



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

Quindicesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

Uomini, animali o macchine?

Scienze, filosofia e teologia per un "nuovo umanesimo"

Stresa, Colle Rosmini, 27-30 agosto 2014



La mente violata: la sfida delle neuroscienze

CLAUDIO VITTORIO GROTTI

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Premessa

Cosa c'è alla base della fortuna che riscuotono oggi le neuroscienze e in particolare le neuroscienze cognitive? Perché sempre di più anche la filosofia ad esse si rivolge, con esse discute e si confronta? Nel momento in cui le neuroscienze hanno iniziato a porsi problemi che fino a ieri erano di competenza della sola filosofia - il problema della coscienza, dell'io - questa si è sentita minacciata nel proprio dominio, dal quale interrogava il mondo facendo finta che le scienze non esistessero. Era stato facile ridurre tutto a un problema di linguaggi. La scienza ha un suo linguaggio, la filosofia il suo ed entrambi sono irriducibili. Ma questa pluralità di domini semantici, ognuno chiuso nella propria specificità, è stata infranta dalle neuroscienze. Esse hanno iniziato a parlare anche il linguaggio della filosofia, riducendolo al proprio. Coscienza, memoria, io,

valori, etica sono diventati domini delle neuroscienze, che hanno scalzato, senza troppi riguardi, la filosofia.

Dobbiamo dire che è stato un gioco abbastanza facile, perché si sono trovate dinanzi una filosofia ormai stanca, intimorita, una filosofia debole, che già aveva lavorato autonomamente ad assottigliare le proprie difese. E non parlo solo di quelle filosofie che hanno pensato bene di sposare la causa del vincitore e accettare di buon grado di farsi "naturalizzare", seguendo il proposito di Quine: «Io accetto il naturalismo e, anzi, ne faccio un vanto. Ciò significa bandire il sogno di una filosofia prima e sviluppare la

filosofia ... come parte del nostro sistema del mondo, in continuità con il resto della scienza»¹. Ma anche le filosofie postmoderne non sono state in grado di opporre resistenza. Da quando Lyotard ha sentenziato la fine delle *grandi narrazioni* della modernità, la lotta contro la metafisica è diventato il *Leitmotiv* del nuovo pensiero. Il postmoderno abbandona le verità assolute e le visioni universali delle cose. Heidegger e Derrida, i nuovi astri del pensiero, hanno avuto buon gioco ad eliminare ogni dualismo sospettato di ascendenze metafisiche. Soggetto/oggetto, anima/corpo, Dio/mondo, significante/significato sono opposizioni binarie del pensiero da decostruire: concentrandosi sulle loro differenze relative, e non sulla loro inconciliabile opposizione, è possibile aprire nuove vie per creare nuovi concetti. Ma oltrepassando la metafisica, eliminando ogni dualismo, sconvolgendo la gerarchia dell'alto e del basso, del particolare e dell'universale, sostituendo l'ordine con il caos, che cosa resta? Il *proprium* della cultura occidentale, da Platone in poi, era stato l'individuazione di una duplicità di piani su cui si svolge la storia degli uomini. Vico l'aveva espresso perfettamente, parlando di «una storia ideal eterna sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni»². Ma già molto prima, la diffusione della concezione agostiniana del segno rispetto a quella di Dionigi l'Areopagita aveva offerto all'Occidente la possibilità di concepire il mondo e vedere in esso, senza necessità di doverlo abbandonare o di screditarlo, un rimando ad una verità superiore. Per Agostino la realtà non è solo segno della trascendenza ma anche mezzo, strumento per pervenirvi. Non la si può dunque abbandonare facilmente, come suggeriva Dionigi, per volgersi a ciò cui il simbolo rimanda. La realtà, proprio perché simbolica, deve essere accolta, indagata, attraversata tutta intera come via verso l'assoluto.

La realtà non è solo e soltanto ciò che si vede. Questa verità, che si credeva essere possesso acquisito e solido della cultura occidentale, sembra essere crollata. L'oltrepassamento della metafisica che il postmoderno ha annunciato va a braccetto con quelle filosofie che si sono suicidate concependosi, secondo Quine, «in continuità con il resto della scienza» (dove, come al solito, la parola «scienza» significa meramente «scienza naturale» e forse solo «fisica»). Abbandonare il sogno di una «filosofia prima» è l'imperativo comune. La filosofia non offre un punto di vista esterno privilegiato - un «punto di vista da nessun luogo», come ironicamente lo definisce Thomas Nagel - in grado di legittimare il sapere e le varie scienze. La filosofia o accetta di asservirsi di buon grado alla scienza dominatrice o è destinata a descrivere un mondo che ormai è soltanto un *simulacro*. Scrive Deleuze: «La copia è immagine dotata di somiglianza, il simulacro un'immagine senza somiglianza. Il catechismo, tanto ispirato al platonismo, ci ha familiarizzato con questa nozione: Dio fece l'uomo a propria immagine e somiglianza ma, per il peccato, l'uomo ha perso la somiglianza conservando l'immagine. Siamo diventati simulacri, abbiamo perso l'esistenza morale per entrare nell'esistenza estetica»³. Siamo immagini senza somiglianza, perciò simulacri, copie di cui mai è esistito il modello, puro apparire, senza che nulla appaia. La morte di Dio, annunciata da Nietzsche, ha distrutto ogni fondamento, cosicché l'essere, cioè l'autentico, il modello, l'originale, diventa indistinguibile dal divenire, cioè dal derivato, dalla copia, dal simulacro.

È questo il risultato della modernità? Esiste soltanto un mondo ad «una dimensione» in cui la regola è ciò che la scienza attesta essere esistente, ed ha valore di verità soltanto ciò che può essere «ridotto» a un concetto scientificamente accettabile?

È qui che acquista significato il nostro ripensare a Rosmini, anche rispetto a temi e problemi che non aveva e non poteva avere. Rosmini ci ha insegnato che si può essere moderni e cristiani, che modernità non significa via che corre necessariamente verso l'ateismo, che si può parlare dell'io e della coscienza

1. Cfr. W. V. O. QUINE, *Reply to Putnam*, in L. E. Hahn - P. A. Schilpp (edd). *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle 1986, pp. 430-431

2. G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Sansoni, Firenze, 1971, pag. 482.

3. G. DELEUZE, *Simulacro e filosofia antica* in *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 226.

senza misconoscere la relazione essenziale all'“Altro da sé”, a quell'“appartenenza divina” che prende il nome di essere ideale. Tutta la filosofia di Rosmini è estatica: qualunque analisi intraprenda, qualunque tema consideri, questi rilucono e si risolvono quando si intravede la via che porta oltre, quando l'orizzonte si apre, quando l'infinito trova spazio nelle nostre strette misure. Il punto centrale della filosofia di Rosmini è sempre “altrove”, ed è da questo altrove che si aprono le sue analisi e i suoi ragionamenti. Ed è proprio questo “altrove” che contrasta con la chiusura naturalistica di molti neuroscienziati. La loro sfida è dimostrare che tutto l'uomo può essere spiegato senza dover fare intervenire nient'altro che il suo corpo e il suo cervello. Ma la filosofia muore in un mondo a una dimensione. E se fosse solo la filosofia a morire, poco importerebbe, ma l'uomo può concepire se stesso a una dimensione?

Il naturalismo

Due grandi concezioni della natura hanno dominato la cultura occidentale. La natura come organismo e la natura come macchina. Entrambe erano compatibili con una visione provvidenzialistica della realtà e della storia. La natura come organismo è la visione degli antichi, la concezione del cosmo come un tutto dominato da leggi immutabili in cui risuona la presenza degli dei. L'immagine della realtà è quella di un cosmo nel cui ordinamento si manifesta il *lògos*, la ragione del mondo, e la cui copia essenziale è l'uomo, il microcosmo. È la visione del mondo che il cristianesimo ha fatto propria per oltre un millennio e in cui ha innervato la novità del proprio annuncio. È una concezione della natura che persiste fino a Goethe e ai romantici, in una molteplicità di variazioni che non annulla la fonte dell'entusiasmo cosmico: la contemplazione della presenza divina nel mondo.

Ma ben presto doveva iniziare una dura battaglia contro questa cosmologia, una battaglia in cui entreranno molti interessi e molti combattenti, non sempre in accordo tra loro. La nuova mentalità oggettiva che inizia a imporsi con la nascita della scienza moderna, fa terra bruciata del vecchio cosmo: forme, sostanze, qualità, fini, lògoi, vengono estromessi dalla natura. Essa va sempre più configurandosi come una macchina, una grande macchina di cui l'uomo è padrone e signore. A partire dall'umanesimo il cosmo viene ricentrato sull'uomo: la natura è in un certo senso il preambolo, la base su cui si erge lo spirito umano. Ora esso conosce perfettamente la propria superiorità sulla natura perché la scienza gli ha insegnato a dominarla: il tutto cosmico ormai sostanzialmente padroneggiato non poteva più a lungo essere oggetto di un'entusiastica venerazione e di un comportamento quasi religioso. Ecco il motivo della netta separazione tra le due sostanze cartesiane: la *res cogitans* e la *res extensa*. Questa distinzione permetteva a Cartesio, ma anche a Pascal, di conciliare la nuova immagine scientifica del mondo con la presenza di Dio. Dio parla allo spirito dell'uomo, è presente alla sua anima ma inizia ad abbandonare il mondo.

Ha ragione Hans Jonas⁴: l'ontologia degli antichi, il mondo degli antichi è frutto di un'esperienza della vita, del brulichio della vita.

Invece nell'universo freddo dei moderni, nell'ontologia meccanicistica proposta dalla scienza moderna, si dilata all'infinito lo spazio inanimato, governato dalle leggi della fisica meccanica. Lo scandalo da spiegare non è più la morte, l'inanimato, perché l'inanimato è la condizione normale, è la dimensione più espansa dell'universo. Ciò che va spiegato è la vita. Lo scandalo è il miracolo della vita. Da dove sorge la vita? Il riduzionismo naturalista inizia subito il suo lavoro: dare una risposta all'emergenza umana dall'evoluzione della vita, sulla base delle condizioni fisico-chimiche della biosfera ha, in un'ontologia dell'immanenza, un effetto di rassicurazione. Ridurre qualcosa a qualcos'altro significa anche ancorarla, darle basi e ragioni, motivi sufficienti al suo essere. Una vita ridotta alle sue condizioni fisico-chimiche è una vita che non fa paura: non scandalizza.

4. Cfr. HANS JONAS, *Organismo e libertà: verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999.

L'evoluzionismo doveva rafforzare ulteriormente questa visione della natura. Le teorie di Darwin non hanno prodotto solo «una grande rivoluzione nella storia naturale», ma una vera e propria rivoluzione intellettuale, modificando irreversibilmente l'immagine della natura e dell'uomo. Innanzitutto hanno distrutto l'idea di fissità e immutabilità della natura. La dimensione storica è giunta con Darwin a interessare la natura vivente e in tal modo ha messo definitivamente fine a tutte le concezioni finalistiche e provvidenzialistiche della natura. Ha dato «il colpo di grazia alla teleologia», come ebbe a dire Marx. Neppure l'uomo è stato sottratto a questo destino: chiarendo la sua provenienza animale, Darwin l'ha scalzato dalla sua posizione di privilegio nella creazione, riconducendolo alla natura.

«L'essere vivente - osserva François Jacob - rappresenta sì l'esecuzione di un disegno, ma che nessuna mente ha concepito; esso tende a un fine ma che nessuna volontà ha scelto»⁵.

Non vogliamo certo esaurire con ciò il discorso: ci basti concludere dicendo che qualunque sia la concezione di natura che l'uomo affermi, in essa egli vede e ritrova sempre e solo se stesso, e se stesso nella consapevolezza che ha in quel determinato momento storico. L'essenziale narcisismo dell'uomo non sta, come voleva Freud, nel fatto che l'uomo si sente al centro dell'universo, ma nel fatto che nello specchio della natura trova solo sé, la consapevolezza del suo essere, quello in cui crede consistere la verità del suo io. La realtà del mondo, a qualsiasi ordine essa appartenga, non diventa un dato se non all'interno di un piano dell'essere, e quindi anche di una direzione di senso della ragione, che non deve solo riprodurre passivamente ciò che è, ma ha il compito attivo di interpretare e giudicare. Potremmo ad esempio parlare di una evoluzione del senso morale, se non avessimo indagato, a partire dal nostro interesse attuale per la moralità, i comportamenti morali negli animali? È in forza del nostro interesse alla moralità che mettiamo in evidenza tutti gli elementi che anticipano tale fattore nella storia dell'evoluzione. Costruiamo dunque l'evoluzione in base alle nostre domande attuali. Perché infatti privilegiare, nell'immensa progenie dell'evoluzione, quelle linee che portano all'uomo, mettendo tranquillamente da parte, come sostiene Gould⁶, i batteri, gli insetti o i pesci? È chiaro che l'evoluzione è costruita nel suo progredire verso l'uomo dal nostro sguardo retrospettivo. Siamo sempre noi a individuare una direzione di senso della ragione che ha a che fare con la concezione di uomo che abbiamo, con la verità che attribuiamo al nostro io, con l'opzione iniziale che regge ogni sforzo razionale. Inutile girarci attorno. Il problema della ragione e della conoscenza ha a che fare con quella apertura alla totalità dell'essere, con quella relazione all'altro da sé che Rosmini individuava nell'essere ideale. *Ab initio* la ragione è chiamata a riconoscere questo appello dell'essere ideale oppure a chiudersi nel rinvenimento fattuale di ciò che solo anticipatamente ha riconosciuto esistere di diritto.

Il dramma del naturalismo è tutto in questa decisione.

Secondo Mario De Caro il naturalismo scientifico è definito da una "Tesi costitutiva" che suona esattamente così: «la filosofia deve evitare ogni appello a entità, proprietà, eventi o spiegazioni soprannaturali»⁷. Concetti come mente, anima, io, coscienza sono concetti a cui non è lecito richiamarsi a meno che non riesca l'operazione di ridurli a concetti scientificamente accettabili. Per quanto possa essere ampia, allargabile o riducibile la categoria del naturale, è chiaro ciò che essa esclude⁸.

Non meraviglia che questa esclusione la ritroviamo esattamente nella definizione che Rosmini dà di razionalismo: «Il razionalismo è un principio che si riduce a questa proposizione: "l'uomo non deve

5. Cfr. J. GUITTON, G. BOGDANOV, I. BOGDANOV, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo*, Bompiani, Milano 1992.

6. Cfr. S. J. GOULD, *Questa idea della vita: la sfida di Charles Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1990.

7. M. DE CARO, *Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, in AAVV, *Natura senza fine*, EDB, Bologna 2006, p. 86.

8. Ancora più esplicita è P. CHURCHLAND nel suo ultimo libro, *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 46, dove dice: «Da Platone il mistico e da Aristotele il naturalista emersero le due tradizioni dell'Occidente: il dualismo (sostanza spirituale e sostanza cerebrale) e il naturalismo (solo sostanza cerebrale)».

ammettere se non quello che gli somministra la naturale esperienza, escluso ogni lume soprannaturale»⁹.

Esiste un'unica sostanza, esiste un unico orizzonte dell'essere: che sia spirito o natura poco cambia. Il vero scandalo del razionalismo è la coesistenza di sostanze o polarità differenti. Il razionalismo è incapace di pensare la diversità. Da Anassimandro all'idealismo, al naturalismo darwiniano, garanzia del razionalismo è l'unicità necessaria della sostanza: benché franta e divisa nella storia, è compito della ragione restaurarla e ricondurla all'identità. Essa può essere pensata come spirito, come ragione assoluta, come infinito, ma anche come natura, come finitezza. L'importante è che non sussista alterità rispetto a come è pensato l'essere dell'uomo e del mondo. È questa alterità infatti ad essere la vera cifra della trascendenza. Se non viene mantenuta, - indipendentemente dal fatto che si pensi secondo l'orizzonte di una metafisica della sostanza o della relazione - di fatto ogni forma di pensiero finisce col ridurre l'altro allo stesso e a negare la sovrannatura.

Optare *ab initio* contro la possibilità del lume soprannaturale, ha la conseguenza di limitare la tensione al tutto della ragione stessa e di privarla di quel rapporto con l'altro da sé, con l'essere ideale rosminiano, in cui si sostanzia l'essenza della razionalità. Il naturalismo si appaga con l'ammirazione per la scienza, ma rischia di perdere di vista che essa «non è solo conoscenza ma è un progetto complessivo di trasformazione del mondo» (B. Lonergan), che rende delicata ogni sua applicazione all'antropologia. Quando le scienze, e le neuroscienze in particolare, non si propongono semplicemente di chiarire come funziona l'organismo umano, ma vogliono offrire un'interpretazione complessiva dell'uomo, lanciano una vera e propria sfida alla antropologia, perché finiscono per togliere spazio alla dimensione spirituale dell'uomo ed alla prospettiva di significato della sua vita.

Le neuroscienze

La rivoluzione nelle tecniche di indagine sul cervello ha portato all'affermazione delle neuroscienze cognitive. Essa è frutto dell'introduzione di metodiche di neuro-immagine, principalmente la tomografia a emissione di positroni (PET, fine anni Ottanta) e la risonanza magnetica funzionale (fMRI, primi anni Novanta), che consentono di visualizzare l'attività cerebrale durante l'esecuzione di compiti sensoriali, motori e cognitivi. Sono tipi di indagine che forniscono informazioni precise su dove, nel cervello, le attività delle cellule nervose possano essere collegate alle varie operazioni mentali, aprendo campi di ricerca che, preclusi fino a quel momento, fanno intravedere la possibilità di svelare il mistero del pensiero e della coscienza.

Il cervello pensa? Questo è il grande problema verso il quale si indirizzano gli sforzi delle neuroscienze cognitive. Cosa sono il pensiero, la mente, le immagini mentali? I neuro-scienziati sembrano non avere dubbi: mente e stati mentali sono riconducibili all'identità con il cervello. Basterebbe a mostrarlo il grande interesse suscitato dal pensiero di Spinoza, che sta vivendo una vera e propria *renaissance*. E di Spinoza, naturalmente, ciò che piace è l'affermazione che la mente è idea del corpo, e che entrambi, mente e corpo, sono modi della stessa sostanza. Se la mente è solo idea del corpo, allora è possibile che essa sia semplicemente un epifenomeno del cervello, che non sia necessario supporre una polarità nell'essere umano tra piano materiale, fisico, e piano spirituale metafisico. Tutto è riconducibile ai processi neurali: nell'uomo non esiste nessuna anima, nessun "sé", nessuna emergenza di "altro" rispetto al piano materiale e fisico dei processi biologici.

Cartesio è il grande nemico delle neuroscienze, così come è il grande nemico del monismo naturalistico che sembra essere ormai l'unico orizzonte delle scienze naturali. Il dualismo delle sostanze deve es-

9. A. ROSMINI, *Il Razionalismo teologico*, Città Nuova Ed., Roma 1992, p. 35.

sere superato: è questo l'imperativo delle neuroscienze. Pensare che oltre alla materia o alla natura esista qualcosa d'altro costringerebbe il pensiero a rinunciare al modello fisicalista.

Se ripercorriamo la storia delle concezioni della mente che si sono susseguite nel XX secolo, possiamo operare una distinzione fondamentale tra dualisti – i quali pensano che mente e corpo siano due sostanze diverse (è una posizione minoritaria, oltre a Eccles, Popper, di fatto nessun altro ha osato sostenere questa tesi) – e monisti, che ritengono che al mondo vi sia un solo tipo di sostanza, quella materiale (Dennett, Churchland). In mezzo, c'è la cosiddetta teoria dell'identità, secondo la quale esiste un unico substrato, sostanza, di cui gli aspetti fisicamente osservabili sono le qualità esterne, mentre gli eventi mentali, coscienti o inconsci, rappresentano le qualità interiori. A differenza dei dualisti cartesiani, i sostenitori della teoria dell'identità ritengono però che tali stati o eventi mentali siano da attribuire non a una sostanza pensante, ma al sistema nervoso centrale.

La teoria dell'identità è forse la più diffusa tra i neuro-scienziati, soprattutto da quando, negli ultimi decenni, si è registrato un riavvicinamento tra studi sulla mente e studi sul cervello, dopo che per lungo tempo scienziati cognitivi e neuro-scienziati avevano continuato a parlare due linguaggi distinti, senza tentare di «unire le forze» e cercare convergenze¹⁰.

Se la crisi del comportamentismo dei primi anni Sessanta, generata dalle critiche dirompenti di Chomsky, aveva contribuito all'affermarsi del funzionalismo, questo, privilegiando la funzione degli stati mentali rispetto alla loro implementazione materiale, di fatto aveva messo in secondo piano l'aspetto fisico-biologico dell'attività mentale.

Il funzionalismo, sostenendo inizialmente l'irrelevanza del supporto materiale in cui i processi cognitivi si trovano implementati (mente umana, computer o altro), aveva creato una profonda distanza tra le neuroscienze e le scienze cognitive stesse. È solo negli ultimi quindici anni che abbiamo assistito ad un loro riavvicinamento, sia in conseguenza dei metodi di neuro-immagine di cui abbiamo detto, sia perché molte delle tesi funzionaliste hanno subito un ridimensionamento anche da parte dei loro stessi esponenti. Chi ne ha guadagnato è stata ancora una volta la teoria dell'identità, anche se riproposta secondo varianti significative che adesso non vogliamo ripercorrere ma che sono tese a salvare il monismo sostanziale, da un lato, considerato necessario fondamento della scienza, e dall'altro a non ridurre semplicemente il mentale a effetto meccanicistico dell'attività neurale.

Ciò che a noi interessa però è la direzione di questo processo. La grande scommessa, che ha fatto parlare della conoscenza del cervello come di una svolta epocale, di una rivoluzione più grande di quelle copernicana, darwiniana o freudiana, è spiegare come la materia priva di coscienza (neuroni) possa produrre la coscienza. Il cervello produce la mente, l'io come cervello. Questa è l'ipotesi rivoluzionaria che, se dimostrata, abiliterebbe la scienza a spiegare l'uomo nella sua totalità, finanche nelle sue domande fondamentali, quelle che la tradizione ha legato strettamente alla sua capacità spirituale.

Il problema che le neuroscienze pongono è perciò, al di là dei singoli risultati, di grande rilevanza: l'orizzonte della ragione umana oltrepassa il confine del cervello o si identifica con esso?

La quasi totalità dei neuro-scienziati pensano di poter dare una risposta univoca: la correlazione mente-cervello depone sostanzialmente a favore della loro identità, e dunque abilita alla spiegazione di tutti i fenomeni dell'io in base alle leggi dei neuroni e delle sinapsi.

Interrogativi inquietanti

Nessuna ricerca ha attestato finora la perfetta coincidenza di mente e cervello, eppure è un dogma

10. Cfr. M. PIATTELLI PALMARINI, *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, Einaudi, Torino 2008.

delle neuroscienze che questa sia l'unica linea di ricerca possibile, che ogni tesi ancora "dualista" sia da respingere come mito antiscientifico e antimoderno.

Dice perfettamente Paul Ricœur: «Non ho dubbi sul funzionamento della categoria di causalità materiale applicata al rapporto tra neuronale e psichico nel caso di disfunzioni, poiché ci troviamo in una relazione di causalità *sine qua non* immediatamente decifrabile. Le cose mi sembrano molto meno chiare nel caso del funzionamento normale o, come mi piacerebbe dire, del funzionamento felice. L'attività neuronale soggiacente è in qualche modo silenziosa, e l'uso della causalità *sine qua non* sembra più indiretto, dato che non viene segnalato da una relazione d'indicazione dalla sfera psichica in direzione di quella corticale»¹¹.

È certo il rapporto tra neuronale e psichico, ma *quale* tipo di rapporto sia, la scienza non l'ha ancora scoperto, se mai lo scoprirà. Consideriamo una qualunque scelta che l'uomo deve fare. Io scelgo in base a un senso della cosa che mi corrisponde. Ora il senso è rilevato sempre come nesso con la totalità, nesso che io avverto ma che non posso sviluppare completamente perché, pur essendo aperto alla totalità, sono incapace di pervenirvi essendo il mio sguardo sempre prospettico, sempre incarnato, sempre procedente da un qui ed ora in cui sono situato. La mia scelta esistenziale sarà dunque sempre oscillante e incerta nel riconoscere i propri obiettivi. Solo la forza della decisione cui si affida la probabilità del senso, per quanto accompagnato dalla ragione, sarà in grado di sciogliere il dilemma. È naturalmente l'esercizio della libertà. Se così stanno le cose, però, e l'esperienza ci rinvia sempre a situazioni del genere, come si potrà parlare di causalità necessitante del sistema neuronale rispetto alla mia decisione cosciente? Se la mia decisione è contrassegnata da forti tratti di indeterminazione, cosa ci impedisce di pensare che anche il sistema neuronale che sottostà ai miei atti mentali, non sia a sua volta contrassegnato da indeterminazione? «E, se la risposta, dopo quanto si è detto, è sì, - conclude Virgilio Melchiorre - dovremo infine raccoglierci nella cautela di una definizione che vede nella struttura neuronale non l'identità ultima della coscienza, bensì solo la sua necessaria soggiacenza, la sua condizione essenziale o - come direbbe Ricœur - il suo substrato»¹².

La biochimica del cervello potrà spiegare sempre meglio il «come» del suo nesso con la mente, ma dovrà lasciare ad altri procedimenti razionali il compito di indagare «che cosa» sia la mente stessa. «Questo che cosa - come dice perfettamente il card. Angelo Scola -, da quando l'uomo esiste, non è mai stato messo da parte semplicemente perché irresistibilmente l'uomo, a partire dalla domanda che lo costituisce, "alla fine chi mi assicura definitivamente?", sempre lo ripropone. È la sua dimensione spirituale, l'anima, che impone all'uomo la domanda sulla natura della mente e attraverso di essa sulla sua natura tout-court»¹³.

La pretesa di ridurre tutto ad un discorso in terza persona conduce invece le neuroscienze a tentare di costruire una fisica dell'introspezione che, attraverso la modellizzazione delle esperienze personali, giunga a chiarire «che cosa» è la mente umana e con essa la coscienza e l'io. Ma è possibile ridurre a modello ciò che è mio, intimo, soltanto esperienza personale? Il sentire individuale fa parte di una sfera irriducibile ad un modello generale, pena l'incomprensione e l'impoverimento.

Che cosa significa avere la linea laterale dei pesci o l'ecogoniometro dei pipistrelli - si chiedeva Nagel? Come ci si sente nel vivere quell'esperienza? Sembrerebbe impossibile rispondere a meno di non es-

11. P. RICŒUR, J. P. CHANGEUX, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 49.

12. Cfr. VIRGILIO MELCHIORRE, *Determinismo e indeterminismo. Sulle condizioni della libertà*, in: AAVV, *Natura senza fine*, EDB, Bologna 2006.

13. CARD. A. SCOLA, *Lectio magistralis* in apertura del convegno "Neuroetica. La nuova sfida delle neuroscienze", organizzato dal Centro Studi sulla Storia del pensiero biomedico, diretto da Vittorio A. Sironi, presso l'Università di Milano Bicocca, Monza 2009.

sere quel pesce o quel pipistrello. E ciò vale ancora di più per l'esperienza umana. Come è possibile passare da una descrizione in prima a una in terza persona? Il problema è fondamentale perché le esperienze in prima persona suppongono, nell'uomo, la presenza di un io, di una dimensione spirituale irriducibile alla datità neuronale oggetto delle descrizioni scientifiche. Lo nota con acutezza il filosofo australiano David Chalmers, secondo il quale ciò di cui necessitiamo è uno strumento (teorico) che ci consenta di passare dall'osservazione empirica al punto di vista in prima persona. «Privi di tale ponte, nonostante gli indubitabili progressi neuroscientifici, non potremo che rassegnarci all'impossibilità di fondere le evidenze in una vera "spiegazione" della coscienza»¹⁴.

Il limite di tutte le spiegazioni in terza persona è che non riescono a spiegare la specificità sostanziale della specie umana, il suo essere razionale. L'intelligenza come capacità di artificio, di fare con arte, con il cui schema naturalismo ed evolucionismo leggono l'intelligenza naturale, già presente al livello animale, non esaurisce l'intelligenza propriamente umana, che è capacità di artificio ma anche consapevolezza. Quella che l'intelligenza artificiale pensa di poter riprodurre è sempre e solo la capacità di risolvere problemi, ma il tratto distintivo della nostra razionalità non è la finalizzazione utilitaristica dell'azione, il fare con arte qualcosa per raggiungere qualcosa. Questo lo fanno anche gli animali. Quello che è distintivo è la consapevolezza di questa finalizzazione dell'azione, che non è chiusa nell'istinto, in un programma bioevolutivo applicato a questa o quella specie, ma aperta nella ragione. La diga che costruisce l'architetto, a differenza di quella del castoro, è presente già prima nella sua mente, è frutto della ragione come discorsività dell'uomo con se stesso, come consapevolezza delle sue azioni, razionalità strumentale non solo agita ma saputa. La razionalità dell'uomo è certamente capace di risolvere problemi ma contiene qualcosa in più: una discorsività, un dialogo interiore che si fa domanda pubblica sul senso delle proprie azioni e sul campo esistenziale della propria azione: sul mondo. La razionalità umana richiede un io, che trascenda la natura neurobiologica e quindi nell'io una apertura, una relazione costitutiva a qualcosa di altro da sé. Rosmini l'aveva perfettamente compreso. Come può la persona essere capace di verità, di affermare "io sono", senza intuito dell'essere? «Intuito dell'essere significa che l'origine di tutto ciò che l'uomo è e fa è una *presenza*. Non il vuoto che la mente dovrebbe riempire con le sue produzioni, non una pura capacità intellettuale che inizia a svilupparsi traendo da sé tutto ciò che le occorre (...). All'origine della conoscenza, all'inizio dell'atto intellettuale, sta la *presenza di un oggetto infinito*, inesauribile, al quale la mente è ontologicamente legata e da cui è costituita»¹⁵.

Ma per molti neuro-scienziati un io che sia più dei suoi fattori cerebrali, cioè un'individualità che poggi su delle qualità che trascendano la natura neurobiologica, è un'illusione. Secondo Daniel Dennett¹⁶, la coscienza non esiste affatto e tutte le ipotesi che noi possiamo fare sulla nostra irriducibilità, sono soltanto *sweet dreams*, dolci sogni, che ci aiutano certamente a vivere, ma senza nessuna consistenza ontologica. Il sé, secondo Dennett, si costituisce narrativamente. Nei nostri racconti apprendiamo chi siamo veramente o meglio - solo attraverso di essi ci possiamo delimitare da ciò che non siamo. Il sé è dunque un'entità fittizia che ha la funzione di centrare e unificare i nostri racconti. La costituzione del sé attraverso la narrazione sembra essere un solido argomento anche per quei neuro-scienziati che non negano l'esistenza di un sé biologico reale, come Damasio¹⁷.

Senza addentrarci nei particolari: è evidente che la genesi narrativa dell'io è un modo per far nascere l'altro all'interno e per opera del medesimo, per ridurre la diversità della coscienza e della mente alla naturalità dell'attività cerebrale. *Nihil sub sole novi*: il segreto del naturalismo razionalistico – vede bene

14. Cfr. D. CHALMERS, *La mente cosciente*, McGraw-Hill Companies, Milano 1999.

15. C. V. GROTTI, *La rivincita di Rosmini. Itinerari del pensiero nel nuovo millennio*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2011, p. 129.

16. Si veda l'ultima opera di D. C. DENNETT, che riassume tutti i temi a lui cari, *Strumenti per pensare*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

17. Cfr. A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000, pp. 205-206.

Rosmini – consiste nell'identità e nella necessità, nell'eliminazione dell'altro in quanto altro, nell'espunzione di ogni differenza nel campo dell'essere. È sempre Parmenide, l'ispiratore nascosto. Tutto è identico nell'unico essere che con la ragione coincide. E allora non c'è più soggetto e oggetto, non c'è più l'io e l'altro. Il naturalismo è incapace di pensare la diversità, o meglio, è incapace di pensare la diversità e l'unità insieme.

«Malgrado le notevolissime differenze tra i vari punti di vista, - nota con rammarico Michele Di Francesco - quasi tutti gli studiosi che si occupano della questione sembrano condividere l'adesione a quello che viene definito l'approccio "naturalistico", il quale sembra incarnare il *Zeitgeist* della scienza della mente e richiedere il suo tributo anche ai pensatori più scettici sulla possibilità delle scienze cognitive di rendere conto di tutti i problemi in gioco»¹⁸.

Ultimamente la scoperta da parte di Rizzolatti dei neuroni a specchio (1996) ha fatto parlare della possibilità che i neuroni possano conoscere in modo prerafflessivo l'intenzione di una azione altrui¹⁹. È evidente l'importanza di questa scoperta: conoscere ciò che l'altro fa non necessita più di un processo cognitivo, basta una combinazione tra azione osservata e azione codificata dai neuroni-specchio, che segnalano, attivandosi passivamente, la stessa azione di quando la compiono. È una comprensione che non segue la via regia del processo cognitivo, che non segue le vie dell'intenzionalità. È piuttosto un sapere immediato dell'altro che in modo quasi empatico porta al riconoscimento della presenza altrui. L'intersoggettività ha così una valenza esperienziale originaria (non derivata) non solo sotto il profilo fenomenologico ma anche sotto il profilo neuro-scientifico che viene ad adombrare quell'esperienza cosciente e fondamentale dell'essere umano che è l'amore. Non credo però che abbiano ragione quanti vedono nei neuroni a specchio l'anello mancante per mettere in relazione il dominio della prima e della terza persona, e risolvere all'interno del naturalismo il problema del rapporto mente cervello. È vero che l'esperienza intersoggettiva che i neuroni a specchio veicolano mostra che l'esperienza in prima persona non possa prescindere dalla seconda persona; che l'esperienza che faccio di me e delle cose ha sempre a che fare con l'esperienza dell'altro e che la relazione intersoggettiva è sempre legata al corpo sia fenomenologicamente che neurobiologicamente²⁰. C'è una reciprocità delle mie intenzioni nei gesti degli altri, è come se le intenzioni delle altre persone abitassero nel mio corpo e le mie nel loro. Il problema però è che il riferimento al corpo si sdoppia. L'esperienza in prima persona mi porta a relazionarmi al *Leib*, mentre i neuroni a specchio si rapportano al *Körper*: sono la stessa cosa? Sono due facce della stessa medaglia o indicano due domini incommensurabili? Il problema si riapre.

Quello che mi sembra interessante trattenere alla fine di tutto il nostro discorso è che, al fine di preservare una visione dell'uomo rispettosa della sua integrità e complessità, occorra, contro Cartesio, riuscire a pensare l'uomo nella unità e coappartenenza delle polarità - spirito e materia - che lo costituiscono e, rispetto alle diverse posizioni scientifiche, evitare ogni pericoloso riduzionismo, mantenendo queste stesse polarità irriducibili nella loro originalità²¹. Esse infatti appartengono ai tratti fondamentali della esistenza umana, sono un dato originario, il cui legame costituisce la vita. Non ci sono ulteriori spiegazioni che l'osservazione fenomenologica o la scienza possano darci.

Una condizione risulta però imprescindibile sia per la filosofia che per la scienza: prendere le distanze dal progetto naturalistico, che è più ideologico che scientifico.

«La scienza studia la realtà come sistema di forze», - affermava Del Noce - non di valori, per cui se si

18. M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, La Nuova Italia scientifica, Roma 1996, p. 147.

19. Cfr. G. RIZZOLATTI. C. SINIGAGLIA, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina. Milano 2006.

20. Cfr. GIORGIO BONACCORSO, *L'anima: contributo e limiti delle neuroscienze*, in J. P. LIEGGI (a cura di), *Per una scienza dell'anima*, Glossa, Milano 2009.

21. Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1997.

assolutizza la scienza come unico orizzonte conoscitivo, si finirà con l'elevare la forza a valore. «In breve tutti i valori verranno inglobati nella categoria della vitalità»²². È quello che si accinge a fare, ad esempio, la neuroetica: vantaggio/svantaggio, piacere/dolore sono le coppie assiologiche che dirigono la moralità del cervello e che vengono a costituire il fondamento naturale di ogni etica. Ma è possibile chiudere mediante un sapere oggettivo quella polarità corpo–anima, materia–spirito che contrassegna l'esperienza di ogni uomo?

La storia del pensiero occidentale, in particolare la linea che Del Noce ha chiamato ontologico–religiosa e che culmina con Rosmini, ha individuato proprio nella mente, come capacità conoscitiva e morale dell'uomo, il darsi di una presenza non riconducibile alla naturalità della persona e alla sua costituzione materiale. Ha riconosciuto che all'origine della mente sussiste una polarità, l'essere ideale, che, in quanto forma della mente umana e ad un tempo "appartenenza divina"²³, comporta nello stesso atto conoscitivo finito l'emergenza di una apertura infinita, che lo rende capace di verità.

Riconoscere che «l'unità–duale (non la dualità unificata) di anima–corpo è insuperabile»²⁴, senza per questo dover ricadere in una concezione puramente sostanzialistica dell'anima, non può che giovare anche alle neuroscienze, se vogliono superare i limiti di un razionalismo naturalistico e riduzionistico. Non si tratta per esse di abbracciare una prospettiva filosofica o teologica che contraddirebbe il metodo delle scienze stesse, ma di «chiedersi - come invita a fare Piero Coda - se, dal punto di vista verificabile dalle neuroscienze, sia possibile ritrovare dei segni, nel funzionamento dei neuroni cerebrali, che rinviano a un altro livello: quello della presenza degli atti dello spirito che - essendo la persona umana una e indivisibile - debbono poter aver un riscontro sul livello corporeo e neuronale»²⁵.

Il razionalismo è il pericolo rispetto a cui occorre stare in guardia. Esso, ripetiamo con Rosmini, «è un principio che si riduce a questa proposizione: "L'uomo non deve ammettere se non quello che gli somministra la naturale esperienza, escluso ogni lume soprannaturale"»²⁶.

22. A. DEL NOCE, *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Giuffrè, Roma 1993, p. 168.

23. È una «appartenenza divina», vale a dire quell'elemento divino che si manifesta come «essere ideale», ma che come tale rimane essere–atto senza subietto, del quale noi intelligenze finite non possiamo vedere né l'esistenza né la soggettività proprie. È proprio la nozione di "appartenenza divina" che ha scatenato l'accusa di ontologismo e panteismo al Rosmini. Già il Gioberti affermava: «Il Rosmini dice, che l'Essere ideale, qual risplende per natura nella mente umana, è un'appartenenza di Dio – Ma ogni appartenenza di Dio, è Dio – Dunque l'essere ideale è Dio» (Riportato da Rosmini in *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche*, Città Nuova Editrice, Roma 2005, p. 209). Ma la formulazione più sistematica di tale accusa, è contenuta nel libro di GIOVANNI MARIA CORNOLDI, *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Tipografia e libreria di Roma, Roma 1881. Secondo Rosmini – vi si dice – l'essere ideale è intuito dall'intelletto umano. Esso è una appartenenza divina, dunque è identico con Dio pena la compromissione della assoluta semplicità di Dio. Ciò che gli accusatori del Rosmini non comprendono, come ben rileva Paolo de Lucia, è il ruolo dell'onnipotenza divina. È Dio stesso, in forza della sua onnipotenza che, secondo Rosmini, «decide di donare all'uomo la visione del suo stesso essere, ma soltanto in quanto pura pensabilità e non in quanto sussistenza. Pertanto, poiché Dio si identifica con la sua sussistenza, una visione del suo stesso essere, la quale non comprenda in nessun modo la contemplazione di essa, non può assolutamente configurare alcuna forma di ontologismo (né di panteismo)». PAOLO DE LUCIA, *L'io tra finito e infinito. Rosmini dopo Hegel*, in M. KRIENKE (a cura di), *Sulla ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 651-652.

24. A. SCOLA, *Neuroscienze e anima*, in: <http://ratzingeriana.blogspot.com/2009/06/neuroscienze-e-anima-cardinale-angelo.html>.

25. P. CODA, E. SMERALDI, *L'anima e la mente. Un tema a due voci*, Editrice San Raffaele, Milano 2010, p. 168.

26. A. ROSMINI, *Il Razionalismo teologico*, cit., p. 35.