sussistente. Ed è inoltre da tener presente che l'oggettività e la quantificabilità della realtà sussistente non sono intrinseche al sistema stesso di questa realtà ma sono due proprietà del sistema solo in relazione ad un soggetto cosciente che per i propri scopi crea delle metodologie relative allo studio della realtà sussistente del nostro mondo. In questo senso la rappresentazione può porsi tranquillamente tra l'oggettivo ed il soggettivo; in fondo non possiamo avere alcuna rappresentazione senza un rappresentato, ed inoltre se sappiamo dell'esistenza di una realtà al di fuori di noi, è perché c'è veramente qualcosa di simile a ciò che a noi si **presenta** tramite i sensi e che successivamente **rappresentiamo**.

adattamento. Inoltre la rappresentazione deve essere determinabile in relazione ad una Rete di stati intenzionali e di capacità di Sfondo pre-intenzionali.

Dire che una credenza è una rappresentazione «è semplicemente dire che ha un contenuto proposizionale ed un modo psicologico, che il suo contenuto proposizionale determina un insieme di condizioni di soddisfazione, ..., che il suo modo psicologico determina una direzione di adattamento del suo contenuto proposizionale»⁸⁶. Per quanto le credenze (così come i desideri o i ricordi) siano importanti per la nostra sopravvivenza e lo sviluppo delle nostre capacità intellettive e per le loro capacità di rappresentarsi la realtà, esse non sono direttamente responsabili della nostra conoscenza cosciente della realtà. Già quando uso il termine “contenuto proposizionale” di una credenza per indicare il suo contenuto intenzionale, sto già presupponendo che io quelle credenze che ho, le possiedo in virtù di altri stati intenzionali ancor più fondamentali.

Questi stati intenzionali fondamentali sono: 1) la percezione visiva e 2) le azioni intenzionali. Le esperienze visive hanno

⁸⁶ J. R. Searle, *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983, pag. 21.

intenzionalità, quindi un contenuto intenzionale che determina specifiche condizioni di soddisfazione; inoltre questo contenuto non si delinea solo facendo riferimento ad un oggetto ma esso può anche avere forma proposizionale; la direzione di adattamento, come nel caso delle credenze è del tipo mente -a-mondo. Tuttavia vi sono almeno tre differenze tra una credenza (o desiderio, o altri stati intenzionali simili) e un'esperienza visiva:

1) **Le esperienze visive sono presentazioni** (in questo caso il contenuto intenzionale coincide con le condizioni di soddisfazione), le credenze rappresentazioni.

2) Le esperienze visive, in quanto presentazioni, sono causalmente autoreferenziali mentre le credenze no.

3) Le esperienze visive hanno direzione di causazione determinata dal contenuto intenzionale del tipo mondo- a- mente, mentre le credenze ed i desideri non ne hanno.

In secondo luogo guardiamo al rapporto tra l'intenzione e l'azione; l'intenzione è un tipo di stato intenzionale che indica l'intender fare qualcosa; in questo senso l'azione intenzionale indica le condizioni di soddisfazione di un'intenzione.

Distinguiamo innanzitutto tra **intenzione precedente ed**

intenzione in azione; nel primo caso l'agente "pensa" prima di fare ciò che vuole fare, mentre nel secondo caso non c'è intenzione che precede l'agire. Se nel caso di intenzione precedente il contenuto intenzionale è costituito da ciò che io intendo fare, nel caso di un'intenzione in azione il contenuto intenzionale coincide con "l'esperienza dell' agire stesso"; quest'ultima porta con sé il movimento del corpo secondo quell' agire. Quindi l'intenzione precedente causa l'intenzione in azione ed essa è causa del movimento del corpo; un'**azione**, tuttavia può esser determinata anche da un'intenzione in azione senza che vi sia un'intenzione precedente; inoltre le azioni intenzionali non possono essere ridotte a credenze o desideri, e ciò perché le intenzioni hanno un carattere di autoreferenzialità che credenze e desideri non presentano: anche le **azioni intenzionali** sono **presentazioni**.

Così ha assolutamente ragione Searle quando dice che «la capacità degli atti linguistici di rappresentare oggetti e stati di cose del mondo è un'estensione della più biologicamente fondamentale capacità della mente di mettere in relazione l'organismo con il mondo per mezzo di stati mentali come

credenza e desiderio, ed in particolare tramite percezione ed azione». ⁸⁷

3.1.2. La mente nella realtà o la realtà nella mente?

A questo punto sorge una questione molto delicata: ma la realtà, ciò che ci si presenta alla nostra mente sin dalla nascita e che continua a presentarsi e a rappresentarsi per tutta la vita fino al nostro ultimo giorno corrisponde esattamente alla vera realtà? In altre parole il mondo che sta attorno a noi è realmente così come ce lo rappresenta la nostra mente oppure è una nostra creazione?

Ritengo che affermare che noi creiamo la realtà sia assolutamente falso; la creazione è un attributo divino e presuppone che vi sia una capacità di emanazione dal niente, significherebbe asserire che manchi una realtà presupposta all'effetto creato. Io credo che la realtà, in qualche modo, esista e non solo nella nostra mente,

⁸⁷ Francesca di Lorenzo Aiello, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R.Searle*, Franco Angeli, Milano 1998, pag. 77.

ma che vi sia veramente qualcosa al di fuori di noi, della nostra soggettività.

Tuttavia è assolutamente pensabile che esseri coscienti dotati di strumenti percettivi diversi da noi, possano avere delle rappresentazioni diverse della realtà e quindi pensare che la realtà sia diversa da quella che ci rappresentiamo noi. Un semplicissimo esempio: ammettiamo di desiderare che nostro figlio abbia una discriminazione cromatica differente da quella offertagli dalla natura, e che quindi vorremo che la nostra amata creatura vedesse tutto il mondo con una discriminazione cromatica che vada dal più rosso al meno rosso; per far ciò “basterebbe” applicargli sin dalla nascita delle lenti rosse, da allora, alla nostra creatura, il mondo apparirebbe tutto in una gradazione di rosso e di conseguenza ogni rappresentazione data dalla percezione visiva si presenterà in gradazione di rosso.

Avendo modalità di percezioni diverse, avremo rappresentazioni della realtà diverse, quindi avremo un'idea diversa di essa, e tutto ciò mi fa pensare che noi in verità siamo costruttori della realtà⁸⁸,

⁸⁸ Se siamo costruttori della realtà è anche merito, in primo luogo, delle due forme a-priori della nostra mente: **lo spazio e il tempo**. Heidegger in *Sein und Zeit* [§ 23-24] afferma che: « né lo spazio è nel soggetto né il mondo è nello spazio » ma che il soggetto stesso, cioè la realtà umana, l'Esserci, è spaziale nella sua natura ».

in quanto da un lato c'è una realtà che esiste indipendentemente e diversamente da come noi la percepiamo, dall'altro lato quella realtà deve essere in qualche modo simile a come noi la percepiamo; quello che voglio in definitiva dimostrare è una concezione dell'oggetto, «per la quale esso, pur non potendo sottrarsi alle nostre “operazioni costruttive”, può imporci, in pari tempo, degli adattamenti, pur solo sulla base dei molteplici “modi di darsi”, e cioè, in definitiva, alla permanente indipendenza dai modi in cui pur veniamo costruendoli». ⁸⁹

A questo punto mi chiedo dove sia localizzata la mente: essa sta forse imprigionata dentro il nostro cranio ed ha contatti con la realtà solo in quanto rappresenta ciò che i nostri sensi sin dalla nascita ci presentano, oppure la mente va oltre il nostro cervello, affonda le proprie radici nella realtà stessa? Ritengo che parlando di mente dovremmo parlare di “mente estesa” nel senso di una mente che non è indipendente dalla realtà, ma che per esser compresa deve essere immersa in una realtà circostante; la mente non è mai qualcosa di statico, ma è un processo essenzialmente

Al tempo verranno dedicati i prossimi paragrafi.

⁸⁹ Francesca di Lorenzo Aiello, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R.Searle*, Franco Angeli, Milano 1998, pag. 100. In definitiva non esiste alcun punto neutrale da cui «si possono esaminare le relazioni tra le nostre esperienze e i loro supposti oggetti intenzionali» (pag. 102), tuttavia ciò non significa «cadere in una posizione fenomenistico-relativistica per cui un oggetto si risolverebbe nei modi in cui appare». (pag. 102)

dinamico, essa non è una cosa, non un oggetto che sta tra gli altri oggetti, ma è ciò che dà significato all'intera realtà; la coscienza non è qualcosa di distinto dal mondo circostante ma nasce da esso ed è in incessante sviluppo in esso; l'analisi sincronica della mente non basta a comprendere la sua ontologia e le caratteristiche ad essa connesse, serve anche un'analisi diacronica, dinamica che ponga una struttura statica che può essere descritta nell'asse della simultaneità lungo l'incessante movimento dell'asse delle successioni. La mente ed il tempo (asse delle successioni) probabilmente potrebbero non essere facilmente distinguibili, anzi potrebbero essere addirittura coincidenti; la mente è essenzialmente dinamicità, in quanto sempre inserita in un continuo flusso temporale (o forse coincidente con esso) : sarà questa la tesi che cercherò di sostenere nei prossimi paragrafi.

3.2. Premessa sul tempo

Ho asserito che la mente non è una mera cosa ma è un processo in continua estensione verso la realtà circostante: se **tutto** fosse

statico nello spazio, non potremmo in alcun modo essere coscienti; ma cosa intendo con tutto? Sono le occorrenze materiali esterne ad essere dinamiche o è la nostra mente a possedere questa caratteristica?

Io credo che entrambe le questioni siano passibili di risposta affermativa, in quanto la dinamicità, il cambiamento, la variazione sono delle caratteristiche intrinseche alla realtà, al mondo e quindi anche agli esseri senzienti; la differenza semmai sarà di grado, in quanto la realtà sussistente e gli strumenti da noi ideati sono solo in continua trasformazione mentre i soggetti coscienti sono immersi nella dinamicità e sono consapevoli delle trasformazioni che avvengono –in e attorno–a loro.

Abbiamo anche affermato che la dinamicità è ciò che varia, e la variazione implica un movimento, quest'ultimo ha a che fare con il **tempo** e qui sorgono numerose e differenti questioni:

- 1) Il tempo e il movimento sono la stessa cosa?
- 2) Il tempo deriva dal movimento?
- 3) O il movimento deriva dal tempo?

Allora contemporaneamente domandiamo: Cos'è il tempo? E cosa il movimento?

Ma ecco la domanda finale e fondamentale a cui dobbiamo cercare di dare una risposta: **cosa ha a che vedere la mente col tempo?**

Prima di tentare una risposta a quest'ultima domanda, dobbiamo cercare di porre in maniera adeguata la questione del tempo: «Che cos'è allora il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so: eppure posso affermare con sicurezza di sapere che se nulla passasse, non esisterebbe un passato; se nulla sopraggiungesse, non vi sarebbe un futuro; se nulla esistesse, non vi sarebbe un presente»⁹⁰.

Agostino sembra aver ben sintetizzato le problematiche relative al tempo ma se noi riuscissimo ad avere la comprensione del passato, del presente e del futuro, in virtù di cosa avverrebbe questa comprensione? Che il tempo sia una forma a-priori della nostra Mente come sostiene Kant? E da dove dovrebbe venire questa forma a-priori? Forse il concetto di tempo deve esser spiegato a partire dal concetto di eternità, in fondo Platone nel *Timeo* disse che il tempo è «l'immagine mobile dell'eternità». Io

⁹⁰ Agostino, *Le confessioni*, trad. di Carlo Vitali, Fabbri editori, 2004, libro XI, cap. XIV, pag. 332.

non ho una definizione adeguata di eternità; e chi potrebbe averne una immagine o una definizione chiara?⁹¹

Quindi dove cercare il tempo? Eppure se io non **avessi** tempo non potrei stare qui in questo momento a ragionare sul tempo ed a scrivere sul mio PC i miei pensieri sul tempo! **Avessi?** Io ho il tempo, possiedo il tempo, ho a disposizione tempo e quindi sono immerso in esso così come un corpo è immerso in un fiume? Probabilmente sarà anche così ma io qui non solo tenterò di dimostrare che l'uomo è immerso nel fiume del tempo, che ha tempo e che questo tempo che ognuno di noi ha a disposizione è limitato, ma cercherò di dimostrare che il fiume del tempo siamo noi e che noi non solo abbiamo tempo, ma siamo tempo incarnato, vivente, e consapevole di sé. Per raggiungere questo scopo analizzerò innanzitutto sette modi in cui può essere inteso il tempo, successivamente tutta la questione temporale ed i

⁹¹ Ritengo sia impossibile dedurre il tempo dall'eternità, in quanto ciò comporterebbe almeno una definizione chiara di cosa essa sia. Inoltre credo che noi potremo comprendere l'eternità ed il suo senso solo partendo da una chiara definizione di cosa sia il tempo e non viceversa, in quanto la comprensione dell'eternità potrà essere solamente in negativo, nel senso che la si potrà definire solo come ciò che non è il tempo. E' arduo proporre un'analisi del tempo a partire dall'eternità; sarà corretto invece analizzare il tempo partendo dal tempo stesso.

problemi ad essa connessi diventeranno più chiari e più facilmente risolvibili⁹².

3.2.1 Tempi e temporalità

Tempo cosmico: con questa espressione si indica il tempo così come viene descritto in alcuni sistemi mitologici antichi come per es. : nel libro del *Genesi o* nella *Teogonia* di Esiodo; un altro esempio ci viene fornito dalla concezione orfica di Ferecide di Siro per il quale il tempo era il principio dell'essere, da esso provenivano le materie fondamentali: il fuoco, il soffio d'aria, l'acqua.

Tempo fisico: in questo caso si fa riferimento al tempo dei fenomeni naturali, quali per es. l'alternarsi del giorno e della notte, l'alternarsi delle stagioni ed in questa modalità inserirei la definizione di tempo dataci da Aristotele nella *Fisica*: «Il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi».

Tempo convenzione: con esso intendiamo ogni tentativo di misurazione del tempo tramite specifici strumenti (per es. i

⁹² Traggio queste analisi anche dal corso di Filosofia della mente svolto nella Facoltà di Lettere e Filosofia nell' a. a. 2004-2005.

comunissimi orologi) che permettano all'essere umano di collocarsi sempre in uno specifico punto-ora. Il tempo convenzione ha una grande importanza da un punto di vista sociale, in quanto l'uomo essendo inserito in un contesto socio-culturale ha bisogno per vivere tra le sue mille faccende quotidiane di sapere in quale punto-ora è collocato in un dato momento ed in quale punto-ora dovrà sbrigare una data faccenda. E tuttavia questa modalità di definizione del tempo è assolutamente inadeguata per tentare di rispondere alla domanda: cos'è il tempo?

Tempo psicologico: in questi termini intendiamo il tempo come durata del presente. Se la scienza pensa al tempo considerandone l'aspetto quantitativo e quindi suppone un tempo scandito da un ordine spaziale fatto di momenti distinti, nella vita quotidiana ogni singolo individuo percepisce il tempo in un senso eminentemente qualitativo. Il tempo psicologico è il tempo della nostra coscienza, quindi è una percezione e la sua esistenza è un'ulteriore prova dello status ontologico soggettivo proprio delle nostre menti: infatti, quando abbiamo a che fare con qualcosa di noioso sembra che il tempo rallenti la sua corsa e quando invece ci troviamo in una situazione piacevole il tempo passa fulmineo, in un batter di ciglia.

Tempo corpo: in quest'accezione il tempo assume una dimensione incarnata e letteralmente materiale (per dirla con i monisti materialisti) ; il corpo diventa il vero orologio del tempo e scandisce i momenti della nostra esistenza. L'espressione temporale del corpo più evidente è il nostro corpo proprio, cioè il corpo-memoria; esso è quel corpo che non dimentica mai in quanto in esso vengono impressi per sempre i nostri ricordi che pian piano sembra quasi che lo consumino e che lo appesantiscano fino a distruggerlo definitivamente. Il nostro corpo è l'emblema visibile della nostra finitudine in quanto esso è sempre in continua trasformazione sotto gli effetti del tempo; in un contesto eterno ⁹³ la nostra finitudine biologica non troverebbe alcun senso .

⁹³ Vorrei chiarire l'accezione di eternità qui utilizzata. Il termine in questione, come suggerisce il *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano, può avere due significati ed esattamente i seguenti:

- 1) durata indefinita nel tempo.
- 2) intemporalità come contemporaneità.

E' evidente come nel testo io abbia usato il termine nella seconda accezione, in quanto generalmente l'eterno sta ad indicare opposizione al tempo.

Nella prima accezione l'eterno potrebbe essere definito come un "tempo infinito", cioè come il "mutevole che non perisce mai e che si protrae per sempre"; credo sia in questa accezione che alcuni trans-umanisti parlano di eternità, in quanto vorrebbero, letteralmente scaricare (download) la nostra mente per implementarla su un corpo indistruttibile e quindi incorruttibile dal tempo. Io sono convinto che mai nessuno riuscirà a "download-are" la mente e ad implementarla su altri supporti, ma anche se ciò fosse possibile (cioè se fosse possibile implementare la mente su un corpo artificiale) credo che molto difficilmente potremmo avere una mente così come ognuno soggettivamente la conosce, in quanto un corpo siffatto resterebbe solo un supporto e non assumerebbe le caratteristiche di un "corpo proprio". Quest'ultimo assorbe e manifesta i colpi del tempo, nasce dal tempo, si sviluppa nel tempo, decade col tempo: grazie ad esso possiamo asserire di essere, non solo esseri temporalmente determinati, ma **tempo incarnato**.

Tempo antropologico: così è indicato il tempo del soggetto trascendentale; il tempo viene visto come una forma a- priori della nostra mente. Insomma noi abbiamo la possibilità di percepire ogni cosa, di svolgere ogni tipo di attività mentale, di rappresentarci la realtà solo perché abbiamo una modalità di rappresentazione a-priori nella nostra mente che noi chiamiamo **il tempo**.

Kant nella *Sezione II dell'Estetica trascendentale* ci dice che: «Il tempo è una rappresentazione necessaria che sta a fondamento di tutte le intuizioni. [...] Il tempo è dato dunque a priori». E ancora afferma: «Il tempo non è qualcosa, che sussista per se stesso, o inerisca alle cose come una determinazione oggettiva... [...] Il tempo è null'altro se non la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno [...]».⁹⁴

Tempo mente: In questo senso il tempo e il *Da-sein* sono indistinguibili e inscindibili, anzi potremmo dire che uomo e tempo in questo caso siano due sinonimi.

⁹⁴ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Vol. I, Fabbri editori, trad. di Giorgio Colli, 2004, pag. 89. Inoltre Kant nel § 5, *Esposizione trascendentale del concetto di tempo*, afferma che : «...il concetto del mutamento, e con esso il concetto del movimento (come mutamento di luogo), è possibile soltanto attraverso la rappresentazione di tempo»... e questa rappresentazione deve essere a-priori. In questo modo siamo in grado di affermare che il movimento (per gli esseri coscienti) non è la stessa cosa del tempo, ma esso deriva dal possedere una rappresentazione a-priori del tempo che permette di percepire i movimenti secondo un prima ed un poi.

Le accezioni di tempo, in precedenza descritte, sono modalità differenti con cui, rispetto all'esserci, possiamo parlare del tempo:

1) Del tempo possiamo parlarne come di qualcosa generato da Dio (tempo cosmico);

2) Il tempo non è altro che il susseguirsi di un fenomeno all'altro (tempo fisico);

3) Il tempo è ciò che molto cavillosamente misuriamo con i più svariati strumenti (tempo convenzione);

4) Il tempo non è altro che percezione soggettiva, relativa quindi al percipiente (tempo psicologico);

5) Il tempo si esprime visibilmente sul nostro corpo proprio e quest'ultimo è il vero orologio della nostra esistenza (tempo corpo);

6) Il tempo è la forma del senso interno (tempo antropologico).

Con il tempo-mente voglio andare oltre le singole differenze delle modalità in cui può esser inteso il tempo e comprendere il rapporto tra uomo e tempo nella totalità esistenziale dell'Esserci.

M. Heidegger nella nota conferenza del 1924 sul "*Concetto di tempo*" illustrò al suo pubblico di teologi le "categorie esistenziali", relative all'esserci, all'esistenza umana, che saranno

presenti anche nella sua opera fondamentale, quella del 1927: *Essere e Tempo*. Le componenti costitutive del *Da-sein* sono otto, le seguenti:

- 1) L'esserci è caratterizzato dall'essere nel mondo (*Das in-der-Welt-sein*).
- 2) Ogni essere nel mondo comporta un "con-essere": questa è la dimensione sociale della nostra specie (*l'essere l'uno con l'altro: Das Miteinandersein*).
- 3) Il linguaggio caratterizza l'esserci.
- 4) L'esserci si determina come "io sono".
- 5) L'io sono non determina la scindibilità dall'essere l'uno con l'altro; siamo sempre sottoposti a regole, norme, consuetudini.
- 6) Il *Da-sein* si caratterizza pure per il "prendersi cura" (*Das Besorgen*) del mondo.
- 7) L'esserci incontra se stesso nell'essere di volta in volta (*Jeweiligkeit*) in relazione con qualcosa, ciò significa che anche nell'esistenza quotidiana noi ci "prendiamo cura".
- 8) L'esserci non può essere né dimostrato, né mostrato ma si dà nell'auto-interpretazione in cui l'esserci ha di volta in volta se stesso.

Quindi l'esserci si dà e non può esser colto, ma questa aporia del coglimento dell'esserci non sta nella sua limitatezza ma piuttosto nella possibilità fondamentale del suo essere, che deriva dal nostro essere intrinseca possibilità.

La possibilità estrema dell'esserci è rappresentata dalla morte (*Tod*), dal "non più"; essa non è definibile come un "che cosa" ma piuttosto si definisce entro la modalità del "come" che è propriamente una modalità del nostro essere: «l'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo»⁹⁵. Quindi il *Da-sein* non solo è tempo, ma esso è temporalità, in quanto l'esserci «è il suo non più, è la sua possibilità nel precorrere che va a questo non più».⁹⁶

In questo senso la categoria fondamentale del tempo è il futuro, in quanto noi siamo intrinseca possibilità, -per dirla in termini mentali-, tempo intenzionato verso l'avvenire. Ecco quindi, a questo punto come possiamo definire la temporalità:

AVVENIRE —> ESSENTE STATO —> PRESENTANTE.

Il futuro è la nostra determinazione ontologica temporale fondamentale e quando le prime rappresentazioni diventano

⁹⁵ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, pag. 40.

⁹⁶ Ivi, pag. 49.

ricordi si ha ciò che viene chiamato “essente stato”, cioè ciò che è stato e che non è più;⁹⁷ il presentante viene espresso visibilmente sotto forma di atti intenzionali che non sono altro che Atti aventi:

- 1) Il proprio fondamento ed impulso direzionale nell’esser rivolti al futuro (nell’avvenire) e
- 2) il proprio contenuto, almeno in parte, attinto dal bagaglio dei ricordi dell’essente stato.

L’esserci è mutabile, temporale, soggetto al divenire e come tale il nostro essere enti **coscienti e conoscenti**, la nostra mente, può esser definita come... «l’autocoscienza del grumo di tempo

⁹⁷ L’essente stato è descrivibile in termini mentali con il termine “memoria” che indica l’agglomerato di ricordi che sono entrati a far parte della nostra vita mentale. La memoria non deve esser pensata come qualcosa di statico, vale a dire come un insieme di informazioni inscritte nella mente nello stesso modo in cui un computer conserva i suoi dati. I ricordi non sono parte passiva della nostra mente ma partecipano attivamente all’esistenza di un individuo, i ricordi non sono statici ma sempre in trasformazione ed è a partire da essi che ci costruiamo la nostra idea di realtà. La possibilità di alterazione dei nostri ricordi dalla “presentazione originale” non solo potrebbe riguardare i contenuti di questi particolari Stati intenzionali, ma potrebbe anche interessare il modo psicologico con cui essi si danno. Al di là delle possibilità empiriche che avvengano queste trasformazioni, in questa sede sarà utile indicare il ruolo della memoria in rapporto alla mente ed alla coscienza ed è di primaria importanza riconoscere che senza la memoria noi non avremmo alcunché che possa esser chiamato “coscienza”. Bergson in *Il cervello e il pensiero e altri saggi*, afferma che: «Senza dare della coscienza una definizione che sarebbe meno chiara di essa, posso caratterizzarla con il suo tratto più evidente: coscienza significa in primo luogo memoria. La memoria può mancare di ampiezza, può abbracciare solo una piccola parte del passato, può trattenerne solo quello che è appena accaduto. Ma deve esserci memoria, altrimenti non ci sarebbe coscienza. Una coscienza che non conservasse nulla del suo passato, che dimenticasse di continuo se stessa, perirebbe e rinascerebbe in ogni istante: come definire diversamente l’incoscienza? ... Ogni coscienza, dunque è memoria-conservazione e accumulazione del passato nel presente». (N.Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2002, pag. 572)

fattosi corpo nell'umano. La mente è dunque la consapevolezza che il corpo ha di essere immerso nel tempo»⁹⁸.

3.2.2 Le due menti

Partendo dalle asserzioni finali a cui siamo giunti fin qui, cosa dovremmo pensare delle definizioni su proposte in relazione all'esserci? Solamente il Tempo-mente può darci l'idea di un rapporto molto stretto tra la coscienza e la temporalità?

Probabilmente, dopo aver argomentato e dimostrato che l'esserci e il tempo non sono altro che due "sensi" diversi per "riferirsi" alla stessa cosa (forse sarebbe meglio affermare allo stesso processo direzionato) si potrebbe pensare che il discorso sul tempo e sulla mente si esaurisca nella coincidenza tra il *Da-sein* e il tempo. Ma allora tutte le altre definizioni di Tempo a cosa si riferiscono e soprattutto possono rivelarsi utili quando le si mettono in rapporto con la mente?

Tutte le modalità in cui si può parlare di tempo e che nel paragrafo precedente abbiamo descritto, possono esser incluse

⁹⁸ A. G. Biuso, *Cyborgsofia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, pag. 26.

entro due concetti, non esclusivi, di mente (non saranno inclusi il Tempo cosmico, il Tempo convenzione e il Tempo mente⁹⁹):

1) **Mente trascendentale (Mente) ;**

2) **Mente empirica (mente).** Con Mente indicheremo la mente del soggetto trascendentale, cioè prenderemo in esame quell'aspetto della mente che va oltre il dominio delle differenze delle singole menti. Per contro con mente indicheremo la mente di ogni singolo individuo nelle sue manifestazioni particolari.

Ritengo non sia errato inserire nel concetto di Mente le due seguenti modalità del tempo:

1) *Tempo – corpo;*

2) *Tempo – antropologico.*

⁹⁹ E' lecito chiedersi perché non stia includendo nelle due diverse definizioni di mente, i tre tempi su esposti tra parentesi.

E' mia convinzione che il Tempo cosmico e il Tempo convenzione siano due emanazioni esclusive del *Da-sein*, cioè essi non descrivono alcuna proprietà intrinseca né della realtà sussistente, né di quella esistente ma questi due tempi sono estrinseci al *Da-sein* nel senso che non descrivono né in che modo la mente si forma, né quali siano le sue proprietà essenziali. Qualcuno potrebbe obiettare che anche il Tempo fisico sia un'emanazione esclusiva dell'uomo in quanto l'alternarsi del giorno della notte, delle stagioni fredde con quelle calde, sono anch'esse modalità di misurazione del tempo. Probabilmente ciò è vero, ma alcuni fenomeni fisici assumono il significato di orologi naturali solo quando esistono degli esseri coscienti ed auto-coscienti che hanno bisogno di misurare il tempo. Immaginando che noi non ci fossimo come dovremmo intendere il Tempo fisico? Semplicemente come il susseguirsi di qualcosa a qualcos'altro, come un continuo e incessante movimento e mutabilità delle cose o ancor più semplicemente come dinamicità senza alcun fine teleologico.

Saranno più evidenti le motivazioni che mi hanno spinto a non inscrivere il Tempo - mente in nessuno dei due concetti mentali; sarà cioè evidente che il Tempo - mente esula dai domini esclusivi della Mente e della mente, in quanto siamo noi nel nostro essere enti temporali a definire cosa sia il Tempo - mente.

L'1) rappresenta, come già abbiamo detto, l'orizzonte visibile della nostra finitudine e quindi come tale la nostra corporeità è ciò senza cui non potremmo costituirci come **esseri temporali**. Il tempo-corpo è indice dell'esistenza di una base trascendentale, comune a tutti, su cui può innestarsi la nostra più personale mente.

Il 2) descrive il tempo del soggetto trascendentale e non poteva non essere inserito nel dominio della Mente, in quanto, come Kant, giustamente afferma nella *Critica della Ragion pura*: «Il tempo è la condizione formale, a priori, di tutte le apparenze in generale».¹⁰⁰

Queste due forme di tempo sono quindi indice dell'esistenza di una Mente trascendentale, cioè di forme mentali date a-priori che sono condizione necessarie, presupposti indispensabili ma non sufficienti su cui può formarsi la mente così come ne facciamo esperienza nella quotidianità.

Per tentare di dare corpo alla mente empirica sono rimasti a nostra disposizione solamente altre due modalità del tempo:

¹⁰⁰ I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Vol. I, Fabbri editori, trad. di Giorgio Colli, 2004, pag. 90.

1) *Tempo - fisico;*

2) *Tempo – psicologico.*

L'1) non dobbiamo intenderlo (o come spesso siamo abituati a rappresentarci) solo come movimento ciclico della nostra terra o del cosmo, ma più semplicemente dobbiamo intenderlo come essenziale non staticità, come cambiamento senza fini, come movimento e variazione, procedere inconsapevole delle cose. La nascita di una mente sarà ovviamente dipendente dal tipo di realtà con cui veniamo in contatto ma la condizione necessaria affinché essa si formi è che vi sia quel tempo in cui la realtà che ci viene presentata sin dalla nascita, da agglomerato inerme di informazioni diventi parte consapevole ed esistente di noi esseri mentali; in ultima analisi, si può affermare che lo “spostamento” lungo l'asse del tempo guida la formazione della nostra coscienza. Infine l'esistenza della mente empirica, è evidente quando parliamo di tempo psicologico, cioè di tempo come durata delle nostre percezioni; in questo senso il tempo psicologico è l'espressione diacronica della coscienza attuale che

è legata ad ogni percezione, emozione, affetto, desiderio, intenzione in un determinato, preciso momento.¹⁰¹

Ognuno di noi ha un tempo psicologico differente da ogni altro essere umano e questa semplice ma fondamentale realtà empirica è la dimostrazione che le nostre menti si sviluppano e si diversificano a partire da un substrato comune. Probabilmente, in virtù della tesi che ho cercato di argomentare relativamente alle “quattro condizioni necessarie per una mente”, più idoneo sarebbe dire che la nostra mente nasce da più substrati comuni a tutti gli uomini ed agli esseri coscienti, ed è questo l’argomento conclusivo della tesi.

¹⁰¹ Potremmo affermare che non solo il tempo psicologico è espressione dell’esistenza di una mente empirica, ma quest’ultima può esser del tutto definita come la “coscienza attuale”.

Allo stesso modo la mente trascendentale potrebbe esser definita come la “coscienza di base” che riguarda l’esperienza di sé, quindi il corpo, l’identità, il controllo e su di essa (come abbiamo fatto notare per la mente trascendentale) nasce e si sviluppa la coscienza attuale.

Conclusioni: la mente olistica

A questo punto mi chiedo se sono riuscito a rispondere alla seguente questione, già indicata a conclusione del capitolo sull'Intenzionalità: *Come nasce e come si sviluppa una mente?*

Lungi dal voler offrire una teoria esaustiva del mentale, ho voluto in questa tesi argomentare l'esistenza di processi soggettivi irriducibili senza per questo cadere in alcun dualismo sostanziale, di proprietà o in un monismo materialistico o idealistico.

La mente non è, lo ribadisco, una mera cosa ma essa è definibile come un processo essenzialmente dinamico, temporale, diacronico ed in questa essenza mentale del divenire si inscrivono le "istruzioni" che determinano la differenze psicologiche delle menti (umane e non).

La mente, quindi, è mente olistica in virtù del suo essere mente che:

1) nasce e si sviluppa date le quattro condizioni necessarie (cervello, corpo, mondo, tempo) e

2) a sua volta costruisce la realtà a partire dalle prime presentazioni che le vengono offerte tramite i sensi ed i nostri stati intenzionali più primitivi.

In tal maniera cosa intendiamo con Atto intenzionale? Esso è un atto che acquisisce la sua intenzionalità dall'Intenzionalità intrinseca della mente, che trova il suo supporto materiale nel cervello, la sua espressione comportamentale nel corpo, la sua identità di contenuto nelle relazioni con il mondo, il suo "essere rivolto al futuro" nel nostro essere **enti temporali**.

Allo stesso modo cos'è la coscienza? Essa è ciò che nasce dalla progressiva acquisizione temporale del mondo tramite il nostro corpo, le cui percezioni vengono unificate dal e nel nostro cervello dando vita così allo status ontologico soggettivo e qualitativo della nostra mente.

La mente olistica non si riduce a nessuna delle quattro condizioni necessarie ma al contrario per esser compresa non può esulare da nessuna di esse, quindi ogni discorso sulla coscienza deve esser inserito in una più ampia indagine sul cervello che a sua volta giace in un corpo che è sempre tra gli altri corpi e che, ribadiamo, rappresenta l'emblema visibile del tempo che siamo; il nostro corpo nasce, si sviluppa, declina ed infine muore, e con esso si

dissolve anche la nostra mente e questo perché la mente è assolutamente inconcepibile senza quel corpo molliccio e devoto alla morte che gli iper-umanisti credono essere l'ostacolo principe all'immortalità della nostra mente. Al di là delle argomentazioni iper e trans-umaniste mi consola che le loro ricerche tese all'ideale dell'immortalità siano destinate con molta probabilità al fallimento, date le loro fallaci assunzioni sulla mente come un qualcosa di sostanziale e di scindibile dal corpo. Sostengo inoltre che né le macchine digitali, né quelle connessionistiche potranno un giorno "pensare", piuttosto esse potranno imitare alcuni comportamenti umani che come abbiamo più volte ribadito non ci possono dire nulla sullo status ontologico soggettivo della mente.

Hofstadter afferma che: «La mente esiste nei cervelli e potrà forse esistere in futuro nelle macchine programmate. Se e quando queste macchine compariranno sulla scena, i loro poteri causali deriveranno non dalle sostanze di cui saranno fatte, bensì dal loro progetto e dai programmi che vi si svolgeranno. E per sapere se esse possiedono questi poteri causali, dovremo parlare con loro e

ascoltare con attenzione ciò che esse avranno da dire». ¹⁰²

Vediamo di fornire un breve commento di tale affermazione che non è altro che l'esito finale della critica negativa (a volte eccessivamente ironica) rivolta da Hofstadter all'esperimento della stanza cinese di Searle.

In primis la mente non esiste nei cervelli ma essa ha senso solo se inserita in un mondo-ambiente, con cui è in continua ibridazione il corpo, nel quale si trova racchiuso il cervello.

Secondo: la mente ed i programmi sono agli antipodi, questi ultimi sono espressione di sintassi e computazione, e la nostra mente è ben più complessa, essendo una coscienza intenzionale, semantica e pragmatica. Qualche funzionalista o teorico dell'IA risponderebbe, molto probabilmente, che tutti questi aspetti della mente emergeranno quando verrà trovato il programma giusto; in breve dalla sintassi dovrebbero nascere le proprietà intrinseche del mentale. Io penso invece che dalla complessità della sintassi possa nascere solamente una struttura sintattica più complessa. E come se venga sommata sempre la stessa variabile- presumiamo di chiamare **a** la variabile della potenza sintattica – :

¹⁰² J. R. Searle, *Menti, cervelli e programmi* (1980), in Douglas Hofstadter - Daniel Dennet, *L'io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Adelphi, Milano 1984, pag. 369.

probabilmente cinquant'anni fa i teorici dell'IA possedevano programmi la cui potenza sintattica era di $a+2000 * a$, mentre ora avranno una potenza sintattica molto superiore, per es. $a+100000000 * a$; ma dalla semplice sommatoria della variabile a perché dovrebbe nascere (o emergere) qualcosa di diverso da a ? Le macchine ben programmate un giorno potrebbero rivelarsi molto utili e del loro impressionante potenziamento non possiamo che ringraziare i programmatori informatici, i funzionalisti e i teorici dell'IA ma purtroppo (per loro) le macchine programmate non penseranno mai, neanche se simulassero alla perfezione comportamenti coscienti.

Infatti, sarà assolutamente inutile parlare con i programmi (o con Robot che li implementino), in quanto ciò che essi diranno non sarà altro che semplice manipolazione di simboli, e non avrà nulla a che vedere con la mente umana¹⁰³; i programmi metteranno in mostra solo dei comportamenti ed essi non hanno nulla da dirci sull'esistenza di una mente.

¹⁰³Ho comunque il timore che un giorno quando i teorici dell' IAF riusciranno a creare dei programmi così complessi da mettere in mostra comportamenti molto somiglianti a quelli di un essere umano si griderà al miracolo della costruzione di una mente artificiale; esso basterà a creare false illusioni dentro e fuori il mondo accademico e tutte le critiche rivolte all'IAF (o al connessionismo) verranno riposte in un cassetto, con relativa accusa di conservatorismo ai "calunniatori" dell'IAF.

Tutte queste argomentazioni valgono anche per il connessionismo, il quale si propone di creare programmi (o vere e proprie macchine) che simulino il funzionamento del cervello e che quindi mostrino una capacità computazionale enormemente maggiore delle macchine seriali e possibilità di apprendimento e di auto-apprendimento.

L'errore del connessionismo è quello di credere che la mente sia una mera cosa riproducibile nel cervello, ma né la mente è definibile tale, né il cervello basterebbe per possederne una. Una concezione olistica del mentale vede sempre le quattro condizioni come concettualmente separabili, che si presentano interconnesse e inscindibili quando si parla di mente, della sua nascita, del suo sviluppo, della sua morte.

Lungi, quindi, dall'esser minimamente vicini ad una probabile umanizzazione delle macchine, e prendendo distanza dalle nuove religioni tecnologiche che aspirano all'immortalità (come l'iperumanesimo) possiamo affermare che, almeno teoricamente, la macchinizzazione dell'umano tramite l'ingresso di ingredienti macchinici nel nostro corpo sembra essere il futuro prossimo riservato alla nostra specie. La possibilità di diventare cyborg-macchinici è inscritta nel nostro essere **creature ibride**,

eteroreferenziali ed aperte sempre al diverso. Il post-human sembra essere una possibilità esistenziale quasi necessaria: la tecnologia costruita da noi, realizzata per noi, vuole necessariamente entrare in noi; le macchine potenzieranno l'intelligenza biologica, dando vita a nuove possibilità esistenziali neanche immaginabili.

Io ritengo sia corretto, da un punto di vista concettuale ed ontologico, guardare in modo positivo alla prospettiva dell'ibridazione, in quanto essa racchiude la stessa essenza umana, tuttavia sono molto scettico nei confronti del post-human, almeno da un punto di vista etico. E' vero che noi siamo per nostra stessa natura eteroreferenziali, in altre parole dei cyborg, ma nel potenziamento interno degli umani tramite biotecnologie vedo una differenza di grado rispetto ad un'ibridazione esterna uomo-animale e uomo-strumenti tecnici. Voglio dire che al di là dell'assunzione ontologica fondamentale per cui l'essere umano è comunque un essere ibrido, non è assolutamente la stessa cosa l'ibridazione esterna che avviene tramite i miei sensi tra me e il computer che ho davanti, e un' ibridazione diretta ed interna tra il mio cervello ed un bioper computer che sarebbe sempre a mia disposizione in ogni momento della mia giornata.

Anche la mente olistica ha portato ad una descrizione dell'uomo come quell'essere che più di tutti deve prendere in considerazione gli enormi debiti contratti con l'alterità umana e non umana, ma le nostre più personali menti dovrebbero sempre chiedersi quali siano i debiti per cui il credito dell'alterità nei nostri confronti sia basso e quali quelli per cui l'alterità potrebbe chiederci anche gli interessi sino a metterci in pericolose situazioni. A volte provo timore verso le possibilità del postumanesimo, altre volte entusiasmo e allo stesso modo alcune volte ho il terrore della possibile installazione di un microchip nel mio cervello ed altre volte desidererei un bioputer connesso al mio encefalo.

Questa mia confusione è certamente dovuta alla mia Rete di stati intenzionali, compresa quella che fa parte delle mie capacità di Sfondo, infatti le credenze sulla morale che mi sono state trasmesse sin dall'infanzia ancora vivono in me e fanno parte della mia vita mentale, al contempo ho le mie credenze consolidate in alcuni ambiti della filosofia e anche dell'etica, il tutto a volte va infine in contrasto con **l'intenzione** di voler provare nuove emozioni e quindi nuove possibilità esistenziali: tutto ciò (e molto altro) fa parte della mia mente che

olisticamente- a partire dalle quattro condizioni necessarie- si è andata determinando e che per esser compresa ha sempre bisogno di visioni olistiche, onnicomprensive ed al contempo intenzionali.

BIBLIOGRAFIA

- N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2002.
- Agostino, *Le confessioni*, trad. di Carlo Vitali, Fabbri editori, 2004.
- A. G. Biuso, *Cyborgsofia. Introduzione alla filosofia del computer*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004.
- A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida editori, Napoli 2000.
- Francesca di Lorenzo Aiello, *Mente, azione e linguaggio nel pensiero di John R. Searle* Franco Angeli, Milano 1998.
- M. Gozzano, *Storia e Teorie dell'Intenzionalità*, Laterza, Roma 1997.
- M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.
- I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Laterza, Roma 1986.
- I. Kant, *Critica della Ragion pura*, Vol. I, Fabbri editori, trad. di Giorgio Colli, 2004.
- R. Manzotti e V. Tagliasco, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001.
- R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- F. Montevercchi, *Nietzsche, Dizionario delle idee*, Editori riuniti, Roma 1999.

F.Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. di Sossio Giametta, Fabbri editori, 2004.

J. R. Searle , *Della intenzionalità:un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1983.

J. R. Searle *Il mistero della coscienza*,Bompiani, Milano 1999.

J. R. Searle *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1992.

J. R. Searle *Menti, cervelli e programmi (1980)*, in Douglas Hofstadter Daniel Dennet, *L'io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Adelphi, Milano 1984.

INDICE

Prefazione pag. 3

PARTE PRIMA: COSCIENZA E INTENZIONALITA'

1.1	Mente e coscienza	»	8
1.1.1	Alcune teorie sulla mente	»	11
1.1.2	Coscienza e comportamento	»	21
1.2	L'Intenzionalità e gli stati intenzionali	»	25
1.2.1	Coscienza e Intenzionalità	»	27
1.2.2	Gli stati intenzionali	»	36
1.3	Conclusioni	»	45

PARTE SECONDA: LE CONDIZIONI NECESSARIE PER LA NASCITA DI UNA MENTE

II Le condizioni biologiche: Cervello e Corpo » 48

2.1	Mente e cervello	»	48
2.1.1	Cervello - coscienza: tre opinioni differenti	»	50
2.1.2	Rapporti tra stati mentali e stati cerebrali	»	58
2.1.3	Il cervello non è sufficiente	»	62
2.2	Dualismo e rifiuto del corpo	»	65

2.2.1	Quale corpo per la mente?	»	70
2.2.2	L'unità dell'anima con il corpo	»	75
III	Le condizioni processuali: Mondo e Tempo		83
3.1	Le realtà ed il mondo	»	83
3.1.1	Come rappresentiamo la realtà?	»	93
3.1.2	La mente nella realtà o la realtà nella mente?	»	98
3.2	Premessa sul tempo	»	101
3.2.1	Tempi e temporalità	»	105
3.2.2	Le due menti	»	113
	Conclusioni: La mente olistica	»	118
	Bibliografia	»	127