

1) Definizione dei tre termini “corporeità”, “alterità”, “causalità”:

Corporeità: per corpo in filosofia della mente s'intende semplicemente l'organismo fisico. Non sembra ci sia una vera e propria riflessione, come nella tradizione fenomenologica, sulla corporeità intesa come esperienza del corpo proprio. Il corpo è il meramente fisico, materiale, che si è evoluto e che causa tutto dell'essere umano; il corpo è inteso per lo più, semplicemente, come una macchina che produce degli effetti. In questo senso Dennett, ad esempio, può permettersi più volte, nelle sue opere, di stabilire un confronto fra l'uomo e i computer e di sostenere perfino che i computer possono aiutarci a comprendere meglio l'uomo stesso. Più cauta e complessa la posizione di Searle, che introducendo il tema dell' "Io", soprattutto nell'opera *La mente*, è in grado di arricchire la nozione di corpo. Searle non giunge certamente alla complessità delle analisi fenomenologiche ma approda comunque, grazie alla posizione di un "Io", ad una analisi dell'esperienza del corpo proprio. Grazie all' "Io", infatti, anche il corpo viene guardato in maniera nuova: del corpo si percepisce prima di tutto la continuità spazio-temporale, cosa impossibile ad una semplice macchina che non è in grado di percepirsi né tantomeno di costruire una sua storia anche solo biologica; ma soprattutto il corpo diventa un luogo, non di esperienze disordinate, non di "fasci di impressioni", come direbbe Hume, che Searle cita e critica, ma invece luogo fondamentale di quello che Searle chiama "campo unificato di coscienza". Il corpo dunque, nella prospettiva dell'Io, non è più soltanto una macchina, mera *res extensa*, ma diventa parte integrale e costitutiva dell'essere persona.

Alterità: in filosofia della mente una riflessione sull'alterità, con tutto il carico di significati che questo termine ha assunto nella tradizione filosofica europea, è quasi (forse del tutto) assente. È assente una riflessione sull'alterità, soprattutto perché la filosofia della mente è concentrata a mostrare che, in realtà, non c'è un'altra lettura, o dimensione, dell'essere umano, oltre a quella puramente fisica, materiale, naturale. È il principio della chiusura causale del fisico: il fisico si spiega soltanto con il fisico e non ci sono altre possibili interpretazioni. In questo senso la filosofia della mente è spesso portatrice di una monodimensionalità che azzerà ogni possibile approccio al tema dell'alterità: chi si fa portatore di istanze diverse viene tacciato di dualismo e di nostalgiche riproposizioni di argomentazioni pseudo-scientifiche. Naturalmente lo sfondo di questa posizione sta nella contrapposizione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*. L'intento della filosofia della mente, nella maggior parte dei suoi esponenti, è di cancellare dal dibattito filosofico la questione della *res cogitans*. In questo senso cadono anche termini come "volontà", "libertà", "interiorità". Un contributo al dibattito, a partire però dalla tradizione fenomenologica, avrebbe come compito, forse, quello di mettere in luce invece che non è possibile prescindere completamente da un Altro nell'io per comprendere la struttura e la dinamica dell'essere umano.

Causalità: il concetto di causalità rappresenta uno snodo fondamentale in filosofia della mente. La causalità è per Searle, la connessione necessaria tra due eventi di cui il primo sia precedente e produttivo del secondo. Searle, in una delle sue opere, parte dalle conclusioni scettiche di Hume per metterle in discussione e approda alla conclusione che tutti "nella nostra vita desta abbiamo una buona percezione delle connessioni necessarie" (Searle, *La Mente*, 2004, p. 183). Le connessioni necessarie fra eventi per Searle ci sono e le possiamo sperimentare quotidianamente: la riflessione di Hume può essere utile a metterci sempre in guardia riguardo alle connessioni necessarie che abbiamo cristallizzato in leggi scientifiche, perché le une e le altre possono sempre essere aggiornate e riviste; ma non si può, per Searle, mettere in discussione il principio di connessione necessaria in sé senza andare incontro ad evidenti controsensi. Detto questo, dobbiamo chiederci

che cosa causa il pensiero e l'agire dell'uomo. Per il principio di chiusura causale del fisico, già visto a proposito dell'alterità, a causare stati mentali e comportamenti è solo il corpo, anzi, più nello specifico, i neuroni cerebrali. Per Dennett, ad esempio, questo tipo di causazione è interamente riproducibile da un computer; per Searle invece una macchina non basta a riprodurre ciò che i neuroni generano nell'uomo: in entrambi i casi, però, la vita mentale della persona ha una base esclusivamente materiale, o naturale, come direbbe Searle. Per quest'ultimo, la nostra vita mentale emerge dal cervello come determinate proprietà chimiche o fisiche emergono in natura da un certo tipo di incroci molecolari. Searle però sembra rimanere su una posizione piuttosto ambigua quando si tratta di stabilire se questa vita mentale, che emerge dalla materia e non è interamente riducibile alle dinamiche della materia, possa agire, a sua volta, autonomamente verso il basso. Se non fosse così, infatti, il tentativo di Searle, di non ridurre cioè la vita della mente agli stati di una macchina, come fa invece Dennett, cadrebbe in una forma di mero epifenomenismo, che andrebbe inevitabilmente a minare l'immagine di persona che gran parte della tradizione filosofica ci ha lasciato in eredità.

2) Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

“L'uomo privato della libertà di fare il male sarebbe un semplice automa del bene”.

Berdjaev, *Filosofia dello spirito libero*

La filosofia della mente ha portato al centro del dibattito filosofico il tema della causazione nell'agire umano: che cos'è che causa il pensare e l'agire dell'uomo? Sullo sfondo c'è la tradizione cartesiana con la sua divisione dell'uomo in due parti ben distinte: *res cogitans* e *res extensa*. Uno dei punti intorno a cui ruota la ricerca della filosofia della mente sta proprio nel cercare di sbarazzarsi, una volta per tutte, della *res cogitans* cartesiana. Naturalmente si arriva a questo punto dopo un lungo percorso filosofico che passa attraverso tappe diverse: i contestatori di Cartesio già in epoca moderna, la visione del mondo della scienza moderna, il materialismo illuministico, il positivismo, la svolta darwiniana. Si arriva alla conclusione che l'uomo è soltanto corpo, inteso questo esclusivamente come organismo fisico, che agisce in base a leggi che la fisica e tutte le altre scienze naturali possono individuare con precisione attraverso un'indagine rigorosa. L'uomo è solo corpo e tutto quello che accade nell'uomo trova una sua causa di natura esclusivamente materiale, fisica. Non c'è più nessuna componente diversa nell'essere umano, come d'altronde in tutto l'universo, a spiegarne il pensare e l'agire. È il principio della chiusura causale del fisico: il fisico si spiega solo col fisico. È per questo che il neuroscienziato Edelman può scrivere: “Non dovremmo più considerare degni d'interesse il dualismo, il pansichismo, il misterianismo e le forze fantomatiche. Si risparmierebbe tempo, quanto meno” (Edelman, *La seconda natura*, 2007, p. 6). Introdurre nella spiegazione dell'agire umano altri elementi oltre a quelli puramente fisici significa per Edelman ricorrere a forze fantomatiche, al misterianesimo. La posizione di Edelman trova l'ampio consenso del mondo vario che si occupa di mente: si va certamente da posizioni estreme a posizioni più morbide: ma la sostanza non cambia. Per Dennett, ad esempio, il pensare e l'agire dell'uomo è interamente riproducibile da un computer, per Searle no; ma nessuno dei due mette in discussione il fatto che, a prescindere dai computer, il pensiero e l'agire dell'uomo abbiano un'origine esclusivamente materiale. Anche Searle, in tutta la sua opera, non si dissocia dalla linea più battuta dalla filosofia della mente riguardo l'interpretazione del pensare e dell'agire umani: solo il corpo causa, e in particolare causano i neuroni, che generano la coscienza, l'io, l'intelligenza, e tutto quel mondo dell'essere umano che Cartesio, per non dire della filosofia precedente, aveva ricondotto invece ad una sostanza di natura spirituale. Il discorso sulla mente, o sull'anima, se vogliamo dirla in termini classici, viene relegato al mondo religioso che lo usa per i suoi scopi di minaccia o di edificazione. Scrive Putnam: “Il ruolo che il discorso sull'anima può svolgere in una particolare forma di vita religiosa è così diverso dal ruolo che può svolgere in un'argomentazione filosofica che non è possibile trasferire in alcun modo attendibile l'uso della parola dal primo

contesto al secondo, anche se è probabile che, nella mente di grandi filosofi religiosi, come Agostino e Cartesio, la presenza della parola nel primo contesto abbia svolto un ruolo nel legittimare i loro usi filosofici della parola” (Putnam, *Mente, corpo, mondo*, 2003, 155).

A fronte di questa svolta decisamente materialistica o che possiamo chiamare, in forma più debole, “naturalistica”, si pongono degli interrogativi: stiamo perdendo qualcosa nella comprensione dell’uomo? E sarebbe qualcosa d’importante? È possibile ridurre tutta la natura umana alla materia? Ci perdiamo o ci guadagniamo? Questa riflessione quindi non ha solo una motivazione di ordine religioso, ma costituisce un problema di natura chiaramente filosofica. Possiamo avanzare a questo proposito qualche osservazione e formulare qualche domanda.

Prima di tutto, se il nostro agire fosse orientato esclusivamente in senso deterministico dalla motivazione più forte fisicamente, anzi elettricamente, noi non potremmo dissentire da un atto che abbiamo compiuto o stiamo per compiere. E invece è vero proprio il contrario: noi possiamo compiere un atto senza volerlo davvero: cioè noi possiamo disapprovare un atto che pure stiamo mettendo in atto. Quindi, anche ammesso che i nostri atti fossero del tutto determinati fisicamente ed elettricamente, avremmo comunque il privilegio di uno spazio interiore in cui recepire l’atto, rifletterci e poi approvarlo o meno. Da dove nasce questa indipendenza interiore? Se siamo completamente determinati, da dove nasce questa possibilità di disapprovare, di dissentire da se stessi, anche solo interiormente?

Basti soltanto ricordare l’adagio ovidiano: “*Video meliora sed deteriora sequor*” o anche San Paolo nella Lettera ai Romani: “Acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un’ altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente”. Come sottolinea, più recentemente, anche la tradizione fenomenologia, noi possiamo compiere un atto disapprovandolo interiormente; oppure, al contrario, possiamo compiere un atto nonostante forti tendenze ostative. Cioè possiamo agire o seguendo forzatamente i nostri stimoli ma disapprovandoli oppure in maniera contraria ai nostri impulsi immediati, cioè opporre resistenza e addirittura controbattere: è una constatazione tanto realistica quanto banale. Se fossimo completamente determinati però, che senso avrebbe questa possibilità di prendere le distanze da quanto stiamo facendo o, addirittura, di opporre resistenza e di agire in maniera contraria a quanto la determinazione fisica immediata suggerisce? Ci sembra che ci sia uno spazio interiore, altro dal corpo, che è libero e che è libero perché di fatto è indipendente da quanto accade a livello puramente fisico, oppure a livello di spinte e contospinte interiori, cioè di passioni.

In secondo luogo, possiamo chiedere perché la natura, nel corso dell’evoluzione, avrebbe dovuto lasciare intatta questa struttura a doppio binario dell’essere umano: cioè da una parte l’eventuale coazione ad agire in un certo modo, in determinati casi, e dall’altra la possibilità di prendere le distanze da quello stesso agire. Non è più dispendioso e forse anche più inefficace per una natura che agisce selezionando la soluzione più utile? Perché la natura, nella sua lenta ma “intelligente” e inesorabile evoluzione, non ha potuto cancellare questa capacità tutta umana di dissentire da impulsi che ci trascinano e di resistere o di controbattere a delle tendenze fortemente ostative, che si oppongono ad uno sforzo positivo dell’io? Perché la natura avrebbe dovuto lasciare in piedi un doppio binario che di fatto produce contraddizione, dispendio, e non garantisce risultati certi?

In terzo luogo, avanziamo una constatazione che appartiene alla tradizione classica, alla filosofia cristiana e anche alla fenomenologia. Dobbiamo constatare che spesso per fare il bene occorre uno sforzo, e allora la domanda è: perché ci sforziamo se siamo determinati? Se davvero non ci fosse altro che automatismo neuronale noi prenderemmo automaticamente tutte le nostre decisioni e prenderemmo sempre le migliori, a meno di una disfunzione interna, come nei computer. Ricordiamo ancora San Paolo: non è così. Anche se nel cervello si trovassero indicazioni o codici neuronali su ciò che è bene e su ciò che è male, come mai si verifica costantemente la necessità di

sforzarsi anche, e soprattutto, per fare il bene? In questo senso si dovrebbe quantomeno spiegare questa frattura fra la base cerebrale e comportamento effettivo. Si può riassumere così: come mai faccio così fatica a fare il bene se sono determinato a farlo cerebralmente, evoluzionisticamente, naturalmente? Come mai faccio così fatica a fare il bene se il bene è la soluzione migliore e la natura mi conduce alla soluzione migliore? Spesso, quando faccio il bene sono io che do spinta e forza ad una certa motivazione. Sono io a dare forza ad una motivazione che altrimenti non ne avrebbe, non s'imporrebbe da sé, da sola, automaticamente.

In quarto luogo, come si fa a dire che agiamo semplicemente sulla base di stimoli neuronali in presenza di ragionamenti e scelte complesse? Forse si può dire che siamo determinati neuralmente quando si tratta di scegliere questo o quel vestito; ma come si fa a dire la stessa cosa quando dobbiamo decidere, ad esempio, se interrompere l'alimentazione a una paziente in coma? Ammesso che sia possibile, basta leggere nel cervello per scegliere?

In quinto luogo, si può anche notare che agire deterministicamente spesso denota una patologia della psiche. Solitamente una persona che non riesce a trattenersi dall'agire in un certo modo, sulla base di un certo stimolo o impulso, non viene affatto considerata in condizione di salute fisica o mentale normale. In questo senso si coglie il nocciolo di un'altra fondamentale distinzione fenomenologica: quella fra stimolo e motivazione. La distinzione fenomenologica fra stimolo e motivazione, fra comportamento imposto e comportamento scelto, mette in luce aspetti e differenze fondamentali nella comprensione dell'essere umano. C'è molta differenza fra le decisioni volontarie e le decisioni dettate da altre esigenze esteriori o interiori: in queste ultime manca l'adesione del soggetto, cioè l'aderenza alla decisione: manca cioè lo slancio dell' "io voglio". E noi siamo perfettamente coscienti della differenza. Come dobbiamo descrivere ontologicamente questo "io voglio"? È un'emergenza della materia oppure è una traccia indelebile della mente, cioè dell'anima, per dirla in termini classici? Certo, se c'è un "io voglio" libero, ci sembra subito doveroso precisare che non può trattarsi altro che di un'io di natura spirituale. Come potrebbe una volontà che emerge dalla materia liberarsi poi dal gioco degli impulsi elettrici neuronali? Cioè come potrebbe la materia creare qualcosa d'indipendente da sé, di totalmente staccato e diverso da sé? La vera libertà, infatti, sta nell'esistenza di questo "io voglio", come lo chiama la tradizione fenomenologica. Nel dibattito contemporaneo, infatti, la libertà spesso viene intesa soltanto come possibilità di agire in tanti modi, al contrario di altri esseri che sono rigidamente determinati sulla base di pochissime alternative. Ma non è questa, evidentemente, la vera libertà. La libertà vera, infatti, coincide proprio con questo autopossesso dell' "io voglio".

E' vero allora affermare, come fa Putnam ad esempio, che il discordo sull'anima non gioca più alcun ruolo in campo filosofico? Oppure è più conveniente tornare a considerare e a riflettere un altro dal corpo che permette di essere liberi? Nella tradizione medioevale l'anima è l'altro dell'uomo che apre ad un "Oltre" l'uomo. Se per Sartre era il vuoto, un vuoto incolmabile nell'essere, il nulla, ad aprire all'esercizio ineludibile della libertà, dentro una prospettiva personalista è invece l'anima, non il nulla, cioè proprio un essere, ma di fattura completamente diversa, il luogo della libertà e il segno della presenza di un Totalmente Altro.

3) Opere che offrono un contributo rilevante al tema:

Searle John, La mente, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005

Si tratta di un'esposizione chiara dei temi principali di filosofia della mente. Un'ottima introduzione per chi volesse approcciare questo settore della ricerca filosofica senza rimanere subito travolto dai suoi neologismi e dal suo linguaggio tecnico. Searle ha il dono, raro tra i filosofi, di riuscire a spiegare fenomeni e concetti complessi in modo estremamente semplice, ricorrendo spesso alla nostra esperienza quotidiana delle cose. Searle inoltre presenta ogni questione di filosofia della

mente a partire dalla tradizione filosofica precedente e non rifiuta il confronto con Cartesio, Locke, Hume, Kant. In questo modo le questioni presentate assumono la loro fisionomia dentro una cornice storica che aiuta il lettore un po' esperto di filosofia a riannodare i fili del dibattito con quanto già conosce e a comprendere, il che è anche più importante, che quanto ha letto o studiato di Cartesio, Locke, Hume, ecc. non è lettera morta, ma che anzi le domande e le ipotesi di soluzione di questi autori tornano a ripresentarsi, con il dovuto aggiornamento, nel dibattito filosofico più recente. Searle inoltre non solo si confronta con il passato ma fa sue, direi coraggiosamente, delle categorie della tradizione filosofica che sembravano ormai in disuso: realismo, causalità, io. Naturalmente Searle non manca di confrontarsi anche con i suoi interlocutori più vicini: Dennett soprattutto, ma anche Putnam, Nagel, Kim, Davidson, ecc. Il nostro autore, anche qui, non manca di presentare in modo chiaro e onesto le varie posizioni dei suoi interlocutori e di formulare le sue osservazioni e obiezioni, con l'intento esplicito di provare ad elaborare nuove categorie di pensiero, a proposito dei temi sul tavolo, che superino i limiti di quelle in uso fino ad oggi. Alla fine il quadro è vasto e articolato, intreccia passato e presente, ma non lascia al lettore, alla fine del libro, un'impressione di confusione o di smarrimento. Verrebbe da dire: peccato soltanto che Searle non voglia proprio rinunciare al suo naturalismo!

Roberta de Monticelli, a cura di, La persona: apparenza e realtà, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000

A prima vista l'operazione della de Monticelli appare piuttosto semplice. Non si tratta di un'opera sua ma di una collezione di testi di tradizione fenomenologia cui fa precedere una sua ampia introduzione. Il libro invece ha il merito di intervenire nel dibattito contemporaneo sulla mente portando a galla delle tesi sulla persona e la sua struttura che i filosofi anglosassoni contemporanei tendono ormai ad escludere. Questa antologia di testi di Edith Stein, di Pfander, di Geiger, di von Hildebrand si prefigge come obiettivo, e riesce anche a raggiungerlo, quello di mostrare come una certa interpretazione fenomenologica dell'essere umano abbia ancora una sua pregnanza e una sua fondatezza tutt'altro che irrilevante e superata. Le argomentazioni della Stein e dei suoi colleghi fenomenologi ci aiutano a comprendere come una lettura dell'essere umano in chiave esclusivamente materialistica o naturalistica, riduttivistica insomma, non riesca in realtà a rendere ragione del mondo vario e complesso della persona, sia dal punto di vista filosofico che da quello psicologico. La meticolosa osservazione della nostra esperienza di noi stessi e delle cose, che è il cuore del metodo fenomenologico, porta gli autori e anche il lettore a vedere come sia impossibile sbarazzarsi facilmente di categorie come "io", "volontà", "scelta", ecc. La lettura è utile soprattutto perché la formulazione di ogni tesi, che avanzano questi fenomenologi, passa attraverso una scrupolosa indagine della nostra esperienza e un'elaborazione estremamente attenta di ogni argomento pro o contro. Quindi non si tratta di ribadire certe idee solo a scopo edificante o per cercare di riaffermare nostalgicamente il passato, ma per essere invece osservatori attenti, intelligenti, ragionevoli, onesti, della realtà delle cose.

Bernard J.F. Lonergan, Comprendere ed Essere, Città Nuova, Roma 1993.

Quest'opera raccoglie le lezioni del gesuita canadese Lonergan presso l'università "St. Mary" di Halifax durante l'estate del 1957. Si tratta di un'esposizione dei punti centrali dell'opera maggiore di Lonergan, *Insight*. L'opera *Comprendere ed Essere* raccoglie dunque in maniera estremamente sintetica e didattica i temi principali della riflessione di Lonergan. Si analizza la dinamica della conoscenza nell'essere umano, il suo slancio metafisico, il suo approdo a Dio. Il punto centrale sta forse proprio nel fatto che l'analisi di Lonergan riprende, aggiorna e dimostra l'imprescindibilità di nozioni come "aderenza alla realtà", "intelligibilità", "verità", "unità", "oggettività", "giudizio"; categorie che la filosofia contemporanea, sia sulla sponda europea, che in quella anglosassone, ha lasciato cadere in disuso da tempo; basti solo pensare, ad esempio, agli esiti della riflessione di Quine. Lonergan invece ci mostra che non possiamo pretendere di conoscere senza cercare la verità delle cose, senza cercare un'oggettività ed esprimere quindi un giudizio sull'essere delle cose. Lo

stesso sforzo conoscitivo sarebbe assolutamente ingiustificabile al di fuori di queste categorie. Lonergan aggiungerebbe anzi che un soggetto che sia auto-appropriato di sé, non può negare la fondatezza e l'imprescindibilità di queste categorie di pensiero. Non si tratta quindi soltanto di un astratto disquisire teorico, ma, cosa ben più importante, di non tradire se stessi.