

metafisica e ontologia

Tiziana Andina

NESSUN OMUNCOLO IN VISTA

1. *Un po' di genealogia*¹

La critica nietzschiana alla soggettività è notissima: a ben guardare, si tratta di una delle ragioni principali della notorietà di Nietzsche nel corso del Novecento. Freud ha esplicitamente dichiarato che Nietzsche è stato uno dei pochi ad avergli insegnato qualcosa in termini di psicologia, in un periodo in cui la disciplina era solo agli albori e Paul Ricoeur l'ha accomunato a Marx e Freud nella celebre triade che va sotto il nome di «scuola del sospetto»². Tutto questo fa oramai parte della storia delle interpretazioni nietzschiane, assieme all'idea secondo cui Nietzsche si sarebbe sbarazzato del soggetto, liquidandolo per mezzo di una critica per molti versi impietosa. Il che certamente è vero, almeno per quel che riguarda la *pars destruens* di questo discorso. Quel che però vorrei sottolineare è che Nietzsche critica l'idea tradizionale del soggetto (così come critica le idee tradizionali di sostanza, tempo, causalità ecc...) per proporre una differente, non certo per sostenere semplicemente che il soggetto non esiste. E la cosa, ovviamente, fa non poca differenza.

Ecco come pone il problema in uno dei tanti luoghi in cui affronta questa questione:

Che cosa significa per sé il valutare? Rimanda indietro o in giù a un altro mondo metafisico? Così credeva ancora Kant (che viene immediatamente prima del grande movimento storicistico). In breve: *dov'è "sorto"?* O non è "sorto"? Risposta: il valutare morale è un' *esegesi*, un modo di interpretare. L'esegesi è in sé un *sintomo* di determinati stati fisiologici e inoltre di un determinato livello intellettuale di giudizi dominanti. *Chi interpreta?* – I nostri affetti³.

¹ Le opere di Nietzsche nel testo sono citate (alla sigla seguono i numeri del paragrafo e quelli della pagina) dalla traduzione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1964 e ss. (OFN), con le seguenti sigle: GS = La Gaia scienza; FP 1884-1885 = Frammenti Postumi 1884-1885; FP 1885-1887 = Frammenti Postumi 1885-1887; FP 1887-1888 = Frammenti Postumi 1887-1888; FP 1888-1889 = Frammenti Postumi 1888-1889 (al numero del frammento – serie e numero – segue il numero di pagina).

² P. Ricoeur, 1965: it. pp. 42 e sgg.

³ FP 1885-1887: 8 -2- [190], pp. 146-147.

Il problema del *chi* è centrale in tutta la psicologia nietzschiana, tanto da costituirne uno dei temi caratterizzanti. Cos'è e dove si trova il soggetto: è localizzato in un punto della nostra mente, coincide con l'anima, è davvero così auto-evidente come riteneva Cartesio?

L'idea della responsabilità personale della soggettività cosciente è una delle conseguenze più evidenti del dualismo cartesiano. Nietzsche era estremamente perplesso di fronte a una possibilità di questo genere e in fondo, in pieno Ottocento, non fu il solo ad esserlo.

La psicologia scientifica dell'Ottocento considera la presunta unità del soggetto come una delle questioni centrali delle ricerche dell'epoca. I problemi più urgenti investivano in quegli anni l'apoditticità del cogito cartesiano e, soprattutto, la legittimità di una indagine psicologica avulsa dallo studio dei sensi o, peggio, della fisiologia del soggetto.

Insomma appariva chiara – siamo nella seconda metà dell'Ottocento – la necessità di riformulare i termini del rapporto mente-corpo. In linea generale, la decostruzione del soggetto o, comunque, di quella unità della coscienza che si vuole presente a se stessa nell'atto della sua auto-interpretazione, non è un'operazione esclusivamente (ma forse nemmeno originariamente) nietzschiana. Deriva piuttosto dalla necessità, interna alla psicologia e alla fisiologia⁴, di demitizzare lo spirituale per ricondurlo alla sfera della fisicità. Un nuovo modo per pensare alla coscienza, dunque, che passa attraverso lo studio della corporeità, confidando nei risultati conseguiti dalle scienze⁵.

Ora, la domanda interessante per i nostri scopi è, su per giù, di questo tipo: come e perché ha avuto inizio quella progressiva disarticolazione della soggettività che avrà in Nietzsche uno dei massimi esponenti teorici?

Il punto ha a che fare direttamente con lo sviluppo della scienza moderna. Possiamo riformulare in molti modi la storia del processo attraverso cui la scienza ha delineato la propria, specifica dimensione metodologica; tuttavia, non esiste narrazione di questa storia che possa dimenticare di come il soggetto ha imparato ad acquisire domestichezza con la realtà esterna, a prenderne coscienza e, alla fine, a manipolare questa stessa realtà. Ora, tutto questo nella prima modernità avviene sotto il segno della costanza; vale a dire, viene riportato a ciò che è quantitativamente determinabile o, anche, riformulabile attraverso la completa formalizzazione del linguaggio matematico. La scientificizzazione del mondo passa attraverso la percezione che finisce per essere il termine medio tra soggettività e realtà. Si tratta di una medietà effettiva che ha ben poco a che fare con ragioni di semplice toponomastica, dal momento che il percelto si presenta come la sintesi concreta tra le operazioni della nostra mente e i dati che ci provengono dall'esterno.

Ora è quasi inutile sottolineare che la natura di questa sintesi è diventata un problema appena si è tentato di determinare la differenza tra interno ed esterno. Si trattava, com'è ovvio, di rapportare due elementi eterogenei, di intendere e sviluppare le reciproche relazioni e, soprattutto, di delineare i contorni dell'epi-

⁴ Per una più approfondita discussione degli inizi della psicologia dall'ambito della filosofia cfr. R. Thomson, 1968: it. pp. 17-34.

⁵ Un buon esempio di questo modo di procedere è sicuramente nel lavoro di D. Dennett, 1991: it. pp. 31-55.

stemologia che discende da questo rapporto per sua natura piuttosto anomalo. È evidente, allora, che mentre possiamo uniformare il mondo naturale con una certa, relativa facilità (la natura, da Newton in poi, è apparsa sempre più un'unità governata da poche e semplici leggi) il discorso a livello di soggettività è decisamente più complesso.

In questa direzione si muove la psicologia fisiologica dell'Ottocento che, in buona sostanza, si sforza di assimilare il metodo quantitativo delle scienze esatte, passando attraverso le linee di ricerca della fisiologia. Sicché, il problema diventa non tanto *cosa* conosciamo quando conosciamo (in questo caso la fisica fornisce, o comincia a fornire, una prima serie di risposte sulla realtà e sulla natura del mondo esterno), ma piuttosto *come* facciamo a conoscere quel che di fatto conosciamo e *chi* è che conosce nell'atto del conoscere. In qualche modo il rapporto anima-mondo viene sciolto in quello, decisamente meglio quantificabile, mente-corpo-percezione-mondo esterno.

In questo quadro le radici dell'io sono esplicitamente rintracciate nella corporeità: il corpo percepisce, si (e ci) rapporta al mondo e, ovviamente, entra nella formazione dell'io. Per questo motivo è nel corpo che va ricercato il senso della costruzione (o, all'inverso, della scomposizione) del soggetto. Con uno slogan potremmo dire che in questa accezione l'io è nel corpo, e il centro della soggettività in qualche modo si trova disperso nella periferia. Potremmo immaginarci il soggetto un po' come una specie di stratificato contenitore, in cui sono presenti cose diverse e, per lo più, scarsamente conosciute. Molti di questi elementi poco noti avrebbero a che fare proprio con la fisiologia del nostro cervello, con le sue diramazioni nervose, con la composizione dei tessuti e così via.

La storia della disciplina ci insegna che solo nella seconda metà dell'Ottocento sarà possibile utilizzare il termine «psicologia» per designare un ambito di ricerca autonomo, svincolato dalla filosofia, nonché da ipotetiche metafisiche, secondo un'accezione abbastanza simile a quella odierna. Anche prima dell'Ottocento furono compiuti tentativi in questa direzione – si pensi, per esempio, al lavoro degli *idéologues* francesi e di Cabanis. Tuttavia, per arrivare a organizzare il discorso su base diversa, mancava un presupposto fondamentale: l'idea che fosse possibile considerare l'uomo un oggetto di indagine scientifica. L'essere umano, esattamente come tutte le altre cose che popolano il nostro mondo, doveva essere fatto oggetto di indagine quantitativa.

Non è un caso che quasi tutte le antiche civiltà abbiano trovato problematico il rapporto tra sistema nervoso e attività psichica; così come non è un caso che l'attività fisica sia stata così spesso localizzata nel cuore – così era stato per gli egiziani, per i cinesi e, in qualche misura, anche per i greci. I greci d'altro canto formano una esperienza a parte visto che con Ippocrate e con Aristotele lo studio dell'uomo aveva assunto caratteri decisamente più naturalistici – non per niente Aristotele paragona spesso la fisicità dell'uomo e quella dell'animale, ritenendo la loro comparazione non solo possibile, ma addirittura necessaria. Paradossalmente, però, i lavori di Aristotele e Ippocrate non furono sufficienti a determinare l'orientamento della ricerca. Qualcosa di sostanziale intervenne nel Medioevo a impedire lo sviluppo delle prime indagini psicologiche in senso naturalista. Il pensiero cristiano doveva elaborare una lettura dell'essere umano che, nella sostanza, era profondamente estranea allo spirito dell'indagine naturalistica.

Nell'universo medievale la tradizionale prospettiva metafisica era certamente preponderante rispetto a quella ontologica. Il che significa che nel suo meta-significato l'universo è già fondato; e questo discorso vale, se possibile, ancora di più per l'uomo. Nulla è dunque più estraneo che pensare, dall'interno di questa prospettiva, a una scienza capace di prendere a proprio oggetto di indagine la psiche umana, magari passando attraverso le strade della fisiologia organica⁶.

Tra il XVI e XVII secolo la scienza comincia ad abbandonare consapevolmente e programmaticamente le posizioni di stampo medievale; il che tuttavia non impedisce alla psicologia, forse un po' paradossalmente, di subire i contraccolpi più evidenti. Un buon esempio è offerto proprio dalla posizione di Cartesio. Gli aspetti interessanti del discorso cartesiano a questo riguardo sono soprattutto due: la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* (o anche tra il corpo macchina e l'anima pensante) e la dottrina delle idee innate, che aprirà una serie di problemi fondamentali per la psicologia moderna.

2. Due res, probabilmente, sono troppe

Consideriamo in primo luogo il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. È fuori di dubbio che l'articolazione tra spirituale e corporeo permette quantomeno di oggettivare l'ambito della corporeità. Cartesio distingue il corpo – materia dotata di estensione – dallo spirito che pensa, ma che è privo di estensione e che interagisce con la corporeità attraverso la ghiandola pineale. Da questo punto di vista, il corpo è considerato alla stregua di una macchina: un oggetto che per essere conosciuto può anche essere «smontato», secondo una serie di regole verificabili dalla comunità scientifica. Il filosofo francese paragona perciò il corpo a una sorta di meccanismo perfetto. Il modello di corporeità a cui fa riferimento Cartesio ha evidenti analogie con quelle macchine idrauliche (mulini, fontane artificiali, ecc...) che, all'epoca, avevano raggiunto un discreto livello di perfezione. In questo senso, anche escludendo il pensiero, la *res extensa* proprio come accade a un marchingegno meccanico, è del tutto in grado di funzionare con buona autonomia. Va da sé che si tratta di una idea particolare e per molti versi originale: anzitutto perché si rimandano i problemi di natura religiosa alla sfera spirituale che, però, non ha più nulla a che vedere con la corporeità.

Discipline come l'anatomia e la fisiologia hanno ora davvero la possibilità di strutturarsi in modo autonomo, dal momento che l'oggetto della loro ricerca torna ad essere definito e, soprattutto, dato e disponibile.

Il rovescio della medaglia investe però la *res cogitans*: a riguardo l'unica autorità riconosciuta continua ad essere quella della religione o, più in generale, di una certa metafisica filosofica.

Veniamo ora al secondo elemento: le idee innate. In buona sostanza, Cartesio assimila *tout court* le idee al contenuto della mente, individuando tre differenti tipologie. Le idee che provengono dai sensi, quelle che discendono dalla memoria e, infine, quelle che derivano dall'immaginazione. Il legame concreto tra mente e oggetti esterni sarebbe dato appunto da queste tre diverse tipologie di idee. Gli occhi autentici, per Cartesio, sono quelli della nostra mente, per questo non

⁶ Cfr. su questo tema R. Luccio, 1980: pp. 36-42.

stupisce che per Cartesio non sia dia necessariamente conformità tra idee e realtà. L'originalità di Cartesio è proprio nel ricondurre le idee innate – quelle che notoriamente derivano direttamente dalla mente: Dio, anima, sé, assiomi matematici, ecc... – a principi assolutamente basilari, anzi, talmente basilari da essere dei veri e propri principi primi. E cioè: dal punto di vista cartesiano, la mente non abbisogna del corpo per formare le idee, può benissimo prescindere. Con il che si arriva – com'è ovvio – alla totale indipendenza tra mente e corpo.

Le strade aperte da Cartesio sono allora sostanzialmente due: da un lato, la via che verrà scelta da Locke (e in certa misura da Condillac) che intenzionalmente mette da parte i problemi sull'essenza della mente per dedicarsi allo studio dei suoi processi effettivi; dall'altro lato la possibilità di sviluppare, nell'ambito di una prospettiva meccanicistica, lo studio del corpo come macchina autosufficiente e indipendente dalla mente. In La Mettrie⁷ e in Cabanis il pensiero è prima di tutto azione dei muscoli e del cervello. La Mettrie era infatti solito affermare che come le gambe hanno i loro muscoli per camminare, così il cervello ha i propri muscoli per pensare, mentre Cabanis⁸, notoriamente, era dell'idea che il pensiero sta al cervello come il succo gastrico sta allo stomaco. Dunque: il pensiero finisce per essere una sorta di produzione naturale, regolata da processi fisici, molecolari, chimici e quant'altro.

Soprattutto, per Cabanis esisteva una relazione molto forte tra la nostra anima (o, in termini naturalistici, il cervello) e il corpo. La fisiologia, in pratica la scienza sperimentale che si occupa delle funzioni del corpo umano, costituisce in un quadro di questo tipo la base autentica di qualsiasi valutazione morale.

Da questi presupposti è possibile trarre tutta una serie di conseguenze parziali, ma importanti: 1. il sistema nervoso costituisce l'organo della sensibilità; 2. la sensibilità è legata inscindibilmente alla percezione, che testimonia l'esistenza dei nostri organi e degli oggetti esterni; 3. i nostri movimenti volontari non sono solamente controllati da un'azione combinata di giudizi e percezioni, ma vengono regolati anche dall'azione degli organi motori; 4. inoltre, e in sintesi, i movimenti che non rientrano nella sfera d'azione della volontà (quelli che Aristotele chiamerebbe le azioni dell'anima vegetale e animale) dipendono direttamente dalle impressioni ricevute dalle diverse parti degli organi di senso; mentre le impressioni, a loro volta, dipendono dalla facoltà di sentire tipica degli organi di senso⁹.

La posizione di fondo di Cabanis è perciò di derivazione kantiana: noi non abbiamo, epistemologicamente parlando, alcuna idea degli oggetti; tutto ciò di cui possiamo disporre è l'insieme dei fenomeni. Tesi questa che ben si accorda con quanto sostenuto da una delle fonti preferite di Nietzsche: quel Friedrich Albert Lange che, nella sua *Storia del materialismo*¹⁰, si schiera nettamente per l'inconoscibilità della cosa in sé. In questo senso non si tratta di distinguere, seguendo la direzione platonica, tra la verità vera (quella dell'*adaequatio*) delle cose e quella dell'apparenza; si tratta piuttosto di riconoscere che l'unico piano

⁷ J. O. de La Mettrie, 1748.

⁸ P.-J.-G. Cabanis, 1802: it. vol. I pp. IV e XV, vol. II pp. 157 e ss., 254 e ss.

⁹ Ivi: it. pp. 25-28, 30-33.

¹⁰ F. A. Lange, 1866.

di cui possiamo liberamente disporre è quello dell'apparenza – concretamente, la sola realtà che per noi effettivamente esiste.

L'epistemologia spiccica (quella che, per intenderci, mettiamo all'opera quotidianamente per vivere) si muove procedendo per analogia e similitudine: tutte le volte che un fenomeno assomiglia ad un altro, noi tendiamo a mettere in relazione i due casi, a seconda del grado di somiglianza. Allo stesso modo, quando un fenomeno succede ad un altro siamo portati a supporre – applicando la legge della successione causale – che i due eventi siano in una qualche correlazione¹¹. La rilevanza del dato fisiologico sarebbe altresì ben testimoniata, secondo Cabanis, dal fatto che lo stato della nostra memoria, alla nascita, non è paragonabile a una *tabula rasa*. Piuttosto, fin dagli albori della vita, il cervello avrebbe ricevuto e combinato una complessa serie di impressioni. Si tratta però di impressioni ancora interne visto che il contatto con il mondo esterno, almeno nella prima fase dello sviluppo, è certamente ancora molto limitato.

Cabanis e La Mettrie costituiscono perciò i poli opposti della medesima dimensione teorica. In questo quadro, importanza centrale è accordata al sistema nervoso che, tipicamente, viene interpretato come un ponte che raggiunge ogni parte del corpo governandola o rigenerandola; e che, allo stesso tempo, raccoglie i dati che arrivano al cervello attraverso gli organi di senso. Ovviamente il sistema nervoso, visto che è a tutti gli effetti parte integrante del corpo, finisce per essere regolato dalle stesse leggi che determinano il corretto funzionamento di qualsiasi altro organo. Siamo di fronte a una nuova concezione dell'essere umano: la sfera psicologica è del tutto funzionale a quella della corporeità a sua volta regimentata, come si è detto, dal sistema nervoso. La psiche, in questa prospettiva, finisce per essere una funzione del sistema nervoso, *in primis* del cervello; e si configura come un principio regolatore dei diversi elementi fisici. Ma cervello e sistema nervoso, di cui l'ambito psicologico è funzione, fanno a loro volta parte della sfera fisica. Dunque, in questi termini, si arriva a una vera e propria riaffermazione dell'unità ontologica dell'essere umano.

Lavorando sulla base di questi presupposti, già Herbart può spostare il piano dell'indagine, ragionando sulla possibilità di *misurare* i fatti psichici. In questo modo Herbart presuppone che le idee costituiscano il contenuto basilare della mente. La reciproca interrelazione tra le idee porterebbe poi all'alterazione della forza e della funzionalità di ognuna di esse. Le idee varierebbero per durata e necessità, oltre che per qualità. Inoltre, l'anima costituirebbe un'unità tale che qualora diverse idee, magari di natura conflittuale, insorgessero contemporaneamente, resterebbero aperte due sole possibilità: potrebbero venire inibite entrambe, oppure nel caso di idee compatibili, si manterrebbero le reciproche intensità. Ora, vista l'enorme quantità di idee ipoteticamente possibili, è del tutto improbabile che, all'interno della coscienza, prima o poi non si verificino dei contrasti e, dunque, dei conflitti. Va ancora sottolineato che la scomparsa di un'idea dalla soglia della coscienza non implica – che anzi non è improbabile che accada l'esatto contrario – la scomparsa dell'idea in questione dalla soglia pre-coscienza. Come si può facilmente intuire siamo all'anticipazione (di circa

¹¹ Ivi: it. pp. 62-65.

settanta anni) del concetto di inconscio tematizzato da Freud negli studi sull'isteria¹² scritti con Breuer.

Ora, per quali motivi lo spostamento a ritroso, al di là della soglia della coscienza, finisce per essere così importante? Le ragioni sono soprattutto due: in primo luogo perché si comincia a pensare all'anima in termini fisiologici, tanto che la psicologia smetterà progressivamente di parlare di anima, per passare a utilizzare una terminologia quantitativa (mente, cervello, inconscio, ecc.) che presuppone una relazione ben precisa con la fisiologia del corpo (muscoli, organi di senso, ma anche fibre nervose e reazioni chimico-cellulari). Poi, perché si comincia a intravedere una stratificazione di piani: l'io non è più un blocco monolitico, ma apre su di una pluralità di dimensioni; il fisico e lo spirituale certo, ma anche il conscio e l'inconscio, idee al di qua e altre al di là della soglia percettiva.

L'anima non è più allora l'idea centrale della psicologia e, soprattutto, la psicologia non ha più soltanto a che fare con la volontà del soggetto, ma, più profondamente e più articolatamente, con le sue pulsioni, la sua fisiologia e il suo mondo pre-conscio. Il primo imbarazzo di una psicologia che vuole essere scientifica è proprio nella difficoltà di definire quantitativamente il proprio oggetto di ricerca; in questo senso il problema dell'equazione personale ai tempi di reazione costituisce davvero un buon esempio per comprendere a fondo la natura di questa evoluzione.

La questione fu posta all'inizio dell'Ottocento dall'astronomo tedesco Bessel e interessava un dato elementare. Fin verso la metà dell'Ottocento le osservazioni astronomiche erano state effettuate utilizzando una tecnica abbastanza semplice. Al telescopio veniva applicato un reticolo; l'astronomo, osservando il cielo attraverso il reticolo, ascoltava allo stesso tempo il ticchettio di un orologio e cominciava a contarne i battiti per determinare quanto tempo occorresse al corpo celeste per attraversare il reticolo secondo coordinate predefinite. Questo metodo non aveva mai causato problemi fino a che, nel 1796, l'astronomo di Greenwich licenziò il suo assistente accusandolo di negligenza nelle rilevazioni. Le misurazioni compiute dall'assistente parevano imprecise (in pratica differivano marcatamente da quelle dell'astronomo responsabile) con scarti che nel corso tempo avevano assunto un rilievo clamoroso.

L'episodio, annotato negli annali dell'osservatorio, attirò dopo una ventina d'anni l'attenzione di Bessel che, stupito dall'entità dell'errore, prese a domandarsi se la discrepanza non fosse dovuta più che a macroscopici errori di misurazione, a differenze della costituzione fisiologica di quei soggetti che si erano alternati nelle misurazioni. Bessel confrontò dunque i propri tempi di osservazione con quelli ottenuti da altri illustri astronomi, rilevando l'esistenza di differenze abbastanza sistematiche, la cui entità poteva far pensare a una discrepanza dovuta a variabili soggettive (per esempio i tempi di reazione personale). Ovviamente, a seguito di tale annotazione, Bessel si impegnò a determinare quantitativamente l'equazione personale dei tempi di reazione, in modo da liberare l'osservazione concreta da qualsiasi genere di errore. Un primo dato però fu subito evidente: il rapporto tra soggetto e mondo esterno – ivi compresa l'esperienza e l'organizzazione che il soggetto fa del mondo esterno – non è così semplice e lineare

¹² S. Freud e J. Breuer, 1895.

come di fatto verrebbe di pensare; piuttosto la sensibilità, ma entro certi limiti anche la rielaborazione mentale, introdurrebbero delle variabili di cui sembrava sempre più necessario tenere conto.

L'altro elemento interessante che emerge in questa fase riguarda la fisiologia del sistema nervoso umano, che sempre più parve configurarsi come una realtà composita che si serve di un proprio «vocabolario» e che utilizza forze particolari. Venne scoperta, ad esempio, l'esistenza di nervi sensitivi e di nervi motori, anatomicamente e funzionalmente separati gli uni dagli altri¹³. La legge dell'energia nervosa specifica – la cui formulazione si deve a Johannes Müller – metteva bene in risalto la complessa natura del rapporto esterno-interno, particolarmente evidente nella difficoltà di «traduzione» dello stimolo sensibile. Nella formulazione di Müller la qualità delle sensazioni che riceviamo non dipende dal tipo di stimolazione che viene esercitata sugli organi di senso bensì, all'inverso, dagli organi di senso che vengono stimolati. Non solo cioè ogni nervo impone le proprie caratteristiche allo stimolo decodificato, ma qualora non sia in presenza dello stimolo appropriato è ragionevole supporre che l'organo rimanga inerte.

Da quanto detto derivano due tipi distinti di conseguenze. In primo luogo avremo che se esercitiamo una pressione sul nervo ottico in modo da stimolarlo, la sensazione che ne deriva non sarà assolutamente tattile-pressoria, ma visiva. Il che fa concludere che lo stesso stimolo produce sensazioni diverse a seconda dei nervi che vengono sollecitati. Un po' come dire che la *natura dello stimolo in sé* non ci è in alcun modo accessibile (almeno a questo livello), se non nella *traduzione* che ne fa nel proprio linguaggio specifico (sensazione visiva, uditiva, tattile, ecc...)¹⁴ ciascun organo sensoriale integrato nel sistema nervoso.

Un tale principio, di cui Helmholtz più volte ha riconosciuto la centralità, obbliga a distinguere chiaramente tra rappresentazione e cosa rappresentata o, anche, tra caratteristica dello stimolo e percezione. A questo livello è possibile cominciare a studiare la percezione su basi rigorosamente scientifiche: non vi è più la possibilità di confondere il soggetto che percepisce con la cosa percepita. Inoltre – e siamo al secondo ordine di conseguenze – stimoli differenti che operano sullo stesso organo comportano la costanza nel tipo di sensazione. Il che significa molte cose, ma soprattutto la possibilità di individuare un vocabolario preciso che mutua il rapporto tra stimolo nervoso e organo di senso.

In linea più generale tutto questo vuol anche dire che il mondo esterno può ben essere popolato da una quantità di stimoli per i quali noi non possediamo organi o che possono andare perduti se i nostri organi non sono tarati per decodificarli.

Questa osservazione ci dice qualcosa sul mondo esterno e, di rimando, qualcosa sul soggetto: il mondo potrebbe essere saturo di elementi che per noi rimangono oscuri o addirittura ignoti (quegli stimoli per i quali non possediamo organi specifici); mentre il soggetto probabilmente è largamente approssimativo nel suo rapportarsi al mondo (per esempio, differenti soggetti reagiscono mostrando notevoli differenze in presenza di un identico stimolo). Il che è come dire che la rete dei sensi che sovrapponiamo al mondo ha una grana abbastanza grossa, che uniforma la percezione nelle linee generali, ma mai nei dettagli. Il mondo, a

¹³ E. Thomson, 1968: it. p. 36.

¹⁴ Per una trattazione approfondita di questi temi si rimanda a H. von Helmholtz, 1894: pp. 81-96.

questa altezza, è perciò qualcosa di caratteristicamente opaco (sappiamo che c'è, sappiamo anche più o meno cos'è, ma nelle pieghe di questo *più o meno* è nascosta tutta la problematicità del vecchio concetto di cosa in sé); mentre, parimenti, il soggetto non è più anima, non è più sostanza, comincia ad essere *res*.

Nietzsche si trova a raccogliere questa quantità di suggerimenti e, come suo solito, non manca di radicalizzare molti degli spunti che gli derivano dalle ricerche scientifiche. Ecco allora le idee di un mondo interno e di un mondo esterno che si strutturano vicendevolmente sulla base di molte delle osservazioni che abbiamo fin qui riportato.

3. *Il problema mente-corpo*

Proviamo a ricapitolare la serie di argomentazioni che generalmente vengono attribuite *tout court* al filosofo tedesco. Non esiste un mondo vero, esattamente come – e del resto sembra affermarlo proprio Nietzsche negando legittimità teorica alla cosa in sé – non esiste un mondo falso. Da tutto questo non si trova nulla di meglio che concludere l'inesistenza del soggetto, almeno nell'accezione tradizionale del termine. Si svuota il mondo, sistematicamente e scientemente, salvo poi tornare a riempirlo di interpretazioni. Il quadro che ne esce è più o meno questo: un soggetto che non c'è – o, per dirla in altro modo, che è stato messo in dubbio dopo che secoli di cartesianesimo lo avevano descritto come l'unica realtà sicura, ben oltre le certezze fornite dai nostri organi di senso – e un mondo esterno che, al più, è interpretabile (ma, ed è fin troppo ovvio, verrebbe da chiedersi *da chi* visto che, almeno fino a prova contraria, ogni interpretazione presuppone un soggetto che interpreta e un oggetto che viene interpretato). Un ulteriore movimento di radicalizzazione e il gioco è fatto. Le interpretazioni diventano infinite, così come del resto sono infinite le realtà che infiniti (o almeno innumerevoli) non soggetti si dilettono a interpretare, ovvero a creare e così via. Nietzsche constata che il soggetto tradizionale non sembra funzionare più; o, meglio, che funziona benissimo fin tanto che lo si intende come un soggetto logico (avente cioè la funzione di organizzare e raccogliere le nostre conoscenze), molto meno bene se invece supponiamo che dietro al soggetto logico ci sia il soggetto sostanziale.

Tale soggetto semplicemente, per Nietzsche, non esiste: nel dettaglio, l'idea di una sostanza (l'anima, o la coscienza) a cui inerebbero degli attributi (per esempio, determinate qualità) è una pura finzione, adottata in nome di quel criterio di semplificazione e razionalizzazione con cui gli uomini da sempre regolano la loro vita:

Soggetto: è questa la terminologia del nostro credere in un'unità attraverso tutti i diversi momenti di altissimo sentimento della realtà; noi intendiamo questo credere come *effetto* di una sola causa, crediamo al nostro credere fino al punto di fantasticare, per amor suo, di una "verità", di una "realtà", di una "sostanzialità". "Soggetto" è la finzione derivante dall'immaginare che molti stati *uguali* in noi siano opera di un solo sostrato; ma siamo *noi* che abbiamo creato "l'uguaglianza" di questi stati; il *dato di fatto* è il nostro *farli* uguali e *accomodarli*, non l'uguaglianza (che anzi è da *negare*)¹⁵.

¹⁵ FP 1887-1888: 8-10-[19], pp. 115-116.

Siamo portati a semplificare la realtà: in altre parole, semplifichiamo (servendoci, ad esempio, del concetto di sostanza)¹⁶ sia il mondo esterno sia il mondo interno. Nell'economia di questa operazione la logica svolge una funzione essenziale; tuttavia – e Nietzsche ribadisce a più riprese la sua posizione – si tratta di un'operazione puramente formale. Così come del resto è puramente illusoria la chiarezza (*omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur*, diceva Cartesio) che si associa alla coscienza.

In realtà è prassi comune – è ancora l'idea di Nietzsche – scambiare i domini dello spirito con quelli del sistema nervoso. Infatti là dove esiste un insieme, magari anche complesso, dotato di una certa unità, si è sempre inferito che fosse lo spirito ad essere la causa di tale unità. Ma già l'ottica causale di per sé è problematica nel senso che, alla fine, si ridurrebbe a costruire una rielaborazione logica di dati fisici. In questa prospettiva sono costruiti (ovvero, in quanto tali, non esistono) sia il soggetto sia l'oggetto.

Vediamo di capire meglio il senso della critica nietzschiana con un esperimento mentale. Immaginiamo di camminare per la strada. Probabilmente ci capiterà di incontrare altri esseri umani. Qualcuno ci chiede di descriverli nei tratti essenziali. Cosa diremo? Non ci interessano i dettagli, dato che ci è stata richiesta una descrizione generale. Diremo, probabilmente, una cosa di questo tipo: ho incontrato degli uomini, cioè animali dotati di cervello, di mente e di corpo. Più o meno la stessa risposta a cui potrebbe pensare anche Cartesio che, nel celebre passo del *Discorso sul metodo*¹⁷, descrive l'essere umano come un'unità costituita da due sostanze distinte: il corpo (*res extensa*) e il pensiero (*res cogitans*). Se il sé – nei termini cartesiani, e di larga parte della tradizione filosofica dopo Cartesio – è distinto dal cervello (che è pur sempre parte di quella sostanza estesa che costituisce il nostro corpo), dobbiamo considerarlo un'altra sostanza, ovvero una sostanza mentale. Il tutto per concludere, ovviamente, che essendo ciascuno di noi una cosa pensante, non possiamo assimilare l'individualità umana al solo cervello. *Res cogitans* e *res extensa* sono appunto, nella prospettiva del dualismo, due *res*; e ci pare ancora oggi strano, pur essendo trascorso molto tempo dalle riflessioni cartesiane, che qualcuno possa pensare che io qui ed ora sono soltanto il mio corpo che compie un'azione, con in più il cervello che impartisce gli ordini. Sicché sembra proprio che un io, quello vero, debba trovarsi da qualche parte a dirigere *davvero* il cervello e il corpo, e a prendersi la responsabilità etica e morale delle azioni di *quel* cervello e di *quel* corpo. In sostanza Cartesio – e spesso noi con lui – non poteva accettare che il mentale fosse ridotto a una variante del meccanico.

L'ipotesi utilizzata da Cartesio per spiegare la differenza tra fisico e mentale può essere riassunta più o meno in questi termini: la diversità tra i comportamenti umani intelligenti e quelli non-intelligenti risiede in una differente causazione. Per la precisione, se alcuni movimenti degli arti o dei muscoli sono l'effetto di determinate cause meccaniche, movimenti di altro tipo (come quelli del pensiero) devono essere indotti da cause non meccaniche (per esempio la mente). In questo modo la mente è certamente una *cosa*, ma una cosa del tutto particolare

¹⁶ GS: § 111, p. 121.

¹⁷ R. Descartes, 1897-1913.

che non ha nulla in comune con la cosalità tipica dei corpi estesi o delle parti corporee. Tuttavia, al fondo di questo impianto logico – come nota Ryle¹⁸ nella sua critica, oramai classica, all'impianto mente-corpo di Cartesio – troviamo un tipico errore categoriale: è un po' come se una matricola ci chiedesse di visitare l'Università e noi gli mostrassimo biblioteche, aule, laboratori, uffici e altre cose di questo genere. Se poi la nostra matricola protestasse dicendo di non aver ancora visto l'Università, ovvero il luogo in cui lavorano i membri dell'Università, a quel punto noi dovremmo spiegarli che l'Università non è un edificio o un luogo aggiunto, ma, casomai, il modo in cui sono organizzate le singole parti che gli abbiamo mostrato. L'errore sta nel considerare l'Università un membro aggiuntivo della classe presa in esame. Analogo ragionamento vale nella considerazione delle menti come tipi particolari di cose: per un verso la mente è intesa come un centro aggiuntivo rispetto ai processi causali, dotata di tipica struttura meccanica, per un altro verso però se ne differenzierebbe profondamente.

Questa natura ambigua della mente (una sorta di *macchina spettrale*, secondo la celebre definizione di Ryle) muoveva una quantità di importanti questioni. Per esempio: come mai uno stato tipicamente mentale come quello della volontà produce conseguenze di tipo spaziale come il sollevarsi della mano? E ancora: le leggi meccaniche che regolano i nostri corpi, riescono a determinare anche i movimenti di quella macchina spettrale che è la mente? E così via. Come si sa, Cartesio supponeva che, pur essendo sostanze separate, mente e cervello da un lato e corpo dall'altro dovessero in qualche modo interagire (ed è logico perché in caso contrario si negherebbero degli stati di fatto), secondo uno schema di questo tipo: gli organi di senso corporei, attraverso il cervello, dovrebbero informare la mente su ciò che avviene nel mondo esterno (le inviano cioè dati visivi, uditivi e tattili). La mente poi, dopo avere elaborato il materiale fornitole dagli organi di senso e dal cervello, dovrebbe a sua volta dirigere il corpo, impegnandolo nelle diverse azioni, tutte appropriate (si spera) alle differenti necessità. Notoriamente Cartesio aveva anche indicato un luogo fisico per questa interazione: la ghiandola pineale, deputata appunto, con modalità un poco misteriose, allo scambio di informazioni tra fisico e mentale. Il problema, nella soluzione di Cartesio, è spostato ma non risolto. Proviamo a immaginare un fiore, un bel fiore giallo in un vaso, collocato su di un tavolo proprio di fronte al mio punto di osservazione. Ora, quand'è che percepiamo il fiore? La percezione cosciente del fiore si verifica solamente dopo che il cervello ha trasmesso il suo messaggio alla mente; a questo punto la persona (l'io, la mente cosciente, o qualunque altro nome si voglia utilizzare) potrà indicare ciò che ha visto. Tra mente e cervello si situa (in una sorta di topica immaginaria), la ghiandola pineale – possiamo figurarcela, per rendercela più famigliare, come una specie di traduttore simultaneo di impulsi. Allo stato – e a maggior ragione doveva essere all'epoca di Cartesio – non abbiamo però la benché minima idea di quali siano le caratteristiche della «sostanza mente»; dunque non possiamo nemmeno farci un'idea precisa di come dei processi fisici, quelli per intenderci del cervello (gli stimoli in entrata o *input*), possano influenzarla.

¹⁸ G. Ryle, 1949.

L'altro versante del rapporto, quello che va dal cervello alla mente (gli stimoli in uscita o *output*) è caratterizzato, *ex hypothesi*, da stimoli non fisici. Si tratta però del retro della medesima medaglia: se nessuna energia fisica è associata a stimoli che hanno una natura non meccanica, come sono capaci questi stimoli di influenzare il funzionamento delle cellule cerebrali?

Questioni di questo tipo sott'intendono diversi ordini di problemi: per esempio, *esiste* e che *cos'è* un pensiero cosciente? E poi, ancora, *chi* ha un pensiero cosciente e *quali* sono gli oggetti del nostro pensiero cosciente? La mente – che, per ipotesi, è altra cosa dal nostro cervello – è il luogo della coscienza? E, ancora, la mente è la stessa cosa dell'io? Magari si struttura come una sorta di io (*homunculus*) collocato all'interno del cervello, localizzato proprio nella ghiandola pineale, che da questa posizione ha agio di guardare, conoscere e interagire con il mondo? Se così fosse avremmo almeno risolto il problema – spinoso all'epoca di Cartesio, così come in quella di Nietzsche – di trovare un chiaro agente responsabile delle nostre azioni: in pratica, il soggetto sarebbe lì da qualche parte nel nostro cervello, a raccogliere i dati che gli derivano dalla sensibilità, e a trasmetterli al cervello; questo li rielaborerebbe e poi li trasmetterebbe a sua volta all'ipotetico omino-soggetto, di modo che il soggetto si trovi in grado di scegliere, decidere e, infine, compiere tutti i possibili atti intenzionali. Il vantaggio di questa prospettiva è tutto nell'illusione di fondo che pare produrre: a chi osserva superficialmente almeno le questioni dell'identità personale paiono risolte.

Ma sono i dettagli a fare l'insieme e, in questo caso, i dettagli non reggono e, soprattutto, non convincono. Cartesio riteneva fosse imperativo dubitare dei sensi per il semplice fatto che talvolta ci ingannano. Invece non posso dubitare di quanto mi viene portato a domicilio dalla mia stessa coscienza attraverso gli atti introspettivi. Perciò: a) la mente deve essere del tutto consapevole di quanto mi accade; b) essa è in grado, servendosi di una percezione non sensoriale, di esaminare almeno alcuni dei suoi stati operazionali (dunque è capace di ripercorrere criticamente la genesi della propria operatività); c) sia la coscienza sia l'introspezione andrebbero esenti da errori (quante volte ci troviamo a pensare che nessuno ci conosce meglio di noi stessi).

È evidente che in questo quadro la mente godrebbe di un accesso privilegiato alla coscienza dal momento che vale la seguente equazione: ogni individuo è persona, in quanto è in tutto consapevole delle proprie volizioni e delle opinioni che ne conseguono, senza escludere nemmeno le intenzioni. Perché ciò sia possibile è necessario che la mente operi un controllo totale sul sé, attraverso una capacità di autovalutazione che investe azioni e pensieri. Alla mente *accede* tutto quanto ci succede; anche gli avvenimenti esterni vengono rappresentati all'interno della mente (e diventano alcune volte coscienti) dismettendo, nella rappresentazione cosciente, la loro natura fisica per acquistarne una propriamente «mentale». In questa particolarissima accezione, la mente è consapevole – e non può non esserlo – dei propri stati (anche quelli fisici) nonché delle proprie operazioni; e, soprattutto, tale consapevolezza non può mai essere fallace. Se mi capita di sperare, pensare, ricordare, volere, rimpiangere, avvertire un dolore, sentire un rumore devo, *ipso facto*, saperlo.

Stessa cosa per desideri, volizioni, inclinazioni e così via. Alla base di questo ragionamento c'è un assunto più o meno implicito: pensiamo al momento esatto

in cui ci capita di dover risolvere un problema di qualsiasi genere. Non sempre, anzi per la verità quasi mai, siamo consci sia di quel che dobbiamo fare per arrivare alla soluzione del compito, sia dei processi mentali che dobbiamo mettere in moto per arrivare al nostro obiettivo. Soprattutto i compiti più banali, quelli di ordine quotidiano, hanno spesso alla loro base una serie di automatismi piuttosto complessi che non richiedono quasi per nulla la supervisione del nostro pensiero cosciente. A ben guardare, intendere la coscienza come il luogo privilegiato della nostra auto-interpretazione rischia di far incorre in una vera e propria *petitio principii*: dato che devo giustificare la coscienza per arrivare a disporre di una sede della mia responsabilità morale, utilizzo ciò che in realtà dovrei giustificare (la coscienza appunto) come se fosse la causa diretta degli impulsi e delle azioni. Un vero e proprio esempio di circolo ermeneutico.

L'idea che in quella macchina che è il nostro corpo possa abitare una specie di spettro – per riprendere una colorita espressione di Daniel Dennett – non risolve certo i problemi. Questo spettro rischia di essere altrettanto improbabile quanto Casper il fantasma: un rumoroso folletto dei cartoni animati (personaggio ispirato al libro scritto negli anni quaranta dall'animatore Joseph Oriolo in collaborazione con Sy Reit) che è capace, *insieme*, di rovesciare una lampada e passare attraverso un muro. Strano tipo di sostanza, a ben pensarci: tutto ciò che ha presa sulle sostanze, infatti, non può che essere a sua volta un tipo di sostanza, magari un po' particolare e con proprietà in qualche modo ancora oscure. Questa sorta di impianto scenico ben allestito, tutto interno alla mente del soggetto, è funzionale alla costruzione di un luogo (coscienza, mente, ecc.) in cui confluiscono tutti gli stimoli in entrata, per essere elaborati e successivamente codificati e trasformati in stimoli in uscita: entrano i dati che ci vengono forniti dai nostri sensi, vengono rielaborati, trasformati e, alla fine, se ne ha ciò che è direttamente percepibile da tutti, in pratica il comportamento intenzionale (azioni, decisioni, volizioni ecc.) del soggetto. In questi termini, l'impianto è chiaro e soprattutto ordinato. Ma è anche vero?

4. *Un modello alternativo.*

È il modello che sembra funzionare poco, o non funzionare affatto. Nel senso che, probabilmente, non si dà nessun luogo preciso nel nostro cervello in cui siano rappresentati i contenuti della coscienza. Se osservo fuori dalla finestra il paesaggio di fine estate con i suoi particolari giochi di colore, oppure ascolto la musica che mi fa da sottofondo mentre lavoro o, ancora, se rileggo le righe che ho appena scritto, avverto una serie di percezioni e, nel dettaglio, il mio cervello forma una quantità di immagini di svariate modalità sensoriali che prendono il nome di immagini percettive. A un tratto può anche capitare che mentre guardo il paesaggio di fine estate o mentre ascolto musica la mia attenzione venga distolta e io mi metta a pensare a qualcosa d'altro. Magari il ricordo di un amico o di una scena trascorsa o, ancora, una fantasia sul futuro vengono ad interrompere le occupazioni di quei minuti.

Sono ancora immagini, articolate in forme, colori, suoni, odori; immagini qualche volta raccontate, altre volte no. Ora, tutte queste immagini sono costruzioni del cervello. La chiave è tutta qui, e non è certamente poco perché l'idea

che ne è alla base presuppone un vero e proprio cambiamento di registro rispetto al modello cartesiano. Per usare le parole di Antonio Damasio:

Tutte queste immagini – percettive, richiamate da un reale passato, richiamate da programmi per il futuro – sono costruzioni del cervello. E di questo si può esser certi: che esse sono reali per il vostro sé, e che gli altri esseri formano immagini confrontabili. Ognuno di noi condivide il proprio concetto del mondo, basato su immagini, con gli altri esseri umani e anche con alcuni animali: vi è una notevole coerenza nelle costruzioni che individui diversi elaborano degli aspetti essenziali dell'ambiente (strutture, suoni, forme, colori, spazio). Se i nostri organismi fossero disegnati in modi differenti, altrettanto differenti sarebbero le costruzioni che noi elaboriamo del mondo circostante. Non sappiamo, ed è improbabile che un giorno riusciremo a sapere, quale sia la realtà "assoluta"¹⁹.

La critica al modello Cartesiano doveva portare sin qui, sulla base dell'assunto che è al fondo di tutto il pensiero nietzschiano: il corpo è l'elemento fondamentale, mentre il soggetto è largamente derivato e costruito. Per arrivare a conoscere la cosa in sé dovremmo poterci immaginare – anzi, più propriamente, dovremmo poter percepire – l'avventura di vivere con un corpo (e forse anche con un cervello) disegnato in modo diverso. Un possibile di fatto impossibile. Dunque la cosa in sé rimarrà, probabilmente, una semplice chimera.

Questo è il punto segnalato da Nietzsche, che aveva inteso come il problema fosse legato intimamente al compito morale che un soggetto con caratteristiche cartesiane si trova implicitamente a svolgere. Il problema della responsabilità morale è largamente centrale: corpo e anima sarebbero sostanze separate e di diversa natura; e la materia non materiale di cui è composta l'anima (il Casper della situazione) sarebbe la sede propria della soggettività, ovvero della coscienza e di tutte quelle azioni che normalmente riconduciamo alla coscienza.

Si tratta, a ben guardare, di una architettura della soggettività lineare e semplice, in cui tutti gli elementi in gioco sono ben chiari e, soprattutto, risultano dotati di una serie di funzionalità ampiamente localizzate. L'idea di fondo è che debba esistere un soggetto con volizioni chiare, univocamente orientate, per questo responsabile in tutto e per tutto del proprio operato che, di conseguenza, deve essergli costantemente auto-evidente. Per tutte queste ragioni varrebbe l'ipotesi di fondo secondo cui, alla fine, nessuno conosce se stesso meglio di se stesso. Nella sintesi che ne dà Nietzsche:

Gli enormi errori: 1) l'assurda *sopravalutazione della coscienza*, il farne un'unità, un'essenza, "lo spirito", l'"anima", qualcosa che sente, pensa, vuole – 2) lo spirito come *causa*, in particolare dove si vedono finalismo, sistema, coordinamento; 3) la coscienza come suprema forma raggiungibile, come specie massima dell'essere, come "Dio"; 4) la volontà introdotta ovunque ci sia effetto; 5) il "mondo vero" come mondo spirituale, come accessibile attraverso i fatti della coscienza; 6) la *conoscenza* assolutamente come capacità della coscienza, dovunque si dia conoscenza. *Corollari*: ogni progresso è un progresso nell'acquistar coscienza; ogni regresso è un divenire inconsci. Ci si avvicina alla realtà, al "vero essere", con la dialettica, ci si *allontana* da essa con gli istinti, coi sensi, col meccanismo... Risolvere l'uomo in spirito significherebbe trasformarlo in Dio; spirito, volontà, bene – una sola cosa. Ogni *bene* deve pervenire dalla spiritualità, deve essere fatto di coscienza. Il progresso nel *bene* può essere solo un progresso nel divenir *coscienti*²⁰.

¹⁹ A. R. Damasio, 1996: it. pp. 150-151.

²⁰ FP 1888-1889: 8-14-[146], p. 119.

Introdotta un presupposto (l'anima come sostanza separata, nonché principio di responsabilità individuale) era necessario elaborare un sistema teorico che lo giustificasse; di qui le ragioni del dualismo sostanziale. Secondo l'ormai classica formulazione dell'interazionismo cartesiano, pur essendo sostanze distinte, mente e cervello sono comunque in grado di interagire: gli organi di senso corporei informano infatti la mente attraverso il cervello fornendole ogni tipo di dati (idee, percezioni, ecc.); la mente poi, dopo aver elaborato questo genere di informazioni, dirige il corpo in tutte le sue operazioni (dal movimento al linguaggio). Cartesio aveva localizzato nell'*epifisi* il luogo fisico in cui poteva avvenire l'interazione tra mente e cervello. Ora, appunto, l'obiezione fondamentale riguarda la possibilità di interazione tra una sostanza fisica e ciò che fisico non è. In pratica, la difficoltà è tutta nello spiegare come un segnale in ingresso (verosimilmente un qualche tipo di impulso nervoso, dunque, per esempio un'onda elettromagnetica) possa influenzare una sostanza che non ha costituzione fisica come, *ex hypothesi*, la sostanza mentale. Stesso discorso per i segnali in uscita. Questi, ancora *ex hypothesi*, non sono segnali fisici. Come riescono allora a determinare il funzionamento delle cellule cerebrali con cui sono collegati? In breve: com'è possibile che la sostanza mentale sia capace *insieme* di eludere tutte le rilevazioni fisiche e di controllare il corpo?

Legato a questa questione c'è poi il problema, ugualmente importante, dell'unità della coscienza e, dunque, del soggetto. Deve esserci un luogo (secondo l'ipotesi cartesiana appunto l'*epifisi*) in cui tutto converge – le informazioni provenienti dai sensi, le disposizioni del cervello, quelle della mente – e dove si struttura l'io cosciente e responsabile delle nostre azioni.

Ora, la critica di Nietzsche al modello cartesiano percorre una duplice direzione: da un lato, l'idea di una coscienza auto-evidente viene rifiutata principalmente sulla scorta di considerazioni di natura fisico-biologica a cui Nietzsche affianca un abbozzo di nuova ipotesi; dall'altro, e congiuntamente, Nietzsche organizza attorno ad alcune ipotesi scientifiche il quadro più tipicamente culturale mostrando, attraverso le sue ricerche di carattere genealogico, come si sia arrivati a fare della coscienza (e dell'io cosciente) il portato più significativo della nostra eticità. Il dualismo cartesiano per Nietzsche è, essenzialmente, una costruzione a posteriori per giustificare la legittimità della responsabilità morale. Dunque, ancora una volta, niente di più che una utile finzione:

“Si pensa, quindi c'è qualcosa che pensa”: in tal senso è diretta l'argomentazione di Cartesio. Ma ciò equivale a postulare già come “vero a priori” il nostro credere nel concetto di sostanza; che quando si pensa ci debba essere qualcosa “che pensi”, è tuttavia semplicemente una formulazione della nostra abitudine grammaticale, che fa corrispondere a un fare uno che fa [...]. Per la via di Cartesio *non* si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza²¹.

Come in tanti altri casi, però, non è detto che l'utilità vada di pari passo con la realtà o con la verità. Da un punto di vista rigorosamente biologico, Nietzsche sostiene che il soggetto non è un'unità; e che tutte le ipotesi che sino ad ora sono andate in questa direzione sono, di fatto, insostenibili. In altre parole:

²¹ FP1887-1888: 8-10-[158], p. 191.

voler spiegare il soggetto con la coscienza sarebbe un po' come voler spiegare il sonno attraverso la *vis dormitiva*, ovvero spiegare l'oscuro attraverso un'ipotesi altrettanto oscura.

L'indagine cartesiana è dunque largamente inutilizzabile almeno per due ragioni: in primo luogo perché il passaggio dal mentale al fisico (e *vice versa*) non è per nulla scontato, e poi perché la cosiddetta *res cogitans* può essere considerata una unità solo introducendo, in via di ipotesi, ciò che altrimenti andrebbe spiegato, cioè appunto la sostanza che però – a tutti gli effetti – viene utilizzata in modo almeno discutibile, dato che il concetto di sostanza fisica è applicato a ciò che fisico non è (il mentale appunto). Una serie di strade senza uscita, dunque, che al più rimandano da una questione all'altra.

È interessante cercare di capire quale dovrebbe essere il funzionamento di questa sostanza mentale contenuta nel cervello. Per farcene un'idea anche solo approssimativa possiamo rifarci alla tradizione dell'empirismo britannico. Gli empiristi hanno sempre considerato i sensi come se fossero delle porte di ingresso per i dati che formano l'arredo della nostra mente. Una volta che la sensibilità ci fornisce il materiale di cui abbiamo bisogno, questo stesso materiale verrà successivamente rielaborato a piacimento. Ecco perché, di fatto, è sempre possibile avere l'idea del cavallo alato, pur non esistendo nella realtà nessun cavallo alato: abbiamo l'idea del cavallo e le idee di animali forniti di ali; unendo le due rappresentazioni possiamo *costruirci* piuttosto naturalmente l'idea di un cavallo alato. In qualche modo si tratta di un procedimento che richiama l'azione che svolgerebbe un *occhio* interno alla nostra mente guardando le due diverse figure, e elaborandone una terza *ex novo*.

Ancora – in una forma diversa – l'idea dell'*homunculus* che guarda con il *suo* occhio il *nostro* cervello. L'io intratterrebbe con l'*homunculus* in questione, inutile dirlo, un rapporto largamente privilegiato. Per lungo tempo abbiamo pensato che nulla poteva raggiungere il grado di certezza dei nostri flussi di coscienza: il mondo esterno poteva forse ingannarci, ma la nostra attività introspettiva era, a ben guardare, l'unica cosa di cui potevamo avere assoluta certezza. E questo modo di pensare ha retto (in verità spesso si tratta ancora della *vulgata* comune) almeno fino a Nietzsche, il quale ha cominciato a ipotizzare che le cose non erano poi tanto ovvie né dalla parte dell'oggetto (vale a dire del mondo guardato) né dalla parte del soggetto.

Nel dettaglio, Nietzsche cominciò a supporre che, benché sia utile attenersi a una prospettiva diversa, poteva anche non esistere nessun omuncolo nella nostra testa incaricato di guardare e giudicare le cose del mondo. Poteva non solo non esserci *niente* da guardare (almeno in senso assoluto), ma addirittura poteva anche non esserci nessun omino pronto a osservare quel che accade nell'interno della nostra mente. Poteva essere che gli uomini si siano serviti di una metafora *utile* (quella della visione) per poi trasporla a una nostra consuetudine epistemologica; e poteva poi essere accaduto che, con l'andare del tempo, abbiano dimenticato che si era sempre solo trattato di una metafora, o forse non l'avevano mai neppure realmente saputo.

La critica nietzschiana si compone dunque almeno di tre parti: 1. Nietzsche discute la legittimità dell'idea di un sé centralizzato, sede di coscienza e autocoscienza e localizzato in un punto preciso del cervello; 2. discute parallelamente

il primato della *res cogitans* sulla *res extensa* oltre che, ovviamente, la fondatezza di questa divisione; 3. discute altresì il senso della metafora visiva utilizzata tanto di frequente per descrivere il rapporto tra mente e cervello: non solo non c'è un omino nella testa, ma questo omino non guarda nemmeno alcunché.

Tutto ciò che accade alla coscienza come "unità" è già enormemente complicato: noi non abbiamo mai altro che un'apparenza di unità. Il fenomeno del *corpo* è il fenomeno più ricco, più chiaro e più comprensibile dei fenomeni: dargli la precedenza metodicamente, senza stabilire il suo significato ultimo²².

E ancora:

Ammettere un soggetto non è forse necessario; forse è altrettanto lecito supporre una molteplicità di soggetti, il cui gioco d'insieme e la cui lotta stanno alla base del nostro pensiero e in generale della nostra coscienza [...]. *Le mie ipotesi*: il soggetto come molteplicità²³.

Le intuizioni di Nietzsche, nel complesso, sono andate nella direzione giusta: un modello centralizzato della coscienza non è più sostenibile e i ricercatori lo stanno largamente abbandonando²⁴. Anche il senso comune su questo punto è oramai avvertito: sappiamo che ci accade frequentemente di ingannarci rispetto a noi stessi; cosa che capita non soltanto nel momento in cui ci scopriamo a pensare a qualcosa che ci sorprende, o quando qualcuno ci suggerisce che il subconscio, in un'ipotetica topica della coscienza, è la sede dei nostri desideri inespressi o rimossi, ma anche quando ci illudiamo di essere del tutto al corrente delle abilità o dei limiti dei nostri organi di senso.

Proviamo a sostituire il nostro modello di spiegazione e a pensare che non esiste nessun omino nella testa che guarda, e nessun luogo privilegiato in cui confluirebbero le informazioni sul mondo. Questo esperimento è necessario perché – come ben sottolinea Nietzsche – ci siamo formati nel corso dei secoli un concetto di coscienza che, nei fatti, è largamente immaginario²⁵. Proviamo cioè a pensare che non esiste il sé (o l'io) così come normalmente lo intendiamo. Cosa rimane? Prima di tutto una coscienza espropriata del suo ruolo tradizionale²⁶: una volta che si è messo in questione il modello cartesiano diventa altamente problematica l'idea di un centro (localizzato anche a livello di topica) atto al controllo della maggior parte delle nostre funzioni mentali e fisiche.

Intuitivamente, indebolendo il centro acquisterà importanza la periferia. E difatti Nietzsche considera, in prima istanza, il soggetto come una «pluralità di cellule» altamente disorganizzate. L'organizzazione e l'armonizzazione dei conflitti interni, è invece il risultato di un lavoro complesso sia in chiave ontogenetica sia

²² FP 1885-1887: 8-5-[56], p. 194.

²³ FP 1884-1885: 7-40-[42], pp. 336-337.

²⁴ Cfr. su questi temi l'articolo di M. Di Francesco, 2004: pp. 115-139. In queste pagine Di Francesco – un po' contro corrente – discutendo la contrapposizione tra la cosiddetta mente estesa e la mente personale, mostra di accordare una preferenza teorica proprio a quest'ultima. Le teorie della mente estesa si lascerebbero in qualche modo sfuggire il soggetto, la cui unità non emergerebbe in alcun modo dalle caratteristiche della mente estesa che, infatti, non sarebbe in grado di giustificare caratteristiche come per esempio l'unità della mente cosciente. Tuttavia, non sono così sicura che l'argomentazione di Di Francesco non presupponga ciò che invece andrebbe spiegato: l'unità della coscienza.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FP 1887-1888: 8-11-[145], p. 276.

in chiave filogenetica. Ne deriva un soggetto che anziché essere cablato attorno a un nucleo preciso (la coscienza) pare in qualche misura delocalizzato, in una organizzazione in cui importanza fondamentale viene rivestita dalla periferia; o, meglio, in una organizzazione in cui davvero non c'è necessità di un centro. E soprattutto – altro punto importante – prende forma l'idea di un sé legato al corpo per mezzo di una relazione di dipendenza.

Molti degli studi più recenti nel campo dell'intelligenza artificiale e della neurobiologia possono aiutarci a comprendere le caratteristiche più importanti di questo modello particolare. L'idea di fondo è che non si dia un centro del cervello che coordina in maniera preferenziale e dedicata le attività della coscienza. Il mentale emergerebbe invece dal celebrale anzi, per essere precisi, dalle molteplici aree del cervello, ciascuna specializzata in una particolare operazione.

Per fare un esempio concreto: immaginiamo di attraversare un incrocio, ci troviamo al semaforo e l'auto che viene dalla nostra sinistra non rispetta il rosso. A quel punto il cervello ravvisa la minaccia, richiama in brevissimo tempo alcune opzioni di risposta, ne sceglie una e agisce tenendone conto. Il risultato, si spera, consisterà nella riduzione o nell'eliminazione del rischio. La risposta non arriva da un singolo punto del nostro cervello: varie aree vengono sollecitate e l'output chimica e neurale che ne deriva causerà un profondo cambiamento nel modo in cui operano interi tessuti e sistemi di organi. Tutti questi processi comportano ovviamente l'alterazione del funzionamento dell'organismo (sia a livello locale, sia a livello globale). È importante notare che questi cambiamenti interessano *sia* il cervello *sia* il corpo. Il sistema dunque è unico e cade naturalmente la distinzione cartesiana. Pensiamo a una azione banale e assolutamente quotidiana come quella di guardarci attorno. Mentre eseguiamo questa azione estremamente comune si attivano sia l'occhio sia il cervello, unitamente a molti altri centri operativi: mentre infatti la cornea è passiva, cristallino e iride da un lato lasciano passare la luce, dall'altro correggono forma e dimensione, modificandosi a seconda della scena che si apre loro davanti. Tutta una serie di muscoli aiutano bulbo oculare, testa e collo a disporsi nella posizione migliore per mettere a fuoco ciò che è di fronte ai nostri occhi.

Se tutta questa serie di assestamenti non avesse luogo (attraverso segnali che vanno dal cervello al corpo e ritorno) sicuramente non riusciremmo a vedere granché. Non solo: i segnali che provengono dalle cose che ci circondano vengono elaborati all'interno del cervello. Vengono cioè attivate strutture subcorticali assieme alle cortecce sensitive di ordine inferiore e a tutta una serie di altre aree. Queste aree produrranno una quantità di rappresentazioni disposizionali relative alla scena che stiamo osservando. Alla fine, quando di questa scena avremo un ricordo, questo sarà una registrazione neurale di molti dei cambiamenti che hanno investito l'organismo. Si vede bene quanto tutto questo sia complesso; di più, per come è fatto il cervello, l'estesa conoscenza necessaria per svolgere i diversi tipi di compiti pare dipendere dai numerosissimi sistemi che si trovano in regioni celebrale relativamente separate. L'idea è che lo svolgimento simultaneo delle varie operazioni nelle diverse zone del cervello deve rendere possibile una sincronizzazione di tutte le parti in questione (di qui la conclusione che il teatro centrale in cui verrebbe messa in scena la coscienza non è, di fatto, necessario). La coscienza – per dirla in modo forse un po' improprio, ma chiaro – è dunque

sparsa in diversi luoghi del cervello e può essere richiamata solo, diciamo così, per pacchetti e in parallelo. Tutto questo consente alle strategie di ragionamento di operare su decine di rappresentazioni sollecitate contemporaneamente e mantenute attive per un tempo relativamente lungo.

Ontologicamente parlando, dunque, è decisamente probabile che non esista niente di simile a un modello del sé univoco e localizzato in un punto; e lo si vede bene dal fatto che il sé non è una entità stabile: lo sanno bene gli astronauti in missione. Nel corso di una permanenza nello spazio anche breve può capitare di perdere la sensazione soggettiva della localizzazione delle diverse parti del corpo. Per rimettere ordine nel disordine percettivo basta però che un compagno sfiori leggermente la pianta dei piedi del collega e, istantaneamente, ricompare la sensazione soggettiva di alto e di basso. Ogni astronauta sa anche bene come fare a creare difficoltà al collega: basta picchiarlo leggermente sulla testa per creare problemi di orientamento (il quadro spaziale di riferimento viene ribaltato) e di propriocezione.

La percezione del sé di ogni essere umano corrisponde a una sorta di modello virtuale e si basa su input importanti sia di carattere esterno (nel caso dell'astronauta la mancanza della forza di gravità) sia di carattere interno. Il contenuto di questo sé ha, di volta in volta, un carattere ipotetico e diverso che dipende largamente dallo stato delle varie parti che lo compongono. Un esperimento interessante a questo proposito è stato fatto da Vylaiyanur Ramachandran sull'arto fantasma. In alcuni casi i pazienti sono manifestamente incapaci di controllare l'arto fantasma – e la cosa può accadere per le ragioni più diverse e ascrivibili spesso a lesioni nervose periferiche oppure a una prolungata assenza di sensazioni cinestetiche o propriocettive. Ramachandran e i suoi collaboratori si sono allora inventati un bizzarro esperimento: hanno costruito una scatola, con la sommità rimossa e, all'interno, hanno posizionato uno specchio verticale. Due fori nella parte frontale della scatola fanno sì che il paziente possa inserire il braccio reale e quello fantasma. Ramachandran domanda poi a un paziente che da molti anni soffre di sindrome dell'arto fantasma di osservare il riflesso dell'arto reale nello specchio. A livello di input visivo si crea l'illusione di osservare due braccia. La risposta del paziente – riferita da Ramachandran - è stata per molti versi sorprendente:

Ho chiesto a Philip di mettere la mano destra sul lato sinistro dello specchio nella scatola e di immaginare che la mano sinistra (la mano fantasma) fosse sul lato sinistro. “Voglio che tu muova la tua mano destra e sinistra contemporaneamente”, suggerii. “Oh, non lo posso fare” disse Philip. “Posso muovere la mano destra, ma la mano sinistra è paralizzata. Ogni mattina, quando mi alzo, cerco di muovere il mio arto fantasma perché si trova in una posizione bizzarra e sento che, se solo potessi muoverlo, il mio dolore scomparirebbe. Ma...” aggiunse guardando in basso verso il suo braccio invisibile “non sono mai riuscito a produrre il minimo movimento”. “Va bene, Philip, prova lo stesso” Philip ruotò il suo corpo, sollevando la sua spalla, in modo da “inserire” il suo arto inesistente e paralizzato nella scatola. Poi infilò la sua mano destra nell'altro lato dello specchio e cercò di fare movimenti sincroni. “Oh, mio Dio! Oh, mio Dio! Dottore, È incredibile! È qualcosa da impazzire!” Philip stava saltando qua e là come un bambino. “Il mio braccio sinistro è tornato. È come se fossi tornato indietro nel passato. Tutti i miei ricordi del braccio stanno tornando nella mia mente. Posso muovere ancora il mio braccio. Posso sentire il mio gomito muoversi, il mio polso. Si sta muovendo di nuovo tutto!” Quando si fu sufficientemente calmato dissi “Ok, Philip, adesso chiudi gli occhi.” “Oh accidenti” esclamò, chiaramente deluso. “Il mio braccio è

nuovamente paralizzato. Posso sentire muoversi la mia mano destra, ma non c'è nessun segno di vita a sinistra.” “Apri gli occhi.” “Oh sì, adesso si muove ancora”²⁷.

L'esperimento di Ramachandran mostra bene come il modello del sé del paziente vari profondamente con l'ingresso di un nuovo input visivo. Un nuovo *qualia* cinestetico produce nel malato la sensazione di disporre ancora una volta del proprio braccio; e la sensazione è così forte da provocare delle vere e proprie alterazioni a livello percettivo. Il paziente *sente* di avere nuovamente il braccio appena lo vede (o gli sembra di vederlo). Un fatto davvero strano e misterioso, da cui però si evince che quella strana cosa che è la percezione del nostro sé muta in rapporto agli input provenienti dalle zone periferiche del corpo. È ovvio allora che sono davvero molti i fattori che possono incidere sulla formazione del sé, condizionandolo pesantemente. Tutte le volte che i molteplici processi o sottoprocessi di integrazione non funzionano correttamente si manifestano malattie nervose di vario tipo: per esempio, a) mi può capitare di fare esperienza di pensieri coscienti che non sono i miei pensieri (schizofrenia); b) la mia gamba smette di essere la mia gamba (neglect emilaterale); c) la mia mano agisce al di fuori del mio controllo (sindrome della mano anarchica); d) gli atti volontari non mi appartengono più (spersonalizzazione). La sindrome della mano anarchica – descritta in modo estremamente vivace da Geschwind – esprime bene il senso di questa complessità:

Nell'undicesimo giorno dall'operazione, il personale infermieristico notò che la paziente manifestava debolezza e difficoltà a camminare. Secondo la sua famiglia, la paziente aveva lamentato perdita di controllo della sua mano sinistra durante i tre giorni precedenti, come se la mano si muovesse da sola. Si era svegliata molte volte con la mano sinistra che cercava di soffocarla e, mentre era sveglia, la mano sinistra le aveva sbottonato il vestito, fatto cadere delle tazze dai vassoi e si era opposta all'altra mentre stava rispondendo al telefono. Per prevenire i tentativi di ribellione della mano sinistra, la paziente doveva bloccarla con l'altra. Lei descriveva questa spiacevole situazione come se qualcuno stesse controllando la sua mano “dalla luna”²⁸.

La paziente di Geschwind non riconosce più l'azione della mano come sua. In altre parole tutta la serie di eventi – pure completamente interni al sistema mente-corpo – che portano al movimento della mano non vengono più iscritti nel sistema del sé cosciente. E così si arriva al paradosso di una mano che si muove in apparente autonomia, stringendosi attorno al collo del proprio corpo, come se fosse mossa da qualcun altro.

In qualche modo siamo di fronte a una difficoltà di comunicazione tutta interna alle diverse parti che compongono il sistema del nostro organismo e, soprattutto, se le cose stanno in questi termini il problema dell'omuncolo diventa a tutti gli effetti un falso problema. Il modello tradizionale del sé si rivela per quel che è: una costruzione un po' fantastica e molto poco verosimile; uno strumento concettuale che ha fatto il suo tempo. Il che è dimostrato bene da tutti i cattivi funzionamenti della nostra coscienza: quando infatti le informazioni prodotte da qualcuna delle aree del nostro cervello, per ragioni fisiologiche o neurologiche,

²⁷ Si veda V. S. Ramachandran and S. Blakeslee, 1998: p. 47. Per i dettagli clinici e sperimentali si rimanda a V. S. Ramachandran e D. Rogers-Ramachandran, 1996: pp. 377-386.

²⁸ D. H. Geschwind et al., 1995: p. 803.

smettono di essere disponibili ecco che allora nascono tanti problemi resi ancora più evidenti da tutta una serie di sindromi bizzarre.

Per ritornare ai tratti essenziali del modello proposto da Nietzsche possiamo riassumere così: a) la coscienza non appartiene alla nostra dotazione naturale (dunque non è innata) ma, al contrario, è un elemento acquisito e largamente affinato nel corso dell'evoluzione; b) è delocalizzata, cioè non è in nessun punto specifico del nostro cervello né, tanto meno, funziona come uno specie di omino nella testa. Piuttosto c), è parte di un processo evolutivo di natura ateleologica in cui, all'inizio, non c'erano né scopo né, tanto meno fine, ma solamente cause. Perciò – è ovvio – se decidiamo con Nietzsche che esistono buone ragioni per problematizzare la versione cartesiana del soggetto non è più tanto ovvio dire *chi* parla quando dico che *io* sto parlando.

Forse un esempio concreto può tornare utile per chiarire. Secondo Freud, com'è ampiamente noto, i *lapses* non sono errori fortuiti; la loro funzione sarebbe invece quella di soddisfare un'intima esigenza di comunicazione che investe quella sfera istintuale o emotiva che, altrimenti, non avrebbe modo di manifestarsi. Ora, senza addentrarci nelle questioni tipicamente freudiane, possiamo seguire l'analisi di Birnbaum e Collins²⁹ quando notano come i *lapses* testimoniano non solo dell'insorgenza di desideri inespressi, ma soprattutto la loro *permanenza* attiva *a latere* di quegli stadi di coscienza che, in genere, riteniamo dominanti: «ciò che esempi come quello precedente [“signori vi invito ad avere il singhiozzo alla salute del nostro capo” – il verbo “avere il singhiozzo”, *aufzustoßen*, viene inserito al posto della parola brindare, *anzustoßen*] sembrano indicare, quindi, è che i desideri stessi sono attivi agenti cognitivi, capaci di dirigere le risorse cognitive necessarie per riconoscere le opportunità che possono soddisfarli, e le risorse comportamentali necessarie per sfruttare tali opportunità»³⁰.

È chiaro però che se desideri, volizioni e, al limite, pensieri possono rimanere paralleli e attivi accanto alle cognizioni cosce, tanto da richiedere la *nostra* successiva disamina (oppure l'esame di qualcuno che se ne faccia carico al posto nostro) significa, a ben guardare, che non è affatto ovvio *chi* è che pensa quando pensiamo, o anche, *cosa* pensiamo quando stiamo pensando. Più nel dettaglio, infatti, la maggior parte delle volte comprendiamo ciò che pensiamo solo dopo aver riflettuto sui nostri pensieri. In questa situazione siamo nelle stesse, esatte condizioni di quei critici che si trovano ad affrontare un testo: i nostri pensieri assomigliano molto a un testo sconosciuto che ci appartiene nella misura in cui abbiamo l'immediata certezza di aver pensato *noi* quelle *cose*. Il che ci induce anche a ritenere che, in qualche misura, dobbiamo pur riconoscerci in esse. E, allora, l'io diventa la fonte di tutte le nostre più disparate creazioni.

I soggetti afasici – com'è noto – presentano un danno più o meno grave alla loro capacità di parlare. In alcune delle varianti più comuni, come per esempio l'afasia Broca, il paziente è del tutto consapevole delle limitazioni cui va soggetto; invece in un tipo relativamente raro, l'afasia gergale o fluente, i pazienti non sembrano nutrire nessuna ansietà relativamente al loro stato. Anche se le loro capacità cognitive sono del tutto normali, i soggetti affetti da afasia gergale sono

²⁹ L. Birnbaum e G. Collins, 1984: pp. 124-127.

³⁰ Ivi: p. 125.

interamente soddisfatti di produzioni verbali largamente insufficienti. Annotazioni analoghe valgono per i casi di confabulazione patologica. Le persone affette da questa patologia spesso riescono a parlare per lunghissimo tempo inventando tutto ciò che dicono, il tutto con una naturalezza esemplare. In entrambe le situazioni, il soggetto ignora completamente ciò che gli accade: i confabulatori non si rendono conto di inventare tutto, mentre gli afasici gergali fanno discorsi che consistono in poco più di un semplice accostamento di parole senza senso che però, a loro, paiono del tutto normali. Un altro esempio piuttosto indicativo è quello degli schizofrenici: è assodato che la voce che lo schizofrenico ode è la propria; questi parla silenziosamente con se stesso senza avvedersene. Basta un accorgimento elementare, che consiste nel costringere il paziente a tenere ben aperta la bocca, perché le voci, d'improvviso, svaniscono³¹.

Tutte queste patologie suggeriscono che il nostro cervello è capace di operare autonomamente, senza alcun bisogno di una *coscienza unitaria* che sovrintenda alle operazioni necessarie. O, meglio, senza che sia necessario presupporre l'esistenza di un organo incaricato della produzione regolare e coerente dei pensieri. Casomai, potrebbe avere più senso pensare a un modello in cui è l'intera persona a farsi carico di pensare, e cioè di produrre quelle strutture complesse che si organizzano non soltanto in idee, ma anche in desideri, volizioni e intenzioni; in parte immediatamente evidenti, in parte invece marginali o nascosti, potenziati e rafforzati o inibiti e magari dimenticati, così come accade regolarmente a tanta parte della nostra vita emozionale e cosciente.

A ben guardare poi, questa pratica di decentralizzazione è ampiamente diffusa in molti altri modelli di spiegazione del «sistema uomo»: la biologia, per esempio, resiste alla tentazione di spiegare la progettualità negli organismi postulando una singola grande intelligenza che si occupa concretamente di tutto; stessa cosa per la psicologia, che ha imparato a resistere alla tentazione di spiegare la visione dicendo che si struttura attraverso una sorta di omino nel nostro cervello. Analogamente, il tentativo di spiegare qualsiasi azione (da quelle verbali a quelle motorie) come il risultato di una decentralizzazione rispetto al predominio delle volizioni coscienti predeterminate, sembra poter eliminare una quantità di cattive interpretazioni che il modello precedente (quello che abbiamo definito cartesiano) non poteva dissipare. Il fatto cioè che, in linea di massima, le nostre azioni ci appaiano coerenti e comprensibili sta certamente a significare che sono il frutto di un ragionamento; dobbiamo abituarci a pensare che il cervello può anche non funzionare attraverso processi in cui avvengono operazioni rigidamente standardizzate, basate sulla raccolta, produzione e manipolazione di dati e/o di informazioni.

Probabilmente né il linguaggio né, tanto meno, le nostre azioni intenzionali sono prodotte in questo modo. È verisimile invece pensare che siano il risultato di una produzione parallela, in cui molte operazioni vengono gestite dal cervello appunto in parallelo, senza che esista un *Soggetto* (nel senso tradizionale del termine) che le determina. Certamente, dunque, nessun omino nella testa, nessun luogo privilegiato in cui sono contenuti i nostri pensieri e, forse, nemmeno nessun sé. È stando ai risultati questa ingegnosa architettura funziona anche piuttosto

³¹ Cfr. P. A. Bick e M. Kinsbourne, 1987: pp. 222-225; R. E. Hofmann, 1986: pp. 535-548.

bene: possiamo autogovernarci o autodirigerci molto meglio di quanto sono in grado di fare la maggior parte degli altri esseri viventi. Possiamo elaborare linee di condotta che anticipano gli eventi, possiamo indurre noi stessi e, alle volte, chi ci circonda a comportarci in alcuni modi piuttosto che in altri grazie a sofisticate abitudini di autorammemorazione adibite per svolgere complessi calcoli costi/benefici su ciò che torna utile a noi e alla nostra specie.

Possiamo tutto questo e tanto altro ancora senza che però debba per forza essere postulato da qualche parte, nella nostra mente, un soggetto unitario che se ne occupi.

Bibliografia

- Bick P. A., e Kinsbourne M., 1987, *Auditory Hallucinations and Subvocal Speech in Schizophrenic Patients*, in «American Journal of Psychiatry» 144: pp. 222-225;
- Birnbaum, L., Collins G., 1984, *Opportunistic Planning and Freudian Slips*, in «Proceedings, Cognitive Science Society» Colorado, Boulder: pp. 124-127;
- Cabanis, P.-J.-G., 1773, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 voll., Paris, Fortin et Masson, 1802; tr. it. di S. Moravia, *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Bari, Laterza;
- Damasio, A. R., 1994, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam; tr. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 1995;
- Dawkins, M. S., 1980, *Animal Suffering: the Science of Animal Welfare*, London, Chapman & Hall;
- Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, Boston-Toronto-London, Little Brown and Company; tr. it. di L. Colasanti, *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993;
- Descartes, R., 1897-1913 *Discours de la méthode et Essais*, in *Oeuvres de Descartes*, t. VI, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris, Cerf, 11 voll.; ed. it. a cura di E. Garin, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994³;
- Di Francesco, M., 2004, «Mi ritorni in mente». *Mente distribuita e unità del soggetto*, «Networks» 3: pp. 115-139;
- Freud, S., e Breuer, J., 1895, *Studien über Hysterie*, Leipzig – Wien, Deuticke; tr. it. a cura di C. Musatti, *Studi sull'isteria e altri scritti: 1886-1895*, in *Opere di S. Freud*, 12 voll, Torino, Boringhieri, vol. 1, 1989;
- Geschwind, D. H., e coll., 1995, *Alien hand syndrome: Interhemispheric disconnection due to lesion in the midbody of the corpus callosum*, «Neurology» 45;
- Helmholtz, H. von, *Ueber den Ursprung der richtigen Deutung unserer Sinneseindrücke*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane» 7, 1894: pp. 81-96; tr. ing., *The Origin and Correct Interpretation of our Sense Impressions*, in Id., *Selected Writings of Hermann von Helmholtz*, a cura di R. Kahl, Middletown, Wesleyan University, 1971;
- Hoffman, R. E., 1986, *What can Schizophrenic "Voices" Tell us?*, in «Behavioural and Brain Sciences» 9: pp. 535-548;
- Lange, F. A., 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Reclam, Leipzig, 2 voll.; tr. it. di A. Treves, *Storia del Materialismo*, Milano, Monanni, 2 voll., 1932;
- Luccio, R., 1980, *Le origini della psicologia*, in P. Legrenzi, *La storia della psicologia*, Bologna, Il Mulino: pp. 36-42;

- La Mettrie, J.O. de, 1748, *L'homme machine*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Hildesheim, Olms, 1970;
- Monod, J., 1970, *Le hasard et la nécessité*, Parigi, Edition du Seuil; tr. it. di A. Busi, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori;
- Ramachandran, V. S., Blakeslee, S., 1998, *Phanths in the Brain*, New York, William Morrow;
- Ramachandran, V. S., Rogers-Ramachandran D., 1996, *Synaesthesia in phantom limbs induced with mirrors*, «Proceedings of the Royal Society London» B 263: pp. 377-386;
- Ricoeur, P., 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Genova, Il Melangolo, 1979;
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949; tr. it. di F. Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Torino, Einaudi, 1955;
- Thomson, R., 1968, *The Pelican History of Psychology*, Harmondsworth, Penguin Books; tr. it. di E. A. Panaitescu, *Storia della psicologia*, Torino, Boringhieri, 1972.