

COLLOQUIONLINE

COSCIENZA E CRITICITÀ DELL'UMANO



MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
— PRESS —

INDICE

Editoriale

CLOTILDE PUNZO, *Coscienza e criticità dell'umano.* 3

AGORÀ

MICHELE FARISCO, *Ancora l'umano dopo l'uomo?* 8

CRISTIAN FUSCHETTO, *Serragli (anti)umanistici* 20

MAURO MALDONATO E VERONICA SILEO, *La coscienza alle prese col sé.* 28

ROBERTO MARCHESINI, *Ibridazioni e paradigma postumanistico.* 53

RAFFAELE PRODOMO, *La persona: perché la scienza non basta (ma la metafisica da sola è anche peggio!).* 60

GIANLUIGI ZEPPETELLA, *La scelta del luogo di cura.* 72

PERCORSI

BENEDETTO XVI, *Discorso all'incontro con i membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite.* 79

BENEDETTO XVI, *Preghiera alla visita a Ground Zero durante il viaggio apostolico negli USA.* 85

SEGNALI ED INCROCI

PASQUALE ORLANDO, *I diritti umani: loro storia, valore, stato attuale.* 88

ANTONIO SCOPPETTUOLO, *Il problema del fondamento ontologico dei diritti umani.* 90

LA NOTTE DEI MUSEI, *L'evento europeo del 17 maggio 2008.* 95

COSCIENZA E CRITICITÀ DELL'UMANO**CLOTILDE PUNZO**

“Crediamo non ci sia mai stato un tempo come il nostro tanto maturo da comprendere l’idea di “persona”. E crediamo, al tempo stesso, non vi sia mai stato un tempo come il nostro tanto maturo da equivocarla alla radice” (Giuseppe Limone, “Persona, la pietra scartata da costruttori di teorie. La paradosia di un’idea radicale come contraddizione virtuosa”, in Rivista di Filosofia neo-scolastica, anno XCVIII, aprile-giugno 2006, n. 2, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano). Comprensione ed equivoco, dunque, che condividono il medesimo oggetto/soggetto: la persona. Un paradosso epocale, ma forse intrinseco e fisiologico ad ogni tempo che, a suo modo, con le proprie caratterizzazioni, accende il dibattito sull’essere umano. Infatti, l’evoluzione delle scienze e, dunque, dei saperi, l’ampliarsi spasmodico della conoscenza e l’amplificarsi delle telecomunicazioni, la diversa architettura delle cattedrali finanziarie dominanti, ci mette continuamente di fronte a inediti del pensiero, a innovazioni tecnologiche, ai risultati di nuove intrepide ricerche, a percorsi di scoperte e sperimentazioni al limite dell’ipotizzabile, a nuove geografie socio-politiche, creando tensioni verso ri-costruzioni e ri-appropriazioni di identità accanto all’esigenza di ri-posizionare l’essere umano in una propria dignità originaria, nella sua libertà, coscienza ed autodeterminazione, sia pure in una contingente “moltitudine relazionale”. Contesti culturali estremamente mobili e incrociati con forti connotazioni di multiculturalità e di biodiversità, nuovi approcci disciplinari e sistemici, generano il fenomeno complesso del “ripensamento della condizione umana” a fronte di spoliamenti o riduzionismi da un lato e accrescimenti, ridondanze e macchinazioni dall’altro, dovute a commistioni, innesti, influenze, a mutazioni genetico-estetiche di corpi e ri-modulazioni di genere, a uno straripamento dei confini dell’ingegneria genetica e delle biotecnologie, a costruzioni di tecnoambienti paralleli con definizioni dell’umano più vicini alla robotica (protesi, esoscheletri, etc.), con organismi clonati o geneticamente modificati, con colture cellulari finalizzate alla produzione di organi per xenotrapianti. Un apparato scenico impensabile fino ad anni fa, che richiede adattamenti, elaborazioni concettuali, revisioni di ogni tipo, serie riflessioni circa la soglia di tolleranza da stabilire ed adottare rispetto a quelli che già si possono definire usi e pratiche, assestamenti non immediatamente misurabili in termini di tempo e spazio.

E allora come non concordare con quanto sostiene Giuseppe Limone, il quale recupera una dinamica di persona intesa come “strategia teoretica complessa”? E lo fa nell’ottica di un “personalismo” di tipo mouneriano che consente di compiere una rivoluzione epistemologica in base alla quale “dall’individuo uguale e sociale, preso in esame a prescindere da ogni distinzione” si passa “all’individuo distinto da tutti gli altri”, ossia la persona. Una “persona”, non riducibile al complesso del suo manifestato e del suo repertoriato, ma ri-considerata come la nuova misura, come la parola chiave non soltanto dell’etica, ma della bioetica e del diritto, delle neuroscienze e di tutto quello che va annoverato come prodotto della modernità, della contemporaneità e di ciò che va anche oltre questa. La persona riconosciuta nella sua singolarità, senza per questo necessariamente rimandare a ragioni di stampo metafisico e trascendentale, nella sua irriducibilità alla serialità, nella sua legittima pretesa, dunque, di non lasciarsi ridurre ed esaurire nella

prospettiva della rete in virtù del novum ontologico che è ed esprime. Ci si potrebbe riagganciare, a tal proposito, a quel "programma stazionario di identificazione umana", di cui parla Eugenio Mazzarella nel suo *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico* (Il melangolo, Genova), consistente nell'indicare "un nucleo di invarianza a fondamento dell'essere umano, il quale, per continuare a riconoscersi come tale e non smarrire per sempre la possibilità di comprendere quale sia la sua identità, in quanto progetto indefinito e in continuo divenire, ha pur sempre bisogno di un elemento che permanga alla sua base come identico, da promuovere ed opporre contro i rischi apportati da un uso incontrollato delle biotecnologie". Un recupero, questo, funzionale sia all'affermazione di una dinamica originaria, e, conseguentemente, al riconoscimento dei diritti e delle libertà sostanziali sia alla compiutezza di uno sviluppo globale. Se, infatti, l'avanzare della tecnica, nel senso dello sviluppo, deve essere salutato e accolto con fiducia e apertura verso il nuovo e il futuribile sano, è pur vero che non può il prodotto fagocitare il produttore, non può un pensiero avanzato divorare il cervello pensante, non può essere considerata una democratica opportunità quella che, smascherata, in verità è solo l'imposizione di una fredda logica di cannibalismo tecnologico e di soggezione virtuale a servizio delle ragioni dell'economia e del potere su essa ancorato.

Cui prodest?

Al di là delle esaltazioni del meccanismo del mercato, e di quelli che oggi potrebbero essere comunque definiti come *pregiudizi favorevoli*, bisognerebbe ri-verificare con una maggiore obiettività quali sono le disfunzioni, quali i limiti, quali le soddisfacenti risposte date a ricomposizione di sfrangiati equilibri, mettendo al primo posto, anziché i mezzi per vivere bene, "la vita reale che la gente riesce a vivere o facendo un passo in più, la libertà di realizzare vite reali cui si possa a ragion veduta dare valore". Non si possono, infatti, coltivare visioni ristrette dello sviluppo, "come quelle che lo identificano con la crescita del prodotto nazionale lordo (PNL) o con l'aumento di redditi individuali, o con l'industrializzazione, o con il progresso tecnologico, o con la modernizzazione della società" (Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, pp. 9, 77), se, poi, ad un "aumento senza precedenti dell'opulenza globale" non segue, come non è seguito, un altrettanto pieno riconoscimento delle libertà elementari che hanno la persona come *prius*.

"È difficile smascherare l'inganno per i beni che si promettono, - ha dichiarato Aldo Masullo in un'intervista pubblicata sul "Bollettino delle Assise della città di Napoli e del Mezzogiorno d'Italia" del 3 giugno 2007 - ma non è difficile smascherare l'inganno per i mezzi che si propongono. Per esempio, se io prometto la gioia universale e poi dico che per ottenere la gioia universale dobbiamo distruggere quel popolo che rappresenta il male ecco che io ho, se sono abbastanza capace di giudicare, l'avvertimento che si tratta di una persona che mi chiede qualche cosa che appare buona, ma che è sostanzialmente cattiva".

Il travagliato percorso della fiaccola di Pechino, questa emblematica torcia che da Olimpia, ossia dalle radici della nostra cultura, attraversa un itinerario nel mondo fino a giungere alla meta, appunto Pechino, sede dei Giochi olimpici 2008, è significativo di un malessere mondiale diffuso sfociato nella resistenza di quanti inneggiano alla pace, alla non violenza, al riconoscimento e al rispetto dei diritti contro assetti politici autoritari che sopprimono culture, etnie, che *giustiziano* in definitiva la persona in nome di non

si sa quale presunta superiorità ideologica e di quale superiore scala di valori e che, dunque, non rendono effettivi quei diritti che vengono rivendicati a gran voce anche a costo della vita, come nel sangue sparso dai monaci del Tibet. I grandi movimenti di libertà, i grandi dibattiti che attraversano il globo, come quelli sulla moratoria della pena di morte, sul crimine e la violenza, sul senso e il percorso della giustizia, sulla riproduzione del vivente, sull'attuale complessità delle convivenze multiculturali, convergono sulla persona, sulla sua storicità, la sua diaconia. Tutto ciò che la contemporaneità ci rimanda, interpella la persona, col suo imprimatur di dna, di cultura, tradizione, credenze, vocazioni, postulati filosofico-metafisico-sociali. "Una scienza non riduzionistica dell'uomo - scrive Raffaele Prodromo, sulle pagine di questa rivista - ispirata a una teoria evuzionistica pluralistica e non geocentrica potrà dialogare con una filosofia interessata a studiare l'uomo come processo storico e non come prodotto finito di una natura immaginata immutabile". In questo modo "alla natura umana potranno rivolgersi una pluralità di saperi cooperanti e dialoganti tra loro allo scopo di ricostruire quel mosaico complesso che, altrimenti, ad un'analisi settoriale si mostrerebbe in modo parziale ed assolutamente privo di senso. In questa sorta di Repubblica ideale delle neuroscienze, il principio da fissare è quello di integrare in modo creativo i risultati della migliore ricerca scientifica e filosofica". Un'agorà di saperi, che vanno articolati necessariamente in un dialogo transdisciplinare e che non possono non trovare la propria sintesi in un punto di riferimento stabile e riconoscibile: la persona che è storia, dinamica relazionale, senza tradire il proprio assunto ontologico, l'unicum che incarna e che fa da limite e spartiacque tra problematiche di confine, tra dottrine che si fondano sul superamento proprio della medesima nozione di persona e altre che, invece, ne recuperano il nucleo ontico, aprendo "ad una conseguente etica non probabilistica o pluralistica, ma normativa, nell'ambito delle scienze della vita" (Pasquale Giustiniani, *Dire oggi persona in bioetica*, p. 10). Una nozione, un'idea, una visione, una posizione, insomma, che si oppone alla separazione/frammentazione utilitaristica dell'essere, a seconda della prospettiva che lo guarda, della scienza che lo analizza, del pensiero che ne discute, dell'economia che ne fissa un prezzo di mercato alla luce della sua intera o parziale brevettabilità, della conquista di ogni tipo di speculazione che se lo contende.

Per tornare, dunque, al paradosso iniziale: allora, a ridosso di una oggettiva "casualità/caoticità" dei fenomeni che il postumano ci rimanda, si può ipotizzare un ritorno della persona come "vero filosofico-antropologico"? Sosteniamo, cioè, come san Tommaso d'Aquino che "la persona è ciò che di più perfetto esiste nell'essere" con i dovuti confronti con le questioni dell'era postmoderna o che "l'uomo - per dirla con Michel Foucault - è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima" (M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, p. 414)? "Biotech e postgenomica si rivelano ormai dei termini che segnalano non soltanto accrescimento delle conoscenze tecnologiche e scientifiche, ma anche maggiori possibilità di comprensione del funzionamento del codice di base della vita delle persone, quindi della gestione medica e farmacologica di malattie a esclusiva, prevalente o concomitante componente genetica, con la prospettiva di notevoli ricadute sul management biotecnologico delle prossime generazioni umane, sulla salute e il benessere qualitativo delle persone, sulla nuova farmacogenetica ed, in generale, sul miglioramento della qualità di vita delle diverse forme viventi, vegetali, animali ed umane. Il che chiama in causa non soltanto i saperi scientifici ma

anche tutti quei saperi che abbiano a che fare con l'umano, affinché insieme ripensino alla nozione di persona non soltanto dal punto di vista del "che cosa" e della sua più plausibile definizione tecnica, ma anche del "chi", ovvero dei soggetti a cui poter coerentemente attribuire una tale qualificazione" (Pasquale Giustiniani, *Dire oggi persona in bioetica*, pp. 1,2).

Riprendendo Giuseppe Limone, citato all'inizio, l'idea di persona può essere oggi "all'altezza dei nostri tempi, straordinariamente feconda e ricca di futuro, sol che ci si sappia tenere lontani dalle opposte tentazioni delle catechesi dogmatiche e dalle verniciature apologetiche", scoprendo della persona soprattutto gli strati paradossali, e affermandola come criterio normativo nelle azioni umane contro una tecnica che si afferma come nuovo fondamentalismo e contro tutte le possibili derive che potrebbero annullare i percorsi di evoluzione giuridica che ne neghino la radice e la realtà esperienziale. "Dove, dopo tutto, hanno inizio i Diritti umani? Nei luoghi più piccoli, vicino casa, così piccoli e vicini da non essere menzionati neppure sulle carte geografiche. Tuttavia questi luoghi rappresentano il mondo del singolo individuo; il quartiere in cui vive, la scuola o l'università che frequenta; la fabbrica, la fattoria o l'ufficio dove lavora. Questi sono i luoghi dove ogni uomo, donna e bambino cerca eguale giustizia, eguale opportunità, eguale dignità senza discriminazione. Qualora questi diritti abbiano poco valore in quei luoghi, essi ne avranno poco anche altrove"(Eleanor Roosevelt).

COLLOQUIONLINE



AGORÀ

ANCORA L'UMANO DOPO L'UOMO?

MICHELE FARISCO

Parlare del *Posthuman* nell'attuale contesto culturale vuol dire affacciarsi su un complesso fenomeno di *ripensamento della condizione umana* che nasce e si sviluppa all'incrocio di diversi approcci disciplinari al tema *uomo*. Concorrono infatti a definire le coordinate teoriche postumane molteplici saperi, da quelli appartenenti alle cosiddette "*scienze dure*" (matematica, fisica, biologia, chimica, ingegneria), a quelli rientranti nelle *scienze umane* (filosofia, sociologia, pedagogia, economia), con evidenti riflessi anche nella *speculazione teologica*.

La complessità del tema rende impossibile in questa sede una ricognizione anche solo parzialmente esaustiva dell'argomento, cosicché il mio intento è semplicemente delineare, dopo aver accennato alla nascita della semantica del postumano, il suo spessore teoretico e la problematicità etico-antropologica ad esso connessa, con particolare riguardo alle sue conseguenze sul piano ontologico, onde evidenziare possibili ulteriori piste di ricerca. La conclusione sarà che non è possibile ridurre la cultura postumana a semplici tendenze "modaiole" o di costume dell'epoca tecnologica, ma che essa per contro va valutata con onestà e serietà quale segno contemporaneo della necessità di un ripensamento integrale dell'uomo (dal punto di vista etico, antropologico, politico, e anche ontologico).

1. Genesi del concetto

Il termine *Posthuman* nasce nell'ambito dell'arte. Esso fu utilizzato dall'americano Jeffrey Deitch, curatore dell'omonima mostra che ebbe luogo nel Museo di Arte Contemporanea di Losanna nel 1992, giungendo nell'ottobre dello stesso anno anche in Italia, al Castello di Rivoli di Torino. Esposti in quella sede furono diversi artisti annoverabili nell'universo del *posthuman*: Cindy Sherman, Orlan, Pierre et Gilles, Stelarc, Robert Gober, Georg Lappas, Mike Kelley, Charles Ray, Paul McCarthy. Prescindendo dai contenuti estetici della mostra è importante qui sottolinearne i motivi ispiratori, così sintetizzati dal suo curatore Deitch nel catalogo della stessa:

«Il mondo emergente nel quale la chirurgia plastica, la ricostruzione genetica e gli innesti di componenti elettronici diventano prassi comune, potrà ben presto essere assunto come uno stadio ulteriore dell'evoluzione darwiniana dell'essere umano. Tali innovazioni tecnologiche inizieranno anche ad alterare radicalmente la struttura delle interazioni umane. [...] L'era moderna potrebbe essere definita come il periodo della scoperta dell'io, l'era postmoderna nella quale viviamo può essere intesa come un periodo transitorio di disintegrazione dell'io [...], forse l'era post-umana che comincia ad intravedersi all'orizzonte sarà caratterizzata dalla ricostruzione dell'io»¹. Da ciò egli conclude affermando la *necessità di una nuova etica e di una nuova antropologia*.

Quali considerazioni possiamo trarre da questa breve citazione? Innanzitutto il *Posthuman*, come ogni movimento della storia dell'arte, non è riducibile alla sola dimensione estetica, ma assume una

1 A. VATTESE, *Capire l'arte contemporanea dal 1945 ad oggi*, Umberto Allemandi & C., Torino 1998, p. 299.

connotazione teoretica molto più articolata divenendo un discorso filosofico in senso ampio. Inoltre il tempo del *Posthuman* non è solo né principalmente il futuro, bensì il presente: a fare problema non sono solo ipotetiche rivoluzioni della condizione umana realizzabili in un tempo più o meno lontano, ma la configurazione della soggettività attuale. E *la condizione dell'uomo di oggi è come sospesa tra il già e il non ancora*: non più soggetto della tradizione umanistica, pienamente autonomo e padrone di sé, ma neppure del tutto dissolto dalla disgregazione postmoderna, egli è decisamente avviato *verso una nuova soggettività ibrida e coniugativa*. Allora si sta oggi avviando un'opera di ricostruzione dell'io, non solo in senso metaforico su un piano esclusivamente teorico, ma in senso reale, plastico e corporeo, grazie agli sviluppi della tecnologia: l'identità corporea umana, e con essa quella psicologica e spirituale in senso ampio, è ormai oggetto di modificazione (cf. chirurgia plastica), contaminazione, ibridazione, infrazione (cf. trapianti, naturali e artificiali), cosicché non ha più senso definire in modo autarchico il soggetto umano, come entità autosufficiente. D'altra parte quest'opera di modificazione del corpo, che possiamo assumere come immagine plastica del ripensamento postumano dell'identità, non è un'invenzione esclusivamente tecnologica e non si limita solo alle sue applicazioni: si pensi alle pratiche di "modellamento" corporeo (piercing, tatuaggi), oggi largamente diffusi anche in modo trasversale rispetto alle diverse fasce d'età, che esprimono il bisogno contemporaneo di farsi artefici di se stessi e nel contempo di assicurarsi che dentro il "contenitore corpo" ci sia qualcosa o qualcuno che lo abita.

2. Dall'essere al divenire?

La premessa teoretica del *Posthuman*, dunque, è particolarmente complessa e variegata, pur essendo per sommi capi riconducibile al quadro teorico, dipinto da Deleuze e Guattari in *Mille plateaux* (Mille piani), del cosiddetto "Corpo senza organi", re-invenzione dell'identità umana che diviene nomadica e, svincolata dall'essere, tutta giocata in un incessante divenire: *senza organi* è il corpo svincolato da una funzione specifica e ripensato come pura libertà d'essere (l'organo, infatti, si specifica per la funzionalizzazione ad una specifica funzione).

Il motivo ispiratore della riflessione di Deleuze è rintracciabile nel pensiero di Foucault, il quale, nel suo celebre *Les Mots et les Choses* (Le parole e le cose) aveva esplicitamente parlato di un'obsolescenza e di una progressiva scomparsa dell'uomo. Secondo il pensatore francese, le scienze umane hanno prodotto un vero e proprio *sonno antropologico*, perché considerano come oggetto già dato ciò che in vero è solo un loro progetto di costituzione (l'uomo): «Credo che le scienze umane non portino affatto alla scoperta di quella cosa che sarebbe l'umano' - la verità dell'uomo, la sua natura, la sua nascita, il suo destino; quello di cui si occupano le diverse scienze umane è qualcosa di ben differente dall'uomo, sono piuttosto i sistemi, le strutture, le combinazioni, le forme, ecc.. Di conseguenza, se vogliamo occuparci seriamente delle scienze umane, sarà prima di tutto necessario distruggere le chimere obnubilanti che costituiscono l'idea secondo la quale occorre cercare l'uomo»². L'uomo non esiste più come presupposto delle scienze che vogliono indagarlo, ma si va costituendo come prodotto degli stessi saperi che intendono studiarlo.

2 M. FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, Intervista con P. Caruso, «La fiera letteraria», XLII, 39, 28 sept 1967, pp. 11-15.

La *morte dell'uomo*, tema ripreso dalla riflessione di Nietzsche, è intesa come *possibilità di un nuovo inizio dopo la metafisica dell'umano*: solo dopo la fine dell'uomo è davvero possibile pensare. La fine dell'*humanum* come ingombrante presenza metafisica libera lo spazio necessario per l'esercizio di un autentico pensare antropologico, che non si limita a constatare le coordinate del soggetto uomo, ma lo va costruendo nel suo stesso procedere. La premessa ontologica di questo decesso dell'uomo è *la negazione dell'essere come presupposto*: non si ammette più un orizzonte metafisico oggettivo cui i diversi soggetti umani si confanno, ma solo la pluralità di esistenti che non è possibile includere in categorie assolute e statiche.

Ma può l'uomo vivere senza il mito dell'umanità? Per Foucault l'idea di uomo va oggi ripercorrendo lo stesso destino dell'idea di Dio nel secolo XIX: si credeva che fosse necessaria per la sopravvivenza dell'umanità, ma poi si è rivelata non esserlo. Il pensatore francese ignora però l'altissimo prezzo che si è pagato, sia culturalmente, sia socialmente: se Dio non esiste tutto è possibile, diceva con acume profetico l'illuminato scrittore russo Dostojevsky.³ Più in male che in bene, aggiungiamo noi.

Analogamente a Foucault, per Deleuze «...l'Uomo non esiste da sempre, e non esisterà sempre. Affinché appaia o si delinei la forma-Uomo, è necessario che le forze che sono nell'uomo entrino in rapporto con forze del fuori del tutto particolari»⁴; il presupposto di questo ragionamento è il principio generale di Foucault, che consiste nel considerare «ogni forma... un composto di rapporti di forze»⁵ e nel ritenere sia la forma, che le forze, qualcosa di completamente storico.

Deleuze sottolinea che tali forze vanno oggi cambiando e si delinea una nuova forma, né Dio né uomo: questo è il modo più corretto di porre il problema del nietzscheano *Übermensch* (superuomo). Pertanto «che l'uomo sia una figura di sabbia tra una bassa e un'alta marea, è un fatto che deve essere inteso letteralmente: si tratta di una composizione che appare solo tra altre due, quella di un passato classico che l'ignorava e quella di un futuro che non la conoscerà più. Non è il caso né di compiacersi né di lamentarsi. Non è forse un'opinione comune che le forze dell'uomo sono già entrate in rapporto con altre forze, quelle dell'informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall'uomo, dei sistemi indivisibili 'uomo-macchina', e cioè sono entrate in rapporto con le macchine della terza generazione? Un'unione con il silicio più che con il carbonio?»⁶.

Il postumano, perciò, non è una sparizione immediata, ma una *scomposizione ibridativa* e un *superamento tecnologico* dell'umano: nuove forze esterne stanno erodendo l'esistenza del soggetto umano. Non si dà più una purezza ontologica dell'*humanum*: l'essere (*Sein*) dell'uomo diventa un con-essere (*Mit-sein*); l'ibridazione come rottura di confini rigidi e impermeabili diviene la cifra di una *metafisica della contaminazione e della coniugazione*; l'essere in generale si apre a nuove province ontologiche cui viene

3 Cf. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 1991, p. 92 e passim

4 G. DELEUZE, *Foucault* (1986), Cronopio, Napoli 2002. La citazione è tratta dal fondamentale *Annesso. Sulla morte dell'uomo e il superuomo*, p. 163.

5 Ibidem.

6 Ivi, p. 119.

riconosciuta una specifica e irriducibile dignità d'essere (in particolare la sfera animale e la sfera macchinica). In questo senso si evidenzia una possibile contraddizione interna al pensiero postumano: da una parte si nega qualsiasi oggettività dell'essere, il quale non è perché solo gli enti sono; dall'altro si richiama la dignità di specifiche "ontologie regionali", altre rispetto all'uomo, alle quali si riconosce un'irriducibile specificità d'essere.

Sul piano etico, a partire dal pensiero di Nietzsche, di cui è grande conoscitore e fine interprete, Deleuze si pone il problema del *valore dei valori* e della *loro origine* (genealogia), optando non per principi assoluti autoevidenti (cf. Kant), né per principi meccanicamente emergenti dalla realtà (cf. Utilitaristi), ma per *valori originati dal sentimento della differenza e della distanza* (elemento differenziale): «genealogia significa dunque origine e nascita, ma anche differenza o distanza nell'origine»⁷. Deleuze pone la differenza pratica in alternativa alla dialettica speculativa, sottolineando il carattere antispeculativo e anticristiano della filosofia della volontà e della potenza, in quanto non pensiero dell'identico, ma pensiero sintetico, che rivendica la riproduzione del diverso come tale. La *differenza* è allora la *caotica molteplicità del divenire del mondo*.

Il primato, dunque, non è più dell'essere, ma del *divenire in connessione*. Come noto il pensatore francese, insieme allo psicologo marxista Guattari, esprime tale primato con il concetto di "rizoma", a proposito del quale afferma: «a differenza degli alberi o delle loro radici, il rizoma connette un punto qualsiasi con un altro punto qualsiasi, e ciascuno dei suoi tratti non rinvia necessariamente ad altri tratti della stessa natura; esso mette in gioco dei regimi di segni molto differenti e anche degli stati di non-segni. Il rizoma non si lascia ricondurre né all'Uno né al molteplice. [...] Non è fatto di unità, ma di dimensioni, o piuttosto di direzioni mobili»⁸. Perciò il concetto di "rizoma" è opposto a quello di albero, il quale si sviluppa solo in linea verticale secondo un ordine gerarchico a partire da un centro. La logica rizomatica è del tutto anti-gerarchica: «diverso è il procedere del rizoma, che si sviluppa secondo configurazioni decentrate e in cui ogni parte può essere connessa a un'altra senza nessun passaggio per punti notevoli predefiniti»⁹. Per avere un'idea del rizoma si può pensare alla rete informatica, che vive di connessioni e di articolazioni che si sviluppano in tutte le direzioni.

Applicato alla soggettività umana il concetto di rizoma induce Deleuze a parlare di un'*apertura zoomorfica* dell'uomo, ad indicare la sua coniugazione ibridativa e la molteplicità del divenire che lo coinvolge. In tal modo egli anticipa la declinazione postumana della soggettività, giacché «il soggetto, come l'intero sistema uomo - nel tempo del post-umano, aperto alla contaminazione del non-umano - occupa una zona indefinibile tra animalità e macchinismo, oltre ogni residuo dualismo tra biosfera e cultura, tra tecnofilia

7 J. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 32.

8 J. DELEUZE- F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris 1980 ; trad. it. a cura di M. Guareschi, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2006, p. 31.

9 Ivi, p. 18. La citazione è tratta dall'Introduzione di M. Guareschi, *Deleuze e Guattari: cartografi di contrade a venire*.

e tecnofobia»¹⁰. Pertanto la "eco-filosofia" nomadologica di Deleuze e Guattari si può a buon diritto considerare come l'antesignana della concezione postumana dell'identità umana: l'essere è nomade perché non ha una dimora fissa in cui riposare, ma continuamente va errando in una continua metamorfosi.

In questo senso bisogna specificare che, a parte talune incertezze nella prima fase della stesura dell'*Anti-Oedipe* (Anti-Edipo), Deleuze non intende giungere ad un'assolutizzazione indiscriminata del divenire caotico, tant'è vero che nell'ultima fase della propria riflessione egli giungerà a sottolineare il valore anti-caotico svolto dalla scienza, dall'arte e dalla filosofia. Anche se non sembra chiaramente sviluppato nell'opera del pensatore francese, il punto è strutturare il giusto compromesso tra il *durare* e il *cambiare*, tra *identità* e *storia*, giacché «una soggettività sostenibile è nomadica, ma non nichilista o autodistruttiva. Attraversa soglie molteplici e complesse, senza cadere nel vuoto. [...] I limiti sono dettati dalla capacità di ciascuno: sono soglie di sostenibilità»¹¹. In questo modo l'eco-filosofia di Deleuze mette capo al rispetto della biodiversità riconsiderando i *limiti soggettivi* non più come confini invalicabili, ma come *soglie permeabili all'alterità*, ossia come *atti dialogici*.

È importante ribadire il fatto che il divenire di cui parla Deleuze non è l'oscillazione caotica tra estremi opposti, come non è la rivelazione di un'essenza in un processo ordinato teleologicamente che conduca all'affermazione di un ente egemonico, l'ego, l'io o il soggetto borghese: «il divenire deleuziano consiste, piuttosto, nell'affermazione della struttura, assolutamente positiva, della differenza, intesa come un processo multiplo e complesso della trasformazione, un lusso del divenire multiplo»¹². Esso si caratterizzerebbe, pertanto, per una spiccata molteplicità e complessità, ma non per un esito relativistico.

Dunque, divenire => differenza => trasformazione, in un continuo circolo ibridativo, come icasticamente espresso dalla formula utilizzata da Deleuze e Guattari "eco-filosofia", intesa come un "egualitarismo bio-centrato". In questo ripensamento coniugativo della filosofia s'inserisce la nozione di "immanenza radicale", per la quale il soggetto uomo va sempre considerato nella sua concretezza e consistenza incarnata evitando di volatilizzarlo in un'astratta essenza trascendentale: riacquistano centralità filosofica l'affettività, le passioni, l'inter-relazionalità, andando in tal modo oltre la semplificazione antropologica dell'umanesimo. In questo modo i cosiddetti "altri strutturali" (la donna, l'altro etnico, l'ambiente) sono rivalutati e riconsiderati nell'ambito del pensiero della differenza come *possibilità di costruzione di una nuova soggettività*. Per la strutturazione di questa soggettività, analogamente a quanto si afferma nel pensiero postumano, *essenziale è la dimensione della temporalità*: il soggetto è concepito da Deleuze come un'entità che dura in quanto resiste ai cambiamenti sostenibili e alle trasformazioni. A partire da Spinoza il pensatore francese recupera un'immanenza vitalistica anti-essenzialistica, non umanistica e non olistica, nel senso che il soggetto è parte della natura ma vive di una relativa originalità in virtù del proprio divenire e della propria sostenibilità. Per *soggetto sostenibile* si intende una *potentia aperta al cambiamento*

10 M. FIMIANI, *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005, pp. 88-89.

11 R. BRAIDOTTI, *Meta(l)morfosi*, in M. FIMIANI - V. G. KUROTSCHKA - E. PULCINI (curr.), *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 82.

12 Ivi, p. 83.

ma sempre fedele a se stessa, la quale fedeltà va intesa come «la fedeltà della durata, l'espressione del proprio continuare ad appartenere a certe coordinate dinamiche e spazio-temporali»¹³. La singolarità del soggetto diviene lo schema di ricorrenza dei cambiamenti, inteso come fedeltà ai propri limiti, che sono anzitutto i limiti del proprio corpo. Solo in questo modo si può instaurare un divenire affermativo e non dissipativo, un processo di trasformazione, cioè, che non conduce all'annichilimento della soggettività, ma alla sua progressiva formazione. A questa visione materialistica e vitalistica del soggetto d'ascendenza spinoziana si congiunge un'etica della passione che aspira alla gioia e non alla distruzione, una gioia in vero non meglio specificata se non come libero flusso delle energie vitali.

Ulteriore elemento significativo del pensiero deleuziano che anticipa la semantica femminista e postumana è la concezione del divenire come intersoggettivo, in quanto «i processi del divenire sono collettivi, intersoggettivi e per nulla individuali o isolati. Gli "altri" sono gli elementi integrali del proprio divenire successivo. [...] Un modello femminista e deleuziano favorisce [...] la destituzione del soggetto sovrano e, di conseguenza, il superamento del dualismo sé/altro, del dualismo uniformità/differenza»¹⁴ che genera la visione del soggetto liberale-borghese. L'attenzione si concentra sui processi di trasformazione della soggettività innescati dall'alterità: alla negazione dell'essere oggettivo e statico si accompagna la negazione di un'identità chiusa e autosufficiente, che nega la rilevanza della relazione con l'altro da sé.

Su un piano che potremmo definire "bioetico", per quanto Deleuze non ne parli esplicitamente in questi termini, è interessante notare che anche la salute viene da lui definita secondo questo registro di tipo coniugativo-relazionale: la salute non è uno stato normale od omologo dell'organismo, ma piuttosto s'identifica con la sua capacità di entrare in relazione con gli altri e sperimentarne i relativi affetti. A rigore, perciò, la salute non è uno stato, ma una *dynamis*, una forza in costante fluttuazione, che muore precisamente quando si irrigidisce in uno stadio particolare: l'uomo è vivo nella misura in cui asseconda le pro-vocazioni al cambiamento che gli provengono dall'esterno, seppur sempre entro i limiti di sostenibilità di cui sopra si è detto. Il punto è che Deleuze limita queste soglie di sostenibilità della trasformazione alla sola dimensione materiale e corporea dell'uomo, senza considerare che non tutto ciò che è materialmente sostenibile è perciò moralmente accettabile: per evitare di giungere alla modificazione fatale è necessario fermarsi non all'ultima sostenibile, ma alla penultima, e il limite tra l'una e l'altra è possibile stabilirlo solo su un piano etico.

C'è stato chi ha interpretato questa centralità del divenire nel pensiero di Deleuze in termini per così dire "superumani" con conseguenze "transumane"¹⁵. In pratica il divenire di cui parla Deleuze riguarderebbe la vita in quanto tale, che per svilupparsi ed evolversi non avrebbe affatto bisogno del superiore controllo della mente umana, mostrandosi così essa davvero superiore all'uomo e conducendo a stadi di sviluppo transumani, modificazioni, cioè, così radicali dell'umanità da porla sulla via della postumanità. Così l'io umano

13 Ivi, p. 88.

14 Ivi, p. 96.

15 Cf. K. ANSELL PEARSON, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Trans-human Condition*, London-New York, Routledge, 1997.

viene drasticamente ridimensionato, non più inteso come centro di gravità di una statica definizione personale, ma come un campo di forze eterogenee e un territorio del divenire.

In questa direzione sembrerebbe tra l'altro procedere anche il primato del molteplice affermato dai due pensatori francesi: «il problema consiste in primo luogo nel pensare il molteplice non come aggettivo (ancora tributario dell'uno) ma come sostantivo (essere del molteplice). La molteplicità, però, non è solo da pensare, ma anche da fare»¹⁶. Si delinea un orizzonte metafisico monista: l'essere si configura come una potenza di individuazione che si manifesta come pluralità di individuazioni che non esauriscono il potenziale pre-individuale. Sembrerebbe all'opera una certa eco spinoziana, in certa misura condivisa con la semantica del postumano, interpretabile come *Überwindung*, superamento-nostalgia di un'unità originaria temporaneamente smarrita¹⁷. Tuttavia questa possibile metafisica monista come esito della riflessione di Deleuze lascia ancora aperta la questione della sua oscillazione tra un'ontologia complessa di molteplici province e una me-ontologia del divenire che rompe ogni staticità dell'essere fino a negarne la stessa oggettività.

Dal punto di vista storiografico è importante notare come questa problematizzazione dell'essere dell'ente affonda le sue radici nella stessa modernità, in particolare nel passaggio dallo spazio statico aristotelico a quello dinamico galileiano che elide definitivamente una concezione stabile dell'identità: «La riduzione del "luogo" (*topos*) da determinazione "naturale" dell'ente fisico a mera "posizione" determinata dalle mutevoli relazioni che si instaurano tra i corpi in movimento all'interno dell'orizzonte fisico matematicamente definito [...] toglie "identità" all'ente. Questo, l'ente, ha l'identità che volta a volta riceve dal rapporto con gli altri enti»¹⁸. Successivamente, dissolvendo lo stesso noumeno kantiano, ultimo baluardo dell'*ousia* aristotelica, Hegel giungerà ad affermare la priorità del divenire sull'essere, mentre Nietzsche affermerà che suprema volontà di potenza è imprimere al divenire il carattere dell'essere¹⁹.

Insomma, la centralità del divenire, come visto affermata in modo esplicito nel pensiero postumano, trae origine ancor prima della contemporaneità, nell'opera generale di decostruzione della soggettività che si colloca al confine tra modernità e contemporaneità. L'elemento nuovo e specifico del postumano è il ruolo di primo piano assegnato alla tecnica in questa rottura della staticità dell'essere.

3.Tra tecnofobia e tecnofilia

Il postumano considera la *techne* non più semplicemente come prolungamento-integrazione dell'azione umana, ma come origine di processi di profonda trasformazione il cui esito non è più predittibile e

16 G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, op. cit., p. 21.

17 Cf. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Edizioni Studium, Roma 2006, in particolare pp. 197-204.

18 V. VITIELLO, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 11.

19 Cf. G.W.F.HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt 1969-1970, Bde 5-6, I, pp. 82-83; trad. It. Di A. Moni, voll. 2, Laterza, Bari 1968; F. NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA/1; trad. It. Di F. Masini, Newton Compton, Roma 1980.

soprattutto non è più completamente nelle mani dell'uomo²⁰. Il divenire cui l'uomo è soggetto secondo il postumano non ha un termine che ne rappresenti *la fine né il fine: l'uomo non è incompleto ma compiuto*, come vorrebbe l'umanesimo classico, *ma un "essere transizionale eteroriferito"*: questo significa che non si lega ad un'identità fissa sul piano ontologico ed è costitutivamente aperto alla relazione con l'alterità. Perciò non avrebbe senso valutare e, al limite, frenare lo sviluppo tecnologico in base ai concetti di completezza, compiutezza, purezza e perfezione dell'uomo, tutte categorie che presuppongono un'antropologia *isolazionista*, per la quale l'uomo è un soggetto solipsistico, che basta a se stesso e vive solo in rapporto a se stesso.

L'antropologia postumana, pertanto, prima che essere l'affermazione della marginalità dell'uomo rispetto all'alterità animale e macchinica, è il riconoscimento di un'*ontologia della coniugazione e della dialogicità*: ancora Marchesini sottolinea che l'idea postumanistica non deprime l'uomo, ma evita che lo sviluppo tecnoscientifico sia declinato in modo solipsistico ovvero che l'uomo utilizzi il sapere e lo strumento tecnologico per aumentare il fossato che lo separa dalle alterità non umane misconoscendo i pericoli di tale prospettiva.

Come si vede questa declinazione del *Posthuman*, proposta in Italia in primis dal citato Marchesini, ma anche da altri autori, come per esempio Giuseppe Longo, Roberto Terrosi, Mario Signore, assume una posizione mediana tra esaltazione ad oltranza dello sviluppo tecnologico e la paura per le sue conseguenze. L'elemento teorico centrale in questa valutazione "pacata" e "misurata" della tecnica è la concezione aperta e dinamica dell'identità e del corpo umano: l'uno e l'altro divengono delle *interfacce*, ossia dei luoghi di comunicazione tra due realtà diverse, tra il proprio e l'estraneo, tra l'interno e l'esterno, tra il biologico e il tecnologico, tra il carbonio e il silicio. In un mondo caratterizzato da un livello di "tecnologizzazione" sempre più accentuato e da una tecnologia sempre più invasiva (si pensi alle nanotecnologie, che non si limitano ad interagire con l'uomo, ma violando la sua intimità entrano letteralmente a farvi parte), il paradigma postumano può essere inteso come un "postumanesimo", ossia come il superamento di una concezione dell'uomo chiuso in se stesso e non disponibile a contaminarsi con la tecnica. In questo modo la tecnologia non è giudicata come negatività, ma neppure si cade in una sua esaltazione acritica che dimentica la specificità della condizione umana: il postumano come postumanesimo non si preoccupa di tracciare scenari più o meno fantascientifici su un possibile futuro disincarnato dell'umanità trasformata in macchina, ma tenta piuttosto di ri-declinare l'identità attuale dell'uomo in termini di apertura alla contaminazione con l'alterità, in primo luogo con la tecnologia, ma non solo²¹. In Italia soprattutto Marchesini, rifacendosi esplicitamente al pensiero di Darwin e di taluni suoi continuatori (Stephen Jay Gould, Richard Charles Lewontin, Ernst Mayr), sottolinea l'impossibilità di una definizione "dall'interno" dell'essere vivente, non soltanto umano, e la conseguente necessità di considerarlo nella trama di relazioni e di aperture che mettono capo ad un'opera di antropo-decentrismo: lo sviluppo filogenetico (della specie), ma anche ontogenetico (dell'individuo), è

20 Cf. soprattutto R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

21 Cf. oltre al già citato Marchesini, G.O.LONGO, *Il Simbionte. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2005; idem, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001; R.BRAIDOTTI, *Madri mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005².

sempre un'opera di ibridazione con il diverso. Cade in tal modo un'interpretazione dualistica e dialettica dell'evoluzione umana e del vivente in generale, mentre si recupera una visione "armonica" e "cooperativa" della natura. L'umano, allora, va oltre l'uomo inteso come centro vivente autonomo: la natura umana è sempre oltre se stessa, vive dell'interazione con l'altro da sé²². Questa alterità con la quale l'uomo si relaziona può essere biologica, ma anche meccanica. Il postumano diventa allora il superamento del soggetto autarchico umanistico-liberale.

Un analogo tentativo di uscire dal solipsismo di una certa tradizione antropocentrica si può rinvenire nell'americana Katherine Hayles, la quale sottolinea la necessità di una considerazione relazionale dell'essere umano e una sua visione "integrata": non ha senso profetizzare o auspicare un superamento della materialità dell'umano perché questo vorrebbe dire riproporre il vecchio dualismo spirito-materia declinato come trascendenza tecnologica²³.

Tuttavia, esiste una diversa interpretazione del *Posthuman*, particolarmente diffusa nel mondo anglosassone, che assume decisamente una posizione filotecnologica. Nel suo solco operano non solo istituti culturali, ma anche centri di ricerca scientifica e tecnologica, finalizzati all'applicazione dei principi teorici del superamento della condizione umana contemporanea. Si possono citare come istituzioni più influenti in quest'ambito l'*Extropy Institute* dello statunitense Max More e la *World Transhumanist Association* di Nick Bostrom e David Pearce.

Si è introdotto, qui, il concetto di *transhuman*, il quale sta ad indicare uno stadio intermedio tra l'uomo attuale e quello futuro, o meglio tra l'uomo attuale e la futura forma di vita che da lui deriverà. Il termine fu coniato nel 1966 dal futurologo Fereidoun M. Esfandiary, che più tardi cambierà il proprio nome in FM-2030²⁴. Nel Seminario intensivo sul *Transhuman* svoltosi all'Università di Yale il 26 giugno 2003 Nick Bostrom, docente di Filosofia ad Oxford e tra i maggiori teorici del *Transhuman*, ha proposto le seguenti definizioni di transumano e postumano²⁵.

Transhumanism: «Il movimento intellettuale e culturale che afferma la possibilità e la desiderabilità di migliorare fundamentalmente la condizione umana attraverso la ragione applicata, specialmente sviluppando le tecnologie disponibili per eliminare l'invecchiamento e incentivare le capacità umane intellettuali, fisiche e psicologiche».

22 Di Marchesini, oltre al già citato *Post-human*, in relazione al nostro discorso si leggano almeno *Il concetto di soglia. Una critica all'antropocentrismo*, Theoria, Roma 1996; *La fabbrica delle chimere. Biotecnologie applicate agli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 e in collaborazione con K. Andersen, *Animal Appeal. Uno studio sul teriomorfismo*, Hybris, Bologna 2003.

23 Cf. N. K. HAYLES, *How we became post-human. Virtual bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago 1999; analoghe riflessioni in D. HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991; trad. it. di L. BORGHI, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1991, e R. BRAIDOTTI, *Madri mostri e macchine*, op. cit..

24 Cf FM-2030, *Are you a Transhuman?*, Warnerbooks, London 1989.

25 È possibile visionare il testo presentato al seminario di Yale all'indirizzo internet <http://www.nickbostrom.com/ppt/introduction.ppt>.

E ancora: «Lo studio delle ramificazioni, delle promesse, e dei pericoli potenziali delle tecnologie che ci faranno superare limitazioni umane fondamentali, così come dei problemi etici coinvolti nello sviluppo e nell'uso di tali tecnologie».

A proposito della differenza fra *transhuman* e *posthuman*, Bostrom definisce il primo come «qualcuno con capacità moderatamente sviluppate» e il secondo come «qualcuno le cui capacità di base eccedono così radicalmente quelle delle creature umane presenti da non poter essere più inequivocabilmente umano rispetto ai nostri standard correnti». Pertanto il postumano è un transumano ormai giunto ad uno stadio evolutivo non più umano frutto di diversi sostegni esterni ed interni:

- nanotecnologia molecolare (ingegneria genetica);
- intelligenza artificiale;
- medicinali per il controllo dello stato d'animo;
- terapie anti-invecchiamento;
- interfaccia neurologici;
- strumenti per la gestione delle informazioni;
- medicinali per l'incremento mnemonico;
- computer portatili-indossabili;
- innovazioni di carattere economico;
- tecniche cognitive.

La **vita postumana** si caratterizzerà dunque per:

- **una migliore qualità della vita:** l'uomo non si deteriorerà con l'età, ma acquisterà un' indefinita giovinezza e vitalità;
- **una migliore capacità intellettuale:** ognuno sarà più intelligente di qualsiasi genio umano attuale;
- **una migliore funzionalità del corpo:** se si avrà ancora un corpo fisico si sarà in grado di modificarlo secondo i proprio desideri; se si sarà "uploadati" si potranno effettuare delle copie di sicurezza di se stessi, o trasmettere se stessi alla velocità della luce;
- **migliori capacità sensorie, facoltà e sensibilità speciali:** nuove modalità conoscitive e migliori sensibilità per la musica, l'umore, l'erotismo, la spiritualità, la bellezza;
- **un autocontrollo affettivo:** miglior benessere soggettivo, autocontrollo, capacità di scegliere le proprie emozioni, per esempio conservando il proprio legame romantico con il proprio partner intaccato dal tempo.

Condividiamo l'osservazione di Marchesini e di Hayles che, intesi in questi termini, il *transhuman* e il *posthuman* finiscono con il divenire delle forme più o meno subdole di *iperumanesimo*: il loro scopo non è altro che migliorare indefinitamente le capacità umane attuali, attraverso un'opera di potenziamento della condizione umana che continua a svolgere, come nel paradigma umanistico, il ruolo di modello e centro dell'universo. È importante sottolineare che, almeno in linea teorica, il problema etico dello sviluppo

tecnologico è ben chiaro e centrale nel pensiero transumanistico e postumanistico, anche se tendenzialmente tende ad essere declinato secondo un registro di tipo utilitaristico-liberale.

Infatti, nella stessa presentazione a Yale Bostrom sottolinea che valori fondamentali del credo transumanistico e postumanistico sono:

- **legittimità di modificare la natura** (rigetto dell'idea di *hybris*);
- **libertà di accedere alla tecnologia**: libertà morfologica;
- **pace e cooperazione internazionale**;
- **incentivazione del sapere** (ricerca e dibattito pubblico; pensiero critico; mentalità aperta; progresso scientifico; discussione aperta sul futuro);
- **fallibilismo**: disponibilità a riesaminare le proprie posizioni teoriche;
- **pragmatismo**: spirito ingegneristico e impresario, attitudine al "poter-fare";
- **diversità** (specie, razza, credo religioso, orientamento sessuale, stile di vita);
- **attenzione al benessere di ogni sensibilità**;
- **salvaguardia della vita** (*life extension*, ricerca anti-invecchiamento, congelamento).

In linea teorica non si esclude anche un futuro post-biologico per l'essere umano, la cui mente potrebbe essere *uploadata* in un computer che ne diverrebbe la nuova dimora. Si badi che quest'ipotesi, allo stato attuale non più di uno scenario fantascientifico, ha in ogni caso un suo fondamento scientifico, almeno teorico. I fondatori della Teoria dell'informazione, Claude Shannon e Warren Weaver, nel loro testo *The Mathematical Theory of Communication*²⁶, riducendo l'informazione ad entità matematica indipendente dal substrato materiale, hanno, di fatto, aperto la strada alle visioni riduzionistiche dell'uomo, che riducendo questi alla mente e questa all'informazione non escludono in linea di principio il suo trasferimento in un sostrato tecnologico²⁷.

Tuttavia, questo esito "disincarnato" della visione postumana non è una necessità, anzi a rigore non rientra affatto in una reale visione postumanistica, la quale più che soffermarsi su prefigurazioni di un futuro post-biologico sottolinea piuttosto che la vita dell'uomo è oltre se stesso: interrompere il flusso co-evolutivo umano/non-umano equivarrebbe a spegnere il dinamismo della sua sopravvivenza.

4. Alcuni interrogativi

Da quanto detto finora emergono più o meno tra le righe delle questioni la cui rilevanza risulta oggi forse ancora poco chiara ma che rischiano di divenire già nell'immediato futuro centrali per un adeguato ripensamento dell'*umano*, senza alcun prefisso ad indicarne presunte obsolescenze o inadeguatezze.

In particolare si evidenziano *tre problematiche di tipo antropologico*:

- l'uomo è oggi scisso tra il desiderio di una sua autonoma autopoiesi e la necessità della ibridazione tecnologica con conseguente "delega" all'apparato macchinico di funzioni rilevanti ed imprescindibili che

26 Cf. C. E. SHANNON - W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana 1949.

27 È questa la linea teorica denominata Intelligenza Artificiale forte. In merito, per il discorso del trans- e post-human, cf. soprattutto H. MORAVEC, *Mind Children. The future of robot and human intelligence*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

vengono in tal modo espropriate dal monopolio umano: procediamo verso un'insecurizzazione irreversibile del soggetto umano?

- L'evoluzione biologica sembrerebbe trovare nell'uomo un punto di "stravolgimento" che impone il passaggio dalla casualità alla causalità, dall'accidentalità alla sistematicità: si va imponendo un'auto-evoluzione antropica? Quale rapporto dunque tra natura e cultura?

- La complessa galassia del postumano si uniforma nel presupposto che dall'incompletezza prerequisitoria dell'uomo si passi a considerarne la congenita ricchezza: è questa la premessa per un'ibridazione di tipo relazionale e non semplicemente invasiva?

Emerge, inoltre, una *questione etico – antropologica*:

- è oggi possibile parlare di una "natura umana"? O piuttosto sul piano antropologico si è irreversibilmente compiuto il passaggio dall'*eidos* all'autopoiesi (tecnomediata)? E dunque dall'ontologia all'etica? È infine del tutto improponibile un'etica a partire da una natura?

Non disgiunta dalle precedenti ritengo un'ulteriore *questione di tipo etico-politico*:

chi detiene il *possesso* del corpo? È soggettivo o pubblico? Del singolo o del genere? È plausibile una sua riduzione a "password" decifrabile e accessibile pubblicamente o a tal punto illiberale da essere incompatibile con l'Occidentalità democratica?

SERRAGLI (ANTI)UMANISTICI

CRISTIAN FUSCHETTO

*Non vi è nulla di "inumano" a proposito del nazismo**Keith Ansell Pearson, Viroid Life, 1997***Selezione creatrice**

In uno dei passaggi più importanti dell'*Origine delle specie*, Darwin si domanda: «Il principio della selezione, che abbiamo visto quanto sia potente in mano all'uomo, può valere anche in natura?»¹. Se il successo della teoria della "selezione naturale" diede presto a quella domanda un tono retorico, quel che appare meno scontato è notare come i decenni successivi alla scoperta darwiniana possano essere interpretati anche sulla base di una riformulazione di quel decisivo interrogativo. Scoperto infatti l'enorme «potere di selezione della natura», potere così ampio da decidere della forma, del destino nonché della *produzione* di ogni organismo vivente, la domanda posta da Darwin si rovescia immediatamente su stessa e diventa: *Il principio della selezione, che abbiamo visto quanto sia potente in natura, può conservare questa sua potenza anche nelle mani dell'uomo?*

Riposta la legge dell'evoluzione biologica nella selezione naturale e acquisito che è attraverso di essa e solo per mezzo di essa che si definisce ogni forma di vita, compresa quella meravigliosamente complessa classificata come *homo sapiens*, la questione racchiusa nella possibilità di estendere la selezione artificiale anche alla natura si trasfigura. La domanda sulla potenza della selezione, decentrata da Darwin dall'uomo alla natura, ritorna nel campo della soggettività umana. E vi fa ritorno con in dote la scoperta di un «potere selettivo» straordinariamente più vigoroso.

Com'è stato giustamente osservato, Darwin fu presto «addomesticamento», cioè il potenziale rivoluzionario delle sue idee (per esempio la continuità tra uomo e animale, la rinuncia a una genealogia divina, l'assenza di una teleologia naturale) venne repentinamente rielaborato dalla cultura contemporanea in modo da garantirne la convivenza con principi cari alla vecchia teologia naturale. Per esempio la ferita narcisistica rappresentata dalla perdita di una filiazione genealogica divina venne strategicamente compensata, sia nelle discussioni erudite che nell'immaginario collettivo, da una puntuale retorica volta a esaltare comunque la straordinarietà dell'animale umano. Così, alla sanzione divina della superiorità umana fece seguito quella di un redivivo ordine puramente naturale. A tal proposito ha colto nel segno Harriet Ritvo quando ha osservato che «gli uomini, divenendo animali, si appropriavano, ironicamente, di attributi riservati precedentemente all'entità divina»².

Ciononostante, l'idea di selezione riuscì comunque a scatenare una breccia irreparabile nel muro dell'antropologia tradizionale. L'uomo, infatti, a partire da essa cominciò a mostrarsi come un *prodotto*, come

1 C. DARWIN, *L'Origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza* (1859), tr. it. della 6ª edizione del 1872 di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 127.

2 H. RITVO, *The Animal Estate, The English and Other Creatures in the Victorian Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987, p. 40.

l'esito di un processo di fabbricazione interamente bio-storico, come una realtà *plastica* prodotta dalla potenza *creatrice* di una forza naturale, la selezione. Niente più cause prime o seconde, metafisiche o fisiche. L'entità uomo diveniva finalmente spiegabile sulla base di un principio interamente naturale.

Siamo qui di fronte a un momento estremamente significativo di quella che si potrebbe indicare come la storia del concetto di selezione. Da un punto di vista "archeologico" si produce una frattura epistemica, poiché quel che fino a un certo punto, almeno fino alla pubblicazione dell'*Origine delle specie*, e per quel che riguarda più specificamente l'entità uomo, fino alla pubblicazione de *l'Origine dell'uomo*, si è inteso per selezione, muta bruscamente il suo senso in seguito al sorgere dell'idea di selezione naturale. E ciò non solo nel senso che, con l'idea di selezione naturale, la selezione artificiale operata dall'uomo, ovvero la sola selezione tradizionalmente riconosciuta come tale, tende ad essere recepita come un'attività derivata rispetto alla prima, ma anche nel senso che la stessa selezione artificiale, al cospetto della scoperta di quella naturale e della grandezza del suo potere, può finalmente apparire sotto una nuova, trasfigurante, luce³. Si scopre che l'attività selettiva è (anche) un'attività produttiva e, insieme, che l'uomo può darsi sia come attore sia come esito di questo processo di selezione/produzione.

Ovviamente una mutazione antropologica di questo spessore non avrebbe potuto rimanere senza conseguenze politiche. Come Carl Schmitt ha infatti spiegato, al mutare di un'antropologia non può che corrispondere anche un cambiamento della teoria politica di riferimento: «Si potrebbero analizzare tutte le teorie politiche dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo "cattivo per natura" o "buono per natura"»⁴. Ora, sia detto per inciso e, inoltre, con il dovuto rispetto nei confronti della radicalità del giurista nazista, ma è il caso di evidenziare che la mutazione antropologica e, quindi, politica cui qui si sta ponendo attenzione è ancor più estrema rispetto a quelle da suggerite da Schmitt. Qui non è più questione di bontà o cattiveria presumibilmente insite nella natura dell'uomo, quanto della sua natura di essere vivente come tale.

L'ente sperimentale

Il lavoro di Darwin inaugura, come è noto, una nuova epoca e pone le premesse per una trasformazione radicale sia delle scienze naturali, sia di quelle umane. Eppure, contrariamente a quanto viene spesso enfaticamente sostenuto, il punto di rottura innescato dall'opera darwiniana non sta semplicemente nella naturalizzazione dell'uomo. Questa, per così dire, è un prima verità. Accanto a essa ce n'è un'altra, forse meno immediata, ma altrettanto gravida di conseguenze. Credo, infatti, che la lezione darwiniana abbia fatto da detonatore per mutamenti epocali oltre che nel già complesso quadro di definizione (metafisica vs. naturalistica) dell'umano, anche in quello, ancor più decisivo, della sua *producibilità*.

³ È stato ampiamente dimostrato che se pure si può parlare di selezione naturale anche prima di Darwin, essa può essere intesa solo come una forza finalizzata all'adattamento degli organismi all'ambiente e, pertanto, come una forza priva di potenza creativa. Cfr. C. ZIRKLE *Natural Selection before the "Origin of Species"*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 84, 1, 1941, pp. 71-123.

⁴ C. SCHMITT, *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 89-208, in particolar modo cit. p. 143.

La prospettiva di gestire razionalmente la nostra evoluzione biologica al fine di addivenire al ruolo di «decisori» di ciò che noi stessi vogliamo diventare⁵, così come quella di superare i confini biologici della nostra specie in direzione di una «post-umanità» ancora tutta da definire⁶, possono quindi essere configurate come la risacca di un'onda di sconvolgimenti antropologici originatasi ormai da circa centocinquanta anni. Da quando, appunto, Darwin ha pubblicato *l'Origine delle specie*, opera che, se non proprio «l'evento più importante nella storia della modernità occidentale»⁷, rappresenta di certo un punto di non ritorno per ogni tentativo di riflessione sull'uomo e sulla sua sfuggente "natura", che da luogo di un'essenza ontologicamente fissata, si scopre sempre più come luogo di un'assenza in costante ridefinizione.

Più deflagrante della naturalizzazione dell'uomo è da molti punti di vista la legittimazione che la teoria darwiniana fornisce all'ipotesi dell'«uomo operabile»⁸, cioè all'ipotesi che sostanzialmente fa coincidere l'essenza dell'uomo a quella di un ente sperimentale. Un'ipotesi formulata dal teologo Karl Rahner nella seconda metà del Novecento a proposito delle implicazioni delle nascenti tecniche biotecnologiche sullo statuto dell'uomo. «L'uomo deve voler essere l'uomo operabile - osservava Rahner a proposito di quello che egli chiamava "*Experiment Mensch*" -, anche se la misura e il modo giusto di questa automanipolazione sono ancora ampiamente oscuri», specificando senza mezzi termini che «è vero che il futuro dell'automanipolazione dell'uomo è già iniziato»⁹.

Nonostante la meritoria lucidità con cui Rahner, alla fine degli anni Sessanta, mostrava di affrontare una questione ancor oggi tutt'altro che estranea agli ideologismi di ogni sorta, va tuttavia detto che le sue argomentazioni, così come grandissima parte di quelle che negli ultimi decenni si sono succedute sul tema dell'«automanipolazione dell'uomo», presentavano un difetto di impostazione. E cioè misconoscevano il legame esistente tra il carattere sperimentale attribuito all'uomo dalle biotecnologie e quello altrettanto sperimentale attribuito a esso dalla teoria evoluzionistica enunciata da Darwin. Come se la questione dell'«automanipolazione» dell'uomo e, dunque, dell'*incubazione* dell'uomo da parte dell'uomo, fosse un problema inaugurato solo ed esclusivamente a partire dall'acquisizione umana di un potere biotecnologico. E invece è del tutto evidente che così non è.

L'uomo che emerge dalla natura darwiniana è a tutti gli effetti un *esperimento* naturale e, in quanto tale, un *ente naturalmente plastico*. L'uomo darwiniano, come si è già osservato, è l'esito di un processo di fabbricazione interamente bio-storico. Qui il passaggio decisivo è la trasformazione del quadro interpretativo rispetto al quale l'*oggetto* uomo comincia a poter essere pensato. Detto in altri termini, il punto di rottura

5 Cfr. M. MORANGE, *L'Homme Génomique*, in C. HERVÈ et J. J. ROZENBERG, *Vers la fin de l'homme?*, De Boeck, Paris 2006, pp. 89-99.

6 Cfr. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, in particolare pp. 480-550.

7 B. KIDD, *The Science of Power*, London, 1919, p. 43.

8 Cfr. K. RAHNER, *Experiment Mensch. Theologisches Über die Selbstmanipulation des Menschen*, in H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Freiburg-München 1966, pp. 45-69. Il testo di Rahner è tornato a una certa ribalta grazie alla citazione che ne ha fatto in suo noto saggio P. SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano. Risposta alla Lettera sull'«umanismo» di Heidegger* (1999), in ID. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 239-266. Il testo di Rahner, all'epoca, fu pubblicato anche in italiano a cura delle Edizioni Paoline: K. RAHNER, *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, in ID. *Nuovi saggi III*, tr. it. di V. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 305-336.

9 K. RAHNER, *op. cit.*, p. 53

essenziale determinato dalla teoria darwiniana non sta semplicemente nel passaggio dalla creaturalità dell'uomo alla sua integrale naturalità¹⁰, ma sta nella scoperta secondo cui *homo sapiens* altro non è che il risultato di uno specifico processo naturale, un "processo senza soggetto" dominato dal principio della selezione. Darwin getta luce sul fatto per cui l'uomo, come tutto il resto dei viventi, è un ente debitore di un processo selettivo dalla disteleologica genealogia. Un processo selettivo che, dunque, ma come presto vedremo qui si è già un passo più in là rispetto alle deduzioni del naturalista inglese¹¹, proprio perché sfornito di una soggettività capace di garantirne un'adeguata razionalità, comincia presto a reclamare l'intervento di un *designer*.

Dire, come ha detto Darwin, che la selezione naturale è l'agente fondamentale dell'evoluzione, che altro significa se non ricondurre a essa la produzione delle innumerevoli forme di vita che popolano la natura? E se è vero che tra queste innumerevoli forme è da ricondurre anche quella umana e, inoltre, se è vero che, proprio perché naturale, la selezione produce, modifica e distrugge, insomma: *esperimenta*, tutte le sue opere in modo disordinato, senza scopo alcuno, perché allora non assegnare a essa un *logos*? In effetti, scoperto il carattere essenzialmente sperimentale anche dell'uomo, sarebbe stato davvero assai sorprendente se non fosse emersa l'esigenza di avvicinare alle sperimentazioni della natura quelle della ragione. Esprime perfettamente questo stato di cose uno dei più importanti medici e eugenisti che operarono tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, e cioè Wilhem Schallmayer, per il quale era ormai giunto il momento di «applicare ragioni umane alla selezione umana»¹².

A pensarci bene, oggi, in piena età biotecnologica, continuiamo a vivere lo stesso problema, soltanto elevato all'ennesima potenza, tanto che la bioetica e la biopolitica possono essere considerate come i modi attraverso cui l'uomo contemporaneo si interroga sui criteri di definizione della soggettività del «processo selettivo». Non sono forse essi gli ambiti entro cui si misurano gli odierni tentativi di far sì che «gli uomini cadano sempre più dalla parte attiva e soggettiva delle selezione»¹³?

Il serraglio dell'umanesimo

L'uomo si scopre soggetto e oggetto di una potenza selettiva inimmaginabile e, perciò stesso, può cominciare a concepirsi come un ente sperimentale. Ciò comporta dei mutamenti di prospettiva tali per cui ne va non solo dell'ampliarsi dello spettro delle questioni politiche, divenute ormai esplicitamente biopolitiche, ma ne va anche del concetto stesso di umanesimo. Allorché la vita si appresta a diventare il trascendentale della politica e gli uomini tanti esemplari di una specie in continua fase sperimentale,

10 Cfr., tra gli altri, O. FRANCESCHELLI, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005, pp. 53-104.

11 Si è molto dibattuto circa l'effettiva posizione assunta da Darwin nei confronti delle prospettive eugenetiche. Nonostante alcune affermazioni piuttosto ambigue del naturalista inglese, gran parte della letteratura è incline a marcare una netta distanza tra Darwin e molti di quelli che, ispirandosi alle sue teorie, teorizzarono la selezione e l'allevamento della specie umana. Cfr. A. PICHOT, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, Paris 2000, pp. 180-182; C. FUSCHETTO, *Fabbricare l'uomo. L'eugenetica tra biologia e ideologia*, Armando, Roma 2004, pp. 35-37.

12 W. SCHALLMAYER, cit. in S. F. WEISS, *Race Hygiene and National efficiency. The eugenics of Wilhelm Schallmayer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1987, p. 53.

13 P. SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano*, cit., p. 259.

l'umanistico culto della «potenzialità umana inespressa»¹⁴, così come l'umanistica «ambizione di istituire sulla terra un ordine interamente umano»¹⁵, assumeranno infatti una piega dalla quale non sarà più possibile arretrare.

L'idea portante dell'umanesimo è espressa perfettamente dalle celebri parole del *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola: «Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu possa tranquillamente darti la forma che vuoi, come libero e sovrano scultore e artefice di te stesso. Potrai degenerare negli esseri inferiori, i bruti; potrai rigenerarti, se lo vorrai, nelle cose superiori, divine»¹⁶. Secondo Pico e, più in generale, per gli umanisti, l'uomo è, a differenza di tutti gli altri esseri naturali, un ente sostanzialmente privo di natura, cioè un ente *plastico*. La tradizione umanistica colloca la *plasticità* dell'uomo proprio in questo, cioè nel fatto stesso che l'uomo, a differenza degli animali, non ha alcuna natura cui doversi conformare se non quella che lui stesso sarà in grado di darsi. È evidente come in questa prospettiva, dominata dall'equivalenza tra natura e fissità, l'idea di plasticità non possa che essere antinomica rispetto a quella di natura. Pertanto, nella misura in cui l'uomo è quell'ente che a differenza di tutti gli altri è l'«artefice di se stesso», egli è e non potrà che essere l'ente-senza-natura. L'uomo può quindi diventar quel che vuole, bestia o angelo, non agendo sulla sua natura, che non ha, ma agendo invece sulla sua dimensione spirituale. Come? Attraverso la coltivazione di sé e lo studio e delle *humanae litterae*¹⁷. Peter Sloterdijk, a tal proposito, definisce le lettere, in modo molto efficace, come dei «media umanizzanti», aggiungendo che in chiave umanistica «gli umanizzati non sono nient'altro che la setta degli alfabetizzati [...]»¹⁸.

Ma cosa succede nel momento in cui lo spirito diventa, al cospetto della genealogia darwiniana, un effetto della natura? O, detto in altri termini, cosa succede se lo spirito, la coscienza, ovvero il cuore *umanistico* dell'umano, diventa un prodotto della potenza creatrice di un allevatore privo di scopo?

A questo punto occorre far cenno a un'altra caratteristica propria della tradizione umanistica, una caratteristica che, nella nuova temperie biopolitica, innesca un cortocircuito tra antropologia e politica dagli esiti disastrosi. Roberto Marchesini ci aiuta a capirne la portata quando osserva che «Nella tradizione umanistica, a parte poche eccezioni, si rafforza l'idea di animale come "specchio oscuro", ossia come baratro ontologico capace di minacciare l'uomo attraverso l'emergenza dell'ancestralità, la metamorfosi o l'acquisizione di caratteri bestiali, la contaminazione con teriomorfismi. Porre un argine profondo e invalicabile tra uomo e animale significa per la tradizione umanistica realizzare il contenuto più autentico dell'umanità, ossia epurare l'essenza dell'uomo dalla "sporcizia" animale»¹⁹.

Bene, la carica separativa, autoreferenziale e purista della tradizione umanistica trova nella cornice bio-antropologica di conio darwinista la polvere da sparo per la sua spaventosa detonazione. Che sia chiaro: non si sta attribuendo né al materialismo darwiniano, né all'umanistica ambizione di distanziarsi dalle bestie

14 Cfr. P. SHEEHAN, *Modernism, Narrative and Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 2-3.

15 J. CARROL, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Fontana, London 1994, p. 2.

16 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 8-9.

17 Cfr. V. R. GIUSTINIANI, *Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'*, in «Journal History of Ideas», Vol. 46, 2 (1985), pp. 167-195.

18 Cfr. P. SLOTERDIJK, *Regole per il parco umano*, cit., pp. 241; 245.

19 R. MARCHESINI, *op.cit.*, pp. 80-81.

per il tramite di «media umanizzanti» responsabilità invece attribuibili, per esempio, alle teorie degenerazioniste di fine Ottocento, alle contemporanee utopie igieniste e di purificazione sociale²⁰ e, ancora, alle conseguenti gerarchizzazioni biotipologiche tra uomini, quasi-uomini, non-uomini e sub-uomini instauratesi nelle multiformi ideologie razziali e eugenetiche del Novecento²¹.

È invece dall'incontro di alcuni aspetti di entrambe queste visioni che si produsse una nuova cornice antropologica e, dunque, una nuova prospettiva politica.

L'ambizione umanistica di trasformare l'uomo distanziandolo nel maggior modo possibile dall'animale si adattò, infatti, alla nuova consapevolezza per cui l'uomo altro non era che un animale evoluto. Ma, allo stesso tempo, la consapevolezza per cui l'uomo altro non era che un animale evoluto, determinò una trasfigurazione dell'ambizione umanistica. Il distanziamento dall'animale, infatti, lungi ormai dall'essere un dato acquisito²², divenne un'incognita di volta in volta sottoponibile a verifica, per cui di ogni singolo uomo si arrivò a poter decidere, caso per caso, il grado di umanità o, viceversa, quello di irrecuperabile animalità. In questo inedito quadro concettuale diventava così possibile scovare da ogni singolo uomo, di volta in volta, diversi *gradienti di umanità*. Si può dire che in questo particolare frangente storico entra a pieno regime quella moderna «macchina antropologica», così come la definisce Giorgio Agamben, che animalizza l'uomo attraverso «l'esclusione di un dentro», producendo uno «spazio d'eccezione» configurabile, alla fin fine, come un «luogo di decisione incessantemente aggiornata, in cui le cesure e la loro articolazione sono sempre di nuovo dis-locate e spostate»²³.

Ma, soprattutto, la nuova consapevolezza relativa alla commensurabilità tra uomo e animale, tra i percorsi e i mezzi evolutivi dell'uno e dell'altro, determinò un'ulteriore modificazione dell'ambizione umanistica, nel senso che divennero pensabili nuove tecniche di umanizzazione. Laddove si era umanizzato con le lettere e l'educazione, cominciò a umanizzarsi anche e soprattutto con gli incroci e la selezione.

È dall'alchemico incontro tra il classico ideale formativo della *paidéia* e l'inedito quadro zoo-antropologico entro cui si era cominciato a interpretare, da Darwin (e nonostante Darwin) in poi, la genealogia e la varietà della condizione umana, che potrà realizzarsi la più inquietante sperimentazione dell'umano ingaggiata nel XX secolo. Auschwitz può essere considerata, allora, non solo come un'«impresa

²⁰ D. PICK, *I volti della degenerazione. Una sindrome europea* (1989), tr. it. di S. Minacci, La Nuova Italia, Scandicci 1999.

²¹ M. ADAMS (ed. by), *The Welborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, cit. In particolare da questo lavoro è possibile avere una panoramica di come, nei primi decenni del Novecento, la discriminazione tra razze superiori e inferiori costituisse solo una premessa per un'ulteriore discriminazione tra *specimen* antropologici distinti, sebbene intraspecifici.

²² Nell'interpretazione umanistica, come ad esempio in quella pichiana, l'uomo, pur potendo degradarsi al livello delle bestie, nasce sempre e comunque come uomo. In altri termini è già un dato metafisicamente presupposto. Infatti, egli può degradarsi al livello animale proprio perché, essendo già uomo, è un essere senza natura, ovvero senza un posto già assegnato nel mondo. Nell'interpretazione post-darwiniana, che per molti versi può dirsi bio-antropologica, l'uomo non è un dato già presupposto come tale, ma il risultato di un naturale processo antropogenetico che affonda le sue radici nel «regno animale». In questa prospettiva non c'è nulla che possa legittimare una specificità che possa assicurare all'ente uomo una distinguibilità ontologica dal resto dei viventi. In quella umanistica, invece, un tale criterio di distinzione è di certo rintracciabile nel fatto che l'uomo è quell'ente senza natura, costituendo proprio tale mancanza l'implicita premessa della sua possibile ascesa verso il rango angelico o della sua possibile caduta verso il rango delle bestie.

²³ Cfr. G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 43.

sanitaria pubblica»²⁴, ma anche come il serraglio attraverso cui scindere gli uomini irrimediabilmente inficiati dall'animalità da quelli, invece, effettivamente e ulteriormente umanizzabili.

Nonostante il suo controverso rapporto col darwinismo e, anzi, probabilmente suo malgrado²⁵, fu Nietzsche colui che riuscì a cogliere prima di altri la misura dei rivolgimenti teorici che fecero da preludio alle sperimentazioni antropologiche che da lì a poco avrebbero sconvolto l'Europa. Con la profondità che gli è consueta, così espresse la cifra delle nascenti antropologie e antropotecniche: «Modificazione dei caratteri. Allevare al posto di moraleggiare. Lavorare influenzando direttamente sull'organismo invece che indirettamente con l'educazione etica. Un'altra corporalità si creerà da sé un'altra anima ed altri costumi. Rovesciamo quindi il rapporto!»²⁶.

Se un umanesimo biologizzato ha innescato certi effetti, non è certo la debiologizzazione della riflessione sull'umano che potrà garantire dalla ricaduta in rinnovati antiumanismi. Heidegger, per esempio, ha provato a incamminarsi su questa via, senza peraltro risultati entusiasmanti²⁷. Si tratterà piuttosto di pensare nuovi umanesimi. Umanesimi all'altezza della pericolosa verità per cui «un'altra corporalità si creerà da sé un'altra anima e altri costumi».

Bibliografia

- AGAMBEN, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- CARROL, J., *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Fontana, London 1994.
- DARWIN, C., *L'Origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza* (1859), tr. it. della 6ª edizione del 1872 di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 1967.
- ESPOSITO R., *Heidegger e la natura umana*, in «MicroMega», vol. 4, 2005, 227-238.
- FRANCESCHELLI, O., *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005.
- GIUSTINIANI, V. R., *Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'*, in «Journal History of Ideas», Vol. 46, 2 (1985), pp. 167-195.
- HERVÉ C., et ROZENBERG, J. J., *Vers la fin de l'homme?*, De Boeck, Paris 2006.
- LIFTON, R. J., *I medici nazisti. La psicologia del genocidio* (1986), tr. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano 2002.
- MARCHESINI, R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- NIETZSCHE, F., *Frammenti Postumi 1882-1884*, Adelphi, Milano 1986.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discorso sulla dignità dell'uomo*, La Scuola, Brescia 1987.
- RAHNER, K., *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, in Id, *Nuovi saggi III*, tr. it. di V. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 305-336.

24 Cfr. R. J. LIFTON, *I medici nazisti. La psicologia del genocidio* (1986), tr. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano 2002, p. 205.

25 Cfr. J. GAYON, *Nietzsche and Darwin*, in J. MAIENSCHIEIN and M. RUSE (ed. by), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 154-197; G. MOORE, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

26 F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1882-1884*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montanari, a cura di M. Carpitella e M. Montanari, Adelphi, Milano 1986, frammento: primavera-estate 1883, VII/1, 7[98], p. 262.

27 Oltre alla già citato *Regole per il parco umano*, si veda su questo punto anche P. SLOTERDIJK, *La domesticazione dell'essere. Lo spiegarsi della Lichtung*, in ID. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 113-184; R. ESPOSITO, *Heidegger e la natura umana*, in «MicroMega», vol. 4, 2005, 227-238.

RITVO, H., *The Animal Estate, The English and Other Creatures in the Victorian Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

SCHMITT, C., *Il concetto di «politico». Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in Id., *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 89-208.

SLOTERDIJK, P., *Regole per il parco umano. Risposta alla Lettera sull' "umanismo" di Heidegger (1999)*, in ID. *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 239-266.

WEISS, S. F., *Race Hygiene and National efficiency. The eugenics of Wilhelm Schallmayer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1987.

ZIRKLE, C., *Natural Selection before the "Origin of Species"*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», vol. 84, 1, 1941, pp. 71-123.

LA COSCIENZA ALLE PRESE COL SÉ.

VERSO UNA NEUROFENOMENOLOGIA DELLA COSCIENZA

MAURO MALDONATO¹ E VERONICA SILEO²*L'invenzione della coscienza*

La questione della coscienza, trascurata dall'indagine scientifica per gran parte del XX secolo, è tornata prepotentemente alla ribalta grazie anche all'enorme sviluppo delle tecniche di indagine non invasive delle funzioni cerebrali. In realtà, il concetto di coscienza non esiste da sempre, né del resto vi è accordo su chi abbia lo abbia avanzato per primo. È apparso ad un certo punto dell'evoluzione culturale dell'Occidente e da quel momento in poi la religione, la filosofia e la medicina ne hanno ampliato enormemente l'ambito semantico. Non è un caso che non abbia ancora acquisito un significato univoco nelle diverse civiltà planetarie. In alcune culture, come quelle africane, è addirittura assente; nelle culture indiane allude al frammento di fronte all'Onnisciente; nelle culture arabe indica la conoscenza di ciò che è intimo, inapparente e nondimeno necessario. Si potrebbe continuare oltre, ma non è questa la sede. Tale difficoltà terminologica e concettuale ha indotto molti studiosi a considerare la coscienza un tema spaventosamente difficile da affrontare e definire.

Nel suo senso comune, il termine coscienza è usato per indicare uno stato interno qualitativo, soggettivo e consapevole che inizia con il risveglio al mattino e continua sino a quando non ci si addormenta la sera. Esso include ogni esperienza consapevole della vita da svegli: dal provare un dolore al vedere oggetti, dal meditare al guidare l'auto, dal rammentare la strada di casa al dibattere con noi stessi. Tale interpretazione, tuttavia, non è universalmente condivisa. Alcuni autori usano il termine coscienza solo per riferirsi a determinate funzioni neurofisiologiche. Ad esempio, in medicina e in neurologia designa la presenza di vigilanza, di un efficiente funzionamento della memoria e dell'attenzione, della capacità di giudizio e di scelta, di un corretto orientamento temporo-spaziale [Adams, Victor e Ropper, 2005]. Altri autori lo adottano per riferirsi a 'stati mentali': essi sostengono, ad esempio, che mentre percepire un dolore non è uno stato consapevole, preoccuparsi di un dolore è invece uno stato consapevole. Altri autori ancora usano tale termine per riferirsi a qualsiasi comportamento intelligente.

Di certo, 'qualcosa' che chiamiamo coscienza accade, ma in che modo accada siamo ancora ben lontani dal comprenderlo. Tra i molti ostacoli che rendono impervia questa ambiziosa sfida scientifica vi è la diffusa opinione che la scienza abbia come condizione di possibilità (e di verità) l'oggettività, e che avendo la coscienza una natura eminentemente soggettiva, una scienza della coscienza sia sostanzialmente improponibile. Tale affermazione deve sollecitarci a chiarire alcune consistenti ambiguità della diade oggettivo-soggettivo. Crediamo, infatti, che oltre i criteri di obiettività degli epistemologi e l'avalutatività

1 Nelson Mauro Maldonato è psichiatra e professore associato di Psicologia generale all'Università degli Studi della Basilicata.

2 Veronica Sileo è laureata in Teoria e Filosofia della Comunicazione. I temi attuali della sua ricerca riguardano la filosofia della mente e la neurofenomenologia, con particolare riguardo al problema della coscienza.

(neutralità) degli scienziati - i quali, legittimamente, cercano nei fenomeni regolarità riproducibili e vincolanti per ogni osservatore competente (indipendentemente dalle sue opinioni) - sia possibile un altro senso della distinzione oggettivo-soggettivo: il senso, cioè, di una soggettività ontologica che, diversamente dall'esistenza di oggetti naturali (che nulla hanno a che fare con la coscienza), esiste solo se sperimentata da un soggetto consapevole [Searle, 1983]. Ad esempio, se si considera il dolore, la plausibilità di una scienza oggettiva del dolore appare indiscutibile, poiché il dolore esiste solo quando è sperimentato da soggetti consapevoli. D'altra parte, sul piano epistemologico la soggettività del sentimento del dolore non è incompatibile con una scienza oggettiva del dolore. Sebbene siano numerosi i filosofi e i neuroscienziati che si ostinano a considerare la soggettività un improbabile terreno di investigazione scientifica, crediamo sia da qui che bisogna muovere porre le premesse di una scienza della coscienza.

Materialismo e dualismo: la duplice aporia

A rendere estremamente intricato il problema della coscienza contribuiscono questioni teoricamente e teoreticamente ardue, ad essa strettamente collegate: si pensi alla soggettività qualitativa, che rende la coscienza un evento radicalmente differente da tutti gli altri fenomeni biologici; o, per altri versi, all'inadeguatezza delle strategie epistemologiche e metodologiche che hanno alimentato, nel tempo, aporie ed errori nella direzione della ricerca. Nel tempo, sia i neurobiologi, sia gli scienziati cognitivi sono apparsi incapaci di superare le logiche e i confini delle rispettive discipline e rispondere, dunque, perspicuamente, a tale questione; dal canto loro, i filosofi hanno continuato a trattare le dimensioni 'mentale' e 'fisica' come territori metafisici separati. Ciò ha provocato una grande confusione sotto il cielo della ricerca e ha provocato tra gli studiosi un acuto scetticismo. Di più: la crisi dei paradigmi e dei programmi di ricerca rigidamente fisicalistici ha mostrato definitivamente come la prerogativa di determinare e sostenere "stati consapevoli" rappresenti il problema scientifico più alto delle neuroscienze. Questo induce a credere che non possa darsi una scienza della coscienza che non chiarisca preliminarmente la natura degli stati qualitativi soggettivi [Searle, 1992].

In realtà, per gran parte del XX secolo i neuroscienziati hanno considerato la coscienza come una proprietà o una funzione (alla stregua della respirazione, della fotosintesi clorofilliana o del "ciclo di Krebs") da spiegare attraverso il chiarimento delle attività neuronali, sinaptiche e della loro regolazione neurochimica. Inoltre, non molti tra loro erano (e, per certi versi, sono) propensi a ammettere che all'origine della coscienza non vi è la complessità del sistema nervoso, ma l'apparire di un sistema neurale che distingue il Sé dagli altri [Zahavi, 1999]. Forse non è implausibile affermare che, sul piano evolutivo, la coscienza è emersa come lo strumento naturale più adatto alla regolazione e alla realizzazione degli scopi dell'organismo umano. Grazie ad essa e alla "mente che esperisce", infatti, l'uomo ha avuto accesso all'universo dei propri simili, ne ha compreso le intenzioni, accrescendo così le probabilità di sopravvivenza e sviluppando, infine, una cultura e una vita sociale che ci hanno permesso di venire, entro certi limiti, a patti con i vincoli genetici [Boncinelli, 1998]. Lungo il cammino evolutivo abbiamo sviluppato un'auto-consapevolezza per ragioni sociali. Forse per creare una società cooperativa i primi umani avevano bisogno di capire i loro compagni. Il modo migliore per farlo era quello di usare una "immagine privilegiata" di se

stessi come modello di quel che un'altra persona poteva essere. Imparare a guardare dentro ai nostri processi mentali - diventando, dunque, homo psychologicus - è stato il modo più efficace per predire i desideri o le azioni degli altri [Humphrey, 1998].

Prima, però, di entrare nel vivo della discussione è necessario mettere a tema alcune questioni preliminari. Come può il cervello generare stati consapevoli? Cosa sono i correlati neurobiologici della consapevolezza e quali tra questi sono responsabili dei fenomeni della coscienza? In che modo fasci di neuroni possono generare stati soggettivi consapevoli? La coscienza interessa zone circoscritte del cervello o è un fenomeno globale di cui il cervello è solo una parte, ancorché preponderante? Ancora, se fosse dovuta all'attività di singole regioni, essa riguarderebbe l'attività di specifici tipi di neuroni o una varietà di substrati anatomici? In questo caso, quale sarebbe il livello correlato: le strutture intracellulari, le sinapsi o precise stratificazioni neuronali? È difficile discutere perspicuamente della coscienza senza gettar luce su tali problemi. Intanto va riaffermato che, sebbene determinata da attività cerebrali al più alto livello, la coscienza è indissociabile dal contenuto mentale. Non vi sono dualità o processi che separano una sostanza dall'altra. Inoltre, la sua irriducibilità non dipende dalla sua ineffabilità, ma dal suo essere radicalmente incarnata nell'ontologia della persona [Depraz, Varela e Vermersch, 2000]. Dunque, una discussione rigorosa esige un preliminare congedo dalle categorie tradizionali di "dualismo" e "materialismo". Infatti, né gli né gli altri ci mettono sulla strada di una risposta soddisfacente al problema della coscienza. I primi dividono la realtà in due categorie, rendendo impossibile qualsiasi spiegazione della relazione tra il 'mentale' e il 'fisico'; mentre i secondi negano tout court l'esistenza di stati soggettivi qualitativi della consapevolezza. È necessario e urgente uscire da questo impasse.

Dal nostro punto di vista, la coscienza è un complesso di caratteri tra loro distinti, ma a tal punto saldati da mostrarsi come facce di uno stesso prisma - la cifra qualitativa, l'unità e la soggettività - che la rendono molto diversa da tutti gli altri fenomeni naturali [Searle 1992]. In particolare, soggettività e qualità - cioè, fenomeni che vanno dal vedere colori, provare dolore, sino ad alcune attività del pensiero - sono caratteristiche inscindibili. Questi ultimi, infatti, implicano la soggettività, poiché è sempre un soggetto a sperimentare la qualità di un'esperienza. Del resto, concepire una soggettività senza esperienza sarebbe impossibile, proprio come concepire un'esperienza senza soggetto. Come cercheremo di mostrare oltre, gli stati soggettivi consapevoli sono modi di esistenza in prima persona, perché la loro condizione di possibilità è l'essere sperimentati dall'individuo umano: cioè, intenzionalmente dagli "Io" protagonisti di quella determinata esperienza. Si tratta, pertanto, di stati consapevoli intenzionali, anche se va detto che non ogni intenzionalità è consapevole. Dunque, ogni fenomeno intenzionale e consapevole è essenziale per la sopravvivenza biologica. In questo senso, compito di una scienza della coscienza è chiarire, in primo luogo, la natura dell'intenzionalità degli stati consapevoli.

Ma cosa è un'esperienza consapevole? In un suo ormai celebre lavoro, Nagel [1974] sostenne che consapevolezza vuol dire che c'è "qualcosa" che sente di essere quella determinata cosa: questo riguarda non solo le attività percettive, ma anche le attività di pensiero. Pensare consapevolmente ha, infatti, tratti qualitativi - come quando proviamo piacere per la dimostrazione empirica di un'ipotesi: quell'ah! che procura gioie, esaltazioni, rapimenti pre-estatici della conoscenza [Maldonato, 2006]. Sarebbe del tutto impossibile

concepire la consapevolezza, se non dal suo lato radicalmente qualitativo e soggettivo, poiché sperimentabile solo da individui umani o animali.

Livelli epistemologici

Lo studio scientifico della coscienza dovrebbe comprendere tre momenti fondamentali: l'individuazione dei correlati neurobiologici, l'analisi della causalità di tale correlazione, la definizione formale di tale causalità ai fini della riproducibilità delle ipotesi esplicative. Naturalmente, condizioni ideali per chiarire i nessi di tale causalità si riscontrano solo in un soggetto sano e con il sistema neurologico indenne. Tuttavia, anche ammesso che tali condizioni siano soddisfatte si scoprirebbe presto che le strutture neuro-anatomiche coinvolte non sono in relazione solo con la coscienza, ma anche con altre funzioni psichiche. Osserveremmo, in particolare, che molti degli eventi che si pensa siano all'origine della consapevolezza sono inconsci o privi di relazione con la coscienza. Come evidenziano le ricerche di neuroimaging [Lloyd, 2002; Ishai, 2002], non siamo in grado di distinguere se la consapevolezza di un soggetto – il cui cervello sia coinvolto in funzioni come percezione, attenzione, memoria e altro ancora – sia lucida o inconscia.

Lo studio della coscienza, dunque, dovrebbe prevedere l'elaborazione di una rappresentazione teorica basata su premesse biologiche definite, che conduca a precise predizioni sperimentali [Dehaene e Naccache, 2001]. Questo non significa scegliere una via sterilmente riduzionistica - anche se è sempre necessario distinguere tra un riduzionismo ontologico e un riduzionismo metodologico (necessario a restringere il campo dell'indagine scientifica) - ma di portare a fondo la conoscenza delle strutture neurofisiologiche elementari della coscienza, completandola poi con una ricostruzione critica a partire dagli elementi di base. Gli organismi viventi sono generati da meccanismi multipli e da una selezione di sistemi adattati all'ambiente naturale e auto-organizzati, che contengono strutture molecolari, sovramolecolari, cellulari, reti cellulari, reti di reti, con il contributo permanente di meccanismi di variazione e di selezione [Petitot et al., 1998].

Una lunga controversia

Il dibattito recente sulla coscienza si è lungamente attardato, da un lato, sulla definizione di un modello che spieghi come il cervello e l'organizzazione psicologica umana generino ed elaborino il pensiero cosciente (compito certo ostico, ma di per sé privo di insormontabili difficoltà filosofiche); dall'altro, sul tentativo di spiegazione del rapporto tra i processi neurobiologici e cognitivi e gli aspetti qualitativi dell'esperienza soggettiva [Chalmers, 1996]. Le difficoltà a portare a compimento il programma naturalistico hanno reso ancora più necessaria una discussione sull'esplicabilità scientifica della coscienza, al fine di mettere alla prova il materialismo fisicalista che, forse troppo disinvoltamente, dichiara di aver le carte in regola per soppiantare i paradigmi della psicologia e della filosofia attuali.

Nel dibattito degli ultimi trent'anni una posizione rilevante è stata espressa da chi, pur senza nulla concedere al dualismo o a forme di scetticismo, ha assegnato un ruolo cruciale all'esperienza soggettiva e alla natura irriducibile dell'esperienza. I sostenitori di tale punto di vista credono che i limiti conoscitivi dell'uomo rendano non solo inaccessibile la coscienza, ma anche inspiegabile la cifra qualitativa dei fenomeni

[Nagel, 1974]. In altre parole, anche se sappiamo che è il cervello a trattare i sentimenti e la qualità soggettiva dei nostri pensieri, non potremo mai giungere a un chiarimento della soggettività [McGinn, 1991].

Vi è poi chi, unificando il legame tra cognizione e stati intenzionali o funzionali corrispondenti, mette sullo stesso piano l'esperienza e il comportamento cognitivo, propendendo nettamente per uno schema funzionalistico [Jackendoff, 1987; Baars, 1988; Dennett, 1993]. Ancorché in apparenza diverse tra loro, le proposte di tali autori presentano tratti comuni significativi. In questa prospettiva, infatti, le singole unità modulari cognitive vengono raccordate e iscritte in una cornice teorica a geometria variabile, che spiega l'esperienza e la collega successivamente all'unità emergente. In realtà, per quanto ingegnosa e di successo tale ipotesi resta ambigua. Infatti, se da un lato resta saldamente aderente ai metodi e alle idee della scienza empirica, dall'altro ammette pienamente la realtà dell'esperienza e della vita mentale: non fosse altro perché la validazione della teoria è sempre ad opera di una terza persona.

Per lungo tempo, nell'ambito del cognitivismo classico ha prevalso la posizione di quanti sostenevano che i fenomeni mentali sono da considerare solo dal punto di vista quantitativo e misurabile, non da quello degli stati qualitativi soggettivi. Secondo Fodor [1983], la mente funzionerebbe sulla base di strutture verticali (moduli) che operano una mediazione tra l'output degli organi sensoriali-percettivi e i sistemi centrali deputati alle elaborazioni più complesse. Questi moduli, geneticamente determinati (che richiamano da vicino le "facoltà" di Gall, gli "analizzatori" di Pavlov e i "processori" di Baars) e dislocati in regioni precise del cervello, non scambiano informazioni né con le strutture centrali né con altri moduli, ma seguono strategie di calcolo prefissate ed immutabili. Da qualche tempo, pur senza ricusare l'impianto teorico precedente, Fodor [2001] ha riconosciuto che la sua teoria non è in grado di rendere conto in maniera adeguata delle caratteristiche e proprietà più particolari della mente umana.

Nella prospettiva di Baars [1997], invece, il cervello è rappresentabile come una moltitudine di microprocessori distribuiti, inconsapevoli e in parallelo, estremamente specializzati e in competizione tra loro per accedere a uno spazio di lavoro il cui fine è lo scambio, la coordinazione e il controllo delle informazioni. Tale modello, denominato da Baars Global Workspace, è raffigurabile come un teatro in cui, ad ogni istante, accadono eventi sotto la soglia della coscienza che, attraverso meccanismi di competizione e cooperazione, giungono a determinare la nostra soggettività consapevole. Tale modello avrebbe il proprio fondamento nell'Ascending Reticular Activating System (ARAS) che comprende la formazione reticolare, il talamo e il sistema a proiezione talamo-corticale diffuso e bidirezionale. Il modello di Baars – secondo cui contenuti distinti vengono trasformati in espressioni di senso diverse e trasmesse poi in una sorta di sintesi polifonica – aiuta a chiarire l'unitarietà della coscienza, che non sarebbe determinata dunque dalla serialità del contenuto trasmesso, ma da un meccanismo di diffusione.

Secondo Baars, tale modello ci aiuterebbe non solo ad operare una distinzione tra lo spazio di lavoro cosciente globale e il livello dei processori specializzati non coscienti, ma anche a chiarire la nozione di intenzione, la quale, attraverso un'elaborazione e risoluzione di problemi inconsapevoli, filtrerebbe le informazioni coscienti promovendo al più alto livello l'integrazione e il controllo volontario delle sfere attentiva, ideo-motoria e cosciente. In altre parole, il Global Workspace costituirebbe una sorta di contestoscopo stabile, a partire dal quale la coscienza mette ordine (funzione tetica) tra innumerevoli interazioni

competitivo-cooperative e molteplici sorgenti di conoscenza [Baars and Gage, 2007]. Ora, benché affascinante, il modello di Baars mostra il fianco ad alcune significative obiezioni. Non precisa, infatti, né le gerarchie della selezione neuronale, né le dinamiche della "globalizzazione" dell'attività neuronale né, infine, la temporalizzazione di tali dinamiche.

Ora, se il dibattito in ambito cognitivista si scontra con problemi teorici rilevanti, in ambito neurobiologico i problemi appaiono davvero ben più intricati. Si consideri innanzitutto la questione riguardante le condizioni sperimentali che consentono di evidenziare i correlati neuronali dell'esperienza cosciente. Anche i materialisti più radicali sono costretti ad ammettere che il contenuto dell'esperienza cosciente ci è del tutto inaccessibile, se non per il resoconto che se ne può dare. Ma tra resoconto ed esperienza cosciente vi è una larga distanza, se non fosse per il linguaggio che ci permette di condividere il pensiero con altri. Vi è, peraltro, da considerare che comportamenti, gesti e movimenti – che sono estremamente rilevanti sul piano cognitivo – hanno forti correlazioni con le attività neurali, come rivelano le indagini elettrofisiologiche e di neuroimaging [Kanswisher et al., 2001]. Dal canto suo, Frith [1996] ha distinto sostanzialmente tre tipi di attività neurale: le attività associate alle rappresentazioni mentali coscienti, quelle relative alle stimolazioni sensoriali e quelle concernenti il comportamento.

A far percepire al grande pubblico la portata scientifica del problema della coscienza è stato senz'altro il lavoro di Crick. All'inizio degli anni '90, il grande esploratore della "doppia elica" avanza l'ipotesi secondo cui la visione attenta è attivata da fasci di neuroni i cui cambiamenti sono determinati da meccanismi biofisici veloci di circuiti riverberanti, le cui oscillazioni (tra 35 e 45 Hz) corrisponderebbero alla sincronizzazione delle scariche che 'affidano' il contenuto psichico alla memoria di lavoro [Crick, 1994]. In questo senso, la coscienza troverebbe riscontro in un livello intermedio di rappresentazioni, dislocato tra un livello inferiore di sensazioni e uno superiore di pensiero. In realtà, già Jackendoff, in *Consciousness and the Computational Mind*, operò una distinzione tra una dimensione fenomenologica (l'esperienza del mondo e della nostra vita interiore, irriducibile e inaccessibile agli altri) e una dimensione cognitiva in cui avrebbe luogo l'apprendimento, il ragionamento, l'intelligenza. Al di sotto del livello cosciente, secondo Crick, un homunculus percepirebbe il mondo attraverso i sensi: pensando, pianificando ed eseguendo le azioni volontarie.

Certo, ripensare Jackendoff è di grande interesse, soprattutto per l'individuazione dei livelli (periferico, intermedio e centrale) che determinerebbero la coscienza e le rappresentazioni che vi hanno accesso. Tuttavia, sembra piuttosto improbabile che la corteccia prefrontale possa essere sede di operazioni non coscienti di alto livello [Crick e Koch, 1992]. Inoltre, le oscillazioni di cui si discute non necessariamente coincidono con il lavoro dei neuroni. Parte di essi potrebbero anche non entrare nella coscienza di lavoro. Infine, in questo modello manca la necessaria distinzione tra stati di coscienza e contenuto di coscienza. In realtà, nella seconda metà degli anni '90 Crick revoca in questione la sua ipotesi. Sulla base del lavoro sperimentale su pattern visivi delle scimmie, egli conclude che a promuovere il fenomeno di coscienza, per via di proprietà oscillanti talamo-corticali, sarebbero i neuroni degli strati V e VI della corteccia cerebrale. Ad entrare nella coscienza sarebbe, cioè, una forma di attività neurale di aree visive elevate che si proietterebbero direttamente sulle aree prefrontali.

Secondo Edelman [1989] è necessario distinguere tra una coscienza primaria (una scena multimodale che riunisce diverse sorgenti di informazione) e una coscienza superiore, consustanziale al linguaggio, che permette di rievocare e narrare i propri vissuti (il Sé), emancipando l'organismo dal qui e ora. Così, mentre la coscienza primaria connetterebbe la memoria categoriale ed assiologica all'organizzazione percettiva attuale, la coscienza superiore (che coinvolge le aree di Wernicke e di Broca, tipica dell'uomo) opererebbe una sintesi tra la memoria dei valori e delle categorie speciali distribuite nelle aree temporali, frontali e parietali. Per Edelman, la coscienza avrebbe, dunque, origine dall'interazione dimensionale e categoriale tra questi due tipi di organizzazione: da un lato il non-Sé, con le interazioni esterocettive sensoriali col mondo attraverso l'esperienza ed il comportamento attuali; dall'altro il Sé, coevo alla nascita del linguaggio che, sollecitato dalle interazioni sociali, contribuirebbe all'acquisizione di una semantica ricca e di una 'memoria sintattica' per i concetti. L'apprendimento si realizzerebbe attraverso lo sviluppo delle memorie del primo sistema, per il quale le categorie percettive rivestono valore straordinario.

Il modello di Edelman [1992] esclude qualsiasi riferimento a un 'altro', che non sia un osservatore esterno intelligente che codifichi e decodifichi i messaggi attraverso un alfabeto simbolico. Egli distingue l'informazione effettiva (il numero e la probabilità degli stati che fanno la differenza nel sistema Sé) e quella che misura l'indipendenza dei sottoinsiemi per bipartizione di un sistema isolato. La complessità (o informazione totale integrata) varia al variare dell'organizzazione neuroanatomica: cioè, è relativamente bassa quando le connessioni sono distribuite in modo statistico, mentre è massima quando fortemente connessa a gruppi definiti di neuroni. Più alta è l'informazione reciproca tra ogni sottoinsieme ed il resto del sistema, maggiore è la complessità.

Per Edelman [1989] all'esperienza cosciente reca un contributo decisivo un aggregato neuronale distribuito del sistema talamo-corticale che opera un'integrazione della durata di circa un centinaio di millisecondi. Sarebbe questa la frontiera funzionale tra il sistema talamo-corticale e le altre aree del cervello, dove avverrebbero quelle attività integrative, di composizione mutevole continua, di distribuzione spaziale variabile e non localizzabile in un solo luogo del cervello. Si tratta di un nucleo dinamico autonomo non situabile né nell'insieme del cervello, né in aree cerebrali circostanziate, né in un qualche sottoinsieme di neuroni. La composizione di tale nucleo varierebbe in modo significativo da un momento all'altro, in uno stesso individuo e da un individuo all'altro. Sarebbe, cioè, al tempo stesso unificato e differenziato.

Per quanto suggestivo, il modello di un nucleo dinamico non localizzato in un solo luogo del cervello - dunque non attribuibile a proprietà intrinseche dei neuroni, ma a correlazioni a distanza tra regioni differenti del cervello e variabili da momento a momento - non corrisponde alle evidenze degli studi più recenti. Infatti, sebbene la coscienza mobiliti territori cerebrali multipli, un sistema distribuito di neuroni cerebrali (il sistema reticolare del tronco cerebrale e del cervello anteriore, il sistema talamico, la formazione reticolare e le regioni paratalamiche) che interviene nel processo cosciente è individuabile.

C'è da chiedersi: come possono modalità e modularità tanto diverse e distanti unificarsi e dar luogo al fenomeno della coscienza? Dehaene, Kerszberg e Changeux [1998] hanno avanzato l'ipotesi di un reclutamento dinamico ad integrazione globale di rappresentazioni che hanno le proprietà di unità, diversità, variabilità e competizione in un spazio architettonico neurale circoscritto. Ad esso si aggiungerebbe il lavoro

di un insieme di neuroni collegati tra loro a distanza ravvicinata (tra di essi relativamente autonomi) che darebbero vita a fenomeni come la visione, la semantica, la motricità. Tale ipotesi anatomico-funzionale assegna una rilevante importanza ai neuroni ad assoni lunghi, particolarmente abbondanti negli strati corticali I, II e III presenti in gran numero nella corteccia prefrontale, dorsolaterale e inferoparietale [Changeux, 1998]. In questa cornice, i lobi frontali svolgerebbero un ruolo cruciale nell'esperienza cosciente, simulando un compito cognitivo multimodale. Mediante il test di Stroop (test che provoca una incongruenza integrativa tra il senso ed i colori dell'inchiostro) è stato rilevato che, per qualsiasi colore dell'inchiostro, il senso della parola letta viene pronunciato in modo relativamente automatico [Dehaene, Kerszberg e Changeux, 1998]. Ciò indicherebbe un'utilizzazione dei neuroni dello spazio di lavoro che, mediante prove ed errori, controllerebbero dall'alto in basso l'elaborazione dell'informazione da parte dei processori che lavorano invece dal basso verso l'alto. La simulazione del modello su computer rende conto della dinamica di selezione di una rappresentazione globale, ma consente anche di predire una dinamica della visualizzazione cerebrale durante l'esecuzione del compito.

Ex pluribus unum

Nonostante le numerose evidenze sperimentali e i molti argomenti avversi i sostenitori della dottrina dell'unità della coscienza continuano ad affermare che un cervello umano normale genera una sola coscienza. Dal nostro punto di vista, invece, il fenomeno della coscienza non è monolitico, ma ad ogni istante molteplice e racchiude in sé simultaneamente contenuti distinti, ognuno dei quali mantiene la propria intenzionalità. Dunque, il termine unitario sarebbe accettabile solo nel senso di "non indifferenziato". Ovviamente, questa interna pluralità esige una spiegazione sia dei meccanismi che unificano questi contenuti diversi, sia dei meccanismi biofisici molecolari che generano contenuti rappresentativi multipli, che hanno come esito una sola esperienza cosciente.

In generale, un modello plurale della coscienza deve soddisfare due condizioni preliminari: considerare l'esperienza consapevole come il prodotto di un singolo sistema neurale centrale, in cui le informazioni vengono rappresentate e portate poi a consapevolezza; ammettere un processo creativo unitario mediante il quale il cervello elabora simultaneamente molte informazioni distinte. In questo senso, la coscienza emergerebbe come epifenomeno della co-attivazione di contenuti programmati da strutture distribuite nel cervello.

La temporalità può rappresentare l'intelaiatura che sorregge i contenuti elaborati in ambiti separati, integrandoli e rendendoli simultaneamente accessibili alla coscienza [Dennett e Kinsbourne, 1992]. Ma una volta ammessa l'istantaneità e la pluralità della coscienza, quale è la relazione tra la struttura della coscienza e l'attività cerebrale? È plausibile ritenere che gli innumerevoli contenuti dell'esperienza, anziché confluire nel sistema centrale di momento in momento (o, alternativamente, essere integrati in un'operazione globale singola), convergano successivamente nel cervello contribuendo così alla nascita dell'esperienza cosciente istantanea e molteplice?

In tutta evidenza, qui emerge tutta la radicale differenza tra un modello plurale della coscienza e un modello monodromo della coscienza. Infatti, se l'esperienza consapevole dipende da un sistema neurale

centrale, in cui contenuti informativi devono essere rappresentati per essere portati a consapevolezza; [Kanswisher, 2001] oppure, se l'esperienza consapevole è un processo di creazione unitario sul quale il cervello agisce simultaneamente trattando le diverse informazioni, allora la coscienza si compie monoliticamente nel cervello. Invece, per una teoria plurale della coscienza - secondo cui questa è l'effetto di un insieme di elementi fenomenici emergenti, ognuno generato da un preciso meccanismo cerebrale - i contenuti sono indipendenti l'uno dall'altro. Si tratta di un fenomeno esposto ad ogni genere di influenza, sia intra-sensoriale che inter-sensoriale, tale da co-determinare (o interdire) l'emersione dei contenuti consapevoli. Molte evidenze neurologiche cliniche mostrano la concreta plausibilità di un modello che integri le esperienze visive, uditive, tattili, propriocettive e altro ancora [Ramachandran, 2004]. Queste singole sfere, in via relativamente indipendente, possono essere alterate o poste ai margini senza influenzare le altre.

Fenomenologia e neuroscienze

Il modello plurale della coscienza ci mette sulla strada di un fecondo rapporto tra fenomenologia e neuroscienze. Da lungo tempo, i neurologi che studiano le conseguenze di lesioni al cervello e dell'ablazione di alcune sue strutture hanno osservato che è possibile perdere la capacità di cogliere visivamente il moto, conservando indenni gli altri aspetti dell'esperienza visiva; e, in senso opposto, perdere la capacità di percepire i colori, conservando l'esperienza visiva e di movimento [Zeki e Bartels, 1998b]. Questi deficit fenomenico-qualitativi sono stati utili per stabilire il grado e il genere di specializzazione funzionale del cervello, ma anche per chiarire il modo in cui questo lavora su larga scala, tra modalità e domini che riflettono nette ed ampie divisioni anatomiche (elaborazione visiva primaria nella corteccia occipitale, elaborazione uditiva nella corteccia temporale, elaborazione progettuale e di memoria nella corteccia frontale), mentre distinzioni funzionali sono riflesse in divisioni anatomiche ristrette e loci (ad esempio, il moto visivo nell'area V5 e l'elaborazione del colore nell'area V4). Le zone del cervello che programmano particolari contenuti informativi sono quelle della consapevolezza. La molteplicità di questi luoghi chiarisce la natura polidroma della coscienza fenomenica. Zeki e Bartels [1998c] hanno mostrato che eventi diversi di una scena visiva presentati simultaneamente non sono percepiti con la stessa durata. Da qui hanno inferito l'esistenza di un sistema multiplo asincrono di micro-coscienze, in cui la coscienza non è un facoltà unitaria, ma l'esito dell'attività di tante micro-coscienze.

Un modello polidromo della coscienza è un'alternativa credibile al modello monodromo, non solo per la sua coerenza empirica, ma anche per le forti implicazioni e conseguenze teoretiche. Tuttavia, è nella spiegazione del Sé che i sostenitori dell'unità della coscienza mostrano una consistente vulnerabilità teorica ed empirica. Come è noto, questi affermano che il cervello costruisce il Sé utilizzando gli stessi strumenti che spiegano l'esperienza consapevole. Se, però, rivolgiamo la nostra attenzione alla psicopatologia – esercizio sempre utile per considerare il lato in ombra della nostra vita di relazione ordinaria – e consideriamo, in particolare, l'estrema variabilità della schizofrenia, comprendiamo come un'ipotesi del genere sia davvero poco plausibile [Rosenfeld, 1969].

La schizofrenia, malattia complessa ed eterogenea - caratterizzata da disturbi della forma e del contenuto del pensiero, disturbi della percezione, disorganizzazione del comportamento, disordini affettivi e altro ancora - mette a dura prova gli schemi indifferenziati della natura del Sé [Kohut, 2000]. In realtà, le forti asimmetrie tra le sfere del pensiero, dell'affettività e del comportamento non sono altro che effetti d'eco di una diffrazione prismatica della soggettività, che restituiscono al Sé la sua originaria natura di entità complessa e costituita da parti indipendentemente consapevoli [Benedetti, 1988].

Il dibattito psicoanalitico contemporaneo intorno all'idea di un Sé decentrato, disunificato e dialogico – in radicale discontinuità con quella tradizionale di un Sé unitario e continuo – rivela in pieno il dramma concettuale dell'unità del Io. In particolare, le ricerche più recenti della psicologia dell'Io e della psicologia del Sé evidenziano fortemente la natura plurale del Sé come rottura con la raffigurazione tradizionale di un Sé unico e continuo [Kohut, 2000; Kernberg, 1980]. Anche a partire da qui, superando per un momento le differenze artificiali e le retoriche spesso intransigenti delle differenti discipline, si potrebbe pervenire a una visione dell'esperienza consapevole come complesso incarnato di elementi co-consapevoli, ognuno di essi generato da una coscienza creativa distinta dal meccanismo cerebrale [Varela e Shear 1999].

Si potrebbe obiettare: ma se la coscienza è plurale perché abbiamo la sensazione di essere un soggetto unico e integrato? E poi, come fa il Sé ad emergere dalla pluralità della coscienza? Naturalmente una risposta perspicua a tale domanda esige una scelta preliminare di un significato, tra i molti possibili, della locuzione un "solo soggetto": scelta che, per evidenti ragioni, non può esser fatta compiutamente in questa sede. Tenendosi alla larga da un terreno concettuale così friabile, si potrebbe affermare che il Sé emerge quando le singole dimensioni dell'esperienza prodotte dal cervello sono sufficientemente rappresentative, coerenti e coese [Winson, 1986]. In circostanze normali noi sperimentiamo un mondo di oggetti ordinati nello spazio, organizzati secondo regolarità e contenuti, all'interno di schemi spatio-temporali significativi. Si tratta di contenuti extramodali (ad esempio, colore e forma) e intramodali (propriocezioni ed altro ancora), anche a livello delle rappresentazioni dirette al Sé. Qui la coesione rappresentativa non è una caratteristica invariabile dell'esperienza consapevole, ma l'esito di una dura selezione attraverso la quale il cervello cerca di raggiungere una propria integrazione. L'apparire del Sé ha a che fare con il meccanismo che regge ed elabora la pluralità dei contenuti locali generati dall'esperienza consapevole. È questo meccanismo ad unificare i multipli livelli della rappresentazione del Sé, dalla quale dipende il nostro comportamento.

Crediamo che proprio sul terreno della relazione tra cervello e costituzione del Sé potrebbe dispiegarsi un programma di ricerca che metta a confronto fenomenologia e neurobiologia a partire dal quale elaborare una teoria generale della coscienza. A suo fondamento potrebbe esservi l'ARAS (Ascending Reticular Activating System) – architettura biologica dell'integrazione e della comunicazione globale – nella cornice di un Sé creatore. Questo ci consentirebbe di ripensare la coscienza come un'unitas multiplex piuttosto che un'entità indifferenziata. Attenzione, però: il senso di una coscienza che unifica non è una questione di unicità, ma di coesione rappresentativa. Tale coesione, operata plausibilmente da circuiti cortico-corticali, potrebbe spiegare l'emersione del Sé dalle attività rappresentative multiple del cervello unificate all'interno di un campo consapevole [Searle, 1983].

Il modello del Sé come unitas multiplex potrebbe avere importanti conseguenze per uno studio scientifico rigoroso della coscienza, perché iscrive l'unità nella soggettività qualitativa risolvendo imponenti problemi teorici ed empirici. Se è vero, infatti, che i nostri stati consapevoli sono costituiti da innumerevoli parti, è altrettanto vero che l'eco di questa molteplicità - di tanti centri diversi di coscienza unificati - danno luogo alla soggettività consapevole. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che l'unità istantanea deve essere tenuta ben distinta dall'unificazione organizzata di sequenze consapevoli, come quelle che otteniamo, ad esempio, dalla memoria iconica [Kandel, 2006]. Per forme non patologiche della memoria è essenziale che la sequenza consapevole abbia un determinato ordine. Ad esempio, una frase compiuta è determinata dalla capacità di ricordare l'inizio della frase, per giungere attraverso la durata alla fine producendo un discorso coerente [Squire e Kandel, 1999].

Se, come in precedenza affermato, l'unità istantanea è parte della coscienza, allora l'unità organizzata attraverso il tempo (la durata) è essenziale alla consapevolezza. Questa caratteristica della soggettività qualitativa che unifica la coscienza è ciò che la rende un fenomeno radicalmente diverso da quelli studiati dalle scienze naturali.

Il presente discontinuo

Il tempo è la cifra essenziale della coscienza. Le nostre esigue nozioni sul tempo ruotano intorno alle categorie di successione e durata [Fraisse, 1967, 1987]. La successione implica la distinzione eminentemente cognitiva tra simultaneità e sequenza di più eventi - anche se non in senso assoluto, perché quando si lavora con scale temporali di decine di millisecondi l'affidabilità dei nostri giudizi si affievolisce [Zeki e Bartels, 1998c]. La durata implica, invece, la capacità di cogliere eventi percettivi sequenziali come fossero simultanei, di 'sentire' cioè l'intervallo di tempo senza discontinuità.

In Saggio sui dati immediati della coscienza, Bergson pose a confronto, problematizzandola, la visione spazializzata della durata delle scienze positive con la durata reale ed individuò due dimensioni molteplici della vita cosciente: un io superficiale e un io fondamentale; il primo che si costituisce su istanze cognitive, il secondo sul sentimento del tempo che muove dal procedimento di sintesi della coscienza. Prima di Bergson, furono i filosofi eleatici e più tardi Agostino - nelle straordinarie meditazioni de Le Confessioni - a gettar luce sull'estrema problematicità del concetto di presente e a mettere in questione il tempo come successione di momenti presenti. Quanta verità scientifica nelle domande di Agostino!

Ma quanto breve può essere un momento, l'intervallo con durata che non è un punto ma un incessante fluire dal futuro verso il passato o viceversa? Secondo James [1890] la nostra coscienza del tempo ha origine da differenti velocità che dipendono dal numero di eventi o di cambiamenti che sperimentiamo in un determinato intervallo. In termini attuali, si potrebbe dire che vi è un tempo minimo necessario per l'emergere degli eventi neurali correlati ad un evento cognitivo. Questa struttura essenziale è stata interpretata come un'integrazione neurale ad ampio raggio, legata ad una sincronia diffusa [Vicario, 1998]. Tale connessione potrebbe chiarire sia la natura degli eventi invariati attraverso una ricostruzione dinamica, sia il processo di sincronia come il contenuto di un'esperienza tangibile [Petitot et al., 1998].

In realtà, non vi è un accordo generalizzato sulla natura dei processi cerebrali che sottendono la nostra percezione di successione e durata. L'ipotesi più accreditata è che questa si organizzi intorno ai seguenti ordini di grandezza: al di sotto dei cento millisecondi è possibile distinguere il principio e la fine di un evento che restituisce il senso dell'istantaneità; oltre i cinque secondi la percezione della durata sembra essere dimezzata per la memoria [Fraisse, 1987]. I "momenti" di questo presente ingannevole [Varela, 1998] oscillerebbero tra i 100 millisecondi e i cinque secondi. Altre ipotesi mettono a fondamento della coscienza un meccanismo di unificazione temporale delle attività neuronali che sincronizzerebbe gli impulsi in oscillazioni medie di 40 Hz [Crick 1994]. Queste oscillazioni non codificherebbero informazioni addizionali, ma unificherebbero temporaneamente parte dell'informazione esistente in una percezione coerente [Crick e Koch, 1992]. La nostra coscienza, dunque, non sarebbe determinata dall'attivazione di una zona specifica del cervello, ma dall'attivazione concomitante di una serie di neuroni distribuiti nel cervello, di modo che le scariche neuronali corrispondenti ad un stesso oggetto diano luogo alla sincronia.

Tali oscillazioni, tuttavia, rappresentano una condizione necessaria, ma non sufficiente a produrre un'esperienza cosciente. Almeno a certi livelli, infatti, la coscienza esige spiegazioni relative ai modelli di connessione ricorrenti di maggiore complessità. I fenomeni dell'attività neuronale generale evidenziabili all'EEG nascono dall'attivazione, dall'inibizione parallela e dalla sincronizzazione di circuiti neuronali multipli. Si tratta di un equilibrio dinamico, in cui ogni evento, della durata da 100 a 200 millisecondi, riflette l'attivazione stabilizzata di una rete neuronale di procedimento distribuito e in parallelo che si traduce in un contenuto di coscienza, come un pensiero astratto o un'immagine visiva [Le Van Quyen et al., 1997]. In determinate condizioni, vi sono aree in cui le oscillazioni neuronali giocano un ruolo cruciale. Inoltre, certi stati di coscienza (vigilanza, addormentamento, veglia, ecc.) e patologie come la depressione, l'epilessia, il Parkinson fanno registrare differenti ritmi talamo-corticali [Charney et al., 1996]. La durata di tali ritmi varia al variare delle popolazioni cliniche. Ad esempio, negli schizofrenici paranoidei sono più brevi [Torrey, Bowler, Taylor e Gottesman, 1994], nei pazienti maniacali mostrano cambiamenti continui di ritmo [Goodwin e Jamison, 1990], e così via. In tal modo, armonie e disarmonie neuronali danno luogo a fenomeni di coscienza emergenti che stanno alla base della soggettività. Questo consentirebbe di aggirare il problema del "teatro centrale" [Baars, 1997], dell'homunculus [Dennett, 2005] o di qualsiasi altra entità metafisica, lasciando emergere l'io dall'organizzazione neuronale e, dunque, la soggettività dal cervello fisico, secondo evoluzioni e variazioni che, come in una sinfonia, accompagnano l'orchestra pur senza identificarvisi.

Una riflessione accurata sul concetto di temporalità ci sollecita a riconsiderare alcuni aspetti della coscienza che sembrano ovvi. In primo luogo, l'unità dell'esperienza cosciente, la quale svanisce appena si considerano gli eventi in base a scale temporali di millisecondi [Roetzheim, 2000]. In secondo luogo, l'immediatezza: un altro aspetto che troppo affrettatamente attribuiamo alla coscienza. Abbiamo già visto in precedenza come l'informazione visiva continua sia connessa a processi distinti che richiedono un determinato intervallo di tempo. Inoltre, i millisecondi relativi alla durata di questi processi sono irrilevanti [Richelle et al., 1985] e nessuna informazione può accedere alla coscienza fino a che non sia trascorso almeno mezzo secondo dal suo arrivo alla corteccia cerebrale. Per questo Libet [1996] ha osservato che i fenomeni della coscienza sono lenti.

In uno studio del 1996 Libet ha esaminato una serie di soggetti nella cui corteccia cerebrale erano stati impiantati degli elettrodi. Inviando impulsi attraverso questi il ricercatore dava ai suoi pazienti la sensazione che il loro braccio fosse stato toccato, ma soltanto quando la stimolazione elettrica durava almeno mezzo secondo. Libet ne ha dedotto che è necessario almeno mezzo secondo di attività cerebrale perché si determini consapevolezza.

In realtà, allo stato attuale la ricerca sperimentale non ha proposto soluzioni convincenti al problema dell'esperienza del tempo. Forse perché questo sconcertante enigma è diverso da quello relativo al rinvenimento delle aree e delle strutture cerebrali che danno origine a quelle esperienze che oggi possiamo studiare con buone speranze di approssimazione attraverso le metodiche di brain imaging [Posner e Raichle, 1994; Picton e Stuss, 1994; Zeman, 2001]. In quanto origine e struttura della coscienza, la temporalità è il filo rosso che salda i diversi piani della riflessione filosofica e , in particolare, fenomenologica. Di questo aspetto ci occuperemo ora, passando a un registro terminologico e concettuale molto diverso.

In-temporalità della coscienza

Nelle celebri Lezioni sulla coscienza interna del tempo (1893-1917) - epoca d'esordio della ricerca fenomenologica sulla temporalità - Husserl muove severi rilievi a tutte le concezioni sommatorie ed organizzative della coscienza del tempo (fondate su risultati, fatti, combinazioni di fatti e di cose ordinabili nel tempo) che andavano affermandosi nell'ambito della nascente psicologia sperimentale del secondo Ottocento [Guyau, 1902]. L'indagine fenomenologica sulla struttura e la coscienza del tempo, per Husserl, deve trattare di determinazioni a priori, necessarie, logiche. Non vi è alcuna mediazione possibile tra fenomenologia e logica empirico-sperimentale. Quest'ultima si trova, peraltro, dinanzi al non invidiabile compito di dimostrare non solo l'origine delle strutture dell'esperienza e della conoscenza, ma anche di spiegare la sequenza degli eventi temporali. Ai sostenitori dell'approccio empirico - preoccupati di chiarire le evidenze dei fatti psichici e non le strutture attuali del conoscere - Husserl obietta che un'evidenza esiste solo nel suo vissuto, che si rinnova ad ogni istante [Masullo, 1995]. Una verità di fatto la si può cogliere, dunque, solo nel suo divenire: cioè, nella sua temporalità vissuta. In questo senso, il processo temporale non rappresenta un segmento del flusso dei vissuti, ma qualcosa attraverso cui possiamo sempre far ritorno su evidenze acquisite, anticipandone di nuove ed aprendo un orizzonte di potenzialità infinite.

Rilevando sino in fondo i limiti della psicologia empirica della metà dell'800 nell'affrontare la questione del tempo in termini esclusivamente quantitativi (si pensi alle ricerche di autori come Helmholtz, Wundt, Fechner), Husserl prova a ribaltare la situazione rispondendo al problema dell'origine attraverso una via logica, al riparo dalla circostanzialità del tempo. Egli interroga, cioè, il concetto di tempo nel punto stesso del suo originarsi e costituirsi, sorprendendolo per così dire al suo nascere e sospendendone (epoché) le determinazioni naturali ed empiriche [Husserl, 1963]. In quanto sorgiva originaria, il tempo è infatti sempre irruzione di qualcosa, non già un'opera di composizione. Ancora in Lezioni sulla coscienza interna del tempo, Husserl avanza l'ipotesi che la coscienza sia strutturata secondo modalità temporali e che il suo duplice e inscindibile carattere unifichi i modi di relazione di una coscienza con un'altra. Questa attività di sintesi si

realizzerebbe nel flusso della coscienza, in cui ogni singolo Erlebnis si svilupperebbe in una temporalità propria, articolandosi secondo strutture comuni a ciascun momento di coscienza [Husserl, 1963].

Per il filosofo tedesco, la coscienza non è un'unità connessa ad altre unità, ma un'unità in se stessa, strutturalmente flusso. Questa unità è costitutiva della pluralità della coscienza. Come è noto, tale problema indusse Husserl ad introdurre la nozione di ritenzione: un punto originario in cui i diversi momenti del flusso come il durare, il fluire ed altro ancora, si saldano. Non vi è un'intenzione, egli sostiene, che non sia saldata a una "seconda intenzione" (ritenzione) che la integra e la rende possibile. Per questo la coscienza non è solo coscienza, ma flusso di coscienza: nel senso non di una coscienza interna al flusso, ma nel senso di una coscienza che trattiene il contenuto percepito, anche quando non più percepito. Ogni nostra esperienza, ogni nostra percezione, finanche la nostra più elementare sensazione, è l'effetto d'eco della sensazione di vivere in una continuità, non già il transito da un momento all'altro. Ha origine nella coscienza questa sequenza di momenti singoli priva di discontinuità che ci restituisce l'impressione di un fluire [Husserl, 1981].

In realtà, che la coscienza sia effetto di un mutamento incessante lo aveva ben intuito James, autore della celebre espressione "stream of consciousness" [1890]. La coscienza del tempo è coscienza di un tempo e di un ritmo estremamente mutevoli. Questo implica che tempi cronologicamente eguali possono essere notevolmente diseguali sul piano dei vissuti [Kimura, 1992]. Infatti, almeno in parte, il flusso di coscienza ha un ritmo endogeno proprio (vivacità, stanchezza, veglia, sonno), gradi variabili di chiarezza, proprie specifiche anomalie e forme morbose (sogno, ipnosi, allucinazioni). In questo senso, se sul piano neurobiologico la coscienza si muove nel tempo lineare e oggettivo, sul piano intenzionale essa appare del tutto assolta da vincoli, in una libertà che dipende dal suo grado di differenziazione [Callieri, 2001].

La coscienza di un evento – un atto, una relazione o altro ancora, in cui qualcosa di non coeso viene percepito come unitario – nasce da un'attività di sintesi dei singoli momenti della coscienza [Husserl, 1963]. Tale sintesi, tuttavia, benché riguardi l'intera vita della coscienza e si realizzi attraverso i singoli Erlebnis, non dà luogo a una successione temporale, ma all'emergere della coscienza [Varela, 1996; Ramachandran, 2004]. Tale emergenza concerne sia esperienze singole, sia esperienze globali, in una perfetta dinamica circolare [Kelso, 1995], caratterizzata da interazioni locali verso l'alto e interazioni locali verso il basso, la cui sintesi determina l'effetto globale della coscienza. Si tratta, naturalmente, di processi non lineari, che partecipano di un sistema dinamico a livelli multipli, che coinvolge complesse interazioni tra cervello, corpo e ambiente, compresi gli atti conoscitivi e consapevoli. La mente appare così un modello spazio-temporale che modula le funzioni dinamiche del cervello [Thompson e Varela, 2001].

Solo recentemente gli studiosi di scienze cognitive hanno cominciato a guardare con attenzione a tale co-determinazione e alle sue molteplici implicazioni. A differenza dell'atteggiamento cognitivo-centrico dei neuroscienziati classici, i ricercatori contemporanei hanno mostrato che le emozioni giocano un ruolo centrale nei processi e nelle dinamiche della mente umana [Panksepp, 1998]. Il neurologo portoghese Damasio, in particolare, rompendo con una tradizione che vuole la mente ben distinta dal corpo, ha avanzato l'idea che la coscienza si costituisca come un particolare sentimento, e che coscienza ed emozioni siano strettamente connessi, poiché essa è indissolubilmente legata al sentimento del corpo [Damasio, 1999]. A sostegno di tale tesi, lo studioso riporta numerose evidenze cliniche che rivelano come certi meccanismi

cerebrali siano comuni sia alle emozioni che alla coscienza [Damasio, 1995]. Nel suo modello la coscienza rappresenta un dispositivo biologico di adattamento all'ambiente fortemente gerarchico, dove il "Sé nucleare" non può darsi senza il "proto-Sé", come del resto il "Sé autobiografico" non può darsi senza il "Sé nucleare" [Damasio, 2000].

Benché di forte suggestione, il modello di Damasio lascia intatto il gap esplicativo relativo al passaggio dal livello neuronale a quello psichico. Non basta, infatti, postulare un principio (il tempo cronologico o qualsiasi altra funzione sincronizzatrice) se non se ne spiegano i meccanismi di realizzazione. Altrove abbiamo insistito sulla necessità di considerare la coscienza come un fenomeno in cui eventi locali possono dare origine a proprietà o oggetti globali in una causalità reciproca [Maldonato, 2004]. Proprio la riscoperta del ruolo delle emozioni deve farci ripensare il problema di quel che si potrebbe definire la temporalità incarnata: una temporalità ovviamente incompatibile con la rappresentazione del tempo lineare ereditata dalla fisica classica [Prigogine 1978; 1997].

Se il fenomeno della coscienza è dato dall'attività integrata e, insieme, altamente differenziata del cervello, esso è anche molto di più. Eccede, infatti, pur senza mai abbandonarli, i confini del corpo, per trasfigurarsi in vissuto individuale in relazione a irripetibili e contingenti condizioni ambientali in cui è inscritta l'esperienza soggettiva. Estendendo la brillante (e intellettualmente provocatoria) locuzione di Varela "la coscienza non è nella testa" [Varela, 1996], si potrebbe dire allora che la mente affettiva non è nella testa, ma nel corpo intero; inoltre, che gli stati affettivo-temporali emergono da una reciproca co-determinazione e co-implicazione tra mente e corpo. Difficile, qui, non pensare alla paticità di Von Weizsäcker [1951], che designa non già una possibilità (o una condizione di possibilità) ma il tempo come fenomeno in quanto tale: fenomeno – insieme semantico e patico – che è vissuto e non misura del cambiamento, che è temporalità incarnata e non un misuratore aritmetico [Merleau-Ponty, 1942, 1964].

Se questo è vero, il rapporto della coscienza con la propria temporalità non può essere descritto secondo la formula *anima utens corpore*. Né, del resto, può essere acriticamente accettata la formula antropologica secondo cui "l'uomo è il suo corpo". La coscienza è più del suo corpo, che, vivendo, continuamente trascende [Depraz, 1995]. Questo trascendimento non implica alcun dualismo di mente e di corpo, ma un'intensa esperienza unitaria e plurale, che mai decisione o attività o determinazione dell'esperienza possono rimettere in questione. Questa coscienza incarnata ha come 'correlato' la temporalità stessa: una temporalità dotata di un'intenzionalità determinata dal senso che i singoli *Erlebnisse* imprimono ai propri oggetti; una temporalità che fonda la coscienza, in quanto flusso di vita che si costituisce in sé e per sé [Husserl, 1981]; una temporalità che non è sintetica e, dunque, temporale; né sintetica e, insieme, temporale: ma sintetica perché temporale [Husserl, 1963]. È questa la realtà primaria – la coscienza, appunto – che è sempre presupposta, poiché il suo procedere deriva naturaliter dal vivere nel tempo senza essere del tempo.

Tra soggettività e oggettività: la coscienza in seconda persona

Oltre che verso l'interno, la coscienza è orientata verso l'ambiente esterno, che ne determina in gran parte i contenuti, esaltandone l'autonomia. Qualsiasi sia il suo contenuto, esso entra in una certa

disposizione della coscienza, un certo stato d'umore, una certa costellazione di tendenze, un certo grado di chiarezza e vigilanza [Callieri, 1993]. Tale contenuto agisce esclusivamente nella globalità della coscienza: non solo per l'attimo in cui vi fa ingresso, ma anche per le elaborazioni successive. Mai, nemmeno nell'ambito più ristretto del proprio campo percettivo, la coscienza è soltanto ricettiva. Inoltre, le funzioni integrative seguono le sue leggi generali, la sua impronta individuale, secondo la propria situazione globale, già sempre presupposta, ancorché data di volta in volta. Anche le immagini del mondo e dell'ambiente - persino laddove vi è obiettiva eguaglianza (o quasi) di condizioni ambientali - sono considerevolmente diverse da specie a specie e differiscono, anche entro la stessa specie, da individuo a individuo [Gibson, 1979; Neisser, 1967].

Fu Husserl, nei paragrafi 10 e 11 delle celebri Lezioni, a distinguere per primo tra una coscienza interna (diretta intenzionalmente verso l'oggetto trascendente) e una coscienza esterna (legata alla durata di un evento esterno). Una fenomenologia della coscienza interna del tempo è da considerarsi, dunque, nella sua dimensione riflessiva, che attinge cioè alla sorgiva stessa dell'intenzionalità. Eppure, benché intriso di intenzionalità, il concetto del tempo è inaggirabilmente relazionale. Questa coscienza della relazione - che Damasio [1995] definirebbe "coscienza estesa", cioè un livello di coscienza che si costituisce a partire dalla coscienza nucleare - è all'origine del "sé autobiografico". Quest'ultimo è condizione stessa di possibilità del linguaggio, poiché solo il linguaggio può dar forma alla nostra storia personale: lì prendono posto i ricordi, le attese, le speranze ed ogni altro sentimento direzionato [Lersch, 1942]. Questa relazionalità ha a che fare, per usare un termine caro agli psicoanalisti, con l'Unheimlich, l'esperienza dell'estraneo, l'altro che viene in immagine come presenza secondaria: non già nel senso di non-presente, ma nel senso husserliano di "appresentazione", che indica l'intenzionalità di una com-presenza e di un con-testo, anche di fronte alla mancanza di una presentazione originale della sua vita psichica.

L'esperienza della soggettività estranea è comune all'Io e all'altro. Solo se originariamente coincidente con un individuo corporeo l'altro può essere identificato come soggetto-per-il-mondo. D'altra parte, se il mondo oggettivo vive dell'armonia tra gli individui di una comunità, anche l'identificazione dei reciproci vissuti vivrà dell'ordine spontaneo reciproco che rende possibile l'intesa intersoggettiva. La sfera originaria cui inerisce interamente la costituzione dell'alterità non è un dato fenomenologicamente primario, ma una "astrazione" rispetto al contenuto concreto dell'esperienza soggettiva [Husserl, 1973], che esclude non solo che l'altro possa darsi-da-sé, ma anche l'esperienza dell'estraneo, lo scandalon che trascende la mia intenzionalità e rompe i nessi della temporalità della mia coscienza [Lévinas, 2002].

Husserl non mostra affatto interesse per l'irrompere dell'imprevedibilmente altro nella sfera dell'Io. Lo riduce, infatti, ad una inessenziale com-presenza che prende forma nella stessa sfera dell'Io. Ma c'è da chiedersi: cos'è quest'Io in assenza del quale ogni cosa diviene impensabile? Certo, l'estraneo non coincide con l'altro. Infatti, se il primo si configura come non-Io - cioè, che non implica in sé la presenza dell'Io, se non (e negativamente) sul piano terminologico - il secondo lo si può definire a partire da uno stagliarsi del senso sul fondamento dell'esser-proprio, in forza del quale il non-Io diviene un altro-Io. Ma da dove deriva, questo Io, la certezza della realtà psichica nel corpo altrui? Non bastano nuove "appresentazioni" concordanti, perché questa è letteralmente sovvertita dall'in-temporalità che l'estraneo rappresenta per la

coscienza dell'io: in-temporalità che rende irraggiungibile l'estraneo nella sua originalità, a maggior ragione se si ammette che la temporalità implica uno scarto, una discontinuità, una differenza, che altro non sono che forme diverse dell'alterità [Bernet, 1994]. Ma, allora, di fronte a questa ambigua alterità è il tempo l'orizzonte originario che precede e si erge su ogni manifestazione dell'alterità o, viceversa, è il manifestarsi dell'altro a conferire senso al tempo?

L'ordine della coscienza

Nella Quinta meditazione [1963] Husserl assottiglia, sino ad eliminarla, la differenza tra ego/alter ego, che diviene così differenza solo nominale, non di senso. Caduta tale distinzione concettuale, che aveva il suo sottile crinale nel concetto di temporalità estranea, la relazione trova nella temporalità il suo intimo raccordo. Infatti, è sul limen tra passato e presente che si dipana la connessione tra l'esperienza di sé – che si svolge unitariamente e senza fratture dell'io – e la presenza dell'estraneo. Tale processo si rinnova nell'altro rispetto all'esperienza che egli ha della presenza. La consapevolezza della comune appartenenza ad un unico mondo [Böckenhoff, 1970] si intreccia con le trame delle diverse temporalità egoiche ed alter-egoiche, ciascuna essendo un modo originale e individuale di apparizione della temporalità oggettiva [Depraz, 1995]. L'esperienza dell'estraneo non testimonia più la diacronia originaria fra io e non-io, poiché si è ormai trasformata in una sorta di empatia in cui la stessa tensione tra io e non-io si stempera [Varela, 1985; Thompson, 2001]. Così declinata, la coscienza assume le caratteristiche di un'esperienza perdurante, di un modo della nostra vita vissuta o, meglio, del nostro corpo vissuto. È qui, in questa sintonia tra corpo e mondo, dalla veglia al sonno, la funzione ordinatrice della coscienza: capacità che è conforme ai principi di un'azione volontaria.

Studi recenti assegnano un ruolo preminente alle interazioni neuronali che precedono e preparano un'azione volontaria [Jeannerod, 1997], che è soprattutto un'esperienza radicata nella percezione del corpo, in quanto corpo vissuto e nell'interdipendenza tra il corpo vissuto ed il suo mondo [Merleau-Ponty, 1945]. Qui un'analisi accurata della relazione azione volontaria-percezione corporea evidenzerebbe tutte le sue straordinarie potenzialità. Ciò, a partire dalla fenomenologia dell'attualità vissuta, che riposa sulla nozione di "campo": totalità organizzata e limitata, circoscritta nel significato e nelle dimensioni e, insieme, struttura momentanea, transitoria, sincronica. Molti anni fa Ey propose il concetto di "struttura fondamentale del campo della coscienza" [1963] operando una sintesi tra i concetti di organizzazione da Bergson, di intenzionalità da Husserl, di campo percettivo e unità composita dalla Gestaltpsychologie [Koffka, 1935]. Ripartire, oggi, da questo concetto ci consentirebbe di allargare l'orizzonte della coscienza in una prospettiva neurofenomenologica [Varela, 1996]. Questo campo di coscienza ha una sua genealogia, una stratificazione, un fondale (Untergrund), che si rivolge all'altro dinamicamente, secondo un ordinarsi evolutivo. Si tratta di una coscienza costituita che restituisce forma alla relazione dell'io con il suo mondo. La possibilità di aprirsi, di orientarsi e di proiettarsi verso il mondo degli oggetti e, infine, di estendere e sospendere il tempo, si rivelano straordinariamente utili in sede clinica per una classificazione dei disturbi della coscienza, laddove la neurofisiologia si coniuga all'esperienza vissuta, favorendo il confronto tra la descrizione soggettiva e l'osservazione 'obiettivante' del clinico.

Esplicitandosi storicamente, assiologicamente e verbalmente, la coscienza dispiega la sua capacità ordinatrice a partire da una proto-esperienza che nasce dalla tensione estrema (e insieme creatrice) tra il motus e l'oggetto [Callieri, Castellani e De Vincentiis, 1972]. In essa (e attraverso essa) istinti, pulsioni ed emozioni vengono integrati in una 'struttura temporale' che esige la 'presenza' del soggetto. È così che la coscienza diviene costituente, mutando continuamente prospettiva a favore di una struttura 'facoltativa' e di una 'disponibilità' che sono proprietà del soggetto e suppongono dinamiche verticali di campo [Maldonato, 2004]. Solo a queste condizioni, assume plausibilità il concetto tipicamente medico di livello normale di vigilanza, lo stato di chiarezza tra il sonno e l'ipervigilanza che permette all'uomo di entrare in dialogo con se stesso, nella piena consapevolezza (al di là delle psicosi acute) della propria condizione normale e patologica. È così che la coscienza può accedere all'autonomia della sua organizzazione e diventare il 'modo' del nostro "corpo vissuto" [Straus, 1956].

Deve esser chiaro che la coscienza non coincide con il campo di coscienza. Se tra loro vi è una forte relazione, la coscienza eccede di gran lunga il proprio 'campo'. Questa non è, né può essere, il limite di un flusso lineare di processi che si succedono in maniera ordinata e sequenziale, ma una molteplicità di processi in aperto che realizzano l'unità cosciente in modo integrato e interdipendente. Il ruolo centrale e ineludibile dei processi neurofisiologici non rende meno forte il continuo rimando dal soggetto alla sua alterità. Qui, le riflessioni di Zutt [1952] ed Ey [1963] sulla propria storia di vita nel mondo, le posizioni, le valutazioni, le scelte dell'individuo, l'esperienza del momento - ci sembrano ancora inaggrabili.

Verso una neurofenomenologia della coscienza

Per avviarsi alle conclusioni, mette conto osservare che le obiezioni rivolte al metodo neurofenomenologico riguardano perlopiù la scarsa attitudine dell'indagine "in prima persona" a esporsi a verifiche e falsificazioni. Tuttavia, ancorché evento empirico universale la coscienza non può essere concepito come un mero oggetto. Il fenomeno coscienza reca in sé il paradosso di essere al tempo stesso "un tratto soggettivo dell'esperienza e una proprietà oggettiva del cervello" [Smith, 2001]. Ed è proprio questa cesura tra "soggetto" e "oggetto" che la neurofenomenologia intende superare.

Nonostante la sua lunga fortuna filosofica e scientifica, la concezione della "mente disincarnata" - secondo cui i fenomeni che vanno dalla coscienza alla conoscenza possono essere concepiti anche in assenza di strutture neurobiologiche - si ritrova assediata da problemi teorici ed empirici rilevanti. Il concetto di "mente disincarnata", che Descartes ha contribuito ad affermare in modo decisivo, informa pienamente anche la concezione della "conoscenza disincarnata", secondo cui questa sarebbe un processo interamente mentale: tale processo, cioè, si baserebbe esclusivamente sulle rappresentazioni della mente; anzi, avrebbe per oggetto proprio tali rappresentazioni [Cellucci, 2005].

Le più recenti evidenze delle neuroscienze mostrano che tale concezione presta il fianco a diverse difficoltà. In primo luogo, il pensiero umano non può essere separato dal mondo. Infatti, siamo in condizione di pensare e operare nel mondo in quanto ne siamo parte. Del resto, se il pensiero umano fosse separabile dal mondo sarebbe difficile spiegare come la mente possa uscire da se stessa e conoscere qualcosa di esterno ad essa. In secondo luogo, la concezione della mente disincarnata trascura il ruolo cruciale che il

corpo svolge nel pensiero e, dunque, nella conoscenza. Molti degli aspetti fondamentali del pensiero e della conoscenza umana dipendono dal nostro corpo e dalle sue capacità sensoriali e motorie: sarebbe impossibile spiegarli senza farvi riferimento. In terzo luogo, la concezione della mente disincarnata trascura il ruolo essenziale svolto dalle emozioni svolgono nel pensiero umano e, in particolare, nella conoscenza umana (Cellucci, 2005).

Queste difficoltà, ma se ne potrebbero addurre altre, crediamo dimostrino l'implausibilità della concezione della "mente disincarnata". Nonostante le molte resistenze, è ragionevole pensare che presto questa dovrà lasciare il posto a una concezione della "mente incarnata", secondo cui la mente consiste semplicemente di certe capacità del corpo, tra cui quelle sensoriali e motorie, che si basano su processi mentali inconsapevoli. Più precisamente il mentale consta di capacità e processi in parte consapevoli, ma in gran parte inconsapevoli.

La concezione della conoscenza incarnata revoca in questione il carattere radicalmente soggettivistico della filosofia moderna che, da Descartes a Husserl, concepisce la conoscenza come conoscenza disincarnata. La proposta metodologica della neurofenomenologia consiste nell'incorporare l'esperienza nei livelli neurodinamici in maniera tanto esplicita quanto rigorosa. L'obiettivo è l'integrazione della struttura fenomenica dell'esperienza nelle operazioni neurali di grande scala. Si tratta di creare quelle situazioni sperimentali controllate nelle quali il soggetto sia coinvolto nella identificazione e nella descrizione delle categorie dell'esperienza, al fine di chiarire i modi in cui le proprietà neurodinamiche della coscienza e dell'attività cerebrale e formulare dunque un modello forte e predittivo che colleghi i domini delle esperienze e dei neuroni.

La strategia neurofenomenologica intende rispondere ai diversi vuoti esplicativi filosofici e scientifici, assumendo il compito epistemologico e metodologico di mettere in rapporto i resoconti di esperienza fenomenologici in prima persona e i resoconti cognitivo-neuroscientifici in terza persona. La neurofenomenologia è una via metodologica attraverso la quale rispondere all'hard problem, senza pretendere di colmare tali vuoti nel senso della riduzione ontologica, ma lanciando un ponte tra l'esperienza e i fenomeni neurocognitivo-comportamentali.

Bibliografia

- Adams R. D., Victor M., Ropper A. H. (2005) *Principles of Neurology*. Mc Graw-Hill, New York.
- Anzieu D. (1992) *L'epidermide nomade e la pelle psichica*. Raffaello Cortina, Milano.
- Baars B. J. (1988) *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Baars B. J. (1997) *In the Theater of Consciousness: the Workspace of the Mind*. Oxford University Press, New York.
- Baars B. J., Gage N. M., *An Introduction to Cognitive Neurosciences*. Elsevier, San Diego, 2007.
- Bartels A., Zeki S. (1988) "The asynchrony of consciousness". In: Proceedings of the Royal Society. London, B 265.
- Benedetti G. (1988) "Das Symbol in der Psychopathologie und in der Psychotherapie der Schizophrenie". In Benedetti e Rauchfleisch Welt der Symbole, Vanderhoeck, Gottingen.

- Bergeret J. (1984) *La personalità normale e patologica*. Cortina, Milano.
- Bergson H. (2002) *Saggio sui dati immediati della coscienza*. Cortina, Milano.
- Bernet R. (1994) *La vie du sujet*. Puf, Paris.
- Blackmore S. (1992) "Visioni da un cervello morente". In CICAP, anno IV, n. 1.
- Blankenburg W. (1983) "Der Leib als Partner". In Psychother. med. Psychol. 33.
- Blankenburg W. (1998) *La perdita dell'evidenza naturale*. Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Block R. A. (1990) (a cura di) *Cognitive models of psychological time*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ.
- Brooks J. O., Kraemer H. C., Tanke E. D., Yesavage J. A. (1993) "The methodology of studying decline in Alzheimer's disease". In J Am Geriatr Soc. Jun;41(6):623-8.
- Callieri B. (1992) "Dimensioni antropologiche della psicopatologia della corporeità". In Informaz. Psicol. Psicoter. Psichiatria 17.
- Callieri B. (1993) *Percorsi di uno psichiatra*. Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Callieri B. (2001) *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*. Saggio introduttivo di Mauro Maldonato, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Callieri B., Castellani A., De Vincentiis G. (1972) *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*. Il pensiero scientifico, Roma.
- Callieri B., Felici F. (1968) "La depersonalizzazione. Psicologia e clinica". In Riv. sperim. Freniat., Suppl. 93.
- Cellucci C., (2005) *Per una storia del concetto di mente*. In Eugenio Canone (Ed.) Olschki, Firenze.
- Chalmers D. (1996) *The Conscious Mind: in search of a fundamental theory*. Oxford University Press, New York.
- Changeux J-P. (1998) *L'uomo neuronale*. Feltrinelli, Milano.
- Charney D. S., Nagy L. M., Bremner J. D. et al. (1996) *Neurobiological mechanisms of human anxiety*. In: Fogel, Schiffer, Rao (a cura di) *Neuropsychiatry*. Williams & Wilkins, Baltimore, pp. 257-286.
- Clark A. (1992) *Sensory Qualities*. Clarendon Press, Oxford.
- Crick F. (1994) *The Astonishing Hypothesis*. Scribner, New York.
- Crick F., Koch C. (1992) "The Problem of Consciousness". In Scientific American, September.
- Critchley M., Critchley E. A. (1998) *John Hughlings Jackson: Father of English neurology*. Oxford University Press, Oxford.
- Damasio A. R. (1995) *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*. Adelphi, Milano.
- Damasio A. R. (1999) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Brace, New York.
- Damasio A. (2000) *Emozione e coscienza*. Adelphi, Milano.
- Dehaene S., Naccache L. (2001) "Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework". In Cognition, 79, 1-37.
- Dehaene S., Kerszberg M., Changeux J.-P. (1998) "A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks". In Neurobiology, Vol. 95, Issue 24, 14529-14534, November 24.

- Dehaene S., Naccache, L. (2001) "Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework". In *Cognition*, n. 79, 2001, pp. 1-37.
- Dennett D. C. (1991) *Consciousness Explained*, Little Brown & Co., Boston.
- Dennett D., Kinsbourne M. (1992). "Time and the observer: the where and the when of the consciousness in the brain". In *Behavioral and Brain Sciences*, n. 15, pp. 183-247.
- Dennett D. (2005) *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge.
- Depraz N. (1995) *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin.
- Depraz N., Varela, F. J. e Vermersch, P. (2000) *The gesture of awareness: an account of its structural dynamics*. In Velmans, M. (a cura di) *Investigating Phenomenal Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2000.
- Dewhurst K. (1982) *Hughlings Jackson on Psychiatry*. Sanford Press, Oxford, UK.
- Du Bois P. (1990) *Il corpo come metafora*. Laterza, Bari.
- Edelman G. (1989) *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. Basic Books, New York.
- Edelman G. (1992) *Sulla materia della mente*. Adelphi, Milano, 1993.
- Ey H. (1955) *Etudes Psychiatriques. Struttura delle psicosi acute e destrutturazione della Coscienza, 1954*. 3° volume, Encyclopédie Médico-Chirurgicale.
- Ey H. (1963) "La conscience". In *Le Psychologue*, n. 16, Presse Universitarie de France.
- Fodor J. (1983) *La mente modulare*. Il Mulino, Bologna, 1988.
- Fodor J. (2001) *La mente non funziona così. La portata e i limiti della psicologia computazionale*. Laterza, Roma-Bari.
- Fraisse P. (1967) *Psychologie du temps*. PUF, Paris.
- Fraisse P. (1987) "Temporal structuration of cognitive processes: discussion". Intervento al convegno "Strutturazione temporale dei processi cognitive". In Belardinelli (a cura di) *Comunicazioni scientifiche di Psicologia Generale*, 15, Roma, Bulzoni, pp. 26-33.
- Frith C. D. (1996) "The role of the prefrontal cortex in self consciousness: the case of auditory hallucinations". In *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, 351, pp. 1505-1512.
- Gibson J. J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin, Boston. (trad. it. 1999), Un approccio ecologico alla percezione visiva. Bologna: Il Mulino.
- Goetz C. G., Pappert E. J. (2000) *Trattato di Neurologia clinica*. Verduci Editore, Roma.
- Goodwin F. K., Jamison K. R. (1990) *Maniac Depressive Disorder*. Oxford University Press, Oxford.
- Guyau J. M. (1902) *La genèse de l'idée de temps*. Alcan, Paris, 2° ed.
- Hilgard E. R. (1977) *Divided Consciousness: Multiple Controls in Human Thought and Action*. New York: Wiley.
- Humphrey N. (1998) *La storia della mente*. Instar Libri, Torino.
- Husserl E. (1981) *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. In E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, ed. it. a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano.

- Husserl E. (1963) *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*. Bompiani, Milano, 1989.
- Husserl E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Nijhoff, Den Haag. Trad. It. 1981.
- Ishai A. (2002) "Streams of Consciousness". In *Journal of Cognitive Neuroscience*, Vol. 14, Issue 6, 832-833, August 1.
- Jackendoff R. (1987) *Consciousness and the Computational Mind*. Ed it. *Coscienza e mente computazionale*. Il Mulino, Bologna, 1990.
- Jackson F. (1982) "Epiphenomenal qualia" In *Philosophical Quarterly*, n. 32, pp. 127-136.
- Jackson J. H. (1876) *Selected writings of John Hughlings Jackson*, vols I, II. London, Hodder, 1931-32.
- James W. (1890) *The Principles of Psychology*. MacMillan, London.
- Jaspers K. (1995) *Allgemeine Psychopathologie (1913-1959)*. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
- Jeannerod M. (1997) *The Cognitive Neuroscience of Action*. Blackwell, Oxford.
- Johnson-Laird P. (1987) *The Computer and the Mind*. Harvard University Press, Cambridge.
- Kandel E. R. (2006) *In search of memory: the emergence of a new science of mind*. Norton, New York.
- Kanswisher N. (2001) "Neural events and perceptual awareness". In *Cognition*, n. 79, pp. 89-113.
- Kanswisher N., Downing P., Epstein R. e Kourtzi Z. (2001). *Functional neuroimaging of visual recognition*. In: Cabeza e Kingstone (a cura di) *Handbook of functional neuroimaging of cognition*. MIT Press, Cambridge.
- Kelso J. A. S. (1995) *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behavior*, The MIT Press, Cambridge.
- Kernberg O. F. (1980) *Internal World and External Reality*. Aronson, New York.
- Khan M. M. (1998) *Lo spazio privato del sé*. Torino, 1988.
- Kimura B. (1992) *Écrits de psychopathologie phénoménologique*. Parigi. Ed. italiana *Scritti di psicopatologia fenomenologia*. Giovanni Fioriti, Roma, 2005.
- Koffka K. (1935) *Principi di psicologia della forma*. Trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1970.
- Kohut H. (1971) *The Analysis of the Self*. International Universities Press. New York. Trad. it. *Narcisismo e analisi del Sé*. Boringhieri, Torino, 1976.
- Kohut (2000) *La ricerca del Sé*. Boringhieri, Torino, 2006.
- Lersch P. (1942) *Il carattere. I sentimenti, le tendenze, la volontà*. CEDAM, Padova.
- Le Van Quyen M., Adam C., Lachaux J-P., Martinerie J., Baulac M., Renault B., Varela F. J. (1997) "Temporal patterns in human epileptic activity are modulated by perceptual discriminations". In *NeuroReport*, 8, pp. 1703-10.
- Lévinas E. (2002) *Dall'altro all'io*. Meltemi, Roma.
- Libet B. (1996) *Neural processes in the production of conscious experience*. In *Velmans (a cura di) The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological, and Clinical Reviews*, London: Routledge.
- Lloyd D. (2002) "Functional MRI and the Study of Human Consciousness". In *Journal of Cognitive Neuroscience*,. 14, pp. 818-831.
- Maldonato M. (2004) "Na linha do mistério: Consciência de si e Consciência do mundo". In *Revista Mente & Cérebro*, novembre, pp. 75-81.
- Maldonato M. (2006) *A mente plural. Biologia, Evolução e Cultura*. Unimarco Editora, São Paulo.

- Masullo A. (1995) *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*. Donzelli Editore, Roma.
- McGinn C. (1991) *The Problem of Consciousness*. Blackwell, Oxford.
- McInerney P. (1991) *Time and Experience*. Temple University Press, Philadelphia.
- McNamara J. O. (1999) "Emerging insights into the genesis of epilepsy". In *Nature*, supplement to vol. June, n. 399.
- Meltzoff A. N. (1990) *Foundations for Developing a Concept of Self: The Role of Imitation in Relating Self to Other and the Value of Social Modeling, and Self Practice in Infancy*. In Cicchetti e Beeghly (a cura di) *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, University of Chicago Press, Chicago.
- Merleau-Ponty M. (1942) *La struttura del comportamento*. Milano, 1963.
- Merleau-Ponty M. (1945) *Fenomenologia della percezione*. Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Merleau-Ponty M. (1964) *Il visibile e l'invisibile*. Bompiani, Milano, 1993.
- Merleau-Ponty M. (1979) *Il corpo vissuto*. Il Saggiatore, Milano.
- Milner A. D., Goodale M. A. (1995) *The visual brain in action*. Oxford University Press, Oxford.
- Minkowski E. (1971) *Il tempo vissuto. Fenomenologia e Psicopatologia*. Einaudi, Torino.
- Monaco F., Mula M., Cavanna F., "Altered states of consciousness and emotional "qualia" in epilepsy". In *Italian Journal of Psychiatry*, Vol. 10, December 2004.
- Moruzzi G., Magoun H. (1949) "Brain stem reticular formation and activation of the EEG". In *EEG Clin. Neurophysiol.*, n. 1.
- Nagel T. (1974) "What is it like to be a bat?" In *Philosophical review*, 4, pp. 435-450.
- Neisser U. (1967) *Cognitive Psychology*. Appleton-Century-Crofts, New York.
- Panksepp J. (1998) *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford University Press, New York.
- Petitot J., Roy, J.-M. Pachoud B., Varela F. (1998) (a cura di) *Naturalizing Phenomenology: Contemporary issues in phenomenology and cognitive science*. Stanford University Press, Stanford.
- Picton T., Stuss D. (1994) "Neurobiology of conscious experience". In *Current Biology*, n. 4, pp. 256-265.
- Pinner G. (2000) "Truth-telling and the diagnosis of dementia". In *British Journal of Psychiatry*, 176.
- Posner M. I., Raichle M. E. (1994) *Images of mind*. Scientific American Library, New York.
- Posner M. I. (1994) "Attention: the mechanisms of consciousness". In *Proceedings of the Natural Academy of Science (USA)*, 91, pp. 7398-03.
- Povinelli D. J. (1998) "Can animals empathize? Maybe not". In *Scientific American*, pp. 67-75.
- Prigogine I. (1978) *Dall'essere al divenire. Tempo e complessità delle scienze fisiche*. Einaudi, Torino, 1986.
- Prigogine I. (1997) *La fine delle certezze: il tempo, il caos e le leggi di natura*. Boringhieri, Torino.
- Putnam H. (1960) *Minds and machines*. In Hook S. (a cura di) *Dimensions of mind*. New York: New York University Press. Trad. it. "Menti e macchine", 1987.
- Ramachandran V. (2004) *The emerging mind*. Profile Books, London.
- Richelle M., Lejeune H., Perikel J.-J., Fery P. (1985) *From biotemporality to nootemporality: Toward an integrative and comparative view of time in behavior*. In Michon e Jackson (a cura di) *Time, mind and behavior*. Springer- Verlag, Berlin.

- Riese W. (1954) "Jackson's Doctrine of consciousness". In *J. Nerv. Ment. Dis.*, n. 120, pp. 330.
- Roeckelein J. E. (2000) *The concept of time in Psychology*. Greenwood Press, Westport.
- Rosenfeld H. (1969) *Contributions to the Psychopathology of Psychotic States*. In Doucet e Laurini, *Problématique de la psychose*. Excerpta Medica, Amsterdam.
- Searle J. (1983) *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. CUP, Cambridge.
- Searle J. (1992) *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- Squire L. R., Kandel E. R. (1999) *Memory: from mind to molecules*. Scientific American Library, New York.
- Steinbock A. (1995) *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press, Evanston.
- Straus E. (1956) *Vom Sinn der Sinne*. Springer, Berlin.
- Teasdale G., Jennett B. (1974) "Assessment of coma and impaired consciousness. A practical scale". In *Lancet* Jul 13; 2 (7872), pp. 81-4.
- Thompson E., Varela F. J. (2001) "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness". In *Trends in Cognitive Sciences* 5, pp. 418-425.
- Thompson E. (2001) "Empathy and consciousness". In *Journal of Consciousness Studies*, Volume 8, Numbers 5-7, 2001, pp. 1-32.
- Tononi G. (2003) *Galileo e il fotodiode. Cervello, complessità e coscienza*. Laterza, Roma-Bari.
- Tononi G., Edelman G. M. (1995) "Consciousness and Complexity". In *Science*, 282, pp. 1846-1851.
- Torrey E. F., Bowler A. E., Taylor E. H, Gottesman I. I. (1994) *Schizophrenia and Manic Depressive Disorder*. Basic Books, New York.
- Tu W-M. (1985) *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. State University of New York Press, Albany.
- Tucker M. E., Berthrong J. (1998) *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Harvard University Press, Cambridge.
- Varela F. J. (1985) *Complessità del vivente e autonomia del cervello*. In Bocchi e Ceruti (a cura di) *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano.
- Varela F. J., Thompson E., Rosch E. (1991) *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*. Feltrinelli, Milano, 1992.
- Varela F. J. (1996) "Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem". In *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4), pp. 330-50.
- Varela F. J. (1998) *The specious present: A neurophenomenology of nowness*. In Petitot, Roy, Pachoud e Varela (a cura di) *Naturalizing Phenomenology: Contemporary issues in phenomenology and cognitive science*. Stanford University Press, Stanford.
- Varela F. J., Shear J. (1999b) *The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness*. Imprint Academic, Thorverton.
- Velmas M. (1996) *The Science of Consciousness*. Routledge, London.
- Vicario G. B. (1998) "Some experimental observations on instantaneousness and durability of events in visual fields". In *Teorie e modelli*, 3, pp. 39-57.

- von Weizsaecker V. (1951) *Der kranke Mensch*. Koehler, Stuttgart.
- Winson J. (1986) *Brain and Psyche: The Biology of the Unconscious*. Garden City, New York.
- Zahavi D. (1999) *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston.
- Zaner M. (1964) *The problem of the Embodiment*. Nijhoff, Den Haag.
- Zeki S., Bartels A. (1998 a) "The autonomy of the visual systems and the modularity of conscious vision". In *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, n. 353, pp. 1911-1914.
- Zeki S., Bartels A. (1998 b) "Toward a theory of visual consciousness". In *Consciousness and Cognition*, n. 8, pp. 225-259.
- Zeki S., Bartels A. (1998 c) "The asynchrony of consciousness". In *Proceedings of the Royal Society of London*, n. 265, pp. 1583-1585.
- Zeman A. (2001) "Consciousness". In *Brain*; 12, pp. 1263-89.

IBRIDAZIONI E PARADIGMA POSTUMANISTICO**ROBERTO MARCHESINI***Premessa*

Lo sviluppo di prassi tecnopoietiche sempre più infiltranti e metamorfizzanti il catalogo performativo dell'uomo ci costringe a una rilettura dello statuto stesso del concetto di strumento e più in generale del dimensionamento antropo-poietico offerto dalla cultura. Se fino alla prima metà del XX secolo lo strumento era considerato un supporto, quale entità appositiva (come un guanto che si adagia sulla mano) e magnificatrice di qualità intrinseche, che potenziava ma nulla aggiungeva al repertorio delle prestazioni umane, oggi la prospettiva ibridativa che le nuove tecnologie inaugurano ci presenta uno scenario assai differente. Lo strumento non è più supporto in quanto: 1) non più ergonomicamente pensato per rendersi funzionale alla morfologia umana bensì addirittura per sconvolgerla e imporre un proprio canone, dove è la carne che si deve modellare sullo strumento; 2) non più un semplice potenziatore delle qualità umane bensì produttore di nuovi orizzonti performativi. Se è indubbio che tale ripensamento sia suggerito dalla novità delle nuove tecnologie, si pensi all'informatica o alle biotecnologie, non dobbiamo tuttavia ritenere che tale mutamento di pensiero sia relegabile all'evoluzione tecnopoietica del Novecento. A cambiare è il modo stesso di considerare i predicati umani che da una visione emanativa e autarchica, l'umano quale frutto dell'uomo, tipica del paradigma umanistico, passa a una ibridativa dove l'uomo non è più considerato esaustivo per esplicitare le qualità umane.

Il nucleo del pensiero postumanistico

Per comprendere questa trasformazione, che vede l'uomo come entità che costruisce i suoi predicati integrando l'alterità e non in purezza e che pertanto dà luogo a una nuova antropologia fondata sulla referenza esterna e sull'apertura del sistema uomo a processi antropo-decentrati, è necessario andare oltre il paradigma umanistico, non tanto per negarlo quanto per riformularlo. Pur accettando la dimensione diacronica del farsi umano e contingente del processo, questa lettura che definiamo "postumanistica" sancisce il carattere congiuntivo e coniugativo dell'antropo-poiesi, distaccandosi nettamente da quell'idea di uomo come entità pura, disgiuntiva, autarchica, coestensiva che caratterizza l'umanesimo. In tale prospettiva possiamo considerare la cultura come un processo di esternalizzazione, vale a dire di apertura del sistema uomo alla partnership con un ente esterno, in altre parole di accoglienza e integrazione dell'alterità per dar luogo a una dimensione nuova dell'esistere. In questo senso l'esternalizzazione non va intesa come compensazione di una mancanza, nel senso classico di esonero dell'onere biologico – tesi prospettata dall'antropologia di Arnold Gehlen – ma nemmeno in senso mac-luhaniano di estensione-amputazione dei caratteri inerenti dell'uomo. La visione emanativa dei predicati umani, sia in senso pregnante come nella proposta sociobiologica sia in senso carente quale si riscontra nell'antropologia filosofica, pretende di poter esplicitare le qualità umane facendo riferimento esaustivo alle caratteristiche dell'uomo ovvero attraverso una ricognizione interna e autopoietica. L'esternalizzazione – sia essa l'invenzione di uno strumento, l'utilizzo di

un vocabolario simbolico, l'acquisizione di una nuova epistemica - va considerata al contrario come un processo di ibridazione che dà vita a una nuova dimensione della condizione umana. L'emergenza culturale è pertanto un atto creativo e contingente capace di aprire la strada a una dimensione dell'umano che non era prevista prima che l'atto di partnership giungesse a compimento.

L'uomo pertanto non implica né in senso emanativo né in senso compensativo le dimensioni antropo-poietiche a cui gli eventi culturali danno vita. Ora è chiaro che privarsi del partner che ha costruito quella dimensione significa sentirsi carenti, ma questo non può essere usato come rivelatore della condizione originale bensì quale indicatore della natura integrativa (non autarchica) della condizione umana. Da qui scaturisce un differente modello di interpretazione della tecnopoiesi che non viene più ritenuta la naturale espressione dell'uomo bensì l'esito della tendenza dell'uomo di meticcarsi con le alterità. L'umano è pertanto quanto di più spurio si possa immaginare cosicché secondo l'impostazione umanistica il mito della purezza dell'uomo e della separazione della condizione umana dalla realtà esterna non è altro che un pregiudizio che non ci permette di capire l'antropo-poiesi stessa. Questa ammissione che mette in opposizione antropocentrismo e antropo-poiesi – giacché l'umano quale dimensionamento culturale è un'accoglienza-integrazione delle alterità e quindi segue coordinate antropo-decentrative – non deve essere intesa come uno sminuire l'uomo. Infatti è proprio la ricchezza dei contenuti, la ridondanza del sistema uomo, che gli permette di dar luogo a eventi ibridativi ossia di allargare il dominio della propria interfaccia con il mondo. Attraverso le esternalizzazioni l'uomo costruisce le sue carenze non tanto perché amputa il proprio corredo – il cosiddetto effetto reversivo prospettato da Charles Darwin – ma perché inaugura nuove dimensioni esistenziali che possono essere raggiunte solo in una condizione di *partnership*.

Siamo pertanto artefici delle nostre carenze, anche se non ne abbiamo piena titolarità, e parimenti strenui difensori del senso di carenza: questo ci suggerisce l'approccio postumanistico che mette sotto critica prima di tutto l'idea di stretta-implicita correlazione tra l'essere umano e la cultura. L'esternalizzazione ha a che fare con le caratteristiche dell'uomo – la ridondanza di sistema neurobiologico della nostra specie, la complessa struttura sociale di *Homo sapiens*, la forte vocazione epimeletica della nostra struttura etografica favoriscono gli eventi di *partnership* con il non umano – ma l'esito ibridativo e talvolta persino il movente ibridativo non possono prescindere dal partner non umano. Postumanismo vuol dire infatti che l'uomo non è in grado da solo di spiegare l'umano, che l'uomo cioè non è autosufficiente nella definizione antropo-poietica. Il non umano si affaccia alla soglia dell'uomo e trova un sistema aperto all'accoglienza, disponibile a lasciarsi ibridare dando luogo a eventi emergenziali, cioè alla creazione di mondi non pre-esistenti. Rispetto a questo punto è evidente la vicinanza tra umanismo e postumanismo nel sottolineare l'importanza della focale diacronica. Il farsi umano è un evento storico che non può essere approcciato in modo riduzionistico facendo a meno delle discipline storiche: su questo vi è un sostanziale accordo. La differenza sta nella rinuncia, propria del postumanismo, alla definizione di un destino per l'uomo ovvero di una stella polare chiamata a catalizzare la tensionalità antropo-poietica. Il farsi umano è un cantiere aperto senza progetto, è una totale apertura verso innumerevoli possibilità ibridative, ovviamente nei limiti delle possibilità di accoglienza della casa uomo. Siamo destinati ad accrescere il nostro senso di carenza non a diminuirlo quanto più intraprenderemo questo percorso di esternalizzazione e come un innamorato faremo di tutto per coccolare

questa sensazione di mancanza: penso che sia importante averne consapevolezza. La carenza sta nella misura antro-po-decentrativa che la partnership con il non umano inaugura ed è ovvio che il futuro accrescerà questo spazio, non lo ridurrà.

Detto questo c'è un altro aspetto che merita di essere preso in considerazione, vale a dire l'effetto dell'esternalizzazione. Se veramente la *techné* avesse sul corpo un compito esonerativo ci dovremmo aspettare che quanto più la tecnoscienza progredisce tanto più l'uomo dovrebbe sentirsi in uno stato di equilibrio di interfaccia con il mondo esterno. Le cose stanno esattamente al contrario, vale a dire che l'evoluzione tecnosferica permette sì di raggiungere nuove dimensioni dell'esistere ma questo si accompagna a un'accelerazione dello stato di non-equilibrio del sistema uomo e parallelamente del senso di carenza. Questo è proprio quello che dovremmo aspettarci se l'esternalizzazione non fosse esonerativa ma antro-po-decentrativa ovvero portata a rendere il sistema sempre più dipendente dall'esterno e sempre più fibrillante perché lontano dal suo centro. Secondo l'approccio postumanistico lo spazio antro-poietico di ogni cultura ricapitola le storie ibridative di un particolare percorso del farsi umano e per questo non è pensabile riferirsi alla cultura come a un processo uniforme e meno che mai riconducibile a un prospetto prototipico. La cultura come processo di ibridazione inevitabilmente produce diversità perché caratterizzato da una traiettoria singolare di integrazione di alterità, percorso che non può essere che circostanziato e contingente. Gli apporti referenziali che il non umano può dare variano da situazione a situazione in riferimento a una pluralità di fattori – per esempio l'accessibilità di un particolare referente, la concomitanza di altri elementi che orientano in un modo piuttosto che in un altro l'apertura del sistema, la convergenza di più eventi di esternalizzazione – e questo comporta la singolarità dello spazio antro-poietico che non può essere definito come tensionalità verso un particolare fine o destino dell'uomo. Il corpo dell'uomo è pertanto un luogo di accoglienza, un palcoscenico capace di ospitare all'interno di una cornice precisa attori esterni per rappresentazioni sempre nuove. Il corpo tratteggiato dal postumanismo è aperto al futuro ma non gravitante verso un omega prefissato, è in metamorfosi ma non privo di una sua struttura di accoglienza che offre opportunità ma impone anche vincoli, è dedito all'ibridazione ma proprio per questo non obsoleto.

Iperumanismo e transumanismo

Oggi prevalgono due impostazioni di pensiero che in un certo senso possiamo considerare, anche se per ragioni e modi differenti, come un portare alle massime conseguenze il paradigma tensionale che l'umanismo affidava al corpo, ossia il corpo come luogo di progetto per il sé. Mi riferisco a due cornici interpretative definibili con i termini rispettivamente di iperumanismo e di transumanismo. C'è una profonda differenza tra queste due impostazioni e la filosofia postumanista e il fulcro di questa distanza sta proprio nella chiave di lettura antropocentrica. Secondo il postumanismo il corpo è una casa che per non essere una semplice struttura, ossia per farsi dimora, dev'essere accogliente, vale a dire deve avere delle funzioni di integrazione ospitale. Il corpo è una dimora nella misura in cui traccia una soglia, cioè un punto di accoglienza e di interfaccia con il mondo esterno, e nel momento in cui comprende il bisogno dell'altro per poter smettere di essere una semplice struttura. Il corpo secondo il pensiero postumanista va valorizzato nelle sue potenzialità di accoglienza, riconosciuto nei suoi vincoli di ospitalità, salvaguardato dai processi di

degradazione ma nello stesso tempo non va considerato come un'entità pura, autosufficiente, chiusa e in uno stato di equilibrio. Si tratta di un corpo aperto alle ibridazioni e pronto a raggiungere nuove dimensioni dell'esistere attraverso la *partnership* con l'alterità. Quindi secondo tale impostazione non si deve ricercare né la purezza del corpo né la trascendenza dal corpo, perché il corpo è la dimensione stessa dell'esistere ma il corpo ha un valore dimensionale nella misura in cui si lascia contaminare dall'esterno. Il corpo rende quindi possibili i processi antropo-decentrati e attraverso di essi la libertà antropo-poietica. Questa è la sostanziale differenza con la ricerca della purezza del corpo propria dell'iperumanismo e con l'abbandono del corpo proprio del transumanismo.

Nella lettura iperumanista il corpo viene totalmente reificato e reso diafano all'interno dell'armatura tecnosferica; è un corpo embrionale, luogo del piacere e della virtualità dell'individuo, un corpo fluido che continuamente può assumere forme differenti ma che viene ritenuto incontaminabile e immodificabile dal mondo esterno. L'illusione iperumanista considera la tecnologia una sorta di guanto che amplifica le possibilità operative aumentando di concerto l'integrità della mano. La tecnologia pertanto non cambia la prospettiva umana ma semplicemente le offre una protezione amniotica e, così facendo, trasforma l'umano in un gorgo di autoreferenzialità. L'umano cioè persegue delle finalità intrinseche che l'apparato tecnologico deve assecondare, ma per fare ciò è indispensabile aumentare quella virtualità (la fluidità-embrionalità del corpo) già invocata dai precetti umanistici. Se di una tensionalità possiamo parlare nell'iperumanismo questa può essere ravvisata nell'ossessiva tendenza verso il neotecnico che porta alla ricerca di un'età da congelare, dimensione stabile di vita della soggettività. In questa lettura il progresso tecnopoietico diviene necessariamente esercizio di anticipazione dell'età elettiva: dall'adulto alla giovinezza, da questa alla postadolescenza e poi all'adolescenza – nel segreto anelito (ma poi non più di tanto) di vivere una prolungata infanzia. Il corpo è posseduto e curato come immagine del sé, pertanto gli viene negata una processualità – un suo corso evolutivo – ma viene forzato, ovviamente per quanto possibile, a rimanere specchio dell'età che la soggettività si è scelta sulla scorta dello stato di avanzamento tecnopoietico ovvero delle possibilità di intervento. In tal senso la tecnologia è chiamata a operare sul corpo non tanto per realizzare una condizione di eradicamento quanto per dar corso a un *restiling* di mantenimento all'interno di una precisa "cornice prototipica". In un certo senso l'iperumanismo è esaltazione del corpo – un corpo esibito, trattato come oggetto da mostrare, ripulito dalle impurità, reso performativo – e questo può ricordare la Primavera botticelliana. Ma non possiamo più parlare di un corpo libero bensì di un corpo forzato, dopato, controllato. L'attenzione per il corpo non è propriamente verso il corpo bensì verso le aspettative che la soggettività ha rispetto al corpo. Nella visione iperumanista il corpo è un territorio che il sé cacciatore-raccogliitore utilizza per ottenere i propri obiettivi. I concetti precedentemente esaminati di corpo posseduto e corpo abitato sono portati nell'iperumanismo alle massime conseguenze. D'altro canto questi intenti non sono facilmente disvelabili dall'intreccio di significazioni che pretenderebbero di far confluire ciò che è bene per il corpo con ciò che la soggettività si aspetta dal corpo. Quando parlo di cornice prototipica mi riferisco evidentemente a una struttura morfologica e performativa che non vale in senso assoluto – la taglia del seno, la misura dei fianchi, il colore degli occhi, etc – ma che diviene di riferimento per una certa società-cultura orientando le aspettative della soggettività. Non ci troviamo pertanto di fronte a un corpo

dimora aperta all'ospitalità ma a un corpo oggetto completamente chiuso in se stesso e tiranneggiato da una soggettività che anche quando partecipa ai miti collettivi resta pur tuttavia solipsistica e autoreferenziale.

Nella lettura transumanista il corpo è un fardello da abbandonare, o concretamente per passare a una dimensione altra (vale a dire abbandonare il contesto- condizione biologici) o filogeneticamente per superare il retaggio speciativo (vale a dire abbandonare l'appartenenza alla specie *Homo sapiens*). Il corpo viene avvertito come portatore di vincoli che inevitabilmente contrastano con la volontà e con le potenzialità che il sé si accredita, diviene cioè una prigione insuperabile che condanna la soggettività alla sofferenza, alla malattia, alla degenerazione, alla senescenza, alla vulnerabilità, alla morte. Secondo il credo transumanista l'uomo non si deve arrendere di fronte a queste condizioni, non deve accettarle in modo fatalistico ma lottare per toglierle ad una ad una dal *carrièr* del proprio statuto. Transumanare significa pertanto passare dalla situazione data dall'evoluzione biologica, il corpo retaggio filogenetico, a una metabiologica, il corpo ricostruito attraverso la tecnoscienza. Da qui l'idea di obsolescenza del corpo biologico e l'imperativo di modificare l'architettura morfologico-funzionale dell'incarnato non tanto per ripristinare quanto per riprogettare il corpo. Riprogettare significa rallentare i processi di invecchiamento, modificare gli accessi percettivi, dare nuovi strumenti operativi, aumentare la memoria del sistema, perfezionare alcune funzioni cognitive o aggiungerne delle nuove, accrescere la propria performatività in alcuni settori e via dicendo. Per i transumanisti il corpo è una macchina al servizio della soggettività e come tale non va sacralizzata o mantenuta nelle sue coordinate di progettazione ma adeguata alle aspettative della soggettività nella misura in cui la tecnoscienza è in grado di dare compimento ai desiderata. Il corpo macchina è al servizio della soggettività ma non fa parte della soggettività né la rappresenta, e questa è la differenza più significativa rispetto all'impostazione iperumanista. Il corpo è una macchina da emendare, modificare, riprogettare nell'attesa del momento in cui sarà possibile abbandonarlo definitivamente. In tal senso la visione transumanista è profondamente cartesiana ove la soggettività è solo *res cogitans* che si agita all'interno di un corpo *res extensa* nell'attesa di una liberazione prossima ventura. L'anelito transumanista non è tuttavia orientato verso una posterità spirituale bensì verso una infinita permanenza nella condizione immanente, vale a dire nella realizzazione di una sorta di vita eterna per la soggettività in questa dimensione. Il corpo macchina è pertanto un traghettatore per la soggettività ed il suo valore sta nella stabilità che possiede nell'effettuare questo trasbordo della soggettività dalla dimensione biologica a quella metabiologica. Per aumentare la stabilità del corpo macchina è necessario riprogettarlo perché questo corpo retaggio filogenetico è stato costruito a bellapposta per invecchiare e morire ovvero per dar luogo a un ciclo vitale basato sulla caducità. Ora il corpo dell'uomo deve uscire dal ciclo, cambiare statuto, diventare un edificio capace di resistere agli urti del tempo attendendo che la tecnoscienza renda possibile il processo di transumanizzazione. Questo può spiegare l'apparente paradosso che vede spesso le proposte transumaniste affiancare progetti di rafforzamento del corpo a dichiarazioni che proclamano l'abbandono del corpo per una condizione postorganica. Per il transumanismo il corpo è una vettura che va potenziata fin tanto che non sarà possibile per la soggettività lasciarla al suo destino come spoglia inutile e vessatoria. Il progetto transumanista è pertanto nel segno dell'emancipazione della soggettività dai vincoli del corpo e tale orientamento viene perseguito con coerenza sia nell'idea di riprogrammazione del corpo sia nel proclama di

abbandono del corpo. In tal senso il transumanismo più di ogni altra corrente di pensiero contemporaneo riprende quell'anelito tensionale verso la condizione angelica che era già *in nuce* nel dettato umanistico del XV secolo. L'immaginario transumanista, al di là dell'espressioni mirabolanti prese a prestito dalle innovazioni tecnoscientifiche (ingegneria proteica, *mind uploading*, clonazione, ibernazione, etc), è pertanto popolato da vecchi *topoi* di stampo essenzialista, quali la purezza, la perfezione, l'immortalità, l'immaterialità, e profondamente coerente con l'impostazione dualistica cartesiana. In un certo senso ci troviamo di fronte a un corpo odiato, a una visione del biologico come parto di una natura matrigna da combattere per raggiungere la felicità e il proprio destino. Riprogettare il corpo significa tra l'altro accettare la distinzione netta tra il soma e la mente che dà l'illusione – si tratta di una chimera, almeno a mio giudizio – che sia possibile scorporare la mente dal soma mantenendola inalterata; è evidente in questa visione l'estremizzazione del precetto umanistico del corpo intonso che si avvale degli strumenti ma che può, in definitiva, cambiare in qualunque momento le sue apparecchiature esterne senza subirne una modificazione. In questo caso è addirittura il corpo a essersi trasformato in protesi al servizio della soggettività, il corpo è il complesso di strumenti in dotazione filogenetica. Mai come nel pensiero transumanista il corpo ha vissuto una radicale strumentalizzazione perdendo di consustanzialità ontologica con il sé.

Corpo e postumanismo

Come ho detto la filosofia postumanista prende le distanze da queste impostazioni proprio a partire da una riqualificazione del corpo, ma non come corpo oggetto di esplicitazione del sé o come corpo vettore chiamato a traghettare il sé, bensì come centro di accoglienza capace di coagulare le referenze esterne e quindi di aprire sempre nuove dimensioni all'umano. Nella visione postumanista il corpo va riconosciuto e salvaguardato come grande volano dei processi di ibridazione che hanno consentito la realizzazione dei predicati umani. Nell'approccio postumanista il retaggio filogenetico non viene rinnegato né considerato un impedimento alla realizzazione del processo antropo-poietico poiché è proprio nelle vocazioni filogenetiche - la tendenza epimeletica ossia alla cura e all'adozione, la vocazione sillegica, ossia alla raccolta e alla categorizzazione, la flessibilità cognitiva, l'attitudine all'esternalizzazione, l'eccellenza prattognosica, etc. - che sta il segreto del cammino ibridativo dell'uomo. Secondo l'impostazione postumanista il corpo dell'uomo è tensionale non perché situato tra la bestia e l'angelo ma perché in costante non equilibrio adattativo, perché cioè aperto al contributo delle alterità e quindi a quei processi di ibridazione che lo allontanano dal baricentro per farlo adire a sempre nuove dimensioni dell'esistere. In altre parole dobbiamo essere grati al nostro retaggio filogenetico se siamo capaci di trascenderlo attraverso il processo antropo-poietico. In tal senso l'ibridazione, pur trattandosi di un processo di sopravvenienza, porta a compimento delle tendenze implicite nella specie *Homo sapiens* anche se non in grado di definire i predicati di risulta. Per capirci: il retaggio ci dà la vocazione al dialogo ma è lo specifico incontro con l'alterità dialogica che stabilisce gli effettivi contenuti del dialogo (i predicati antropo-poietici). Questo corpo va pertanto rafforzato, mantenuto e in un certo senso anche assecondato perché esso è un tutt'uno con la nostra soggettività; ma proprio per questo si devono evitare le derive prototipiche (considerare il corpo come adesione a un particolare

stereotipo di bellezza o funzionalità) perché la soggettività è prima di tutto espressione della propria diversità.

LA PERSONA: PERCHÉ LA SCIENZA NON BASTA (MA LA METAFISICA DA SOLA È ANCHE PEGGIO!)

RAFFAELE PRODOMO

Nell'idea di persona si concentrano l'insieme di qualità, funzioni e caratteristiche considerate tipiche dell'uomo. Pur non dimenticando le origini teologiche della nozione che risalgono alla concezione del Dio cristiano, inteso **Egli** stesso come **Persona** a cui immagine e somiglianza è stato plasmato l'uomo, né i dibattiti in ambito animalista circa la possibilità che alcuni animali *superiori* come scimmie o delfini possano anch'essi essere *persone*, è indubbio, tuttavia, che il dibattito sulla personalità si intenda normalmente riferito alla discussione circa l'essenza della natura umana.

Tradizionalmente la questione è stata patrimonio prima della teologia poi della metafisica. La fondazione metafisica interpreta la persona come ente, la cui essenza precede l'esistenza, per cui il concreto dispiegarsi delle attività umane è conseguenza di proprietà intrinseche, *essenziali*, dell'essere persona. In questa prospettiva la norma dell'umano è scritta nella natura e quest'ultima va indagata più a fondo e con metodo diverso da quello scientifico, facendo appello alla conoscenza metafisica. Dire che essere persone equivale ad essere delle *sostanze di natura razionale* (secondo la classica definizione medievale) significa attribuire alla persona un carattere ontologicamente definito che, in quanto a grado di realtà, non teme il confronto con altre entità del mondo fisico o materiale ma si distacca da queste per la sua peculiare essenza di ente razionale. In tutti i casi, il principio che correla la sussistenza della personalità con le sue manifestazioni concrete e particolari è quello dell'azione conseguente all'essere: *agere sequitur esse*. L'ente che si caratterizza per la razionalità è dotato di una realtà immateriale, l'anima, che, a seconda dei punti di vista, intrattiene con la realtà materiale del corpo rapporti di dipendenza o di indipendenza ontologica. Nel primo caso abbiamo la concezione tipica di una certa tradizione aristotelica che considera l'anima solo come la forma o il motore del corpo, mortale come quest'ultimo. Nel secondo caso la tradizione di riferimento è quella platonica (e neoplatonica) dell'immortalità e completezza per sé dell'anima. Nel cristianesimo è prevalsa la concezione del cosiddetto composto anima-corpo di Tommaso d'Aquino, per il quale l'anima è sì immortale come voleva Platone ma non completamente autosufficiente. Secondo questa teoria il corpo non va disprezzato o considerato come una sorta di prigione dell'anima, essendone al contrario la sede naturale. Infatti, dopo la morte l'anima separata dal corpo vive una situazione di non perfetta esistenza che verrà sanata solo con la resurrezione dei corpi e il ricomporsi del cosiddetto composto (è facile notare come le complicazioni di questa teoria siano frutto del difficile tentativo di conciliare la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima con quella della resurrezione della carne, di origini ebraiche). In un contesto non più teologico ma filosofico, nella tradizione occidentale queste idee sono state elaborate da Cartesio in senso dichiaratamente dualistico con la sua famosa teoria della *res extensa* e della *res cogitans*.

Il dualismo solleva numerosi problemi filosofici di non facile soluzione ma sia l'alternativa idealistica che quella materialistica lasciano perplessi. Il tentativo di un superamento in direzione materialistica è stato proposto dalla conoscenza scientifica: indubbiamente dalla nascita della scienza moderna nel XVII secolo e,

soprattutto, dal positivismo in poi l'approccio e lo studio scientifico dell'uomo si sono indirizzati in direzione di una spiegazione in termini materialistico-meccanicistici che escludono il riconoscimento di una realtà indipendente per il cosiddetto mentale o razionale e ne propongono l'esplicita riduzione al fisico. Le concezioni tipiche del fisicalismo (termine oggi preferito a quello più tradizionale di materialismo) ritengono che la realtà sia tutta spiegabile in termini di entità studiate e descritte in termini fisici. I livelli di realtà ulteriori, secondo una prima versione del fisicalismo estremo, sarebbero tutti spiegabili nei termini del livello fisico (preferibilmente a livello delle entità microscopiche, atomiche e sub-atomiche). Ad esempio, in coerenza con tali assunti le descrizioni e le leggi chimiche dovrebbero rientrare, ed essere progressivamente riassorbite, in una ridescrizione in termini fisici. Ancora più ambiziosamente anche il biologico dovrebbe subire un'operazione di decostruzione analoga ed essere ricondotto prima al biochimico poi al chimico, infine, al fisico, operando la riduzione completa del sapere. Il progetto riduzionista è chiaramente fallito nella sostanza dei fatti, la storia della scienza recente ce ne mostra ampia conferma. Nessuna delle riduzioni prima elencate è stata neanche parzialmente portata a termine e, a parte qualche irriducibile che si ispira a un riduzionismo *speranzoso*, affidando alla crescita della conoscenza il compito di realizzare in un futuro indefinito il sogno della riduzione totale (a tale sogno si ispira indubbiamente la non certo umile *teoria del Tutto* inseguita da alcuni fisici), ben pochi scienziati ritengono il riduzionismo ontologico ed epistemologico un ideale meritevole di essere perseguito. Tuttavia, resta il pre-giudizio circa una presunta superiorità o maggiore scientificità delle spiegazioni riduzionistiche, il che lascia aperta la strada a un riduzionismo metodologico che si propone di spiegare i fenomeni più complessi e caotici a partire sempre dallo studio delle singole componenti e, per così dire dall'interno, alla ricerca di leggi semplici che possano prevedere e mantenere un ordine. Sfortunatamente per il riduzionismo metodologico, molti fenomeni reali richiedono un approccio diverso e per la loro spiegazione il ricorso allo studio delle componenti è meno importante dello studio delle interrelazioni reciproche e con l'ambiente circostante, mentre la ricerca di costanti ed invariabili si scontra con la presenza di eventi unici e contingenti. Tra questi fenomeni complessi indubbiamente rientra anche la persona umana con i suoi comportamenti.

Nel prossimo paragrafo analizzeremo una tipica posizione riduzionistica relativa allo studio sul comportamento umano: si tratta della cosiddetta psicologia evoluzionistica, continuatrice della linea di ricerca inaugurata negli anni settanta del XX secolo dalla sociobiologia. Attraverso una ricostruzione del dibattito critico sulla psicologia evoluzionistica dovremmo essere in grado di chiarire la prima parte dell'affermazione contenuta nel titolo, quando si è affermato che per capire la natura umana la scienza non basta. Poi vedremo di fornire dettagli anche sulla seconda affermazione circa i danni che potrebbe provocare l'approccio metafisico tradizionale e scopriremo insospettite analogie tra la metafisica biologica che ispira la psicologia evoluzionistica e quella tradizionale, entrambe incentrate sulla prevalenza dei fattori intrinseci ed essenziali rispetto alle interazioni e al contesto ambientale. Infatti, fissando il quadro evolutivo entro il quale si sarebbero selezionati i comportamenti odierni all'Età della pietra, gli psicologi evoluzionisti, non diversamente dalla metafisica essenzialista tradizionale, danno per sostanzialmente immutata (e forse immutabile) la natura umana. Infine, si proporrà un accenno ad una concezione più rigorosamente darwiniana che non consideri la natura umana un prodotto finito ma un processo continuamente in fieri.

Il programma di ricerca della psicologia evoluzionistica

La sociobiologia tradizionale si proponeva di spiegare il comportamento sociale come diretta conseguenza della struttura biologico-genetica. Non è nei compiti di questo scritto ripercorrere le tappe di una polemica molto accesa che, negli anni settanta-ottanta del XX secolo, impegnò fautori e avversari del progetto sociobiologico (E. O. Wilson). Sta di fatto che, oggi, alcune delle prospettive sociobiologiche sono state incorporate nel programma di ricerca della psicologia evoluzionistica contemporanea: principalmente la convinzione di fondo circa la presenza di costanti biologiche immutabili in grado di spiegare le qualità universali tipiche della natura umana. Mentre i sociobiologi, come molti giornalisti pigri contemporanei, si riferivano spesso a un'influenza diretta dei geni sul comportamento (il famoso *gene per* l'altruismo, l'omosessualità, la preferenza per i cibi dolci, il voto a un partito, la passione per una squadra di calcio ecc.) gli psicologi evoluzionisti hanno elaborato una teoria più sofisticata. Il presupposto di questa teoria è che ci sia una corrispondenza tra dotazione genetica e struttura cerebrale e tra quest'ultima e determinati comportamenti. Più in particolare, il cervello sarebbe organizzato in specifici moduli di funzionamento preposti all'attivazione di determinati comportamenti. Attraverso tale ipotesi modulare del funzionamento del cervello si realizzerebbe la connessione ultima geni-comportamento più o meno ingenuamente postulata dalla sociobiologia. Il carattere evoluzionistico della teoria consiste nella convinzione che il patrimonio genetico della specie umana si sia fissato a seguito delle pressioni selettive sviluppatesi nell'ultimo milione di anni, il periodo entro cui il genere *Homo* si è staccato dal precursore comune nell'ambito dell'ordine dei Primati. Il culmine di tali pressioni selettive sarebbe collocabile all'incirca nel Paleolitico, circa 30.000-40.000 anni fa, quando le mutazioni genetiche principali correlate al bipedismo e alla neocorteccia cerebrale si sarebbero presentate e fissate nel genere umano.

Lo schema proposto è molto sintetico e come tutti gli schemi è a maglie tanto larghe da fare sfuggire molta realtà concreta. Di molti limiti sono convinti gli psicologi evoluzionisti per primi, i quali sanno che le caratteristiche biologiche umane sono spesso maschera di incrostazioni culturali: troppi universali biologici sono stati smascherati nella loro reale origine storico-culturale per considerare tutto quello che sembra presentarsi, in varie epoche e in diverse società umane, come comportamento ricorrente un dato caratteristico della *Natura Umana Universale!* Tuttavia, anche se in molti psicologi evoluzionisti non manca la necessaria cautela critica circa i risultati delle proprie indagini, resta comunque per loro valido l'impegno di fondo, ossia la ricerca di uno schema riduzionisticamente in grado di ricondurre la variabilità culturale dei comportamenti a uniformità biologica, individuando il modulo mental-cerebrale che spiegherebbe il comportamento in questione. Con il rinvio ulteriore dal livello cerebrale a quello genetico, in quanto il modulo si ritiene ovviamente frutto di un progetto geneticamente organizzato e diretto. In definitiva, quella della psicologia evoluzionistica sarebbe la via maestra per la comprensione e l'approccio scientifico corretto alla realtà umana.

Vediamo di capire, invece, perché per la comprensione dell'umano la scienza (o almeno un certo tipo di scienza) non basta. Intendiamoci bene, la polemica non è rivolta contro la scienza in quanto tale bensì contro quello che comunemente viene definito *scientismo*, ossia l'atteggiamento epistemologico che privilegia nella soluzione di un problema conoscitivo il metodo riduzionista e meccanicista, di cui si è discusso

in precedenza, per il quale la vera natura di un fenomeno si conosce solo quando ne sono stati compresi i processi chimici e fisici da cui è generato. Con le parole di un moderno filosofo della scienza, John Duprè, «nello scientismo rientra anche l'idea che a qualsiasi domanda per la quale esiste una risposta è meglio che risponda la scienza» (J. Duprè, p. 4). Nel caso della psicologia evoluzionistica, come già accennato, l'atteggiamento scienziato si concretizza attraverso una serie di affermazioni di principio e la presentazione e l'interpretazione di alcuni dati empirici. Il libro di Duprè arricchisce una già ampia letteratura critica sulla psicologia evoluzionistica che contesta a tale programma di ricerca sia la validità delle premesse epistemologiche generali che quella dei risultati empirici. Fondamentale a tal proposito il volume di David J. Buller, significativamente intitolato, *Adapting Minds*, nel quale all'idea di una mente umana ormai adattata e fissata evolutivamente si contrappone la visione di un processo evolutivo mentale ancora in corso e dai ritmi molto più veloci (D. J. Buller; per un resoconto incisivo della letteratura sulla questione si veda anche T. Pievani). Vediamo di analizzare più approfonditamente le obiezioni mosse alla psicologia evoluzionistica.

Una prima critica generale, rivolta originariamente ai sociobiologi ma che si può tranquillamente estendere all'odierna psicologia evoluzionistica, è nei confronti dell'atteggiamento rigidamente adattazionista da essi adottato. Per adattazionismo si intende il ritenere qualunque tratto fenotipico, e di conseguenza qualunque comportamento, come esito di selezione naturale per adattamento. Nel famoso articolo sui pennacchi della basilica di S. Marco di Venezia, Stephen J. Gould dimostrò come non tutti i tratti fenotipici sono risultati di adattamento. Nel caso dei pennacchi, tali particolari architettonici sono conseguenza della struttura ad archi e degli spazi vuoti lasciati tra un arco e l'altro, quindi, essi non furono affatto pensati e progettati per questo. Tuttavia, avendo a disposizione tale spazio vuoto si pensò, ma questo solo in un secondo momento, di sfruttarlo a fini decorativi inserendo mosaici allegorici. Analogamente, nel caso dell'evoluzione biologica non tutti i tratti sono frutto di adattamento all'ambiente, alcuni possono essere mera conseguenza di vincoli strutturali preesistenti i quali inducono alla formazione di una determinata struttura (un pennacchio!) inizialmente priva di funzione propria ma che poi l'organismo utilizza in modo funzionalmente utile. Questo è un esempio di una prima forma di quella che è stata definita *exaptation* (S. J. Gould).

Il modo in cui la psicologia evoluzionistica adotta un rigido schema adattazionista dovrebbe essere abbastanza chiaro ma è opportuno ribadirlo brevemente. Nell'ambiente dell'Età della pietra, l'organismo dei nostri antenati era sottoposto a pressioni selettive di vario genere, di tanto in tanto mutazioni casuali potevano introdurre nella popolazione varianti individuali in grado di migliorare un tratto fenotipico-comportamentale, rendendolo più adatto alle richieste ambientali. Col meccanismo della selezione naturale gli individui, in grado di comportarsi nel modo performativamente più valido, avrebbero avuto un maggior successo nella sopravvivenza e nella riproduzione (la cosiddetta *fitness*), rendendo così il comportamento determinato geneticamente sempre più frequente nella popolazione fino a fissarlo come tipico della nuova specie.

Fin qui niente di speciale, lo schema selettivo è quello tradizionale della teoria darwiniana. Il problema è che, come abbiamo visto, non tutti i tratti fenotipici, quindi, presumibilmente non tutti i comportamenti geneticamente determinati, sono frutto di adattamento ma possono essere conseguenza di

altri processi evolutivi darwiniani. Voler fare entrare per forza nello schema adattazionista tutto il comportamento umano apre la strada a quelle ricostruzioni spesso fantasiose e sofisticate, ma di cui non possiamo assolutamente essere certi, circa le modalità e la storia evolutiva di una determinata caratteristica psicologica. Non si tiene, inoltre, conto del fatto che l'evoluzione procede anche per *exaptation*, che oltre alla forma prima ricordata di un tratto conseguenza di vincoli strutturali poi cooptato per una funzione utile evolutivamente, comprende anche una seconda forma. Si tratta dell'impiego per funzioni nuove di un tratto adattativo originariamente selezionato per altri scopi (come si pensa sia avvenuto per le ali degli uccelli inizialmente selezionate probabilmente per ragioni di isolamento termico poi *exaptate* alla funzione del volo).

Da un lato, quindi, abbiamo una rigida applicazione pan-adattazionista del paradigma darwiniano che non tiene conto della ricchezza e della pluralità di meccanismi evolutivi presenti già negli stessi scritti di Darwin, dall'altro abbiamo una sorta di improvvisa amnesia del significato profondo della rivoluzione evuzionistica col ritorno a concezioni pre-darwiniane di fissità e immutabilità della specie. Infatti, non è inopportuno ricordare come lo schema adottato dalla psicologia evuzionistica preveda esplicitamente una sorta di fissazione delle cosiddette caratteristiche biologiche universali dell'uomo al momento in cui si sarebbe avuta la speciazione nel Paleolitico. Da allora i comportamenti fissati evolutivamente e adattativi in quel contesto si sarebbero ripetuti in modo immutabile anche nel rinnovato contesto degli ultimi 10.000 anni post-rivoluzione agricola e degli ultimi 200 anni post-rivoluzione industriale pur essendo non più ottimali nel nuovo contesto. Dal punto di vista comportamentale si tratterebbe quasi sempre di comportamenti non più idonei a sviluppare e mantenere la *fitness* riproduttiva, anzi in molti casi essi avrebbero addirittura effetti deleteri. Sarebbero così diventati degli adattamenti non più adattativi. Si pensi all'uso di contraccettivi e alla conseguente riduzione della natalità tipica delle società industriali avanzate che non incide sulla sessualità (la ricerca di potenziali partner sessuali è probabilmente rimasta la stessa con le varie strategie di corteggiamento) ma la separa ormai in modo facilmente controllabile dalla componente riproduttiva. Il comportamento in questione (la ricerca di partner sessuali numerosi) ha perso l'effetto positivo sulla efficienza riproduttiva, anzi produce l'effetto opposto. Quando si parla dell'uomo moderno come di una scimmia tra i grattacieli o come una scatola cranica che ospita ancora un cervello dell'età della pietra si pensa ad esempi del genere. Tuttavia, tali affermazioni hanno senso solo se si ritiene sostanzialmente immutata e fissata l'evoluzione biologica e si spiegano le variazioni sociali e/o individuali come prodotti esclusivi dell'evoluzione culturale (tenendo ben distinti e separati i due tipi di evoluzione). Ma questo è profondamente anti-darwiniano in quanto così facendo la natura umana verrebbe ad essere considerata, non diversamente dalla metafisica tradizionale, come un'essenza fissa e immutabile.

Se anche volessimo considerare tutte queste obiezioni non convincenti e intendessimo confermare la nostra fiducia allo schema adattazionista, ci sono altri punti critici che comunque verrebbero immediatamente fuori provocando altre serie difficoltà. Come si ricorderà, la storia della scimmia tra i grattacieli ci racconta di comportamenti adattativi all'ambiente evolutivo ancestrale che sono poi inadatti e generano comportamenti maladattativi nell'ambiente contemporaneo. Viene dato per scontato che il comportamento di cui si analizzano le qualità evolutive sia una indiretta conseguenza, tramite la struttura modulare del cervello, del patrimonio e della dotazione genetica ereditata dagli individui componenti la

popolazione umana. Se il collegamento con i geni è molto più diretto e lineare in altri contesti, si pensi alla classica spiegazione evuzionistica di malattie come il diabete frutto di un metabolismo enzimatico selezionatosi in un ambiente povero di zuccheri che si trova a mal partito in presenza di una (relativamente) improvvisa abbondanza di tali alimenti, nel caso del cervello e del comportamento le cose sono più complicate. Siamo sicuri che i comportamenti dipendano meccanicamente da moduli cerebrali e questi ultimi siano così strettamente correlati ai geni?

Sappiamo che il cervello è un organo complicatissimo composto da miliardi di neuroni, lo sviluppo cerebrale ha caratteristiche specifiche che sono ovviamente determinate geneticamente ma non si può spiegare in funzione esclusiva della cosiddetta programmazione genetica. Sappiamo, infatti, che nella crescita e nello sviluppo ontogenetico cerebrale i fattori esogeni e la plasticità neuronale giocano un ruolo forse anche più importante dei geni e attraverso meccanismi di tipo selettivo tendono a plasmare il cervello (e di riflesso i comportamenti) in modo non aprioristicamente prevedibile. La stessa architettura modulare ipotizzata per spiegare il comportamento non è unanimemente condivisa dai neuroscienziati e, anche se fosse confermato che per alcune funzioni esistono aree specifiche del cervello preposte al loro controllo (come si verifica per le aree motorie e sensitive della corteccia), non è chiaro quanto dell'effettivo funzionamento delle stesse sia geneticamente determinato e quanto non sia il frutto di eventi epigenetici che fanno parte dello sviluppo ontogenetico individuale. Ad esempio, è ovvio che le capacità linguistiche umane hanno una base genetica e cerebrale. I cervelli di *sapiens* sono geneticamente predisposti a strutturare una qualche area preposta al linguaggio articolato e all'elaborazione simbolica. Ma il reale funzionamento di tali aree dipende da tutta una serie di eventi esterni all'ambito genetico, anch'essi determinanti per un corretto funzionamento. Anche se tutti i cuccioli di uomo sono potenzialmente in grado di apprendere un linguaggio, se non stimolato adeguatamente nei primi anni di vita un bambino può vedere seriamente compromesse le sue capacità linguistiche o addirittura perderle del tutto. Inoltre, anche se adeguatamente stimolato dal contesto familiare e sociale, sembra abbastanza ovvio che il centro del linguaggio (per facilitare il discorso diamo per scontata, anche se problematica, la localizzazione modulare) fornisce solo la potenzialità linguistica che è, ovviamente, altra cosa dall'apprendimento effettivo di un idioma storicamente esistente. Se estendiamo il ragionamento ad altri comportamenti modulari (sempre ammesso e non concesso che la teoria della modularità massiva sia la teoria giusta) ci troveremo nella stessa situazione di un comportamento funzionalmente orientato a uno scopo il cui raggiungimento prevede strategie fortemente condizionate dalle risorse ambientali effettivamente disponibili. Ma su questo torneremo più avanti.

In definitiva, la prospettiva della psicologia evuzionistica pecca di un eccessivo genocentrismo, difetto che va a braccetto con l'adattazionismo prima ricordato e analizzato. La prospettiva genocentrica interpreta l'evoluzione come una variazione e selezione delle frequenze geniche in una popolazione. Essendo sostanzialmente immutato il patrimonio genetico umano negli ultimi 10.000 anni e, per il verificarsi di una selezione genica, dovendosi ipotizzare un lento accumulo delle variazioni genetiche è ovvio che gli psicologi evuzionisti abbiano collocato indietro nel tempo e diluito in un periodo di quasi 2 milioni di anni il cosiddetto ambiente evolutivo ancestrale. Se, però, nell'ambito di una teoria evuzionistica pluralistica si considerano ereditabili non solo i geni ma anche altre caratteristiche integrate ai geni come un unico *sistema*

di sviluppo trasmesso da una generazione all'altra, allora l'atavismo non è più una premessa indispensabile. Abbiamo bisogno dell'atavismo solo se il cambiamento nella struttura fenotipica è prevalentemente, se non esclusivamente, diretto dai geni e, quindi, deve essere collocato su tempi molto lunghi in grado di consentire la variazione genetica sottostante alla variazione fenotipica. Ma se, come vuole la *Developmental System Theory* (DST) ossia la teoria anch'essa darwiniana dei sistemi di sviluppo, non si ereditano solo i geni ma anche alcune condizioni di sviluppo che si modificano più velocemente dei geni, allora le cose cambiano (S. Oyama). Mentre la variazione genetica è necessariamente lenta e diluita nei tempi geologici, potrebbero, invece, esserci concause ambientali e culturali, ereditate insieme ai geni, che mutano a velocità diverse. Adottando la prospettiva dei sistemi di sviluppo non è affatto scontato che a partire dalla stessa dotazione genetica si abbia la stessa ontogenesi. Nello sviluppo individuale del cervello umano non è detto che le condizioni di crescita nell'Età della pietra siano uguali a quelle che accompagnano lo sviluppo di un cervello moderno. In altri termini, con le ricette genetiche di *Homo sapiens*, oggi potrebbero essere cucinati moduli comportamentali diversi da quelli dei nostri antenati. Questo, con tanti saluti a buona parte delle assunzioni di fondo della psicologia evolutiva, farebbe cadere il presupposto che vuole i comportamenti odierni, prevalentemente maladattativi, inutili come fonte di informazioni sulla natura umana e l'interesse della ricerca esclusivamente rivolto verso i comportamenti selezionati in risposta a input selettivi ambientali primordiali. Non essendo certi né tali comportamenti né le reali condizioni ambientali che li avrebbero stimolati e selezionati, la somma delle due incertezze porta alle ricostruzioni più fantasiose.

A tutte queste difficoltà si aggiunge la constatazione che la teoria della modularità massiva, ossia che esistano tanti moduli mentali che sovrintendono a tanti specifici comportamenti umani, non è per niente scontata e allo stato non abbiamo evidenze empiriche in ambito neurobiologico che ci confortino nell'ipotesi modulare, tanto meno abbiamo idea di come un modulo dovrebbe essere strutturato e funzionare, meno che mai di come dovrebbe poi interagire con le migliaia di altri moduli per realizzare un comportamento minimamente coerente.

Una critica così severa potrebbe essere già sufficiente per screditare la psicologia evolucionistica nei suoi presupposti metodologici ma non è inutile guardare anche alle ricerche empiriche concrete per consolidare il giudizio negativo e raggiungere alcune conclusioni, tra cui la principale è sicuramente questa: se si è interessati a indagare sulla natura umana è opportuno studiare i comportamenti attuali degli uomini e tale studio può avere una valenza evolucionistica, le ipotesi circa fantomatici ambienti ancestrali e ancora più fantomatici comportamenti primordiali sono di scarsa o nulla utilità. Vediamo, comunque, alcune delle prove empiriche portate a sostegno delle proprie teorie dagli psicologi evolucionisti.

Gli studi sul comportamento sessuale

Un argomento classico degli studi evolucionistici è quello del comportamento sessuale. Anche in questo ambito rispetto alle affermazioni sociobiologiche tradizionali (l'uomo alla ricerca di quante più partner sessuali possibile, la donna attenta alla qualità dei geni e alle risorse economiche del partner maschile), gli studi contemporanei hanno tentato la strada di ricerche empiriche a sostegno delle varie tesi. Attraverso numerosi questionari si è cercato di capire quello che effettivamente chiedono all'attività sessuale uomini e donne. Secondo lo schema teorico consolidato, a partire dal comportamento ipotizzato, si dovrebbe risalire al

modulo mentale sottostante fissatosi evolutivamente in epoca preistorica nel famoso ambiente adattativo ancestrale.

Secondo uno studio empirico, ad esempio, gli uomini avrebbero un modulo mentale in grado di rilevare un rapporto, ritenuto ottimale, tra vita e fianchi di una donna. Tale rapporto ottimale sarebbe 0,7 e si riscontrerebbe come parametro preferenziale di bellezza femminile con impressionante uniformità. Le critiche a tale modello sono incentrate sul fatto che non sembrano esserci evidenze empiriche di un modulo così preciso e dedicato a un particolare così specifico (per inciso pare che buona parte del lavoro empirico sia consistito nella consultazione di molti numeri arretrati di Play-boy con conseguenti accurate misurazioni). Sicuramente esistono schemi cerebrali in grado di riconoscere i segni distintivi di un viso e un corpo giovane e questo potrebbe essere sufficiente per consentire agli uomini di discernere, tra le potenziali partner, quelle più giovani e carine senza necessità di ipotizzare l'esistenza di alcun modulo tanto specifico.

Un altro studio che avrebbe dovuto dimostrare, secondo i suoi ideatori, l'esistenza di un modulo mentale per lo stupro, è la cosiddetta fallometria oggettiva. Il termine scientificamente altisonante si riferisce alla collocazione di sensori sul pene di alcuni soggetti di sesso maschile, reclutati tra gli ospiti di un penitenziario, ai quali veniva proiettato un filmato con scene di stupro. La reazione *oggettivamente* misurata avrebbe dovuto confermare l'esistenza di un modulo per lo stupro universalmente posseduto dagli uomini. Anche in questo caso, il fatto che alcuni uomini possano essere eccitati da scene di stupro non ci dice alcunché sulla loro effettiva predisposizione a stuprare realmente qualcuno. Non più di quanto qualunque altra sensazione di immedesimazione, dovuta ai cosiddetti neuroni specchio, ci dica circa la reale capacità di realizzare il comportamento verso il quale siamo simpatetici.

Il problema principale di tutti questi studi di psicologia evolutivista, resta comunque il fatto di dedurre dai presunti comportamenti atavici l'esistenza di moduli mentali corrispondenti e specifici. Ma in questo modo si generano due ordini di perplessità e problemi. Un primo ordine di perplessità è correlato alla constatazione che molti dei presunti comportamenti universali sembrano spiegabili con numerose ragioni e non solo con presunti istinti atavici selezionati biologicamente. La massima applicabile all'uomo del *coito ergo sum* e quella applicabile alle donne che, avendo tutte un prezzo di varia natura, sarebbero quindi più o meno tutte interessate a scambi economici, ergo prostitute, sono di una banalità disarmante e possono essere raccolte in qualunque chiacchiera d'ufficio senza scomodare ragioni evolutivistiche. Il secondo ordine di problemi è correlato alla incapacità delle spiegazioni modulari di dare conto della variabilità culturale ed individuale. In altri termini, ammesso pure che ci sia un modulo mentale specifico per ogni comportamento sessuale, resta da capire, e non è poco, perché questo modulo universale dia luogo a comportamenti sessuali così variabili tra una cultura e l'altra e tra un individuo e l'altro. Del resto, quello della promiscuità maschile e della relativa monogamia femminile è uno stereotipo che gli stessi psicologi evolutivisti hanno cercato di correggere, mostrandosi aperti anche alla possibile base biologica di strategie sessuali alternative. Del tutto imprecisato resta però il rapporto reciproco tra i diversi moduli comportamentali, che cosa spinga qualcuno a tale o tal'altra strategia sessuale e quali altri moduli comportamentali relativi ad altre sfere dell'attività umana siano in relazione con quelli sessuali e li influenzino. Mancando una seria teoria sulla organizzazione complessiva di una mente modulare questi interrogativi sono destinati a restare tali e l'unica

strada è quella di moltiplicare e, a mano a mano che vengono *scoperti*, affastellare i moduli uno accanto all'altro in un ipotetico spazio mentale. Ma così facendo, la teoria si indebolisce, poiché il renderla capace potenzialmente di spiegare tutto finisce in concreto con lo svuotarla di potenza esplicativa. In definitiva, possiamo fare nostre le conclusioni di John Duprè: «La variabilità culturale e quella individuale caratterizzano la maggior parte degli ambiti più interessanti del comportamento umano, e tutti questi ambiti sono il frutto di complicati compromessi tra motivazioni di vario tipo. La psicologia evoluzionistica non ci offre alcuno strumento per affrontare questo genere di problemi. Nel suo tentativo di comprendere le reali complessità della natura umana questo approccio può essere dichiarato un fallimento» (J. Duprè, p. 77).

Un'altra critica al riduzionismo

Recentemente è stato pubblicato in italiano un saggio di Hans Jonas scritto negli anni settanta e ricco di interessanti argomentazioni critiche nei confronti del riduzionismo come spiegazione della natura umana. In particolare, il filosofo tedesco si interroga sul problema di come concepire adeguatamente il fenomeno principale e peculiare dell'umano: la soggettività. Partendo dall'affermazione fatta nel 1845 a Berlino da alcuni giovani fisiologi e tipica del programma di ricerca positivista «*di far valere la verità, secondo la quale nell'organismo non agiscono altre forze che quelle semplicemente fisico-chimiche*», si lanciano una serie di fondate critiche al cosiddetto epifenomenalismo, ossia la teoria che riconduce la soggettività cosciente con le sue certezze immediate di autocoscienza e autodeterminazione del volere, a semplice epifenomeno ridondante rispetto alla materia da cui sembra essere generata (H. Jonas, p. 13). Le critiche a questa concezione sono legate a una serie di considerazioni. Essenzialmente si mette in luce la contraddittorietà tra l'impianto fisicalista che presuppone una chiusura causale e deterministica dei fenomeni fisici e l'ipotesi epifenomenalista della mente come evento che accompagna la materia corporea ma non retroagisce sulla stessa. Si mette in evidenza il fatto che, così definito, l'epifenomeno contraddice la completezza causale postulata nel mondo fisico perché la mente sarebbe un fenomeno causato dalla materia in modo gratuito, senza alcun reale costo energetico, e, soprattutto, non avrebbe a sua volta alcuna efficacia causale. Entrambe le condizioni creerebbero, tuttavia, una breccia nel muro deterministico che solitamente si pensa coerente con la descrizione del mondo in termini fisici: «il principio -afferma Jonas- è semplice: tanto è impossibile che qualcosa si formi dal nulla, tanto è impossibile che sparisca nel nulla. Niente è puro inizio e niente è pura fine. Solo l'indeterminista può ammettere eccezioni a questa legge; ma il materialista perora la causa del determinismo ed è legato a questa» (Ivi, p. 48). Mentre queste obiezioni sono immanenti alla cornice teorica del fisicalismo materialista, altre sono obiezioni di ordine logico generale. Una volta ammesso, infatti, l'emergere della mente epifenomenica, appare lecito chiedersi in base a quale ragione essa si presenti come illusione. Dal punto di vista dell'epifenomenalismo la soggettività, infatti, non è altro che un'illusione e, tuttavia, sarebbe un'illusione tanto forte da giungere a interrogarsi su se stessa e scoprire di essere tale. Ma questa scoperta, in fondo, non sarebbe resa possibile dalle armi di quella stessa soggettività dichiarata illusoria in quanto correlato ridondante dei fenomeni fisico-chimici cerebrali? Come si vede, siamo al paradosso logico.

Possiamo certo cavarcela con l'ammissione di ignoranza e ripetere il famoso *ignoramus et ignorabimus* di Emil du Bois-Reymond, uno dei tre fisiologi positivisti che inaugurarono il programma

riduzionista per la biologia umana. Ma l'accettazione del mistero inspiegabile (che il riduzionismo speranzoso si augura comunque di sciogliere nel futuro) è una ben magra consolazione per una teoria che invece pretenderebbe di essere svelatrice dei misteri e smascheratrice delle false affermazioni di realtà e di potenza causale da parte della soggettività. Se si dimostra che gli argomenti a sostegno del riduzionismo materialista sono quanto meno incoerenti e generano altrettante perplessità di quante ne vorrebbero fugare, la soggettività ha la possibilità di conquistarsi una sua dignità ontologica, ossia essere considerata reale in sé e non apparenza di qualcos'altro e si passa al problema successivo. Resta, a questo punto, da chiedersi come la soggettività potrebbe avere influenza causale sul mondo fisico.

Se, infatti, l'atto di volontà che porta a sollevare un braccio non è mera illusione ma la manifestazione di una realtà mentale, come può essere in grado di innescare il meccanismo neuromuscolare del movimento? In altri termini, il mentale come agisce e/o retroagisce col fisico che lo supporta?

Jonas ammette di non avere una risposta al problema ma propone un'ipotesi suggestiva, elaborata dopo uno scambio di opinioni, i cui risultati sono riportati in uno dei capitoli finali, con lo studioso di fisica Kurt Friedrichs. Si tratta della possibilità che nel cervello si verifichino eventi indeterministici (resi possibili dalla particolare struttura cerebrale) e, anche se dotati di minima forza energetica, essi siano in grado di innescare meccanismi a cascata in grado di amplificarne la potenza e renderli idonei a provocare la risposta motoria. L'esempio del cono rovesciato è funzionale a questa tesi. Si tratta della situazione ipotetica di un gigantesco cono posto in bilico sulla sua punta e di cui sarebbe possibile immaginare il rovesciamento, cosa che comporta un elevato costo energetico, a partire da eventi indeterministici microscopici che prevedono un dispendio energetico minimo. L'esperimento mentale suggerisce che, come nel caso del cono, anche per i fenomeni mentali, collocati in una dimensione microscopica ed indeterministica, sia possibile con un minimo dispendio energetico avviare processi macroscopici, quali ad esempio la attivazione neuromuscolare, per i quali le quantità di energia in gioco sono notevolmente più elevate.

Non è possibile in questa sede approfondire ulteriormente il problema del rapporto mente-corpo né discuterne in dettaglio la soluzione proposta dal filosofo tedesco che sembrerebbe oscillare tra una forma di dualismo interazionista e quella di una teoria dell'emergenza della mente come fenomeno autonomo ma non indipendente dal cervello. Tutte ipotesi queste che, insieme alle varie teorie dell'identità tra mentale e fisico, cercano come si suol dire, anche se in modi diversi, di *salvare* i fenomeni: ossia non contraddire i dati dell'anatomia e fisiologia cerebrale ma tenere conto anche dell'evidenza immediata del dato soggettivo. Quello che non va nello schema riduzionistico è proprio il fatto di avere come conseguenza una totale eliminazione del fenomeno mentale della cui esistenza, al contrario, sembriamo essere assolutamente certi e la cui realtà, introspektivamente fondata, appare radicalmente diversa dai correlati fisici. Come ci ha mostrato Nicholas Humphrey in uno studio incentrato tutto sull'analisi della sensazione soggettiva del colore *rosso*, anche se sappiamo quali sono le aree corticali attivate nel corso della visione, tuttavia, la spiegazione dell'attività elettrica e chimica cerebrale non sembra avere niente a che vedere con la contemporanea sensazione soggettiva del colore: si tratta di fenomeni radicalmente diversi sul piano qualitativo, anche se tale diversità non è interpretata in senso dualistico (N. Humphrey).

La strada giusta sembrerebbe quindi quella che va in direzione opposta rispetto al riduzionismo e andrebbe percorsa non da soli ma in buona compagnia. Insieme al fisico, al biochimico, al neurobiologo, al filosofo, allo psicologo e a quant'altri abbia qualcosa di interessante da dirci sulla natura umana possiamo addentrarci in quell'ampio territorio che oggi va sotto il nome di neuroscienze: una repubblica dove tutti sono utili ma nessuno è indispensabile o può pensare di monopolizzare la ricerca con i propri metodi particolari.

Considerazioni conclusive

Una critica così severa all'approccio della psicologia evoluzionistica al problema della natura umana potrebbe indurre a pensare che si voglia abbandonare la scienza per ritornare a forme speculativamente pure di approccio metafisico. Niente di più sbagliato, in quanto se la scienza (intesa in senso riduzionistico) non basta a risolvere il problema, la metafisica da sola è altrettanto inutile se non addirittura dannosa alla conoscenza. Ovviamente, ci si riferisce alle concezioni metafisiche che in qualche modo, siano esse di stampo tomistico o più o meno ispirate alla divisione cartesiana tra le due sostanze, si ostinano a interpretare la natura umana in termini di essenza data e immutabile. Se per essenza si intende un insieme di qualità e funzioni specifiche che caratterizzano l'essere umano in modo definitivo e immutabile, allora tale approccio si condanna da solo all'implausibilità, in quanto dopo Darwin è impossibile continuare a considerare l'uomo come diverso per essenza dagli altri esseri viventi e biologicamente e culturalmente immodificabile (a maggior ragione se poi a questa differenza indagata metafisicamente, si aggiungono altri particolari di tipo teologico col richiamo a un atto creativo originario e la sussistenza di una realtà individuale speciale in grado di sopravvivere alla morte del corpo). Questo non implica che il darwinismo sia necessariamente incompatibile con una fede religiosa in Dio o nell'immortalità dell'anima ma la teologia e la metafisica corrispondenti si dovranno in qualche modo integrare con le nozioni biologiche che ci dicono essere tutta la realtà, non solo quella biologica, in eterno divenire e trasformazione. Se e come sia possibile una teologia in accordo con tale immagine dell'Universo, è un problema che lasciamo volentieri ai teologi (O. Franceschelli). Del resto, la concezione essenzialista ha avuto storicamente origine proprio attraverso un confronto e un'integrazione tra le varie fonti di conoscenza disponibili al momento in cui fu per la prima volta formulata. Non bisogna dimenticare, infatti, che per Aristotele la metafisica è l'indagine scientifica che si colloca subito dopo la fisica e le altre indagini di tipo naturalistico ed egli costruisce la meta-fisica in accordo con la fisica e la biologia: l'essenzialismo aristotelico è in primo luogo un essenzialismo biologico e poi diventa anche un essenzialismo metafisico.

Il danno che si provoca recuperando schemi essenzialistici e fissisti nel contesto della moderna biologia evoluzionistica è enorme perché è come se ci si ostinasse a elaborare visioni del mondo eliocentriche in un universo che si sa essere invece copernicano. Non è impossibile, invece, recuperare l'aristotelismo integrandolo in una visione che tenga conto della biologia evoluzionistica. Sarebbe interessante, ad esempio, considerare il cosiddetto approccio delle capacità proposto da Amartya Sen e da Martha Nussbaum come un esempio di aristotelismo non essenzialista e non fissista (un utile resoconto dell'approccio delle capacità si trova in S. F. Magni). Ma questo potrebbe essere argomento di una successiva riflessione.

Il principio da fissare in conclusione è quello della necessità di integrare in modo creativo i risultati della migliore ricerca scientifica e filosofica. Una scienza non riduzionistica dell'uomo ispirata a una teoria evuzionistica pluralistica e non genocentrica potrà dialogare con una filosofia interessata a studiare l'uomo come processo storico e non come prodotto finito di una natura immaginata immobile, o perché fossilizzata in un remoto periodo preistorico o perché estrapolata in maniera puramente speculativa da una realtà extra-temporale. Alla natura umana potranno rivolgersi così una pluralità di saperi cooperanti e dialoganti tra loro allo scopo di ricostruire quel mosaico complesso che, altrimenti, ad un'analisi settoriale si mostrerebbe in modo parziale ed assolutamente privo di senso. Una natura indagata con senso storico come fa l'evoluzionismo e una storia considerata come espressione e concretizzazione dell'intelligenza umana sono pronte a stringere un'alleanza duratura e potrebbero finalmente chiudere il solco che tradizionalmente teneva separate natura e cultura.

Bibliografia

- D. J. Buller, *Adapting Minds*, MIT press, 2005.
- J. Duprè, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, 2007 (2001).
- O. Franceschelli, *Dio e Darwin*, Donzelli 2005.
- S. J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice 2003 (2002).
- N. Humphrey, *Rosso. Uno studio sulla coscienza*, Codice, 2007 (2006).
- S. F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino 2006.
- S. Oyama, *L'occhio dell'evoluzione*, Giovanni Fioriti Editore 2004 (1998).
- T. Pievani (a cura), *L'evoluzione della mente*, Sperling & Kupfer 2008.
- R. Prodomo, *La Natura umana. Evoluzionismo e storicismo*, Marco 2007.
- E. O. Wilson, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli 1979 (1975)

LA SCELTA DEL LUOGO DI CURA

GIANLUIGI ZEPPELLA¹

Riassunto: *Nell'articolo, dopo aver brevemente accennato a strategie, metodi e obiettivi delle U.O. di terapia del dolore e cure palliative, si richiama l'attenzione sulla problematicità della scelta del luogo di cura, alla luce delle tante difficoltà connesse alla formulazione di tale opzione.*

Si conclude affermando che scegliere liberamente dovrebbe poter coincidere con la ricerca di soluzioni adeguate ai reali bisogni di un malato correttamente informato, all'interno di sistemi abitativi idonei alla realizzazione del piano di cura.

Key Words: place of care; free choice; real needs; suitable building.

Introduzione

I Centri di terapia del dolore e cure palliative - su modello ospedaliero o residenziale - sono particolarmente impegnati nella cura attiva, puntuale e premurosa dei malati terminali, persone con patologie ingravescenti a prognosi infausta, con aspettativa di vita limitata (in media non superiore a 90 gg.), per le quali le cure specifiche volte alla guarigione o al controllo della malattia non risultano essere più utili. Piani di assistenza e cura talora anche complessi vengono realizzati allo scopo di controllare le sofferenze, evitare una morte prematura e, al termine della vita, ricercare una morte serena, rinunciando a protocolli aggressivi di diagnosi e terapia, attenti alla volontà e alle direttive della persona malata, la cui libertà sarà resa reale dalla adeguatezza del team di assistenza e cura e dalla sua capacità di fornire in modo corretto ogni necessaria informazione.

I principi di riferimento per tali piani di cura, fondati sulle competenze multidisciplinari e multiprofessionali e dunque sul lavoro d'équipe e sull'approccio olistico, sono, oltre al principio di autonomia che precede, quelli di beneficiabilità e di non maleficità e di giustizia.

La ricerca del controllo dei sintomi fisici, emotivi e spirituali nel malato con breve aspettativa di vita, si contrappone alle istanze di eutanasia che in alcuni Paesi sembrano realizzare un tentativo di legalizzazione della morte, adducendo spesso a pretesto atteggiamenti di pietà per l'atroce dolore che attanaglia molti malati "terminali". Da fonti ufficiali, notizie sanitarie riguardanti i Paesi Bassi ci dicono essere in diminuzione l'opzione eutanassica a fronte del crescere di una proposta di sedazione palliativa/terminale. Una notizia di notevole interesse, trasmessa da un'Agenzia di giornalismo scientifico nell'agosto 2005, riporta le conclusioni di uno studio che mostra una significativa crescita nel ricorso alla sedazione profonda nei Paesi Bassi: dal 5,6% del 2001 al 7,1% già nel 2005. Nello stesso periodo, i casi di eutanasia sono diminuiti: 1.200 persone in meno sono state sottoposte ad eutanasia, 1.800 in più a sedazione continua fino al termine della vita. Questo suggerisce che la sedazione profonda continua è un trattamento considerato sempre più parte della

¹ Direttore U.O.C. Fisiopatologia, terapia del dolore e cure palliative A.O. di rilievo nazionale e di alta specializzazione "Sant'Anna e San Sebastiano" di Caserta

normale pratica medica nei Paesi Bassi per i pazienti la cui aspettativa di vita è inferiore a due settimane. L'indagine ha evidenziato che meno del dieci per cento di coloro che avevano ricevuto la sedazione continua avevano richiesto precedentemente l'eutanasia ma la loro richiesta non era stata accolta. Solo il 9% dei medici coinvolti aveva consultato un esperto di cure palliative.

Le cure palliative, troppo spesso divenute indebitamente *'cure di fine vita'* per la tardiva rinuncia alle terapie causali fatta in ambienti oncologici e oncoematologici, sarebbero dunque, secondo tali ricerche, di fatto erogate da personale sanitario non adeguatamente preparato.

L'area di terminalità, periodo ultimo di malattia e di vita dei pazienti inguaribili, inizialmente quantificata in pochi giorni o settimane, è stata più volte oggetto di revisioni negli ultimi anni, al punto che oggi, con molta flessibilità, si ritiene che tale area individui un arco di tempo che può arrivare a 180 giorni o più. Una così importante ridefinizione temporale è anche conseguenza del frequente, pieno raggiungimento degli obiettivi che le équipe di cure palliative si erano posti, a valle dei quali sempre più spesso si rendeva evidente, quasi sorta di prezioso "sottoprodotto", un allungamento dei tempi di sopravvivenza che era tanto più significativo, quanto più precocemente era avviato e realizzato il piano di cura.

Volendo elencare sinteticamente i criteri generali di cura, è praticamente possibile individuare una sorta di decalogo:

- formulare una prognosi quoad vitam, pur nella consapevolezza del rischio di imprecisione;
- riconoscere la natura "globale" del dolore;
- valutare l'entità del dolore quantificandone la gravità;
- valutare il riposo notturno, il performance status, l'appetito e ogni parametro espressivo della condizione di malattia;
- eliminare o ridurre ogni stimolo doloroso supplementare;
- mantenere una copertura analgesica costante nelle ventiquattro ore modulando un corretto e completo intervento farmacologico;
- rivalutare frequentemente le condizioni del malato;
- ricercare la correzione di eventuali effetti collaterali riferibili a terapie in corso;
- valutare attentamente la reale necessità di un intervento neurolesivo, pur senza escluderlo a priori;
- fornire una risposta completa e adeguata alle esigenze psicosociali dell'ammalato e dei suoi familiari.

Discussione

Il problema della scelta del luogo di cura si collega alla complessa realtà dei malati sofferenti con breve aspettativa di vita e delle loro famiglie.

Ancora oggi, a più di trent'anni da quando Dame Cicely Saunders avviò ufficialmente nei loro confronti un'esperienza scientificamente corretta di assistenza e cura, si continua a dibattere su quale sia il luogo ideale ove realizzare un programma terapeutico ad essi dedicato che, pur nella sua non aggressività, è tuttavia da considerare intensivo per tipologia, puntualità e assiduità di interventi.

Dati statistici mondiali ricavati da questionari di diverso tipo somministrati a soggetti sani o a malati cronici e ai loro familiari, pur nella loro grande eterogeneità, mostrano che, in teoria, la casa è preferita come luogo ideale di assistenza e cura, particolarmente a fronte di un'accertata inguaribilità. Tale preferenza, tuttavia, seppure espressa in maniera convinta, è clamorosamente contraddetta dal dato della mortalità ospedaliera, attualmente assai elevato e in ulteriore crescita negli ultimi cinque anni.

Nel mondo e anche in Italia (ISTAT) morire in ospedale è molto più frequente oggi che non negli scorsi decenni.

Negli U.S.A., esaminando dati non recentissimi, tale tendenza sembra essere ancora più marcata che non in Europa: dal 30% di decessi avvenuti a casa nel 1957 si è passati al 15% del 1979, dato dimezzato in un ventennio.

Occorre a tale riguardo ricordare i profondi mutamenti del tessuto sociale e delle realtà familiari avvenuti negli ultimi venti anni, con la consapevolezza che da questi dipenda in gran parte tale cambiamento di tendenza.

Le problematiche legate alla composizione familiare e alle difficoltà logistiche, economiche e sociali trovano momenti di massima espressione nelle sempre più frequenti famiglie unipersonali o in quelle composte da una coppia di anziani soli, con possibilità di non autosufficienza di uno o entrambi i conviventi; possibile presenza nel nucleo familiare di convivente portatore di handicap psico-fisici o con problemi di dipendenza da sostanze stupefacenti.

Grande attenzione va quindi rivolta alla composizione del nucleo familiare, alla personalità del familiare leader, agli eventuali squilibri nei rapporti tra conviventi, talora preesistenti alla malattia. La famiglia con le sue molteplici caratterizzazioni, considerata nel duplice aspetto di destinataria di assistenza e cure specifiche oltre che capace di partecipazione all'attuazione del piano di cura, ha un ruolo importante nella formulazione della scelta di cui si parla.

Rinunciando a porre sul tappeto le molte riflessioni che potrebbero essere fatte riguardo ai problemi di natura socioeconomica e logistica, si può accennare a un altro aspetto del problema.

Saranno diverse le posizioni del paziente e della famiglia a seconda che egli sia o meno correttamente informato sulla sua malattia?

E' possibile rispondere che la consapevolezza della propria condizione rappresenta evidentemente una "*conditio sine qua*" per operare un'autentica scelta.

Occorre tuttavia distinguere e precisare circostanze e situazioni. Ad esempio, diverso è il caso di un malato inguaribile con una aspettativa di vita di sei, otto settimane con pesante sintomatologia soggettiva da quello di un paziente in fase di terminalità estrema, (e cioè con previsione di decesso entro le 72 h) con sintomatologia ben controllata e nucleo familiare consapevole e preparato agli eventi.

Quanto alla situazione clinica, può essere utile schematicamente indicare quattro principali condizioni, concentrando l'attenzione sulla parte più strettamente sanitaria dell'organizzazione assistenziale:

- Malato paucisintomatico;
- Malato plurisintomatico;
- Malato plurisintomatico complesso;

- Malato plurisintomatico difficile.

Perfino da un angolo di visuale così artificialmente ristretto risulta evidente come le situazioni di cui ai numeri uno e due siano compatibili con una assistenza domiciliare ordinaria o integrata, mentre quelle presentate ai punti tre e quattro si possono collegare all'assistenza in hospice (ancora così pochi in molta parte del Paese), o a un programma di ospedalizzazione domiciliare, possibile in un numero molto ristretto di casi, ovvero ad una ospedalizzazione in regime di ricovero ordinario in reparti specializzati.

Va ricordato come le cure palliative oggi in Italia non rappresentino una strategia terapeutica rigida e riluttante in ogni caso nei confronti di possibilità di trattamento subintensivo e/o invasivo.

Sintomi collegati a situazioni patologiche intercorrenti possono spesso essere parzialmente o totalmente emendati, il che permette talora di raggiungere l'obiettivo del miglioramento della qualità di vita e, spesso, una quantità di vita più ampia.

Basti pensare, tra l'altro, alla chirurgia palliativa volta a controllare sindromi occlusive/subocclusive, al trattamento chirurgico di fratture patologiche anche complesse o alla loro prevenzione tramite interventi ortopedici, alle toracentesi e/o paracentesi palliative, alla correzione di sindromi anemiche caratterizzate da importante sintomatologia soggettiva, ai trattamenti radio e chemioterapici realizzabili anche nelle fasi avanzate di particolari forme tumorali e talora in grado di coadiuvare una analgesia ricercata per via farmacologica.

Rispetto ai problemi di più stretto interesse medico, la scelta del luogo di cura va evidentemente commisurata a fattori diversi, ciascuno dei quali deve essere attentamente valutato.

Quando ci si domanda se siano meglio la casa o l'ospedale o l'hospice per assistere un malato in fase molto avanzata di malattia ci si chiede, in definitiva, quale sia il bene del malato stesso.

L'etica medica affida tradizionalmente agli stessi medici compiti di tutela del malato, valutando la condizione di estrema fragilità in cui questi si trova e di cui altri potrebbero persino trarre un indebito vantaggio.

Tante volte, inoltre, attorno a una persona con breve aspettativa di vita ruotano interessi diversi che possono entrare in conflitto.

Esiste infatti anche un problema che riguarda le strutture di riferimento più utilizzate, che sono i moderni ospedali, già da qualche tempo resi responsabili di bilanci e vincoli economici gravemente limitativi.

Medici e familiari potrebbero trovarsi a dover difendere il malato da chi tentasse di anticipare una dimissione pensando ad una degenza ospedaliera troppo onerosa.

In definitiva, la scelta del luogo di cura non è sempre un processo lineare.

I diritti pur legittimi dei familiari e della società civile possono porre dei limiti al diritto di chi soffre a ricevere cure adeguate nel luogo più appropriato.

Nella pratica, pur ponendo attenzione alla volontà del malato, con il quale sarà sempre necessario tenere un colloquio aperto e chiaro, si potrà decidere di privilegiare particolari aspetti delle problematiche assistenziali individuate.

Un modello di assistenza "elastico" potrà infatti essere adattato nel tempo a situazioni diverse, realizzando la possibilità che casa e strutture sanitarie possano insieme rappresentare, alternandosi in tempi diversi, un "suitable building".

La realizzazione (o la mancata realizzazione) dei progetti nazionali di Rete per l'assistenza ai malati terminali e l'applicazione delle norme collegate emanate dalle regioni, rendono conto della possibilità, reale o virtuale, di ottenere sempre la continuità assistenziale

Si può allora affermare che scegliere liberamente il luogo di cura significa poter ricercare risposte efficaci a bisogni effettivi in un modello di organizzazione sanitaria davvero evoluto.

Sarà poi anche merito delle Équipe di assistenza e cura e dei loro responsabili, in ospedale, in hospice e a domicilio, riuscire o meno a ottenere un buon adattamento del malato e della sua famiglia al modello assistenziale e al piano di cura proposti.

Il diritto a non soffrire è evidentemente collegato al diritto a ricevere sempre cure appropriate all'interno di sistemi abitativi e strutture aventi caratteristiche tra loro anche molto diverse, ma comunque sempre adeguate alle necessità, alle aspettative e alla dignità della persona umana fino al termine della vita.

Bibliografia

- Caraceni A, Groff L, Tamburini M, et al. "Luogo del decesso e variabili che influiscono sull'efficacia di un programma di assistenza domiciliare per malati terminali"; V Congr. Naz. S.I.C.P., Palermo, 1992.
- Costantini M, Camoirano E, Madeddu L, Bruzzi P et al., "Palliative home care and place of death among cancer patients: a population based study"; Palliat. Med. 1993; 7: 323-31.
- De Martini G. "La morte: a domicilio e in ospedale"; Quad. Cure Palliat. 1995, N 1.
- De Martini G. "Quando l'ospedale è meglio della casa"; Quad. Cure Palliat. 1996, 4: 47-50.
- Henriquet F. "Il domicilio, pro e contro". VI Congr. Naz. SICP, Atti, Riccione 1993.
- Fusco F. Roy M. T., De Martini G. "Ospedalizzare il paziente terminale? Uno studio retrospettivo e prospettico". Atti del VII Congr. Naz SICP, 1995.
- Fusco F. De Martini G. "Le preferenze del malato sul luogo di cura: uno studio retrospettivo e prospettico"; Quaderni di cure palliative, 1997, anno 5, 255-259.
- Gomas J. M. "Palliative care at home: a reality or mission impossible?" Palliat. Medicine 1993;7 (suppl. 1); 45-59.
- Toscani F, Mancini C, Tamburini M, Di Mola G. "Casa o Ospedale? Prolegomeni ad un programma di cure palliative"; Congr. Naz. SIPDIT. Reggio Emilia, Monduzzi, 1986.
- Toscani F, Giannunzio D, "Le preferenze del malato". Quad. Cure Palliat. 1995; 3: 15-18.
- Townsend J, Frank AO. "Terminal cancer care and patients preferences for place of death: a prospective study; BMJ, 1990, 301: 415-7.
- Spinsanti S. "Quando l'ospedale è meglio della casa: una valutazione etica: Quad. Cure Palliat. 1996; 4:51-53.
- Ventafridda V, De Conno F, Viganò A, Ripamonti C, Gallucci M, Gamba A. "Comparison of home and hospital of advanced cancer patients". Tumori 1989; 75:619-625.

- Wolf S. M. Assessing Physician Compliance With the Rules for Euthanasia and Assisted Suicide. Arch. Intern. Med., 2005; 165:1677.
- Zeppetella G, "Il diritto a non soffrire" Cuzzolin Editore, Napoli 1999, 75-81.
- Zeppetella G, "Principi di terapia del dolore e cure palliative nel paziente oncologico", Ed. Grafica Mazzucchelli, Milano, Marzo 2003

COLLOQUIONLINE



PERCORSI

**DISCORSO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI
ALL'INCONTRO CON I MEMBRI DELL'ASSEMBLEA GENERALE DELL'ORGANIZZAZIONE DELLE
NAZIONI UNITE DURANTE IL VIAGGIO APOSTOLICO NEGLI STATI UNITI D'AMERICA E LA
VISITA ALLA SEDE DELL'ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE**

New York

Venerdì, 18 aprile 2008

Signor Presidente

Signore e Signori,

nel dare inizio al mio discorso a questa Assemblea, desidero anzitutto esprimere a Lei, Signor Presidente, la mia sincera gratitudine per le gentili parole a me dirette. Uguale sentimento va anche al Segretario Generale, il Signor Ban Ki-moon, per avermi invitato a visitare gli uffici centrali dell'Organizzazione e per il benvenuto che mi ha rivolto. Saluto gli Ambasciatori e i Diplomatici degli Stati Membri e quanti sono presenti: attraverso di voi, saluto i popoli che qui rappresentate. Essi attendono da questa Istituzione che porti avanti l'ispirazione che ne ha guidato la fondazione, quella di un "centro per l'armonizzazione degli atti delle Nazioni nel perseguimento dei fini comuni", la pace e lo sviluppo (cfr *Carta delle Nazioni Unite*, art. 1.2-1.4). Come il Papa Giovanni Paolo II disse nel 1995, l'Organizzazione dovrebbe essere "centro morale, in cui tutte le nazioni del mondo si sentano a casa loro, sviluppando la comune coscienza di essere, per così dire, una 'famiglia di nazioni'" ([*Messaggio all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, nel 50° anniversario della fondazione*](#), New York, 5 ottobre 1995, 14).

Mediante le Nazioni Unite, gli Stati hanno dato vita a obiettivi universali che, pur non coincidendo con il bene comune totale dell'umana famiglia, senza dubbio rappresentano una parte fondamentale di quel bene stesso. I principi fondativi dell'Organizzazione - il desiderio della pace, la ricerca della giustizia, il rispetto della dignità della persona, la cooperazione umanitaria e l'assistenza - esprimono le giuste aspirazioni dello spirito umano e costituiscono gli ideali che dovrebbero sottostare alle relazioni internazionali. Come i miei predecessori Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno osservato da questo medesimo podio, si tratta di argomenti che la Chiesa Cattolica e la Santa Sede seguono con attenzione e con interesse, poiché vedono nella vostra attività come problemi e conflitti riguardanti la comunità mondiale possano essere soggetti ad una comune regolamentazione. Le Nazioni Unite incarnano l'aspirazione ad "un grado superiore di orientamento internazionale" (Giovanni Paolo II, [*Sollicitudo rei socialis*](#), 43), ispirato e governato dal principio di sussidiarietà, e pertanto capace di rispondere alle domande dell'umana famiglia mediante regole internazionali vincolanti ed attraverso strutture in grado di armonizzare il quotidiano svolgersi della vita dei popoli. Ciò è ancor più necessario in un tempo in cui sperimentiamo l'ovvio paradosso di un consenso multilaterale che continua ad essere in crisi a causa della sua subordinazione alle decisioni di

pochi, mentre i problemi del mondo esigono interventi nella forma di azione collettiva da parte della comunità internazionale.

Certo, questioni di sicurezza, obiettivi di sviluppo, riduzione delle ineguaglianze locali e globali, protezione dell'ambiente, delle risorse e del clima, richiedono che tutti i responsabili internazionali agiscano congiuntamente e dimostrino una prontezza ad operare in buona fede, nel rispetto della legge e nella promozione della solidarietà nei confronti delle regioni più deboli del pianeta. Penso in particolar modo a quei Paesi dell'Africa e di altre parti del mondo che rimangono ai margini di un autentico sviluppo integrale, e sono perciò a rischio di sperimentare solo gli effetti negativi della globalizzazione. Nel contesto delle relazioni internazionali, è necessario riconoscere il superiore ruolo che giocano le regole e le strutture intrinsecamente ordinate a promuovere il bene comune, e pertanto a difendere la libertà umana. Tali regole non limitano la libertà; al contrario, la promuovono, quando proibiscono comportamenti e atti che operano contro il bene comune, ne ostacolano l'effettivo esercizio e perciò compromettono la dignità di ogni persona umana. Nel nome della libertà deve esserci una correlazione fra diritti e doveri, con cui ogni persona è chiamata ad assumersi la responsabilità delle proprie scelte, fatte in conseguenza dell'entrata in rapporto con gli altri. Qui il nostro pensiero si rivolge al modo in cui i risultati delle scoperte della ricerca scientifica e tecnologica sono stati talvolta applicati. Nonostante gli enormi benefici che l'umanità può trarne, alcuni aspetti di tale applicazione rappresentano una chiara violazione dell'ordine della creazione, sino al punto in cui non soltanto viene contraddetto il carattere sacro della vita, ma la stessa persona umana e la famiglia vengono derubate della loro identità naturale. Allo stesso modo, l'azione internazionale volta a preservare l'ambiente e a proteggere le varie forme di vita sulla terra non deve garantire soltanto un uso razionale della tecnologia e della scienza, ma deve anche riscoprire l'autentica immagine della creazione. Questo non richiede mai una scelta da farsi tra scienza ed etica: piuttosto si tratta di adottare un metodo scientifico che sia veramente rispettoso degli imperativi etici.

Il riconoscimento dell'unità della famiglia umana e l'attenzione per l'innata dignità di ogni uomo e donna trovano oggi una rinnovata accentuazione nel principio della responsabilità di proteggere. Solo di recente questo principio è stato definito, ma era già implicitamente presente alle origini delle Nazioni Unite ed è ora divenuto sempre più caratteristica dell'attività dell'Organizzazione. Ogni Stato ha il dovere primario di proteggere la propria popolazione da violazioni gravi e continue dei diritti umani, come pure dalle conseguenze delle crisi umanitarie, provocate sia dalla natura che dall'uomo. Se gli Stati non sono in grado di garantire simile protezione, la comunità internazionale deve intervenire con i mezzi giuridici previsti dalla Carta delle Nazioni Unite e da altri strumenti internazionali. L'azione della comunità internazionale e delle sue istituzioni, supposto il rispetto dei principi che sono alla base dell'ordine internazionale, non deve mai essere interpretata come un'imposizione indesiderata e una limitazione di sovranità. Al contrario, è l'indifferenza o la mancanza di intervento che recano danno reale. Ciò di cui vi è bisogno è una ricerca più profonda di modi di prevenire e controllare i conflitti, esplorando ogni possibile via diplomatica e prestando attenzione ed incoraggiamento anche ai più flebili segni di dialogo o di desiderio di riconciliazione.

Il principio della "responsabilità di proteggere" era considerato dall'antico *ius gentium* quale fondamento di ogni azione intrapresa dai governanti nei confronti dei governati: nel tempo in cui il concetto

di Stati nazionali sovrani si stava sviluppando, il frate domenicano Francisco de Vitoria, a ragione considerato precursore dell'idea delle Nazioni Unite, aveva descritto tale responsabilità come un aspetto della ragione naturale condivisa da tutte le Nazioni, e come il risultato di un ordine internazionale il cui compito era di regolare i rapporti fra i popoli. Ora, come allora, tale principio deve invocare l'idea della persona quale immagine del Creatore, il desiderio di una assoluta ed essenziale libertà. La fondazione delle Nazioni Unite, come sappiamo, coincise con il profondo sdegno sperimentato dall'umanità quando fu abbandonato il riferimento al significato della trascendenza e della ragione naturale, e conseguentemente furono gravemente violate la libertà e la dignità dell'uomo. Quando ciò accade, sono minacciati i fondamenti oggettivi dei valori che ispirano e governano l'ordine internazionale e sono minati alla base quei principi cogenti ed inviolabili formulati e consolidati dalle Nazioni Unite. Quando si è di fronte a nuove ed insistenti sfide, è un errore ritornare indietro ad un approccio pragmatico, limitato a determinare "un terreno comune", minimale nei contenuti e debole nei suoi effetti.

Il riferimento all'umana dignità, che è il fondamento e l'obiettivo della responsabilità di proteggere, ci porta al tema sul quale siamo invitati a concentrarci quest'anno, che segna il 60° anniversario della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*. Il documento fu il risultato di una convergenza di tradizioni religiose e culturali, tutte motivate dal comune desiderio di porre la persona umana al cuore delle istituzioni, leggi e interventi della società, e di considerare la persona umana essenziale per il mondo della cultura, della religione e della scienza. I diritti umani sono sempre più presentati come linguaggio comune e sostrato etico delle relazioni internazionali. Allo stesso tempo, l'universalità, l'indivisibilità e l'interdipendenza dei diritti umani servono tutte quali garanzie per la salvaguardia della dignità umana. È evidente, tuttavia, che i diritti riconosciuti e delineati nella *Dichiarazione* si applicano ad ognuno in virtù della comune origine della persona, la quale rimane il punto più alto del disegno creatore di Dio per il mondo e per la storia. Tali diritti sono basati sulla legge naturale iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà. Rimuovere i diritti umani da questo contesto significherebbe restringere il loro ambito e cedere ad una concezione relativistica, secondo la quale il significato e l'interpretazione dei diritti potrebbero variare e la loro universalità verrebbe negata in nome di contesti culturali, politici, sociali e persino religiosi differenti. Non si deve tuttavia permettere che tale ampia varietà di punti di vista oscuri il fatto che non solo i diritti sono universali, ma lo è anche la persona umana, soggetto di questi diritti.

La vita della comunità, a livello sia interno che internazionale, mostra chiaramente come il rispetto dei diritti e le garanzie che ne conseguono siano misure del bene comune che servono a valutare il rapporto fra giustizia ed ingiustizia, sviluppo e povertà, sicurezza e conflitto. La promozione dei diritti umani rimane la strategia più efficace per eliminare le disuguaglianze fra Paesi e gruppi sociali, come pure per un aumento della sicurezza. Certo, le vittime degli stenti e della disperazione, la cui dignità umana viene violata impunemente, divengono facile preda del richiamo alla violenza e possono diventare in prima persona violatrici della pace. Tuttavia il bene comune che i diritti umani aiutano a raggiungere non si può realizzare semplicemente con l'applicazione di procedure corrette e neppure mediante un semplice equilibrio fra diritti contrastanti. Il merito della *Dichiarazione Universale* è di aver permesso a differenti culture, espressioni giuridiche e modelli istituzionali di convergere attorno ad un nucleo fondamentale di valori e, quindi, di diritti.

Oggi però occorre raddoppiare gli sforzi di fronte alle pressioni per reinterpretare i fondamenti della *Dichiarazione* e di comprometterne l'intima unità, così da facilitare un allontanamento dalla protezione della dignità umana per soddisfare semplici interessi, spesso interessi particolari. La *Dichiarazione* fu adottata come "comune concezione da perseguire" (*preambolo*) e non può essere applicata per parti staccate, secondo tendenze o scelte selettive che corrono semplicemente il rischio di contraddire l'unità della persona umana e perciò l'indivisibilità dei diritti umani.

L'esperienza ci insegna che spesso la legalità prevale sulla giustizia quando l'insistenza sui diritti umani li fa apparire come l'esclusivo risultato di provvedimenti legislativi o di decisioni normative prese dalle varie agenzie di coloro che sono al potere. Quando vengono presentati semplicemente in termini di legalità, i diritti rischiano di diventare deboli proposizioni staccate dalla dimensione etica e razionale, che è il loro fondamento e scopo. Al contrario, la *Dichiarazione Universale* ha rafforzato la convinzione che il rispetto dei diritti umani è radicato principalmente nella giustizia che non cambia, sulla quale si basa anche la forza vincolante delle proclamazioni internazionali. Tale aspetto viene spesso disatteso quando si tenta di privare i diritti della loro vera funzione in nome di una gretta prospettiva utilitaristica. Dato che i diritti e i conseguenti doveri seguono naturalmente dall'interazione umana, è facile dimenticare che essi sono il frutto di un comune senso della giustizia, basato primariamente sulla solidarietà fra i membri della società e perciò validi per tutti i tempi e per tutti i popoli. Questa intuizione fu espressa sin dal quinto secolo da Agostino di Ippona, uno dei maestri della nostra eredità intellettuale, il quale ebbe a dire riguardo al *Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te* tale massima "non può in alcun modo variare a seconda delle diverse comprensioni presenti nel mondo" (*De doctrina christiana*, III, 14). Perciò, i diritti umani debbono esser rispettati quali espressione di giustizia e non semplicemente perché possono essere fatti rispettare mediante la volontà dei legislatori.

Signore e Signori, mentre la storia procede, sorgono nuove situazioni e si tenta di collegarle a nuovi diritti. Il discernimento, cioè la capacità di distinguere il bene dal male, diviene ancor più essenziale nel contesto di esigenze che riguardano le vite stesse e i comportamenti delle persone, delle comunità e dei popoli. Affrontando il tema dei diritti, dato che vi sono coinvolte situazioni importanti e realtà profonde, il discernimento è al tempo stesso una virtù indispensabile e fruttuosa.

Il discernimento, dunque, mostra come l'affidare in maniera esclusiva ai singoli Stati, con le loro leggi ed istituzioni, la responsabilità ultima di venire incontro alle aspirazioni di persone, comunità e popoli interi può talvolta avere delle conseguenze che escludono la possibilità di un ordine sociale rispettoso della dignità e dei diritti della persona. D'altra parte, una visione della vita saldamente ancorata alla dimensione religiosa può aiutare a conseguire tali fini, dato che il riconoscimento del valore trascendente di ogni uomo e ogni donna favorisce la conversione del cuore, che poi porta ad un impegno di resistere alla violenza, al terrorismo ed alla guerra e di promuovere la giustizia e la pace. Ciò fornisce inoltre il contesto proprio per quel dialogo interreligioso che le Nazioni Unite sono chiamate a sostenere, allo stesso modo in cui sostengono il dialogo in altri campi dell'attività umana. Il dialogo dovrebbe essere riconosciuto quale mezzo mediante il quale le varie componenti della società possono articolare il proprio punto di vista e costruire il consenso attorno alla verità riguardante valori od obiettivi particolari. È proprio della natura delle religioni,

liberamente praticate, il fatto che possano autonomamente condurre un dialogo di pensiero e di vita. Se anche a tale livello la sfera religiosa è tenuta separata dall'azione politica, grandi benefici ne provengono per gli individui e per le comunità. D'altro canto, le Nazioni Unite possono contare sui risultati del dialogo fra religioni e trarre frutto dalla disponibilità dei credenti a porre le proprie esperienze a servizio del bene comune. Loro compito è quello di proporre una visione della fede non in termini di intolleranza, di discriminazione e di conflitto, ma in termini di rispetto totale della verità, della coesistenza, dei diritti e della riconciliazione.

Ovviamente i diritti umani debbono includere il diritto di libertà religiosa, compreso come espressione di una dimensione che è al tempo stesso individuale e comunitaria, una visione che manifesta l'unità della persona, pur distinguendo chiaramente fra la dimensione di cittadino e quella di credente. L'attività delle Nazioni Unite negli anni recenti ha assicurato che il dibattito pubblico offra spazio a punti di vista ispirati ad una visione religiosa in tutte le sue dimensioni, inclusa quella rituale, di culto, di educazione, di diffusione di informazioni, come pure la libertà di professare o di scegliere una religione. È perciò inconcepibile che dei credenti debbano sopprimere una parte di se stessi – la loro fede – per essere cittadini attivi; non dovrebbe mai essere necessario rinnegare Dio per poter godere dei propri diritti. I diritti collegati con la religione sono quanto mai bisognosi di essere protetti se vengono considerati in conflitto con l'ideologia secolare prevalente o con posizioni di una maggioranza religiosa di natura esclusiva. Non si può limitare la piena garanzia della libertà religiosa al libero esercizio del culto; al contrario, deve esser tenuta in giusta considerazione la dimensione pubblica della religione e quindi la possibilità dei credenti di fare la loro parte nella costruzione dell'ordine sociale. In verità, già lo stanno facendo, ad esempio, attraverso il loro coinvolgimento influente e generoso in una vasta rete di iniziative, che vanno dalle università, alle istituzioni scientifiche, alle scuole, alle agenzie di cure mediche e ad organizzazioni caritative al servizio dei più poveri e dei più marginalizzati. Il rifiuto di riconoscere il contributo alla società che è radicato nella dimensione religiosa e nella ricerca dell'Assoluto – per sua stessa natura, espressione della comunione fra persone – privilegierebbe indubbiamente un approccio individualistico e frammenterebbe l'unità della persona.

La mia presenza in questa Assemblea è un segno di stima per le Nazioni Unite ed è intesa quale espressione della speranza che l'Organizzazione possa servire sempre più come segno di unità fra Stati e quale strumento di servizio per tutta l'umana famiglia. Essa mostra pure la volontà della Chiesa Cattolica di offrire il contributo che le è proprio alla costruzione di relazioni internazionali in un modo che permetta ad ogni persona e ad ogni popolo di percepire di poter fare la differenza. La Chiesa opera inoltre per la realizzazione di tali obiettivi attraverso l'attività internazionale della Santa Sede, in modo coerente con il proprio contributo nella sfera etica e morale e con la libera attività dei propri fedeli. Indubbiamente la Santa Sede ha sempre avuto un posto nelle assemblee delle Nazioni, manifestando così il proprio carattere specifico quale soggetto nell'ambito internazionale. Come hanno recentemente confermato le Nazioni Unite, la Santa Sede offre così il proprio contributo secondo le disposizioni della legge internazionale, aiuta a definirla e ad essa fa riferimento.

Le Nazioni Unite rimangono un luogo privilegiato nel quale la Chiesa è impegnata a portare la propria esperienza "in umanità", sviluppata lungo i secoli fra popoli di ogni razza e cultura, e a metterla a

disposizione di tutti i membri della comunità internazionale. Questa esperienza ed attività, dirette ad ottenere la libertà per ogni credente, cercano inoltre di aumentare la protezione offerta ai diritti della persona. Tali diritti sono basati e modellati sulla natura trascendente della persona, che permette a uomini e donne di percorrere il loro cammino di fede e la loro ricerca di Dio in questo mondo. Il riconoscimento di questa dimensione va rafforzato se vogliamo sostenere la speranza dell'umanità in un mondo migliore, e se vogliamo creare le condizioni per la pace, lo sviluppo, la cooperazione e la garanzia dei diritti delle generazioni future.

Nella mia recente Enciclica *Spe salvi*, ho sottolineato "che la sempre nuova faticosa ricerca di retti ordinamenti per le cose umane è compito di ogni generazione" (n. 25). Per i cristiani tale compito è motivato dalla speranza che scaturisce dall'opera salvifica di Gesù Cristo. Ecco perché la Chiesa è lieta di essere associata all'attività di questa illustre Organizzazione, alla quale è affidata la responsabilità di promuovere la pace e la buona volontà in tutto il mondo. Cari amici, vi ringrazio per l'odierna opportunità di rivolgermi a voi e prometto il sostegno delle mie preghiere per il proseguimento del vostro nobile compito.

Prima di congedarmi da questa illustre Assemblea, vorrei rivolgere il mio augurio, nelle lingue ufficiali, a tutte le Nazioni che vi sono rappresentate:

Peace and Prosperity with God's help!

Paix et prospérité, avec l'aide de Dieu!

Paz y prosperidad con la ayuda de Dios!

هَلْ لَلا بَعَوْنْ وَإَزْدَهَارْ سَلَامْ

□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ !

Мира и благоденствия с помощью Божией!

Grazie molte!

**PREGHIERA DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI
ALLA VISITA A GROUND ZERO DURANTE IL VIAGGIO APOSTOLICO NEGLI STATI UNITI
D'AMERICA E LA VISITA ALLA SEDE DELL'ORGANIZZAZIONE DELLE NAZIONI UNITE**

Ground Zero, New York

Domenica, 20 aprile 2008

O Dio dell'amore, della compassione e della riconciliazione,
rivolgiti il Tuo sguardo su di noi, popolo di molte fedi e tradizioni diverse,
che siamo riuniti oggi in questo luogo,
scenario di incredibile violenza e dolore.

Ti chiediamo nella Tua bontà
di concedere luce e pace eterna
a tutti coloro che sono morti in questo luogo-
i primi eroici soccorritori:

i nostri vigili del fuoco, agenti di polizia,
addetti ai servizi di emergenza e personale della Capitaneria di Porto,
insieme a tutti gli uomini e le donne innocenti,
vittime di questa tragedia

solo perché il loro lavoro e il loro servizio
li ha portati qui l'11 settembre 2001.

Ti chiediamo, nella Tua compassione
di portare la guarigione a coloro i quali,
a causa della loro presenza qui in quel giorno,
soffrono per le lesioni e la malattia.

Guarisci, anche la sofferenza delle famiglie ancora in lutto
e di quanti hanno perso persone care in questa tragedia.

Concedi loro la forza di continuare a vivere con coraggio e speranza.

Ricordiamo anche coloro

che hanno trovato la morte, i feriti e quanti hanno perso i loro cari
in quello stesso giorno al Pentagono e a Shanksville, in Pennsylvania.

I nostri cuori si uniscono ai loro

mentre la nostra preghiera abbraccia il loro dolore e la loro sofferenza.

Dio della pace, porta la Tua pace nel nostro mondo violento:

pace nei cuori di tutti gli uomini e le donne

e pace tra le Nazioni della terra.

Volgi verso il Tuo cammino di amore

coloro che hanno il cuore e la mente

consumati dall'odio.

Dio della comprensione,
sopraffatti dalla dimensione immane di questa tragedia,
cerchiamo la Tua luce e la Tua guida
mentre siamo davanti ad eventi così tremendi.
Concedi a coloro le cui vite sono state risparmiate
di poter vivere in modo che le vite perdute qui
non siano state perdute in vano.

Confortaci e consolaci,
rafforzaci nella speranza
e concedici la saggezza e il coraggio
di lavorare instancabilmente per un mondo
in cui pace e amore autentici regnino
tra le Nazioni e nei cuori di tutti.

COLLOQUIONLINE



SEGNALI
ed INCROCI

**“I DIRITTI UMANI: LORO STORIA, VALORE, STATO ATTUALE”,
ATTI DEL CONVEGNO NAZIONALE (NAPOLI 26-27 OTTOBRE 1999), IN «PROGRESSO DEL
MEZZOGIORNO», ANNO XXIV, NN. 1-2 (47-48 DELLA SERIE), GIU-DIC 2000, PP. 338**

PASQUALE ORLANDO

L'argomento degli Atti e del Convegno, "I diritti umani, loro storia, valore e stato attuale", è, indubbiamente, di massimo interesse, in clima di pensiero debole del postmoderno: tra scetticismo gnoseologico, relativismo etico e simbolica rappresentativa teologica neohegeliana. Si constata l'assenza di diritti umani, nonché la spietata repressione ancora in atto in tanti paesi del mondo, come stanno a dimostrare le barbarie commesse.

Ed anche così come è compaginata l'intera tematica svolta, nel quadro generale, è di ottima valenza, perché partendo dall'ordine storico, si snoda in quello teoretico-contenutistico, con particolare riflesso, e non poteva essere altrimenti, ai tempi d'oggi: essa è stata «scelta a ragion veduta», perché la filosofia è vita indissolubilmente connessa con quella umana. Perciò, l'intento di scandagliare il problema del diritto, per indagarne la natura, il fondamento e risalire, via via, alle sue implicazioni, applicazioni e ai «suoi sviluppi e nel pubblico e nel privato» (p. 6), per smascherare e sbugiardare e stigmatizzare la complicata anarchia del convenzionalismo e dell'autonomismo giuridico che «va in cerca di vari fondamenti possibili» (come vuole Bobbio, p. 322); tessera, questa, di pensiero debole in Etica.

Sono queste le linee dei contributi culturali dei singoli interventi dei valorosi studiosi, ben noti, perché quasi tutti sempre presenti in questi convegni annuali, ormai già dal 1988, nella nostra Napoli. Ben a ragione anche questo (cf. M. Lombardi, *I diritti umani nelle zone povere...*, 247-71): è il XIII articolo. Ma ciò lo si può constatare dai singoli titoli degli interventi. Gli articoli son 17: nei brevi limiti consentiti, *uti de more*, cerchiamo di seguire l'iter che ci illuminano i nostri autori.

Scorgerei tre piste d'indagine, a lettura ultimata. Stesura esplicitata nel titolo preposto da Manno (cf. *Introduzione*, pp. 3-11): storia, valore, stato attuale; il tutto introdotto da ben tre articoli, con l'introduzione citata, che ben fanno da cappello generale a tutta la trattazione. Così: - Una indagine, chiara, piana i filosofi dell'Era antica vengono presentati da i primi tre art.. Belvederi (pp. 13-29), con "La Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789". L'Italia e Napoli " apre per la serie di contributi , per snodazione giuridica", di P. Cosenza (pagg. 31-39), nonché sul "Fondamento del Diritto in Agostino" di G. Balido (43-53).

Una seconda pista travalica più determinatamente in occidente ed anche nell'età moderna, e qui intendiamo fino ai giorni nostri, ivi compreso il postmoderno. Dunque vengono presentati "Ipotesi su Pico della Mirandola e i diritti umani in Occidente"; da G. Brescia (pp. 55-94); Rinnovamento letterario e libertà in Parini e Alfieri" di T. D'Onofrio (pp. 95-104); "Universalità e storicità dei diritti umani da Locke a Croce", da E. Paolozzi (pp. 105-110); "Libertà, giustizia e uguaglianza nell'antropologia crociata", di A. Nave, (pp. 3-124); "I diritti umani nel pensiero di J. Maritain", di M. Indelicato (pp. 126-137) di P. Addate.

Con questa seconda parte, gli autori citati espongono e valutano, con rilievi eminentemente storici, i loro assunti, rispondenti molto bene a quanto Manno pone nel titolo "Loro Storia" (Cfr. quanto abbiamo

detto sopra). La terza pista di indagine, la più filosofica, la più abbondante (sono, infatti, sette studi), la più teoretica quanto ai contenuti, come quella calata nella quotidianità dell'oggi, esaminando, indagando, valutando, perché illumini e diriga la nostra vita, ripeto dell'oggi, perché la filosofia è vita.

In questo ordine di idee mi piace leggere gli studi in parola, che del resto si presentano chiaramente dai titoli. Inizia A. Drago, con "Cultura scientifica e cultura dei diritti umani: accordo o conflitto?" (pp. 197-218); continua G. Bosio, con il suo dettato "La Crisi del diritto e i diritti dimenticati" (pp. 219-228); prosegue U. Regina che ci presenta "Diritto alla terrestrità e sradicamento in D. Hoonhoeffer S. Weil" (pp. 229-246); per concludere con il già cit. Lombardi "I diritti umani nelle zone povere, in particolare nel Mezzogiorno d'Italia" (pp. 248-272).

L'analisi di questo profilo è contenuto, di più, negli ultimi tre articoli, vale a dire: G. Castaldi che discettava su "Su alcune osservazioni sugli strumenti giuridici a tutela dei diritti umani nel contesto europeo" (pp. 273-288); G. Manno, già ricordato, ci offre la considerazione "La negazione dei diritti umani nel superuomo di Nietzsche e la storia dell'Europa negli ultimi tempi" (pp. 289-320); ed il tutto conclude il prof. A. Omaggio, che prende per assunto "Un'etica dei diritti umani" (pp. 321-338) e divide il suo dire in due parti ben distinte, lo indica, del resto, nel titolo, giacché continua "Linee fondamentali nel magistero di Giovanni Paolo II sui diritti umani".

E così: 1) chiaramente contro il pensiero debole che chiama "tautologia" la stessa espressione dei diritti umani o dell'uomo (pagg. 322 cit. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi 1990) e pretende di individuare i "veri fondamenti possibili e non il fondamento assoluto" (cfr. *ivi*), e dichiara il problema di fondo dei diritti umani "non tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli: un problema politico, non filosofico" (cfr. *ivi*), e non si accorge che così siamo nel relativismo etico, che hanno indicato, fin dall'inizio, gli altri buoni Autori.

2) Di fronte a un così chiaro venir meno del fondamento, si staglia - è sempre Omaggio che scrive (cfr. p. 323) - il magistero di Giovanni Paolo II, che provoca le sensibilità e l'intelligenza laica e coniuga i diritti dell'uomo all'interno di un'antropologia cristocentrica (cf. *ivi*). Ottima conclusione d'una filosofia metafisica, l'unica umana totale e totalizzante. La filosofia se non è metafisica non è filosofia, valida, perciò, per tutti i laici, *qua talis e qua originaliter talis*, non laicisti, antichiesastici... frutto di un monismo materialistico e di assoluto egoismo.

Chiude il libro un articolo dovuto a L. Giordano (pp. 331-37), motivo commemorativo del grande critico letterario meridionale, Rocco Montano, com'è nella tradizione di questa rivista, ma anche perché porta un contributo all'argomento del Congresso attraverso la letteratura, voce non secondaria della coscienza umana (cf. nota in calce alla p. 331), alla quale fa appello l'intero libro, perché il giure, con l'assoluto suo fondamento, migliori la società degli uomini.

IL PROBLEMA DEL FONDAMENTO ONTOLOGICO DEI DIRITTI UMANI

ANTONIO SCOPPETTUOLO

Il fondamento dei diritti umani nella legge naturale poggia su due pilastri: uno ontologico, che fa riferimento alla realtà della stessa, ed uno gnoseologico che rimanda alla conoscenza che l'uomo ne ha. Il primo muove dalla constatazione della natura umana, comune a tutti gli individui che, come struttura ontologica, è luogo di necessità intelligibile da cui scaturiscono i diritti che chiedono di essere perseguiti come beni di quella determinata natura. Il secondo, invece, considera il modo in cui la ragione umana conosce la legge naturale: non nel modo *chiaro e distinto* proprio del procedere dimostrativo di una ragione speculativa, ma in via del tutto *asistemica*, per inclinazione, per esperienza tendenziale, o *per naturalità*.¹

Una fondazione ontologica dei diritti vuol dire, allora, partire dalla considerazione di una precisa essenza (*substantia*) dell'uomo. In questo senso, la natura è *natura di una sostanza*, in quanto solo ciò che è sostanza può essere anche principio delle sue azioni. Per Tommaso la specificità della natura umana è il suo essere razionale, idea che come noto, è alla base dell'intero sistema tomista; il criterio razionale corrisponde, infatti, al principio stesso della legge naturale. Tale legge indica prima di ogni cosa un concetto assai semplice, dove semplicità sta per evidenza, giacché, in quanto evidenza esso è riconoscibile da tutti. "Il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi".²

In questo senso, non occorre la conoscenza della teologia o dell'etica per *praticare la giustizia*, occorre una retta ragione che sia guida all'agire dell'uomo. Da questo primo precetto discendono tutti gli altri, perché, scrive Tommaso, "l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali"³.

La grande tradizione inaugurata dal padre della Scolastica viene rielaborata e portata a compimento da Maritain, il primo pensatore cattolico ad aver elaborato una teoria completa dei diritti dell'uomo all'interno di una visione della vita politica moderna.⁴

La conoscenza del diritto naturale da parte della persona umana, sostiene Maritain, non avviene immediatamente, perché esso contiene alcuni oggetti autoevidenti (*sideres*) ed altri consequenziali al grado di progresso morale della società.

Esiste, dunque, un progresso nella conoscenza della legge naturale così anche nella considerazione dei diritti umani. Essi sono sicuramente universali per essenza, ma allo stesso tempo, storici nella loro

1 Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, ESD, Bologna 1985, I-II, q. 91, a. 2: «Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

2 Tommaso d'Aquino, op. cit., I-II, q. 94, a. 2: «Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertinent ad praecepta legis practica naturaliter apprehendit esse bona humana».

3 Idem, I-II, q. 94, a. 2.

4 F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 128.

manifestazione. La storia, allora, diventa il terreno fecondo per la crescita e lo sviluppo dei diritti; terreno, il cui grado di fertilità non è deciso dai singoli individui, ma si produce durante lunghissimi processi.

Tuttavia, la fondazione naturale dei diritti non sfugge a diverse obiezioni e a differenti problemi di ordine filosofico.

Il quesito principale che si pone alla riflessione è se esiste un fondamento dei diritti, cioè una *natura* o un'essenza umana, una *persona* a cui i diritti competono in quanto è.⁵

Secondo Maritain "È secondo questo dinamismo che i diritti della persona umana prendono forma politica e sociale nella comunità. Il diritto dell'uomo all'esistenza, alla libertà personale e al perseguimento della perfezione della vita morale, deriva, per esempio, dal diritto naturale propriamente detto".⁶

Una risposta affermativa presuppone una previa presa di posizione che è filosofica e metafisica insieme ed è questo il motivo principale per cui tanto si contesta la possibilità di una fondazione teorica dei diritti dell'uomo: presuppone l'adesione ad un'idea di natura e di legge naturale. Concetti molto lontani dalla sensibilità scientifica moderna. Il problema ontologico pone l'interrogazione riguardo all'esistenza di una natura umana dalla quale siano desumibili diritti insiti, norme e regole di comportamento.

Come afferma Berti, la maggior parte delle correnti scientifiche e filosofiche contemporanee è restia, se non del tutto contraria, a parlare di natura umana giacché l'esistenza di una natura umana, intesa come complesso di caratteri distintivi e immutabili, si scontra con due evidenti dati di fatto: a) la constatazione della variabilità degli atteggiamenti umani; b) il diniego di attribuire ad essa un carattere permanente.

Sulla variabilità della natura umana, alcuni sostenitori più avveduti dell'antropologia moderna non esitano ad affermare un'idea di natura umana come impasto di acquisizioni storiche e di strutture permanenti, per cui focalizzare l'attenzione solo su uno degli elementi risulterebbe un atteggiamento metodologicamente scorretto, essendo l'uomo un essere che, seppure varia, preserva, una struttura naturale comune che ne costituisce l'essenza.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, Berti ritiene che la cultura contemporanea operi una semplificazione dei significati di *natura umana* e *legge naturale*. Il giusnaturalismo moderno, infatti, concependo la natura come un ideale *stato di natura* posto all'inizio della storia umana, ha contribuito alla sedimentazione di una concezione individualistica della persona e puramente contrattualistica e formale della società (?).

In realtà, è possibile riferirsi ad una concezione di natura, pre-moderna e post-moderna insieme, radicalmente diversa da quella classica offerta dal giusnaturalismo. Può essere concepita una natura non come stadio iniziale e primitivo di un ulteriore sviluppo, bensì come lo stadio finale, avanzato dell'evoluzione

5 E. Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987, op. cit., p. 286.

6 J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Ed. di Comunità, 1953, pp. 65-66.

7 Da queste concezioni sono scaturite, infatti, le prime dichiarazioni moderne dei diritti: il Bill of rights inglese, ispirato da Locke, la dichiarazione di indipendenza degli Stati americani e le Dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo e del cittadino votate in Francia nel 1789 e nel 1793, nelle quali è opposto l'uomo, estraneo allo stato, al cittadino, fondamentale soggetto di esso.

umana, sul modello di quanto accade nel singolo individuo, dove la pienezza si considera raggiunta non alla nascita, ma nella maturità (8).

Una natura che abbia in sé un elemento teleologico non si oppone alla storia, anzi, essa rappresenta una realizzazione umana avviata verso il compimento. Inoltre, è possibile concepire la natura non come individualistica, aggressiva e ostile, ma come naturalmente sociale e politica. La socialità e la politicità della persona, individuano, infatti, il tratto specifico dell'uomo che, non a caso, ha nel possesso del linguaggio la sua caratteristica specifica. Tuttavia, ciò si scontra con una obiezione sostanziale, quella di Monod (9) secondo cui alla base dei successi conseguiti dalla scienza moderna, si pone proprio il rifiuto di considerare finalisticamente i fenomeni, ossia di credere che una conoscenza vera di essi possa venir ottenuta mediante una loro interpretazione in termini di cause finali, di progetto (10).

Ammessa l'esistenza della natura umana sorge ora il problema gnoseologico; il problema, cioè, di sapere se sia possibile da parte dell'uomo conoscerla.

L'obiezione, generalmente rivolta alla pretesa di conoscere la natura umana, è, ancora una volta, di ordine relativistico: di natura si parla in modo diverso a seconda dell'impostazione teorica che si accetta e a seconda della cultura di appartenenza. Tuttavia, afferma Berti, le critiche rivolte alla conoscibilità della natura e dei diritti che da essa conseguono, critiche fondate sulle differenze riscontrabili tra i vari popoli, si basano anch'esse, sull'acritica accettazione che unico criterio di conoscenza possibile sia quello scientifico - matematico proposto dal giusnaturalismo moderno. Infatti, come afferma Maritain, la diversità di valutazioni non è una prova contro la conoscibilità della legge naturale più di quanto gli errori dei primitivi in astronomia siano una prova contro la conoscibilità di essa (11).

Per evitare di incorrere in questo riduzionismo estremo, è necessario verificare se, quello scientifico - matematico, sia effettivamente l'unico modello di conoscenza valido, oppure se, alla conoscenza della natura umana siano più congeniali altri modelli, pur essi razionali, ma di una razionalità diversa. Un modello di conoscenza razionale, adeguato all'oggetto particolare qui in esame ed alternativo a quello logico-matematico, in grado di superare le difficoltà poste dalle obiezioni sopra esposte è anche quello che Maritain, rifacendosi a S. Tommaso, chiama conoscenza "per inclinazione" o *per connaturalitatem*. Tale tipo di conoscenza, posseduta dalle persone virtuose, è inizialmente confusa e progressiva, il che spiegherebbe i progressi storici che si sono verificati nella conoscenza dei diritti umani e le differenze che ancora sussistono tra i vari popoli.¹²

La ragione come natura non può, infatti, essere intesa solo come facoltà razioinante e discorsiva, liberamente esercitata dall'uomo, ma anche come facoltà *razionale* che, in certo qual modo, precede questo

8 E. Berti, *Le vie della ragione*, op. cit., p. 289.

9 Cfr. J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1976.

10 P. Zecchinato, *La normatività della natura nella più recente filosofia italiana*, in E. Berti (a cura di), *Problemi di etica: fondazione norme orientamenti*, Fondazione Lanza, Padova 1990, p. 335.

11 J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Torino 2003., p. 106

12 E. Berti, *Le vie della ragione*, op. cit., p. 292

suo esercizio e che può essere considerata pre-filosofica e pre-concettuale. Esistono, dunque, secondo Maritain, diversi livelli e gradi di razionalità e quello razionante proprio del pensiero scientifico moderno ne rappresenta solamente uno e, nonostante gli enormi successi conseguiti, neanche il più importante (13).

Tuttavia, se la natura umana come ragione non coincide con la razionalità scientifica, quest'ultima sarà anche incapace di conoscerla. Ed infatti, Maritain, come S. Tommaso, ritiene che alla conoscenza della natura umana l'uomo pervenga non mediante un procedimento logico discorsivo, bensì per *con naturalità*, e cioè per comunione. Una volta ammessa l'esistenza e la conoscibilità della natura umana, sorge un nuovo e rilevante problema: è possibile ricavare dalla conoscenza della natura umana delle norme, delle prescrizioni, dei doveri, e quindi dei diritti (14)?

Probabilmente è questo il problema più pressante e insidioso che la teoria della fondazione naturale dei diritti umani deve affrontare. Tale difficoltà, evidenziata dagli esponenti della filosofia analitica e nota come «legge di Hume», può essere formulata nel modo seguente: «è logicamente scorretto derivare un asserto prescrittivo da un altro che abbia soltanto carattere descrittivo». Per chi accetta la validità della legge, non è dunque lecito compiere il passaggio dall'essere al dover essere, dalla constatazione dei caratteri della natura alla formulazione di precetti etici o giuridici. È un'obiezione che rischia di vanificare l'autorità della teoria naturale, per cui, prima di procedere oltre ogni altra discussione è prioritariamente indispensabile vedere se, ed eventualmente come, sia possibile superare o aggirare tale difficoltà.

Come è noto, l'origine della legge di Hume è fatta risalire ad un passo del *Trattato* humiano dove, quasi per inciso, egli richiama l'attenzione sulla differenza tra le proposizioni in cui compare la copula *è* e quelle in cui compare la nozione *deve*.¹⁵

All'inizio del Novecento, l'osservazione fu implicitamente ripresa da G. E. Moore, nei suoi *Principia ethica* considerati l'inizio della filosofia analitica applicata al linguaggio morale. Per non cadere nella fallacia naturalistica, infatti, essa dovrebbe rinunciare alla derivazione naturale delle norme etiche e giuridiche, ma, ciò facendo, rinunciare contemporaneamente alla sua specificità e, in definitiva, alla sua esistenza. Il problema reale è, dunque, ammissa la sua validità logica, la legge è valida anche sul piano ontologico? E se è vero che, anche sul piano ontologico, essa può pretendere di far valere i suoi titoli di legittimità, è pur vero che questi non hanno la stessa absolutezza che potevano vantare sul piano logico. Se qui, infatti, la legge ha una validità *a priori*, essendo una legge stessa del pensiero, tra l'altro già affermata da Aristotele, sul piano

13 Semplificando, utilizzando la schematizzazione offerta da di Giovanni, i vari livelli di razionalità della «ragione» dell'uomo possono essere così indicati: «1. ragione come natura, come forma = inconscio. 2. ragione come conscia, esperienzialmente, per «cognizione naturale» aconcettuale = conscio connaturale, con naturalità (tramite inclinazione). 3. intuizione dei principi primi (intellettuali e) morali. 4. concettualizzazione e discorsività razionatrice: a) nel discorso comune; b) nel discorso scientifico; c) nel discorso filosofico» (A. di Giovanni, "Connaturalità" e "inconscio" nella norma morale», in Aa. Vv., *Fondazione e interpretazione della norma*, op. cit., pp. 181-182).

14 E. Berti, *Le vie della ragione*, op. cit., p. 293.

15 come afferma Compagnoni, «la logica si interessa non del significato e della verità extramentale delle proposizioni, ma del modo umano di passare dall'una all'altra per mezzo di un ragionamento corretto» (F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo*, op. cit. p. 199)

della realtà la sua validità resta condizionata dalla preventiva assunzione di determinazioni che sono, appunto, ontologiche. Sul piano della realtà, dunque, si può affermare la validità assoluta della legge solo se, contemporaneamente, si accetta anche una concezione meccanicistica e scientifica della realtà, come quella presupposta, tra gli altri, da Hume, da Moore e da Hart. Se però, come fa per esempio Berti, si ammette, una concezione finalistica della natura in generale e della natura umana in particolare, una concezione, cioè, della natura come *telos* come sviluppo e pieno compimento di una forma già in potenza, allora, pur restando valida sul piano logico, la legge è invalidata sul piano ontologico, in quanto il dover essere, come fine, è già implicito nell'essere e dunque il passaggio, anche logico, tra un piano e l'altro è perfettamente lecito.

Il presupposto teorico fondamentale su cui si erge la dottrina della fondazione naturale dei diritti umani si esprime nella consapevolezza che, pur nel variare delle situazioni, della storia e delle culture, la natura, l'*humanum*, resta sempre il criterio e il presupposto comune e immutabile da cui muovere per giudicare il bene e il male e per dare senso e ordine alla realtà.

Bibliografia

- A. di Giovanni, "Connaturalità" e "inconscio" nella norma morale», in Aa. Vv., *Fondazione e interpretazione della norma*, Editrice Morcelliana, Brescia 1986
- E. Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987
- F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995
- J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Ed. di Comunità, 1953
- J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1976
- Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, ESD, Bologna 1985

* *Dottore di Ricerca in Scienze filosofiche Università Federico II di Napoli*

LA NOTTE DEI MUSEI

L'evento europeo del 17 maggio 2008:

- <http://nuitdesmusees.culture.fr/index.php?l=ITA>