



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

16

Novembre 1997 - Aprile 1998

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri.

Direzione: Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - tel. 055/690923
(il giovedì, ore 9-13).

Collaborano, tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti,
U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto,
L. Lentini, G. Maffei, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi-Monti, A. Ruberto,
C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Stampa: Arti Grafiche Stefano Pinelli srl, Milano.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90.

Abbonamento annuo (due numeri): Italia L. 35.000, Estero \$ 27.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori srl, Via Betty Ambiveri 15, 24126 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

Per richiedere numeri arretrati: tel. 035/321588; fax 035/321647.

SOMMARIO

<i>Paolo Francesco Pieri</i> , COSCIENZA PLURALE	7
<i>Daniel C. Dennett</i> , IL MITO DELLA DOPPIA TRASDUZIONE	11
<i>Fabrizio Desideri</i> , IL VELO DELL'AUTOCOSCIENZA: KANT, SCHILLER E NOVALIS	27
<i>Stefano Fissi</i> , MATERIA, FORMA, MENTE E COSCIENZA	43
<i>Mauro La Forgia</i> , PSICODINAMICA INTENZIONALE	73
<i>Silvano Tagliagambe</i> , L'IDENTITÀ È IL DESTINO DELL'UOMO	93
<i>Giuseppe Trautteur</i> , DISTINZIONE E RIFLESSIONE	127
<i>Italo Valent</i> , LA COSCIENZA SECONDO HEGEL	143
<i>Giuseppe Vitiello</i> , DISSIPAZIONE E COSCIENZA	171
INTERVISTA A DIETER HENRICH (a cura di S. Murmann e M. Schefczyk)	199
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	217
<i>Indice per Autore</i>	221

COSCIENZA PLURALE

Questo fascicolo di «Atque» propone la problematicità di una ricognizione della coscienza: e cioè dei significati di questa parola, e delle teorie e spiegazioni di questo oggetto, all'interno di quei programmi di ricerca sulla mente, che si sono andati moltiplicando nei variegati ambiti della psicologia e della filosofia, e non soltanto in essi (prima fra tutti gli altri, la fisica).

La coscienza, come si sa, era già stata riscoperta come oggetto legittimo di studio dalle prospettive teoriche sorte in questi anni sessanta, ma ancora oggi – in questa speciale *fin de siècle* – non è sufficientemente conosciuta, e da più parti è messa in dubbio la sua esistenza o ci si chiede quale tipo di esistenza attribuirgli (si pensi, tra l'altro, che il termine “coscienza” non esiste in alcune lingue non europee).

La qualità “plurale” attribuita, sin dal titolo, a quest'oggetto che affascina e contemporaneamente inquieta, è da ritenere una possibile chiave di lettura dei chiari quanto appassionati contributi che questo numero di «Atque» raccoglie.

Tale aggettivo è qui usato nel senso generico, per cui sta a indicare la molteplicità delle prospettive da cui la coscienza è in effetti osservata dagli autori dei saggi e quindi dalle pratiche in cui essi sono coinvolti. Ma non indica soltanto questo: infatti “plurale” indica più specificamente il carattere fondamentale che si è reso evidente nelle differenti aree di ricerca.

1. Della coscienza non esiste un unico flusso bensì una pluralità di flussi, così come non sussistono precisi istanti della vita cosciente di un individuo, bensì sovrapposizioni e ricostruzioni la cui temporalità reale può non corrispondere con quella che ci “raccontiamo” nella coscienza. La coscienza è innanzitutto l'emergere di un racconto vin-

citore su molti altri che sono (e che restano) con esso in competizione. Ovverosia è l'emergere di una interpretazione che si afferma in un complesso e intricato mondo di idee, ipotesi e suggestioni che si agitano, fermentano e interagiscono nel livello subcosciente della nostra mente e del nostro cervello. Ciò che chiamiamo "coscienza" è quindi ben lontano dall'essere un discorso unilineare, rigoroso e consequenziale, quanto è piuttosto un sistema complesso, polivalente e articolato, in cui predominano l'eterogeneità e l'ambivalenza: soltanto i racconti che mettano d'accordo la maggioranza delle aree del cervello e della mente arrivano alla coscienza, ed è soltanto attraverso questa selezione e scelta che emerge un percorso di sviluppo ben definito (Dennett).

2. Della coscienza è possibile parlare attraverso dei modelli, dei quali non va mai dimenticato il carattere plurale. Poiché ogni discorso sulla coscienza non può che mettere capo al rapporto che sussiste tra coscienza e natura, qualsivoglia teoria che venga a darsi della coscienza non può che essere passata attraverso una teorizzazione della natura. In questo senso la natura è ciò che fa da ostacolo e nello stesso tempo è ciò che apre alla coscienza. Nel suo costituirsi come "velo" della coscienza, la natura non costituisce però un modello negativo della coscienza stessa, bensì è ciò che rinvia a una sua pluralità di modelli. La metafora del "velo" sta ad indicare uno sfondo di significatività, per cui non è posta a negazione dell'approccio scientifico seppure neghi ogni forma di ingenuo riduzionismo scienziato. La scienza della coscienza non è mai intesa come interrogare una natura in sé attraverso dei saperi altrettanto chiusi in sé, bensì rappresenta quella sfida del limite attraverso cui noi siamo interamente coimplicati, e quindi quel luogo in cui innanzitutto i nostri saperi vengono ad essere interrogati (Desideri).

3. Della coscienza non si può che parlare attraverso binomi. Al vecchio binomio più famoso e cioè a quello "mente-cervello" – che talora non sembra più nemmeno un binomio quanto piuttosto una vera e propria sinonimia (in cui, fra l'altro, l'uso del termine "cervello" prevale su quello di "mente") – si affianca ora il binomio cervello-ambiente come quella vera antinomia che sembra permetterci di comprendere meglio che cosa sia e come funzioni la coscienza, ma soprattutto di indicare quel percorso di ricerca attraverso cui indivi-

duare, prima o poi, il processo psicologico che costituisce l'identità di un individuo (Fissi). Nella prospettiva della fisica della materia vivente si propone un superamento del binomio mente-cervello attraverso il binomio "cervello-ambiente" in quanto il cervello è un sistema fisicamente aperto al mondo: perché il primo senza l'altro sarebbe ancora materia vivente ma non sarebbe più specificamente "cervello" (Vitiello).

4. Del funzionamento della coscienza non è possibile parlarne se non in termini di apertura all'altro da sé, come necessario passaggio per un effettivo ritorno a sé. A questa problematica fondamentale allude il termine "intenzionalità" che in vari modi ricorre per indicare un sussistere (relativamente, vero e stabile) di un interno e di un esterno. Talché il manifestarsi di una rottura dell'intenzionalità sta a indicare una caduta dell'"io" e del "mondo", caduta che – tra l'altro – è variamente interpretabile: o come patologia del "sé" o come sua possibile ricostituzione o "riscrittura" (La Forgia). Che senza pluralità non ci sia coscienza (e quindi l'altro e quindi l'intersoggettività) è, poi, quella novità che Hegel ha proposto nella modernità e che ci ha lasciato tuttora da pensare (Valent).

5. Della coscienza individuale è possibile parlarne attraverso una epistemologia che assuma come modello forte e insieme promettente il "confine", in quanto immagine di un qualcosa che esiste veramente nel suo combaciare con un'altra, ma che perviene a ciò proprio perché da quest'ultima è distinta (Tagliagambe). Per vie diverse, e cioè attraverso una spiegazione algoritmica, si perviene ugualmente all'idea di coscienza come distinzione e riflessione: e cioè la coscienza per essere tale avrebbe bisogno di una distinzione da sé, e dell'identificazione – attraverso la riflessione – di una entità come parte di sé (Trautteur).

Non sia preso soltanto come un piacere intellettuale il volere qui ricordare che le varie articolazioni del carattere plurale assegnato alla coscienza, appaiono già nell'etimologia della parola "coscienza": e cioè in quel senso non privatistico che sta, da un lato, nel "cum" della parola latina (per esempio, l'aggettivo "consciens" indica 'consapevole di', il suo sostantivo indica 'il complice' e 'il testimone', e quindi l'essere complicati in qualcosa che si sa), e, dall'altro, nel "syn" della

parola greca (la parola latina "conscientia" è infatti assumibile come calco della parola greca "syneidesis", da cui, forse per corruzione ed errore, "synteresis" e, certamente per errore, "synderesis").

Paolo Francesco Pieri

IL MITO DELLA DOPPIA TRASDUZIONE*

Daniel C. Dennett

Vi ricordate di Woodstock? Ora so come doveva sentirsi un poliziotto a Woodstock. Anche a Woodstock ci saranno stati buoni e cattivi poliziotti e mi sarebbe piaciuto essere un buon poliziotto, uno di quelli che andavano in giro dicendo «fumate pure ciò che vi pare e divertitevi senza dar fastidio a nessuno; fra un po' sarà tutto passato. Possono volerci vent'anni, ma andate e lasciate che sboccino fiori dal deserto». Sono lieto che questo convegno abbia luogo perché rappresenta una grande opportunità di esporre alla luce abbagliante del deserto un'ampia varietà di idee, la maggior parte delle quali si dimostreranno sbagliate. Ma è giusto che sia così: è questo il modo in cui riusciamo a fare progressi nel campo di cui ci occupiamo. Il mio personale punto di vista, come ha suggerito David Charmers nella sua introduzione, è scettico. Ciò è singolare: per tutta la mia giovinezza mi sono sempre ritenuto una specie di radicale, ma adesso mi accorgo di essere in realtà un conservatore. Io dico che non abbiamo bisogno di nessuna rivoluzione scientifica. Abbiamo a disposizione tutto il materiale che ci serve nella scienza ordinaria. La stessa scienza che può spiegare l'immunità, il metabolismo e il vulcanismo può spiegare la coscienza. Ciò che io vedo è ciò che potremmo chiamare il travaglio di una rivoluzione prematura.

Permettetemi di esporre qualche ragione a sostegno del mio punto di vista. Consideriamo la convenzione dei disegnatori di fumetti di rappresentare i pensieri dei personaggi entro nuvolette. Si tratta di un bel modo metaforico di rappresentare il flusso di coscienza di qualcuno. È un modo efficace e probabilmente anche esatto, ma è una metafora per ciò che realmente succede in qualche posto (vorrei dire nel cervello, ma altri presenti a questo convegno potrebbero volerlo collocare da qualche altra parte). Ora, il problema della coscienza, come io lo comprendo, è il seguente: se le nuvolette sono metafore, qual è la realtà di cui sono metafore? Questo è, per me, il problema della coscienza.

La tentazione è quella di considerare l'osservazione cosciente come un genere molto speciale di trasduzione. Diciamo qualcosa intorno al termine "trasduzione". Si tratta di un buon termine perché trasversale al naturale e all'artificiale. Ci sono trasduttori artificiali, come le fotocellule, e trasduttori naturali, come i coni e i bastoncelli della retina. Essi prendono l'informazione in un mezzo e, in una superficie definita, la traducono: la stessa informazione viene inviata in qualche altro mezzo fisico. Ciò potrebbe avvenire mediante la trasformazione della luce in suono o in picchi di attività elettrochimica di un assone neurale. Si è tentati di pensare che la coscienza sia un genere molto, molto speciale di trasduzione: il genere che chiamiamo osservazione.

La figura 1 rappresenta un osservatore cosciente che vede una luce rossa e ci fa sapere che l'ha vista esclamando «luce rossa!».

Qualcuno penserà che la coscienza rappresenti una cesura fondamentale nella natura, cesura che divide gli oggetti coscienti dagli oggetti privi di coscienza. Gli oggetti coscienti o senzienti si cimentano in questo genere molto speciale di trasduzione.

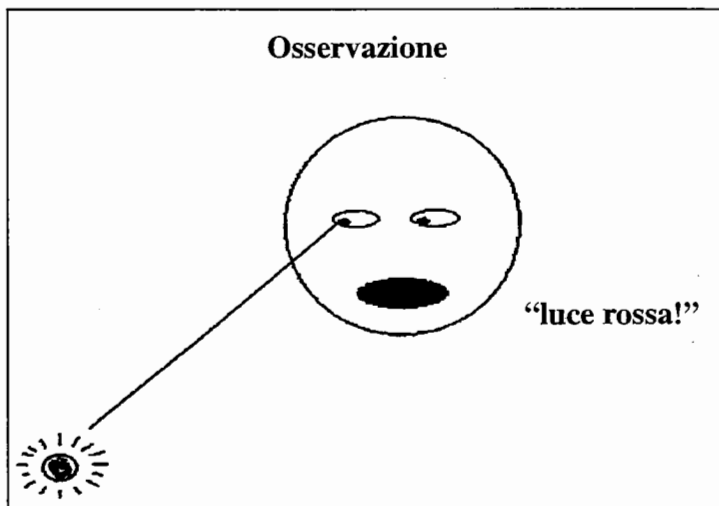


Fig. 1

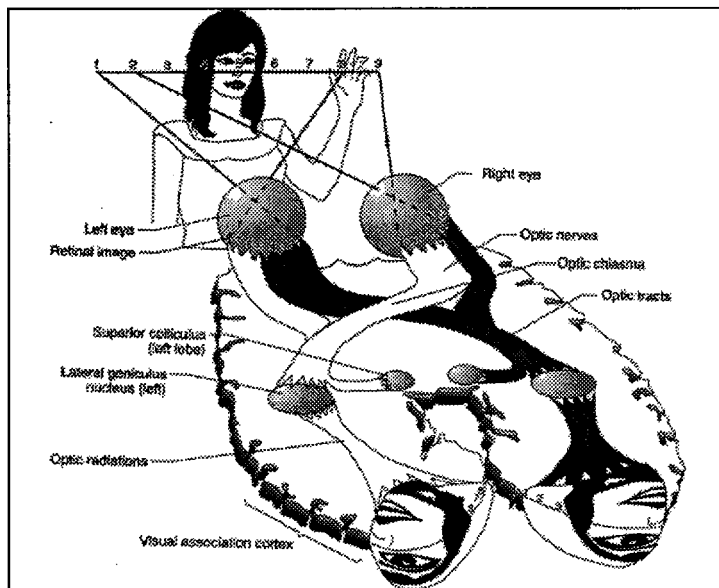
Ovviamente il semplice affermare «luce rossa!» nelle condizioni poste non è garanzia della presenza della coscienza. Dopo tutto potremmo aver a che fare con un soggetto sperimentale che esclama tutto il tempo «luce rossa! Luce rossa! Luce rossa!». Il fatto che egli esclami «luce rossa!» dopo che avete inviato ai suoi occhi un lampo di luce rossa non costituirebbe nessuna indicazione che sia cosciente della luce rossa.

Tale implicazione si mostra dubbia nel momento in cui consideriamo altre cose che il soggetto potrebbe fare. Prendiamo quella del pestare sul pedale del freno. Supponiamo che una persona stia guidando e che si accenda un semaforo rosso. Il piede scende sul pedale del freno, ma tale risposta allo stimolo costituisce una prova del fatto che il guidatore abbia una coscienza? Con il suo esempio del giocatore di tennis, Jeffrey Gray ci ha parlato proprio di questo argomento. Il suo punto di vista è chiaro: reagire appropriatamente a certi stimoli non dimostra per

niente la presenza della coscienza. Dopo tutto potremmo facilmente progettare un semplice congegno di intelligenza artificiale – non sarebbe neppure uno dei progetti più avanzati presenti nell'intelligenza artificiale – che rispondesse alla luce rossa dei semafori premendo il pedale del freno di un'automobile, o che rispondesse al lancio di una palla da tennis brandendo una racchetta. Questi meccanismi non avrebbero certamente nessuna trasduzione cosciente. In tali casi non ci sarebbe bisogno che avvenisse nessun tipo speciale di osservazione.

Consideriamo un'illustrazione tratta da Frisby (1979). Essa rappresenta efficacemente la convinzione che ci sia un evento che costituisce un tipo speciale di trasduzione finale che accade nel cervello, una trasduzione che è esattamente la coscienza.

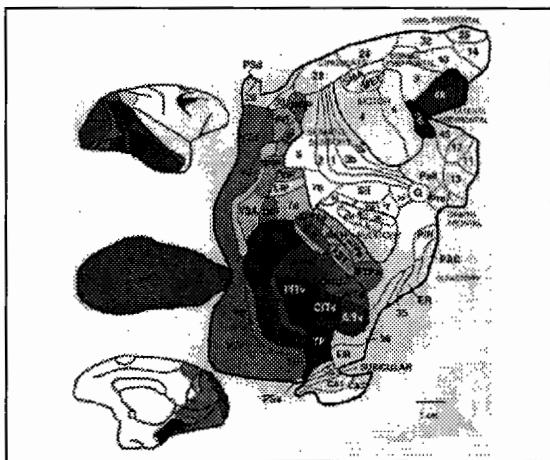
Fig. 2



La luce viene tradotta nella retina e quindi (attraverso il mezzo degli impulsi neurali) l'informazione viene avviata verso la parte posteriore, attraverso il nucleo genicolato laterale, alla corteccia. Come la figura mostra efficacemente, per tutto il tempo in cui l'informazione viaggia verso la corteccia occipitale, in quella regione conosciuta come V1 (dove V1 sta per area visiva numero 1), sembra che sia deformata. Ovviamente se qualcuno osservasse la vostra corteccia mentre state guardando la donna della figura, non vedrebbe l'immagine che state osservando; cionondimeno la corteccia subirebbe un tipo di stimolazione che è realmente, grosso modo, quello rappresentato: distorto, invertito e ruotato in vari modi. Come reazione naturale a tutto ciò potremmo dire: «Bene, tutto ciò è molto interessante ma non è sicuramente il modo in cui le cose appaiono a me quando guardo la donna della figura; così io credo che *l'apparire a me* debba accadere in qualche punto successivo del processo. Deve esserci qualche posto in cui il modo in cui appare a me è ripristinato o costruito attraverso una trasduzione finale!»

La trasduzione in impulsi neurali effettuata nella retina avviene, così sembra, in un mezzo *estraneo*, in niente di simile a quel mezzo interiore con cui abbiamo dimestichezza. «L'attività di V1 non è il mio mezzo», potreste dire. «Potrebbe essere un mezzo di informazione visiva del mio cervello, ma non il... *mio*. Non è *il mezzo attraverso il quale sperimento la coscienza*». Dunque tale posizione si fonda sull'idea che se il tipo di attività che avviene in V1 è di quel genere (e quello non è il genere di attività a cui assomiglia la coscienza), allora deve esserci qualche ulteriore trasduzione in quel mezzo che è la coscienza.

Fig. 3



Questa figura illustra il celebre diagramma del codice dei colori delle aree visive della corteccia del cervello del macaco elaborato da David van Essen. La grande area sulla sinistra è la V1. Un'altra area importante è la MT, l'area motoria. L'area principale per i colori è la V4. Altre aree trattano principalmente la forma e la localizzazione. Tutti i differenti aspetti implicati nella visione sono ripartiti in aree specializzate del cervello. Quando si osserva una mappa come questa si è tentati – o almeno molti lo saranno – di chiedersi se c'è qualche area (o qualche area coperta non rappresentata, ad un livello più profondo) dove tutto viene messo insieme per dar luogo alla coscienza. Quello sarebbe il luogo in cui la traccia sonora viene integrata con le tracce dei colori, della forma, della locazione, del movimento, degli odori: tutto verrebbe assemblato in un'unica rappresentazione multimediale, la rappresentazione dell'esperienza *cosciente*.

Se avete un punto di vista del genere, e se non è così siete un tipo raro, state facendo un errore fon-

senso periferici fino alla “cima”, dentro il “centro”, deve essere abbandonata non appena considerate l'area V1. Quando siete in V1 siete già a “casa”! Nel cervello non c'è un *quartiergenerale* più centrale verso il quale gli input procederebbero.

Avrebbe potuto esserci. Questo è un punto che voglio sottolineare perché spesso mi viene chiesto se la mia teoria sia una teoria empirica o *a priori*. È entrambe le cose. Io sostengo che *avrebbe potuto* darsi il caso che ci fosse stato un piccolo fantoccio seduto in una casetta proprio nel mezzo del nostro cervello: un omuncolo che osserva *monitor*, ascolta altoparlanti e preme pulsanti. In ciascuna delle nostre teste *avrebbe potuto* esserci stato ciò che io chiamo un “teatro cartesiano”! Che non sia così è una scoperta empirica. Se ci fosse, tuttavia, allora dovremmo ricostruire la nostra teoria riempiendola di omuncoli: che cosa succederebbe nel cervello dell'omuncolo (o di qualunque cosa occupi il ruolo funzionale del cervello nell'omuncolo)? Il lato empirico della mia teoria, dunque, non è per niente controverso – benché non banale – dal momento che le ricerche empiriche si imbattono in questo fatto: non c'è un teatro cartesiano nel cervello umano. Il lato concettuale della mia teoria è che *in qualche punto* dovete sbarazzarvi del teatro cartesiano; dovete sbarazzarvi dell'omuncolo seduto nel centro di controllo e, non appena l'avete fatto, dovete cambiare le assunzioni della vostra teoria in modo molto profondo.

Ecco il teatro cartesiano (in una vecchia caricatura apparsa per la prima volta in «Life» molti anni fa; fig. 5). Possiamo riderne perché sappiamo bene che è sbagliato. Ma la questione seria è questa: con che cosa lo rimpiazziamo? Che cosa esattamente è sbagliato nell'illustrazione? Non è il fatto che gli omuncoli vestano di bianco o che abbiano due braccia e due gambe. Ciò che è sbagliato è in realtà molto più

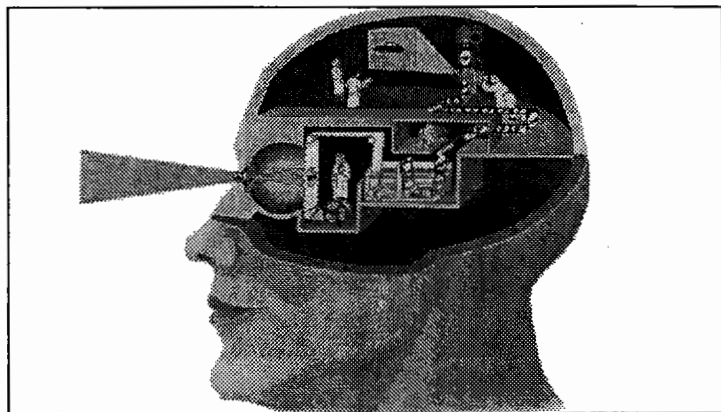


Fig. 5

sottile e non ne afferriamo tutte le implicazioni. Ecco ciò che è sbagliato: il lavoro fatto dagli omuncoli nel teatro cartesiano deve essere svolto nel tempo e nello spazio all'interno del cervello. Su questo c'è un ampio accordo. Ma c'è anche molta ambiguità: capire ciò che significa non è un compito facile, e io vorrei fermarmi un momento a commentare la parola "lavoro". David Chalmers direbbe: «sì, il *lavoro* svolto nel teatro cartesiano – tutto quel lavoro *funzionale* – è distribuito in varie parti del cervello proprio come avete affermato». Chiarire in che modo tutto ciò avviene è un problema di facile soluzione. Ma dopo che abbiamo spiegato in che modo il lavoro è svolto (e distribuito fra le varie parti del cervello) non abbiamo ancora sfiorato il problema più interessante, quello più difficile: che cos'è l'esperienza soggettiva stessa (che, naturalmente, vogliamo distinguere da tutto quel *lavoro*).

Vorrei sottolineare che il lavoro che deve essere distribuito non sono i modelli di riconoscimento, di discriminazione, di movimento e simili. È anche l'origine dei sentimenti di disgusto o di piacere; è

l'apprezzamento della scena. Avere le appropriate reazioni emotive non è molto diverso dalla maggior parte del lavoro che è stato distribuito nel cervello al fine di controllare i colpi della racchetta da tennis. Se ammettiamo che il lavoro svolto nel teatro cartesiano debba essere distribuito nello spazio e nel tempo, allora abbiamo risposto al problema posto da Jeffrey Gray a proposito del giocatore di tennis. È semplicemente un errore supporre che prima venga fatto tutto il lavoro nel cervello e che *poi* sorga la coscienza: santo cielo, troppo tardi per contare qualcosa! (Come se la coscienza stessa fosse un evento troppo tardivo per essere in grado di controllare il colpo della racchetta). La stessa coscienza è distribuita nel tempo, non nello spazio, e non c'è nessuna buona ragione per non dire che parte della reazione *cosciente* al colpo della racchetta cominci 10, 15, 20, 50, 100 millisecondi dopo l'arrivo dell'informazione visiva sulla corteccia cerebrale. È un errore supporre che abbiate atteso 100, 200, 500 millisecondi per qualcosa – un *prodotto finito* – che debba essere creato nella coscienza: un processo di costruzione che prenderebbe troppo tempo, cosicché sarebbe troppo tardi per voi fare qualunque cosa. Cadiamo in questo errore se supponiamo che ci sia un compito che deve essere eseguito nel teatro cartesiano – un compito di percezione e di decisione cosciente *in aggiunta* al processo che ha già cominciato a aver luogo grazie all'attività distribuita nel cervello.

Il compito di decidere quando e come colpire la palla da tennis deve essere distribuito nel tempo. Non fate l'errore di risparmiare gli onori della coscienza finché il lavoro non sia stato fatto. (Questo punto è stato spesso sollevato nelle discussioni dei risultati delle ricerche di Benjamin Libet: tutte le prove da lui raccolte circa la questione di quanto tempo ci voglia per divenire coscienti di un fenomeno – ciò

che lui chiama *il tempo del sorgere della coscienza* – potrebbero essere considerate prove per ciò che potremmo chiamare *il tempo per far maturare la coscienza*. Possono esserci ragioni soltanto arbitrarie per considerare qualche punto dell'intervallo di diverse centinaia di millisecondi e per dichiararlo l'inizio della coscienza. La coscienza non *deve* avere un inizio misurabile in millisecondi, è molto meglio pensare che sia distribuita nello spazio e nel tempo.

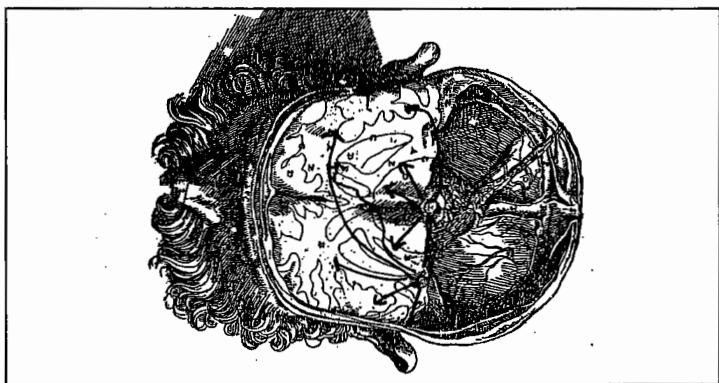


Fig. 6

Ecco una delle magnifiche tavole anatomiche del cervello disegnate da Vesalio. Proprio nel mezzo, segnato con la lettera *L*, c'è la ghiandola pineale o epifisi. Ma per un momento consideriamola una carta del globo e permettetemi di usarla per raccontarvi una storia alquanto differente allo scopo di mettere in evidenza ciò che voglio dire. È la storia della guerra del 1812 e della battaglia di New Orleans. La guerra terminò ufficialmente nel Natale del 1814, a Ghent (segnato con la lettera *G* nell'illustrazione di Vesalio!), quando gli ambasciatori inglesi e americani firmarono un trattato. La notizia che la guerra era finita si propagò da *G* in tutte le direzioni, più o me-

no velocemente. Non so esattamente quando la notizia giunse a Londra, dopo alcune ore, o forse un giorno o due dopo la firma del trattato. Ma ci vollero settimane prima che la notizia attraversasse l'Atlantico fino a New Orleans dove, nel frattempo, gli eserciti combatterono una battaglia nella quale furono uccisi diverse centinaia di soldati inglesi. Fu una battaglia inutile in ogni senso poiché la guerra era ufficialmente finita e la tregua era già stata siglata. Ma nessuno degli eserciti contendenti lo sapeva. Passò ancora più tempo prima che la notizia della pace arrivasse a Calcutta o a Bombay, a Mosca o a Hong Kong.

Ora, provate a porvi una bizzarra domanda: quando venne a conoscenza della firma del trattato l'Impero britannico? Potreste obiettare che l'Impero britannico non è quel genere di entità di cui si possa dire che *viene a conoscenza* di qualcosa. Questo non è completamente vero. In un senso importante l'Impero britannico era una persona, un agente legalmente responsabile, formulatore e esecutore di azioni intenzionali, di promesse, firmatario di contratti. La battaglia di New Orleans era una legittima e intenzionale attività di una parte dell'Impero, quella combattente sotto le bandiere inglesi. Non si trattava di un'azione di qualche sorta di disertori. La firma della tregua era un altro atto ufficiale dell'Impero, effettuato da un'altra delle sue parti.

Ora, supponiamo che gli storici ci potessero dire l'esatto giorno, ora e minuto in cui ciascun ufficiale dell'esercito britannico (ogni parte dell'Impero, potreste dire) apprese della firma della tregua. È difficile immaginare un fatto *ulteriore* che potrebbe essere rilevante per rispondere alla domanda circa il momento in cui l'Impero britannico "stesso" avesse appreso la notizia. Ma allora possiamo facilmente capire che non possiamo datare l'inizio della coscienza della

tregua *da parte dell'Impero britannico* in un tempo inferiore a circa tre settimane. In che momento l'Impero britannico apprese la notizia? L'apprese in un periodo che va dal Natale del 1814 a qualche settimana del gennaio 1815. Non c'è nessun altro fatto che sia rilevante per rispondere alla questione di quando, più esattamente, l'Impero apprese la notizia. Potreste non essere d'accordo dicendo che ciò che contava era il momento in cui la notizia giunse a Londra (o a Witheall, o all'orecchio di Giorgio III). (*L'Empire, c'est moi?*) Dopo tutto, non era Londra il *quartier generale* dell'Impero? Questo caso è particolarmente non plausibile poiché quando Giorgio III apprendeva qualcosa questa era difficilmente decisiva! (Non molti anni fa molti di noi andavano in giro cantando "Che cosa sapeva e quando l'ha saputo?" ma si trattava di Ronald Reagan, e anche in quel caso, la questione aveva un interesse puramente occasionale. Non importava veramente molto quando questi "uomini di governo" avessero appreso le cose.)

Il punto, allora, è questo: a meno che possiate identificare una qualche specifica sub-regione del cervello come *quartier generale*, il posto dove *voi* siete (cosicché sarebbe l'entrare in quel recinto incantato ciò che *conta*) semplicemente non potete determinare in modo preciso quando avviene la coscienza di un evento o di un altro. (Nella discussione della relazione di Jeffrey Gray alcune domande hanno messo in evidenza che il suo *comparatore subicolare* dovrebbe avere la funzione di ordini da ogni parte. Il sistema in discussione non era solo quello dell'ippocampo e del *subiculum*. È solo perché esso lavora in accordo con parti più ampie del cervello, come Jeffrey è forse disposto a concedere, che può produrre gli effetti che ha. Ne segue che è arbitrario scegliere una particolare fase del processo e dire che quello è il momento e (cosa più importante per i nostri scopi) il

luogo in cui si verifica la coscienza. Quando le varie informazioni giungono all'ippocampo è un fatto interessante, ma non ci aiuta a rispondere alla questione di quando sorga la coscienza.)

Ecco la morale della storia che ho fin qui raccontato: dal momento che *voi* non siete nulla di più dei vari sottoprocessi e sottoagenzie del vostro sistema nervoso la domanda: «ma quando, proprio *io* (in quanto distinto dalle varie parti del mio cervello) vengo a conoscenza, divento consapevole, ho coscienza, di qualche evento?» è una trappola.

È abbastanza facile capire qualcuna delle ragioni per le quali la gente è tentata dall'ipotesi di una seconda trasduzione.

In qualche modo la rivoluzione informatica ha reso più facile cadere in tale errore. Abbiamo oggi molti sistemi che sono *mezzi neutrali*. Consideriamo il sistema di governo di una nave moderna, nel quale la barra è collegata al timone non da catene o da cavi ma da una coppia di piccoli circuiti elettrici. L'informazione è tutto ciò che è trasmesso da questi circuiti: informazioni sulle posizioni della barra e del timone. I circuiti potrebbero essere facilmente rimpiazzati da qualunque altro mezzo che trasportasse informazioni: fibre ottiche, onde radio ecc. Questi esempi così familiari ci danno una chiara comprensione di come ci possa essere una trasmissione di informazioni in mezzi neutrali fra la barra e il timone. Si tratta di un'idea preziosa e importante: a condizione che l'informazione sia conservata, non importa il mezzo in cui è trasmessa. Ma, allora, quando consideriamo la trasmissione di informazione attraverso i neuroni, meri impulsi nervosi, essa non può essere il mezzo della coscienza! Ma ciò non sembra sufficiente. Sembra che, in qualche modo, dovremmo ricollocare altrove il timoniere. Sembra che dovremmo avere un capo, qualche agente centrale a cui giungano tut-

te le informazioni. Altrimenti il sistema nervoso sembrerebbe essere un sistema telefonico senza abbonati. Non c'è nessuno in casa che risponde al telefono. C'è una rete di cavi televisivi senza telespettatori. Sembrerebbe chiaro che abbiamo bisogno di porre un pubblico da qualche parte che apprezzi l'informazione – apprezzamento che avverrebbe in una seconda “trasduzione”.

Qualcuno comincia a far l'abitudine a un'alternativa a questo pessimo punto di vista. Si tratta dell'idea che la rete *stessa* – in virtù della sua struttura e dei poteri di trasformazione che possiede, da cui deriva la sua capacità di controllare il corpo – potrebbe assumere tutti i compiti di un dirigente interno e così ospitare la coscienza. So che tale idea è sembrata dapprima ridicola a molti. Sia David Chalmers che Michael Lockwood, benché riconoscano che ci siano studiosi che sostengono tale posizione, hanno osservato, nelle loro sessioni a Tucson, che essa è semplicemente un non-inizio. Che il “punto di vista soggettivo” possa essere afferrato nelle spiegazioni in terza persona della struttura della rete funzionale è ritenuto inconcepibile. Non per me. Quando qualcuno mi dice di non poter concepire la coscienza come una semplice attività di tale rete funzionale, gli rispondo di provarci seriamente.

Una reazione comune a questo suggerimento è una franca perplessità, espressa più o meno in questo modo: «OK. Supponiamo che tutti questi strani processi competitivi avvengano nel mio cervello, e supponiamo che, come lei dice, i processi coscienti siano semplicemente quelli che vincono la competizione. In che modo questo li fa diventare coscienti? Che cosa accade successivamente a *questi* processi che rende vero che io so qualcosa su di essi? Poiché, dopo tutto, è la *mia* coscienza, come io la conosco dal punto di vista della prima persona, che deve es-

sere spiegata!» Tale questione, io credo, nasce da una profonda confusione: essa presuppone che voi siate in qualcos'altro, in qualche *res extensa* cartesiana in aggiunta all'attività del cervello e del corpo. Ciò che voi siete, invece, è proprio l'organizzazione di tutte le attività in competizione fra un gran numero di competenze che il vostro corpo ha sviluppato. Conoscete "automaticamente" ciò che accade nel vostro corpo perché altrimenti non sarebbe il vostro corpo! Le azioni e gli eventi che potete raccontare, e le ragioni per le quali accadono, sono vostri perché li fate – e perché loro vi fanno. Ciò che voi siete è quell'agente della cui vita potete parlare. Per me, allora, il problema più difficile è far capire che una volta che si sia risolto il problema facile, lo si è risolto del tutto – sul *mio* problema difficile, come potete vedere, continuo a lavorare.

(Traduzione di Marco Salucci)

*Il testo – presentato come relazione al II convegno di Tucson: "Toward a science of Consciousness" (Aprile 1996) comparirà negli atti del medesimo: S.R. Hameroff, A. Kaszniak, A. Scott (a cura di), MIT Press, Cambridge MA, *in corso di stampa*.

BIBLIOGRAFIA

FRISBY, 1979, *Seeing: Illusion, Brain and Mind*, Oxford, Oxford University Press.

VAN ESSEN, di prossima pubblicazione.

IL VELO DELL'AUTOCOSCIENZA: KANT, SCHILLER E NOVALIS*

Fabrizio Desideri

1. La ricerca di Iside percorre in maniera spesso sotterranea (occulta) tutta la storia della cultura europea. È però nell'ambito dell'Illuminismo che questa ricerca per così dire emerge, si rende maggiormente visibile nella preoccupazione, comune a quest'epoca del pensiero, di trovare la fonte di ogni sapienza e con essa di ogni mitologia. In questa preoccupazione possiamo distinguere due aspetti tra loro strettamente correlati. Anzitutto, interrogando la figura di Iside, la Dea egiziana sposa-sorella di Osiride, l'Illuminismo europeo è alla ricerca di un simbolo che possa ricondurre Cristianesimo (Maria Vergine come trasformazione-trasmigrazione dell'antico simbolo) ed Ebraismo ad una comune matrice e, proprio in virtù di questa riconduzione, permetta di "naturalizzare" il contenuto stesso della Rivelazione. Quindi, proprio come conseguenza di questa razionalistica naturalizzazione dell'idea di verità, la ricerca di Iside si trasforma nel problema di conoscere-intuire la verità della natura: il suo vero volto, il suo "in sé". Attraverso questo simbolo, si potrebbe dire (semplificando un po'), la *ratio* illuministica interroga la sua ombra, il suo lato nascosto: il fondo oscuro da cui sorge. È il tema radicale dell'abisso della ragione che percorre come domanda tutta l'opera kantiana per profilarsi con audacia nella famosa pagina della *Dialettica trascendentale* (KrV, B 641).

Bene, quanto detto fin qui può valere come una contestualizzazione del nostro tema. All'interno del complesso simbolico isiaco, l'immagine che interesserà il nostro discorso è quella, di origine plutarchea, della Dea velata nel tempio di Sais (non certo l'unica in circolazione nell'epoca di trapasso tra Illuminismo e Romanticismo). È con quest'immagine che si è messo in relazione il problema del rapporto tra coscienza e natura o, se si vuole, il problema della stessa autocoscienza. Rispetto a questo problema il velo di Iside rappresenta

una tropizzazione (una condensazione simbolica) del limite interno alla stessa autoriflessività del pensare. Il limite – come vedremo – qui riguarda il concetto stesso di coscienza e dunque si traduce nella linea problematica del suo confine naturale: del confinare del sapere stesso, implicito nella forma della coscienza, con una natura “in sé”. In relazione a questa linea confinaria, diversi, ovviamente, sono gli sviluppi nei tre autori implicati nel titolo della nostra relazione: Kant, Schiller e Novalis. Differente, insomma, il modo di pensare il limite del concetto significato nel velo di Iside e, quindi, differenti i modelli del rapporto tra coscienza e natura che ne risultano.

Andiamo con ordine, precisando che la trattazione del modello kantiano e di quello schilleriano sarà molto più circoscritta e abbreviata di quella del modello novalisiano (e in generale romantico).

2. Ad intendere la dea egizia come simbolo sublime dell’in sé della natura è – cosa talvolta trascurata – lo stesso Kant in una nota della *Critica del giudizio* che vale la pena di leggere: «Forse non è mai stato detto nulla di più sublime, non è mai stato espresso con maggiore sublimità un pensiero di quell’iscrizione sul tempio di Iside (la madre natura): “Io sono tutto ciò che è, che fu e che sarà, e nessun mortale ha sollevato il mio velo”. Segner – continua Kant – si servì di questa idea per un’illustrazione *densa di significato* sul frontespizio della sua *Teoria della natura*, per infondere nell’allievo, che egli si accingeva ad introdurre in questo tempio, quel sacro timore che deve disporre il suo spirito ad una solenne attenzione»¹. Se consideriamo il contesto in cui compare questa nota ovvero l’analisi del genio – incomprensibile senza presupporre l’atopica appendice (come la chiama lo stesso Kant) relativa al sublime e la “Nota generale sull’esposizione dei giudizi estetici riflettenti” – si vede subito come l’immagine di Iside velata stia ad indicare in Kant il carattere noumenico (di pensiero della ragione: idea) della Natura che entra in gioco nella creatività artistica: la natura insomma come un paradossale “substrato sovrasensibile”, come un *quid* – un principio vivificante: lo stesso termine che Kant usa per indicare lo spirito, il *Geist* – che trascende la sfera nomotetica dell’intelletto. La Natura che dà la regola all’arte del genio (o arte bella) – si potrebbe dire – è il correlato attivo della natura pre-intellettuale (l’immagine della natura come potenza caotica) di cui si fa

esperienza nel sublime (nel suo sentimento). Tra questi due poli – la natura meta-intellettuale presupposta nell'*operari* geniale e la natura pre-intellettuale immaginata-sentita nel sublime – si può mettere in tensione il concetto di coscienza estetica² che Kant lascia intravedere (senza sviluppare esplicitamente) nell'analitica del bello, ovvero quella coscienza che consiste immediatamente nel piacere come riflessione intenzionale dell'armonia tra immaginazione e intelletto occasionata da una forma sensibile. Il problema di un modello non intenzionale di coscienza (già implicito nell'irrisolto circolo di reciproche presupposizioni tra analiticità e sinteticità – identità logica e molteplicità empirica – che costituisce la struttura trascendentale dell'Io penso) ossia di quel modello costituito dalla percezione riflessa in cui consiste la coscienza estetica trova un limite nel suo sviluppo interno proprio nell'irrepresentabilità dell'idea di una natura in sé (o meglio nella sua rappresentazione puramente negativa e quindi sublime per il contrasto tra immaginazione e ragione che suscita). Il problema qui sta nel vedere se l'emancipazione della dissonanza che riguarda l'esperienza stessa del sublime – come pure quell'armonia produttiva (o produzione di armonia) propria dell'arte geniale – può essere estesa al rapporto tendenzialmente contrastivo tra coscienza estetica e coscienza trascendentale. La mia tesi, pur provvisoria, è che per rispondere positivamente ad un tale quesito è necessario oltrepassare la modalità puramente riflessiva del Giudizio. Mantenendosi all'interno della prospettiva del giudizio riflettente non ci si può, insomma, che arrestare ad un problematico limite, quasi ad un divieto o ad un enigma. Nei due poli rappresentati da una natura pre-intellettuale e da una natura meta-intellettuale si tocca in qualche modo il limite dell'estetico ovvero della dimensione estetica dell'esperienza. Sommamente problematico diviene a questo punto costruire un ponte (pensare un passaggio) tra il carattere empirico della coscienza estetica e quello *a priori* della coscienza logica. Ed è in virtù di questa problematicità che la struttura kantiana della coscienza può includere la natura in sé (il substrato sovrasensibile come substrato naturale) solo negativamente. Dal punto di vista della stessa coscienza l'opacità di una natura in sé è perfetta: Iside è immagine sublime appunto in quanto velata. Ma ciò espone la coscienza stessa al rischio di risolversi nel puro riflesso di una rappresentazione.

3. Analogamente a quanto avviene in Kant, anche in Schiller l'immagine della Dea velata compare sullo sfondo della tematica del sublime. Con qualche significativo spostamento d'accento e con una diversa direzione di sviluppo del problema del rapporto tra coscienza e natura. La prima volta che troviamo in Schiller il tema di Iside è nel breve saggio di carattere storico *Die Sendung Moses*³ (apparso su «Thalia» nel 1791; l'anno successivo, dunque, alla prima edizione della *Critica del Giudizio*). Qui l'autore appare del tutto in sintonia con l'interpretazione illuministico-massonica del simbolo isiaco; esplicitamente Schiller cita come fonte del suo saggio il breve scritto, *Die hebräischen Mysterien, oder die älteste religiöse Freymaurerey. In zwey Vorlesungen, gehalten in der — zu ¹⁷⁸⁸*, di un certo Br. Decius (in realtà il filosofo kantiano Reinhold). Il monoteismo ebraico e la legge che ne deriva (sulla cui sublimità aveva già richiamato l'attenzione Kant nella citata «Nota generale sull'esposizione dei giudizi estetici riflettenti») trarrebbero origine – secondo questa interpretazione – dall'aver Mosè attinto alla sapienza degli Egizi, dall'esser egli stesso un iniziato ai Misteri di Iside. Quella che per gli Ebrei potrà essere solo oggetto di una cieca fede, per gli «epopti egizi» era invece una verità conosciuta razionalmente. Qui resta però incerto se questa conoscenza razionale di «un'unica suprema causa di tutte le cose», di una «Urkraft der Natur» (di una forza originaria della natura), consista nella cognizione della sua inconoscibilità – e sia questo appunto l'ultimo velo (*die Decke*) che cade dagli occhi degli iniziati quando entrano nell'intimo del Santuario – o si tratti piuttosto di una intuizione diretta del volto stesso della dea: di quanto, insomma, è impossibile ad ogni mortale. Questa ambiguità si scioglie nel secondo testo schilleriano in cui compare il motivo isiaco: la più celebre poesia *Das verschleierte Bild zu Sais* (pubblicata su «Die Horen» nel 1795). Qui l'impossibilità teoretica di conoscere l'in sé della natura (la sua dimensione noumenica di substrato o sostanza sovrasensibile) si trasforma in un divieto etico. Il giovane impaziente di conoscere la verità celata dal velo di Iside è destinato ad una morte prematura: «Nessun mortale – intima la dea – rimuova il velo, finché io stessa non lo sollevi»⁴. L'impazienza del giovane ricercatore della verità è la sua stessa colpa.

La conseguenza da trarre da quest'ultima osservazione potrebbe



essere che, secondo Schiller, alla conoscenza della verità della natura si deve (e si può: si può in quanto si deve) essere educati. Ovvio che qui il rimando è proprio alle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*⁵ pubblicate nello stesso anno della poesia prima citata. È appunto in quest'opera (nei *Briefe*) che lo spazio estetico emerge non solo come uno spazio autonomo (cosa che già era avvenuta con la terza *Critica* kantiana) ma anche come uno spazio dinamico: uno spazio che proprio in virtù del suo esser svincolato sia dalla costrizione fisica sia dall'obbligazione morale può configurarsi come uno stato di "attiva e reale determinabilità" dove la contrapposizione tra sensazione e pensiero (tra sensibilità e ragione) può essere trasformata in dinamica consonanza (in libera *Stimmung*). Questa trasformazione è appunto possibile enfatizzando il carattere di medietà della *Stimmung* estetica ossia liberando e attivando il rapporto tra l'estetico e i suoi confini (per cui proprio la capacità della dimensione estetica di riflettere que-

st'ultimi diviene il suo punto di forza: lo stesso punto su cui faranno leva i romantici per sviluppare il concetto di "progressione infinita"). Ma questa attivazione dei confini dell'estetico suppone in Schiller una sorta di naturalizzazione della coscienza perfettamente speculare alla estetizzazione della libertà (ovvero all'operazione che conduce alla definizione di bellezza come "*Freiheit in der Erscheinung*": libertà nel fenomeno). È quanto avviene appunto nella diciannovesima lettera "sull'educazione estetica dell'uomo". Dinanzi al pericolo costituito da una paralizzante opposizione tra i due impulsi antropologici fondamentali: quello razionale "verso la forma o verso l'assoluto" e quello sensibile "verso la materia o verso i limiti" [*Briefe*, 78], Schiller risponde rinviando ad una doppia necessità che determina, da un lato, e cioè "*al di fuori di noi*", "la nostra esistenza nel tempo mediante la sensazione" e dall'altro, cioè "*in noi*", la nostra personalità (il nostro carattere morale). I due aspetti dell'in sé della natura che costituivano, in Kant, i confini della dimensione estetica dell'esperienza (e dunque della stessa "coscienza estetica") si traducono qui in due volti di una naturale necessità parimenti distanti rispetto all'autonomia della volontà. Quest'ultima può rapportarsi ai due impulsi fondamentali (al loro quasi metafisico opporsi senza aver potere l'uno sull'altro) come una potenza che ha il senso quasi schopenhaueriano di "fondamento della realtà" (*Grund der Wirklichkeit*) [*Briefe*, 79] solo presupponendo la duplice necessità da cui scaturiscono. «Così – scrive Schiller – sorgono sensazione e autocoscienza, senza alcun intervento del soggetto e l'origine di entrambe sta al di là della nostra volontà, così come essa è al di fuori dell'ambito della nostra conoscenza» [*Briefe*, 80]. Alla kantiana datità della sensazione si aggiunge qui la genesi non intenzionale dell'autocoscienza: la sua naturale necessità. È questa la condizione perché l'impulso ad «esteriorizzare tutto ciò che è interiore» e quello a «dar forma a tutto ciò che è esteriore» (e dunque: sensibilità e razionalità, contingenza e legge, vita e forma) possano interagire: giocare insieme nella "forma vivente" del bello, nella libertà dell'apparenza estetica.

4. Quella che in Schiller si presenta come una conciliazione apparente – nello *Spieltrieb* che produce l'unità estetica di sensibile e razionale – di due ambiti in reciproca opposizione (ma caratterizzati da una

comune eterogenesi rispetto alla struttura intenzionale della volontà umana), nei romantici diviene, almeno tendenzialmente, una vera e propria fusione (dove in reciproco scambio stanno le stesse categorie di realtà ed apparenza). Se, insomma, c'è un gesto che inaugura *more philosophico* il romanticismo, questo è il togliimento della differenza tra pratico e poetico: la *confusio* tra l'ordine performativo dell'agire morale e quello contemplativo della riflessione poetica già ipotizzata a chiare note nelle *Kant-Studien* novalisiane⁶. È a partire da questo gesto del pensiero che il rapporto tra *Frühromantik* e *Aufklärung* si può declinare anche come uno slittamento intermittente da una coscienza del Moderno come progetto incompiuto ad una appercezione dell'universo come *work in progress*. Raramente, però, ci si interroga sull'origine di questa proiezione verso l'esterno della funzione poetica (tanto in direzione di una poeticizzazione delle scienze che della stessa *Romantisierung* del mondo). Una risposta la si potrebbe cercare nel carattere imperfettivo che connota, per i romantici, il porsi della stessa figura della coscienza. Nella polarità di finito e infinito che lo costituisce come unità indecisa di sostanzialità e riflessione – al confine tra naturalità e artificio (l'Io come Finzione: *Kunstwerk*) – il soggetto romantico⁷ non conosce, in fondo, la possibilità di un immediato autoriferimento. Da questa impossibilità il soggetto emerge come una sorta di "residuo". Detto in altri termini: dal punto di vista dell'Io la coscienza non trapassa mai perfettamente in autocoscienza⁸. Questo passaggio, infatti, significherebbe il paradosso assoluto della sua immediata autonegazione: l'eliminazione della sua costituita temporalità in virtù di un atto perfettamente razionale (di un atto noumenico). Significherebbe, cioè, il raggiungimento di una «condizione *nella quale* non vi sarebbe progressione temporale»: «una condizione senza tempo – *permanente*, sempre eguale» (OF, II, 463), eppure caratterizzata da continua variabilità e mutamento. Si tradurrebbe, infine, in uno stato "estatico" (OF, II, 480): in quell'estasi della ragione nella quale l'Io, al culmine del suo autosprofondamento interiore, si rovescia nell'Uno-Tutto della Natura.

Proprio in quanto estatico rovesciamento dell'interiorità egoica nell'esteriorità del Sé, l'autocoscienza – come circolo perfetto (autoriflessione) – appare come un punto di vista paradossalmente esterno alla coscienza internamente soggettiva⁹ e, dunque, continua a rappre-

sentare un "compito" e un "ideale" (OF, II, 463) per l'Io; quello stesso compito che implica il progetto romantico di un'enciclopedia delle scienze come via all'unificazione di sé tramite l'esteriorizzarsi della soggettività (quella che Novalis chiama la produzione di un "*organon* scientifico vivente"). Unificare coscienza e autocoscienza: Io e Natura nell'assolutezza del Sé ha allora per i romantici lo stesso significato filosofico del pensare insieme Fichte, Spinoza e Plotino (in una fusione di motivi che converge nella nozione novalisiana di "empirismo attivo", punto di massima prossimità con la teoria goethiana della natura). Se dal punto di vista speculativo il compito e la problematicità di una tale unificazione (l'autocoscienza come "ideale") convergono nella peculiarità con cui i romantici intendono il rapporto tra pensiero e immagine¹⁰, ovvero come uno "schematismo originario", in questa stessa peculiarità è inscritta la necessità di una schematizzazione simbolica.

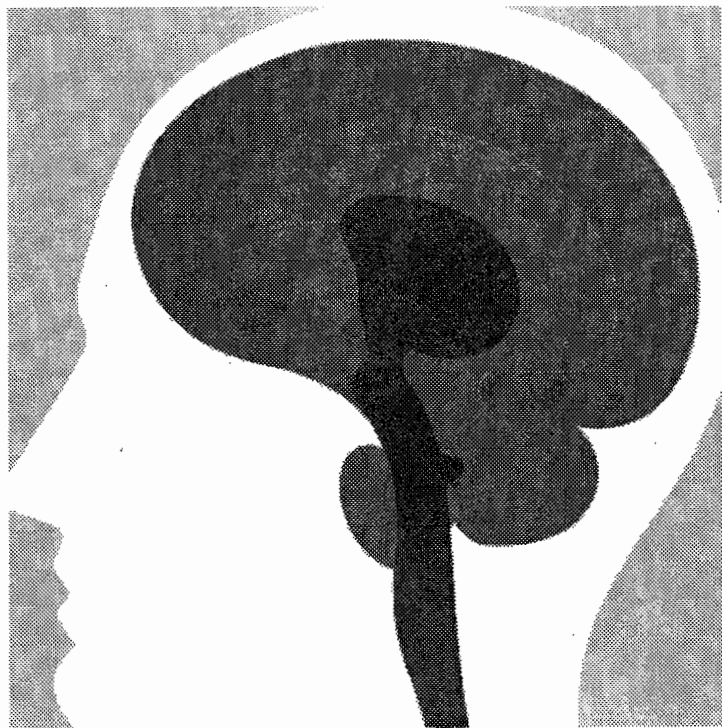
Nell'immagine di *Iside velata* il metaforizzare del pensiero romantico assume quasi i contorni di una metafora assoluta che sospinge nuovamente il Non Io fichtiano nell'ambigua autonomia di una "cosa" in sé: unità "eternamente ignota" ed "assimilata" nel medesimo tempo¹¹, oscuro presupposto e principio generativo: *archaeus faber*¹² di ogni cosa. Il fascino esercitato da tale immagine sul pensiero romantico testimonia a favore di una permanenza del momento egizio in filosofia. Quella differenza-tensione tra bello e sublime (tra percezione e sentimento) che i romantici sembravano aver espunto dalla loro filosofia dell'arte (e dalla loro estetica in generale) riaffiora nell'ambito teoretico del rapporto implicativo tra coscienza di sé e conoscenza della natura¹³. In tale ambito si attesta il persistere di un fondo opaco all'interno della forma simbolica, e dunque in quel *commercium dynamicum* tra Io ed Universo nel quale si costituisce la stessa figura romantica della coscienza¹⁴. Nell'*Iside velata* viene pensato l'in sé della natura: quell'in sé presupposto, appunto, come un'immagine negativa, come un *quid* irrepresentabile nell'esperienza kantiana del sublime¹⁵ (nel sentimento che la caratterizza). Pensare questo stesso sentimento – rifletterlo – è la mossa romantica. Una tale riflessione non può essere intesa, però, in un senso vuotamente soggettivo. Nel soggetto come artificio costruttivo si riverbera un'eco (una riflessione estrema) del *Grund* da cui emerge lo stesso spirito: il suo iniziare come

coscienza. Si ha qui come una commozione dell'in sé: il velo di Iside è smosso, non tolto in un gioco inconcluso tra *dynamis* immaginativa e pensiero del limite. In tale limite consiste il tempo in-finito tra la velatura e lo svelamento, quello stesso tempo in cui si dilata poeticamente la coscienza romantica. Né l'identificazione fiabesca del volto della dea con quello dell'amata (suggerita nella fiaba di Hyacinth e Rosenblüthchen inserita nei *Discepoli di Sais* né il (mortale ?)¹⁶ riconoscersi nell'effigie divina (l'estatica auto-intuizione – “miracolo dei miracoli” – contenuta in uno dei *Paralipomena* a quest'opera)¹⁷ possono, però, decidere la complessità di questo tempo e, dunque, rischiarare perfettamente l'opacità del simbolo¹⁸. Certo, quella che in Schiller appare come annientamento dell'Io nell'Infigurabile (*vedere* la verità significa morire), in Novalis si presenta piuttosto come quella *Selbsttödtung*: quella “uccisione del sé” – nella forma di un'eutanasia¹⁹ – che costituisce “il reale inizio di ogni filosofia” (OF, I, 345). Un tale inizio – leggiamo in un altro passo novalisiano – non è altro che “il primo bacio”²⁰. Qui le due prospettive sembrano convergere, come convergono in uno Io e Non Io²¹. Ma questa erotica convergenza non annulla la distanza, non svela la Natura: la rivela semmai come pulsante dialettica tra svelarsi ed invelarsi. Erotismo dell'intelletto (filo-sofia) ed immaginazione poetica convergono nella loro potenza simbolica, nella loro tensione a rappresentare l'Irrappresentabile – ma il simbolo presuppone, nel suo stesso rap-presentare, proprio l'assenza-distanza²² del simbolizzato e dunque mantiene la cosa nel suo in sé proprio mentre la include nel suo cerchio – salvando, così, il suo lato notturno, la sua opacità. Anche la “difficile” arte del “quieto intuire”, l'arte (di chiara ispirazione plotiniana) della “contemplazione creativa dell'Universo” – quella contemplazione che fa sorgere nel proprio intimo la Natura “nella sua intera sequenza” – mentre sprofonda per un istante nella “intuizione di questa *Urscheinung*” (di questo fenomeno originario) implica l'alterità-distanza tra la natura e la sua immagine: il suo velo. Nel “leggero velo sulla veste della Madre Iside”²³ Franz Baader – uno dei virtuali interlocutori (insieme a Schelling, Fichte, Goethe e Ritter) dei *Lehrlinge* novalisiani – aveva appunto identificato l'elemento fluido come aspetto intuibile del “principio vivificante” della natura: dimensione percepibile della sua origine dinamica. Ma fluido è anche il tempo. Per questo – intuita nel velo del

tempo – la Natura non può che fuggire²⁴; per questo, come osserva Novalis, “è nemica dei possessi eterni”.

L'inquieto Sé della natura, insomma, non è perfettamente svelato-identificato né nel Tu della relazione erotica né nella recettiva intuizione dell'Io poetico. Nell'estasi che accomuna entrambe le identificazioni, la sua stessa unità si rivela “una chiesa di infinite nature” (OF, II, 685). Allo stesso modo, quindi, che la coscienza suppone la pluralità dei sensi²⁵, così filosofia e poesia suppongono la pluralità delle scienze, dove – nella complementarità di osservazione e costruzione – si procede da un “compito determinato ad un altro” (OF, II, 685). Da questo punto di vista lo stesso “impulso di sapere” (“*der Wissentrieb*”) nasce direttamente dal “misticismo della natura” ossia dall'essere la natura, appunto, Iside: vergine velata (OF, II, 455). Proprio in quanto velata la natura esige di essere svelata, proprio nel suo incanto esige di essere disincantata. Il disoccultamento del segreto e il disincanto dell'incanto originario significano, però, il “dover essere” (*das Sollen*) della Natura. Se il segreto è cooriginariamente commisto allo stesso sapere, lo “Stato di natura” è *Res privata* e *Res publica* nel medesimo tempo²⁶. Ciò traduce l'impulso romantico allo svelamento di Iside in una dialettica interminabile tra fascino e defasciazione (tra privatezza e pubblicità) cui è correlato lo stesso divenire della natura, il suo non essere “immobile”. A tale dialettica, allora, non può essere nemmeno estranea la pluralità di descrizioni-narrazioni dell'essere stesso della natura²⁷. Se la natura può venire “spiegata” solo in quanto diviene, d'altra parte in questo divenire (nel quale è implicato non solo il rapporto tra sapere e mistero, ma lo stesso carattere attivo-creativo della “teoria”) la natura appare “*come in progressione – verso la moralità*” (OF, II, 686). In tale progressione – nel divenire sempre imperfetto del suo svelamento – la natura trapassa in altro – si trasforma in spirito e di nuovo si allontana come un “ideale” per chi la interroga di nuovo.

Questo ritrarsi in sé della Natura è forse un effetto della stessa domanda filosofica – un effetto della *vis imaginativa*, della *factio* di cui è capace il pensare che interrogando costruisce la sostanza della questione stessa²⁸. La relazione, tuttavia, può anche essere invertita e lo scambio reciproco (fin quasi all'indifferenza) tra costruzione e percezione può essere un modo per “rammemorare la potenza del Sé” (OF, II, 181): allegoria dell'autogenerarsi dell'“antica unità” e, insie-



me, simbolo effettuale di una (plotiniana) creatività dell'auto-teoria (Teoria di Sé!) della Natura stessa²⁹. Con il che si confermerebbe, piuttosto che smentire, la sentenza novalisiana secondo cui "l'ignoto, il misterioso è il *risultato* e l'*inizio* di tutto" (OF, II, 329)³⁰. Quanto sta tra questi due estremi – tra questo duplice riaffiorare dell'in sé come un "sacro nulla" per noi – ha la figura dell'incompiutezza. E perciò incompiuta per i romantici deve apparire la stessa natura: incompiuta in quanto velata, appunto. Solo nel suo rimanere velata Iside continua a significare l'unità di *epistème* e *kínesis*: di scienza e movimento³¹, di sapere e vita: l'unità dello "slancio" del pensiero e dell'esser (com)mosso dell'in sé.

* Con questo saggio continuo le ricerche contenute nel volume, *Il velo di Iside. Coscienza, natura e messianismo nella filosofia romantica*, Pendragon, Bologna, 1997.

¹ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. di A. Bosi, Utet, Torino, 1993 [d'ora in avanti abbreviato con KdU], pp. 289-290.

² Su questa decisiva figura della *Critica del Giudizio* si veda almeno il saggio di C. LA ROCCA, *Ästhetische Erfahrung und ästhetisches Bewußtsein: Das Lustgefühl in Kants Ästhetik in Proceedings of the eight international Kant congress*, Memphis, 1995, a cura di H. ROBINSON, Vol. I, part 2: Sections 3A - 3L, Marquette University Press, Milwaukee, pp. 757-775.

³ Cfr. F. SCHILLER, *Scritti storici*, a cura di L. MAZZUCCHETTI, Mondadori, Milano, 1959, pp. 99-124.

⁴ Cfr. F. SCHILLER, *Poesie filosofiche*, a cura di G. MORETTI, SE, Milano, 1990, p. 71.

⁵ F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, con una postfazione di K. HAMBURGER, Reclam, Stuttgart, 1981 [d'ora innanzi: *Briefe*].

⁶ Cfr. NOVALIS, *Opera filosofica*, 2 voll. a cura rispettivamente di G. MORETTI e F. DESIDERI, Einaudi, Torino, 1993 [d'ora innanzi abbreviato con OF], I, p. 340.

⁷ Come leggiamo in una osservazione novalisiana delle *Fichte-Studien*, la n. 219 (OF, I, 130).

⁸ Sulla peculiarità della concezione protoromantica dell'autocoscienza (in particolare di Novalis) insiste M. FRANK

nel suo importante saggio "Intellektuelle Anschauung". *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Ficht, Hölderlin/Novalis*, in E. BEHLER e J. HÖRISCH (a cura di), *Die Aktualität der Frühromantik*, cit., pp. 96-126. Questa peculiarità secondo Frank consiste nella presupposizione di un'unità pre-riflessiva (L'Assoluto o un Essere indistinto) cui il pensiero si può riferire solo negandosi in puro sentire (sentimento del proprio limite); un *quid* irrepresentabile, dunque, che può venir rappresentato soltanto in maniera estetico-artistica. Evidente come qui siamo di fronte ad una dialettica del sublime spostata in ambito puramente teoretico. Per uno studio di questo paradigma dell'autocoscienza in Hölderlin si veda il fondamentale lavoro di D. HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992.

⁹ Per questo rimando alle osservazioni contenute nel saggio *La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza*, in «Atque», n. 9 - maggio-ottobre 1994, pp. 47-67; intorno al tema della coscienza su questa rivista ho pubblicato anche i saggi: *Resonabilis echo. La coscienza come spazio metaforico*, in «Atque», n. 11 - maggio-ottobre 1995, pp. 93-113 e *Al limite del rappresentare. Nota su immaginazione e coscienza*, in «Atque», n. 12, novembre '95 - aprile '96, pp. 135-153.

¹⁰ E dunque il rapporto stesso tra immaginazione e ragione: quest'ultima, scrive Novalis, è in realtà «intelletto applicato ai rapporti originari - ovvero alla natura dell'immaginazione» (cfr. OF, I, 130).

¹¹ Cfr. OF, II, 480; ma per questo tema si veda tutto il capitolo III.

¹² È un'espressione contenuta nell'*Ortus medicinae id est initia physicae inaudita* di JOHANN BAPTIST VAN HELMONT; Novalis si era procurato una copia di quest'opera all'epoca della ripresa del progetto dei *Lehrlinge von Sais* (nel settembre 1798, cfr. OF, II, 784, nota 39).

¹³ A questo spostamento del sublime a tema immediato del rapporto tra pensiero e natura non dovrebbe essere estraneo l'infusso di Schiller. Sia con la poesia sull'"Immagine velata a Sais", sia (e forse soprattutto) attraverso il pure citato scritto *Die Sendung Moses*. Qui Schiller fa derivare lo stesso monoteismo ebraico (la sua sublime irrapresentabilità) dalla fonte della sapienza egizia. Solo in quanto esperto di quest'ultima – in quanto "iniziato da preti egiziani alla filosofia dei simboli e dei geroglifici" – Mosè può adempiere la sua missione e "restituire il senso di sé a un popolo oppresso". Lo stesso nome di *Jehovah* è ricondotto da Schiller al nome *Jao* o *J-ha-hò* che gli iniziati dovevano recare scritto sul petto per poter varcare il tempio di Serapide a Sais.

¹⁴ A questo proposito si può osservare che vale molto di più per la stessa filosofia romantica che per il primo Fichte questa osservazione novalisiana: «Per porre l'Io (con c[oscienza]) devo per così dire presupporre l'intero universo – così come, al contrario, l'assol[uta] posizione dell'Io non è altro che la posizione dell'universo» (OF, II, 505).

¹⁵ Si veda per questo la "Nota generale sull'esposizione dei giudizi estetici riflettenti" della *Critica del Giudizio* (cfr. in part. KdU, 242). Ad intendere la dea egizia come simbolo sublime dell'in sé della natura è lo stesso Kant in una nota di quest'opera: «Forse non è mai stato

detto nulla di più sublime, non è mai stato espresso con maggiore sublimità un pensiero di quell'iscrizione sul tempio di Iside (la madre *natura*): "Io sono tutto ciò che è, che fu e che sarà, e nessun mortale ha sollevato il mio velo". Segner – continua Kant – si servì di questa idea per un'illustrazione *densa di significato* sul frontespizio della sua *Teoria della natura*, per infondere nell'allievo, che egli si accingeva ad introdurre in questo tempio, quel sacro timore che deve disporre il suo spirito ad una solenne attenzione» (KdU, 289-290 in nota). L'immagine del tempio in relazione alla Teoria della natura sarà ripresa – come noto – da Novalis nella famosa lettera a Caroline Schlegel del 20 gennaio 1799 (ripresa integralmente come osservazione n. 1096 dell'*Allgemeines Brouillon*: cfr. OF, II, 502). Secondo le parole novalisiane, il primo ad entrare «con spirito autentico nel Santuario» fu Plotino «e ancora nessuno, dopo di lui, si è di nuovo spinto così lontano al suo interno». Non è del resto nell'*Iseion* di Roma che – come narra Porfirio – Plotino, sfidato da un anonimo egiziano, accettò evocare il proprio demone, sicché l'Egiziano poté dire: «O te beato, che hai per demone un dio e non un essere di grado inferiore». (PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 10, 20-25 in PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. FAGGIN, Rusconi, Milano, 1992, pp.18-21). Su Novalis e Plotino il rimando d'obbligo è al fondamentale saggio di H.-J. MÄHL, *Novalis und Plotin* in «Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts», Niemeyer, Tübingen, 1963, pp. 139-250 e alle brevi ma penetranti pagine di W. BEIERWALTES, in *Platonismo e idealismo*, trad. it. di E. Marmioli, pp. 99-106; su questo tema si veda anche la nostra *Nota di lettura all'Allgemeines Brouillon* in OF, II, pp. 248-253 e *passim* nelle note al testo.

¹⁶ Nella poesia schilleriana non vi è alcuna sospensione interrogativa. La volontà di verità – lo svelamento della dea – condanna il giovane a perire ai piedi della statua: la sua colpa sembra proprio l'impazienza. Nessun mortale può sollevare il velo della Natura. A questo divieto il romantico risponde avventandosi contro il proprio limite: "Dio vuole dei" (OF, I, 524). Chi non vuole sollevare il velo non può dirsi un discepolo di Sais, per questo si deve "cercare di divenire immortali". NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, 5 voll. [d'ora innanzi abbreviato con: NS], a c. di P. KLUCKHON e R. SAMUEL in collaborazione con H.-J. MÄHL e G. SCHULZ, Kohlhammer, Stuttgart, 1960 e ss., vol. 1, p. 82.

¹⁷ Cfr. NS, 1, 91-95 e 110 e OF, I, 525 e 559-60.

¹⁸ Nel simbolo romantico è sempre implicita una nota di dolorosa malinconia: la consapevolezza della sua segnica autonomia, della distanza che lo abita. Per questo la fiaba di Hyacinth e Rosenblüthchen va letta in contrappunto con la tarda lirica *Das Gedicht*, dove Iside-Natura – qui nelle sembianze di una "Blumenfürstin" che contiene forse qualche tratto della figura di Sophie – fugge proprio mentre i veli cadono "dalla sua fonte splendente" e la scia nel pianto. Su questo contrappunto si veda l'acuto saggio di F. CAMBI, "La poesia è il reale, il reale veramente assoluto...". *Natura, spirito ed analogia nel percorso romantico di Novalis in La questione dell'esperienza*, a cura di V. E. RUSSO, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991, pp. 51-60.

¹⁹ Cfr. OF, II, 483-84 ovvero l'osservazione n. 958 dell'*Allgemeines Brouillon* dove Novalis definisce in questi termini l'idea spinoziana di un sapere "bello e

perfetto" in quanto "soddisfacente in sé stesso" e dunque di un "sapere voluttuoso" che, come tale, sta a "fondamento di ogni mistica".

²⁰ Cfr. OF, I, 480.

²¹ Cfr. *ivi*, 481.

²² «Sulla confusione del simbolo con il simbolizzato – sulla sua identificazione – sulla fede in una vera, completa rappresentazione – e relazione tra l'immagine e l'originale – tra il fenomeno e la sostanza – [...] in breve sulla confusione tra sogg[etto] e ogg[etto] si fonda l'intera superstizione e l'errore di tutte le epoche, di tutti i popoli e di tutti gli individui» (OF, II, 428-29).

²³ Cfr. FR. BAADER, *Beyträge zur Elementar-physiologie*, Hamburg 1797, in *Franz von Baader's Sämmtliche Werke*, vol. III, a cura di F. HOFFMANN, Leipzig, 1850-1862, p. 226.

²⁴ Se in *Das Gedicht* a fuggire è la stessa "Blumenfürstin", la "Principessa dei fiori": metamorfosi mitologico-fiabesca della dea Iside: Venere-Primavera, a tale fugacità – alla fuga del tempo come velo stesso della Natura – deve allora corrispondere il carattere proteiforme della filosofia (cfr. OF, II, pp. 367 e 470).

²⁵ Cfr. per questo OF, II, 331, dove Novalis definisce la coscienza come «sostanza dei sensi», per cui «dove c'è un unico senso non c'è nemmeno una coscienza».

²⁶ Il "grande Zuggleich nella Natura" di cui parla il secondo adepto nella seconda sezione ("Die Natur") dei *Lehrlinge* riguarda anche la compresenza di queste due dimensioni in ogni fenomeno (cfr. NS, 1, 102).

²⁷ È proprio la diveniente pluralità dello svelamento di Iside, sia dal punto di vista delle teorie filosofiche drammatizzate nel testo sia dal punto di vista puramente poetico-letterario, a mettere al centro dei *Lehrlinge zu Sais* la questione «se alla base della dottrina della natura vi sia una vera unità» (NS, 1, 111). La stessa incompiutezza dell'opera, la molteplicità di generi che vi si tentano (dalla meditazione cosmogonica alla criptostoria delle interpretazioni della natura, dalla narrazione lirica all'invenzione fiabesca, dal monologo alla dialettica dialogica) testimonia della difficoltà novalisiana di venire a capo teoreticamente del problema. Nemmeno si può affermare, però, che la soluzione stia nella fiaba o nel sentimento poetico. Se ciò non vale dal punto di vista intratestuale, ancor meno può valere per la questione del rapporto tra autocoscienza e conoscenza della natura. La conclusione della fiaba di Hyacinth e Rosenblüthchen è appunto una simbolica promessa della soluzione del problema (rappresentazione della sua assenza); la stessa figura del poeta evocata dal "bel giovane" è una delle posizioni in dialogo, non quella sinteticamente risolutiva. Se lo è, lo è appunto solo poeticamente [...] Come la coscienza implica la molteplicità dei sensi e nello stesso tempo la oltrepassa (in quanto tensione unificante), così il "senso della Natura" di cui parla il Maestro alla fine dei *Lehrlinge* implica la pluralità delle posizioni messe in scena (le differenti immagini della natura!) e insieme se ne distacca. Chi possiede questo senso pare più avvicinarsi alla figura dell'artista-artefice che a quella del poeta o del filosofo o comunque ad una futura sintesi tra le due figure. Ma qui il discorso sfuma necessariamente, considerato che siamo di fronte ad un testo incompiuto.

²⁸ Cfr. per questo OF, II, 178-181 e la nostra *Nota di lettura* agli *Studi scientifico-naturali* di Freiberg in *ibidem*, pp. 13-16.

²⁹ Se simbolo effettivo della generatività dell'auto-teoria della Natura è la stessa coscienza come *Selbstempfängnis* (autoconcepimento), il suo correlato empirico-scientifico è il concetto di auto-contatto che Novalis riprende dalle ricerche ritteriane sul galvanismo (cfr. per questo R. AYRAULT, *La gènesis du romantisme allemande*, cit., vol. IV, pp. 131-133).

³⁰ In termini abbreviativamente metaforici: a Sais non è ricondotto solo Gesù (come suona un brevissimo appunto novalisiano contenuto nei *Paralipomena* ai *Lehrlinge* – su di esso cfr. M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie [Il Dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia]*, trad. it. di F. Cuniberto Prefazione di S. GIVONE, Einaudi, Torino, pp. 226-27) come al punto d'origine d'ogni possibile mitologia – a Sais, nel tempio di Iside, è ricondotta la stessa dialettica plotiniana (sul tema della dialettica in Plotino cfr. V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e pensiero, Milano, 1992 – prima ed. 1963).

³¹ Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 60 (*Mor.* 375 C-D). Al di là delle fonti cui possono aver attinto, tanto in Schiller che in Novalis l'*Iside velata* sembra proprio quella plutarchea: "madre di tutte le cose" ed "eterna vergine" insieme; ma si può tranquillamente includere anche la presenza della Iside di Apuleio (Novalis aveva letto le *Metamorfosi* nella traduzione tedesca di August Rode (*Der Goldene Esel*, Dessau 1785 – II ed. 1790) – cfr. NS, IV, 692 e 1045. Si potrebbe quindi sostiene-

sau 1785 – II ed. 1790) – cfr. NS, IV, 692 e 1045. Si potrebbe quindi sostenere che l'Iside novalisiana attinge da entrambe le fonti (forse da quelle plutarchee in maniera soltanto indiretta). In Apuleio (nel libro XI, 5 del romanzo) la Dea non appare più col volto coperto da un drappo, ma «*talis ac tanta*» si ri-

vela *di notte*, al protagonista, come «*rerum naturae parens, elementorum omnia domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum*» e soprattutto «*deorum dearumque facies uniformis*».

MATERIA, FORMA, MENTE E COSCIENZA

Stefano Fissi

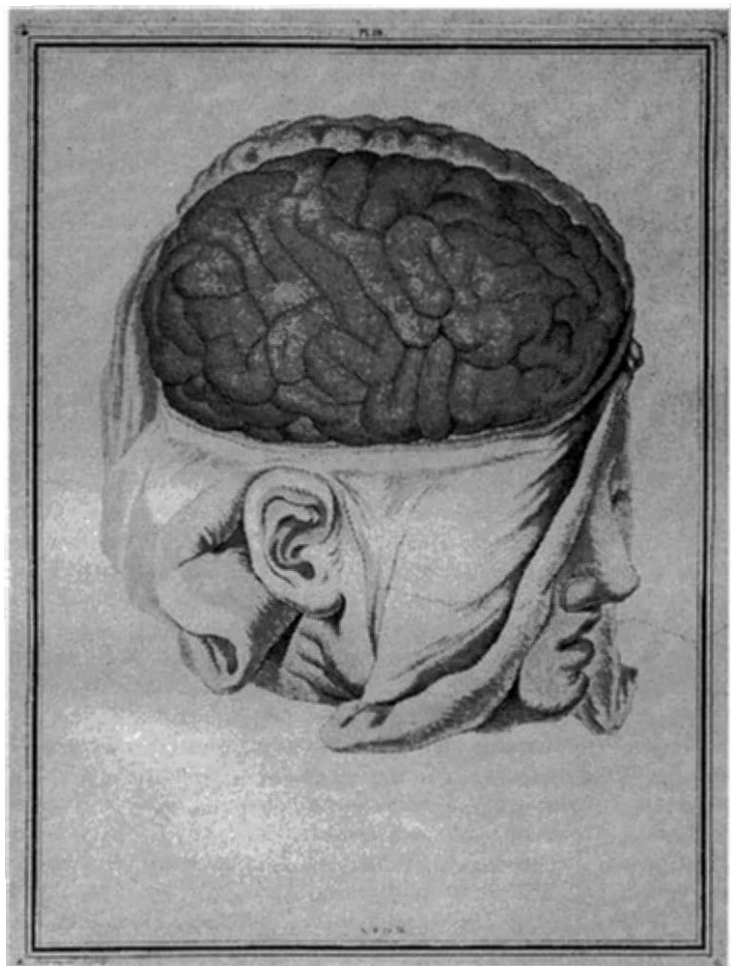
*Le forme del tutto esistono nella forma
dell'intelletto che le abbraccia.*

Ibn Gabirol, filosofo e poeta ebreo
dell'XI secolo.

Materia e mente nella scienza moderna La scienza moderna si è costituita quando, con Galileo e la creazione della fisica matematica, si è delimitato l'oggetto d'indagine a ciò che era quantitativamente misurabile, e per conseguenza si è rimossa la mente dalla natura. L'*episteme* scientifica non poteva includere né intenzionalità, né proiezioni, né interferenza del soggetto con la descrizione "oggettiva", essendo tutta protesa alla ricerca di correlazioni invarianti e di leggi di regolarità. La scienza moderna al suo costituirsi rompeva con altre tradizioni, per certi aspetti affini, ma caratterizzate da un'incompatibilità di metodo: l'alchimia, l'astrologia, la filosofia della natura. L'alchimia in particolare proponeva una visione unitaria dell'uomo e della natura, del macrocosmo e del microcosmo, in quanto appartenenti non già a due piani distinti, ma ad una sfera unica, energetica, fluida, multiforme e in perfetta permeabilità; sfera in cui la natura non è considerata una materia separata dall'uomo e omogenea che riempie lo spazio, bensì una realtà vivente che ha in sé un'anima, una volontà, un principio di attività interno e spontaneo, una mente, insomma, la cosiddetta *anima mundi* o *spiritus mundi*.

Con la scienza moderna, la mente è stata allontanata dall'oggetto d'indagine e dal mondo. Tuttavia, anche a prescindere dagli studi di Wundt, di James, e dalla scoperta dell'inconscio, la fisica moderna ha dovuto reintrodurre con la meccanica quantistica l'elemento della soggettività, poiché l'atto di misurazione dell'infinitamente piccolo è inevitabilmente legato alle azioni dell'osservatore, il quale deve scegliere, nei limiti dell'incertezza imposti dalla costante di Planck, il livello di precisione con cui conoscere o la posizione o la quantità di moto di una particella subatomica¹. Nella scienza in generale si riproduce così quel paradosso che Jung aveva indicato costitutivo della psicologia: la mente, che è oggetto dell'indagine, è anche elemento costitutivo del soggetto, e compromette così inesorabilmente la pretesa di oggettività e di assolutezza di ogni indagine.

I paradossi della mente, e della sua relazione con la materia, hanno generato una serie di alternative indecidibili, come accade tutte le volte che si ha a che fare con un paradosso, in cui la mente gira incessantemente da un opposto logico all'altro, senza cogliere l'unità dell'insieme, e la non pertinenza del dilemma ad un livello ulteriore: *fisicalismo* e *dualismo*, e all'interno del primo *riduzionismo* e *olismo*, all'interno del secondo *epifenomenismo* e *interazionismo*². Si è invocato lo spiritualismo, o il vitalismo, per spiegare i comportamenti finalistici degli organismi viventi, fino al concetto di *sistema* secondo von Bertalanffy: l'organizzazione in circuiti autocorrettivi integrati permette di pensare all'accoppiamento delle variabili critiche del sistema modulato sul *mantenimento dell'omeostasi*, e pertanto introduce un principio esplicativo finalistico, accanto ad uno causalistico, considerandolo intrinseco al sistema stesso, e una diversa espressione della causalità³. Il *principio di equifinalità* – cioè il fatto che uno stesso stato stazio-



nario può essere raggiunto a partire da condizioni iniziali diverse e seguendo diverse vie – in quanto responsabile della regolabilità di tipo primario nei sistemi organici incorpora la direzionalità del processo verso uno stato finale. Quando determinismo e finalismo, meccanicismo e teleologia coesistono, si realizza un *sistema intenzionale*, che può essere descritto attribuendogli il possesso di certe informazioni e supponendolo guidato da certi scopi: il comportamento viene previsto determinando l'azione più ragionevole e più appropriata, date quelle *credenze* e quei *desideri*. Avverte però Dennett che l'intenzionalità di un sistema è più negli occhi di chi osserva che nella realtà del sistema stesso, poiché essa è un prodotto delle strategie esplicative che si muovono attribuendo al sistema credenze e desideri⁴.

All'interno delle posizioni dualistiche, vi sono gli *epifenomenisti* che ritengono che il manifestarsi o l'esistenza di un evento mentale non abbia alcun effetto sugli eventi fisici che si verificano nel cervello, mentre gli *interazionisti* pensano che gli eventi mentali abbiano degli effetti fisici sul cervello. Però l'obiezione che si può fare è che perché un evento non fisico produca un effetto fisico, si deve verificare un evento fisico che non si sarebbe verificato se non si fosse verificato l'evento non fisico. Ma, una volta che l'avessimo scoperto, potremmo dire di aver trovato un nuovo tipo di evento fisico? Il principio di sincronicità, come generazione di nessi acausali, riguarda questo nuovo tipo di eventi fisici?

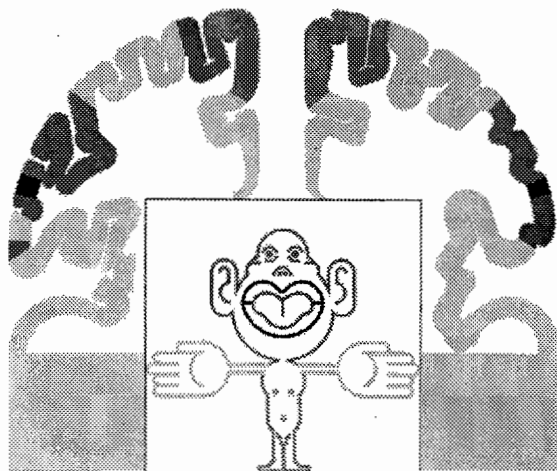
La neuropsicologia, il biologismo, e più in generale il riduzionismo richiamano una concezione dell'uomo deterministica, in cui non c'è posto per l'autodeterminazione, l'etica, il libero arbitrio. Il concetto di individuazione introdotto da Jung, specie nella sua dimensione orizzontale, quella che ha a che fare con il continuo scambio con la cultura, e che co-

glie l'individuo nel suo farsi dalla condizione di prodotto della cultura a quella di produttore di cultura, segna con la psicologia dinamica un'antitesi: tra una concezione dell'individuo come novità e rischio, apertura – seppur non incondizionata, ma sempre “in situazione” – e scacco, e l'invarianza, o tutt'al più la lentissima plasticità della datità biologica.

Si può ravvisare nella scienza contemporanea un filone di pensiero che opera per colmare il *gap* esistente tra mente e materia, attraverso delle transizioni molto graduali, che finiscono per dimostrare che le proprietà mentali non sono estrinseche ai sistemi complessi, che la vita non è il frutto di un'improbabile azzardo e non raggiunge il successo grazie a un esercito di diavoletti di Maxwell in lotta contro le leggi della chimica e della fisica, e che infine il pensiero non si spiega necessariamente postulando una mente staccata dal corpo e incomprendibile nei termini dell'organizzazione biologica dello stesso. Tali autori hanno riintrodotto, con le parole di uno di loro, Bateson, una unità necessaria tra mente e natura, riportando il pensiero a quei primordi in cui scienza, filosofia e religione non avevano ancora preso strade divergenti.

La termodinamica del non-equilibrio e l'ordine mediante fluttuazioni

Il secondo principio della termodinamica (crescita dell'entropia) è una legge di disorganizzazione progressiva, in contrasto con la nascita delle strutture e l'auto-organizzazione della materia. Tuttavia, esso è valido sia per le situazioni vicino all'equilibrio, per le quali vale la legge di Le Chatelier-Brown (degli equilibri completamente reversibili), che per le reazioni lontane dall'equilibrio. Prigogine, Stengers e la scuola di Bruxelles hanno dimostrato che l'irreversibilità è fonte di ordine e organizzazione: la termodinamica non lineare dei fenomeni irreversibili permette di descrivere i fenomeni di strutturazione della materia vivente e al limite della vita⁵.



In condizioni di non equilibrio, strutture autoorganizzate sono create e mantenute grazie allo scambio di materia ed energia con l'ambiente, e per questo sono chiamate *strutture dissipative*, richiedendo il loro mantenimento una distanza minima dall'equilibrio, che corrisponde a un livello minimo di dissipazione di materia ed energia. Mentre le situazioni termodinamiche di equilibrio sono stabili, le strutture dissipative sono essenzialmente instabili. In esse avvengono continuamente perturbazioni dell'ordine molecolare, deviazioni spontanee rispetto a un regime medio, chiamate fluttuazioni, che fino a un certo punto critico vengono smorzate ed eliminate. L'evoluzione dei sistemi lontani dall'equilibrio si sdoppia in due stadi. Prima vi è il regime tra le instabilità che è deterministico, nel senso che le equazioni lineari della cinetica chimica o della dinamica delle popolazioni determinano ciò che accade alle variabili del si-

stema. Vicino all'instabilità, invece, l'evoluzione del sistema è decisa dalla fluttuazione che si verifica per prima, e che conduce il sistema a un nuovo stato stabile: questo è un fenomeno stocastico, determinato dal caso. Una fluttuazione viene amplificata e guida i valori medi del sistema verso un nuovo regime; nelle condizioni iniziali del sistema, non si può predire quale fluttuazione verrà amplificata, e quindi quale sarà lo stato finale⁶.

*L'ecosistema
delle idee*

In concomitanza degli studi della scuola di Bruxelles sull'auto-organizzazione della materia vivente, Bateson propone un analogo modello bifasico, sempre basato sull'accoppiamento tra processi deterministici e processi stocastici, per spiegare il cambiamento evolutivo delle specie e l'organizzazione del pensiero⁷.

L'applicazione del modello deterministico-stocastico al cambiamento somatico è abbastanza immediata: vi è un flusso di eventi genetici per certi aspetti casuale e un processo selettivo non casuale che fa sì che alcune delle componenti casuali sopravvivano più a lungo di altre. Bateson amplia il concetto di evoluzione a quello di *coevoluzione* in cui l'unità evolutiva non è più l'individuo, ma l'*ecosistema organismo-ambiente*: in concomitanza col cambiamento somatico dell'individuo, l'ecosistema circostante o qualche specie limitrofa cambiano per adattarsi ad esso. I cambiamenti dell'ambiente possono agire come uno stampo capace di favorire qualunque genocopia dei cambiamenti somatici (fenotipi) adattativi.

Ne consegue che l'organismo interrelato con la sua nicchia ambientale costituisce un *circuito causale autocorrettivo*, cui spettano le proprietà di *mente*: le parti sono in grado di indurre reciprocamente dei cambiamenti tramite lo scambio di informazioni, e la selezione naturale agisce come un *feedback* negativo

o positivo capace di smorzare o amplificare le perturbazioni spontanee (le fluttuazioni) e quindi di mantenere l'omeostasi del sistema. L'evoluzione del sistema passa per fasi stocastiche, che sono quelle in cui si producono casualmente le perturbazioni, e fasi deterministiche, in cui il cambiamento è stabilizzato e organizzato. In quella che Bateson chiama "una scienza della mente e dell'ordine", il pensiero e l'evoluzione genetica sono entrambi processi mentali, dove le idee (e le rappresentazioni) sono "trasformate di differenze", mente è qualsiasi circuito causale autocorrettivo nel quale viaggia l'informazione e una medesima struttura formale presiede alla selezione e alla categorizzazione di due produzioni adattative, il pensiero e il patrimonio genetico.

Bateson teorizza così la sua *ecologia delle idee*. Vi è un'analogia tra i processi stocastici delle fluttuazioni delle macromolecole proteiche e nucleotidiche, dei cambiamenti genetici casuali, e la genesi di nuove idee per il rimescolamento e la ricombinazione di quelle che già si possedevano. L'effettore selettivo è di volta in volta la compatibilità termodinamica del sistema, la sopravvivenza dell'ecosistema organismo-ambiente, e la *coerenza con una tautologia*, cioè la rispondenza del nuovo alle esigenze dell'adattamento mantenendo la continuità col vecchio. Bateson amplia la nozione di ambiente dal pensiero dell'individuo a tutte le influenze del mondo che lo circonda, e il concetto di mente si dilata a livello microambiente a comprendere tutti i fenomeni di auto-organizzazione della materia, e a livello macroambiente a includere tutti i processi in cui un più vasto soprasistema esercita effetti di scambio dell'informazione e selezione delle variabili adattative.

*Casualità,
determini-
simo
e organismi
complessi*

Le equazioni che determinano la crescita, il decadimento e l'interazione delle popolazioni biologiche e dei sistemi sociali hanno strettissime analogie con la cinetica chimica descritta dall'ordine mediante fluttuazioni. In queste ultime, vi sono delle reazioni autocatalitiche sostenute da concentrazioni di sostanze chimiche che presentano oscillazioni temporali. Se consideriamo l'evoluzione di una specie all'interno di un ecosistema, la comparsa di un mutante può essere descritta come una fluttuazione, che l'ambiente eliminerà o favorirà, a seconda ch'essa sia adatta o meno a sfruttare le sue risorse⁸.

Il comportamento macroscopico dei sistemi ammette un certo grado d'indeterminatezza, che permette di accordare questo livello di descrizione con quello microscopico, dove vige il principio d'indeterminazione di Heisenberg. Le equazioni non lineari lontane dall'equilibrio valgono per i biopolimeri del miscuglio prebiotico dal quale si sarebbe originata la vita, la cui evoluzione avviene secondo il modello di reciproca strutturazione descritto da Engen. Gli acidi nucleici sono un prerequisito necessario per l'autoorganizzazione delle proteine, poiché posseggono la capacità di agire come stampi, mentre richiedono un fattore catalitico che accoppi i diversi meccanismi di stampo, e questo fattore può essere fornito dalla presenza di catene proteiche. I fenomeni di replicazione nella sintesi dei biopolimeri che corrispondono ad errori corrispondono a delle fluttuazioni in senso termodinamico. Queste fluttuazioni possono essere smorzate, ma anche amplificate, e l'evoluzione corrisponde a una serie di catastrofi, di instabilità, fino alla comparsa di uno stato dominato da certi tipi di macromolecole e provvisto di una stabilità sufficiente in rapporto alle fluttuazioni che esso stesso può generare (*stato metastabile*). A questo modo, un mutante può essere visto come una fluttuazione nella riprodu-

zione, un evento casuale, la cui crescita e il mantenimento avvengono poi in maniera deterministica.

La depolarizzazione che produce l'eccitabilità delle cellule nervose analogamente è stata descritta secondo la termodinamica delle equazioni non lineari lontane dall'equilibrio, per quel che riguarda la concentrazione degli ioni ai due lati della membrana cellulare; e così la glicolisi e altre reazioni enzimatiche. Non solo, ma l'organizzazione del sistema nervoso nel suo insieme può essere descritta secondo il modello della cinetica delle popolazioni.

*Il
darwinismo
neurale*

Edelman associa al codice genetico e al cervello un terzo sistema, il sistema immunitario, in quanto modello di *sistema di riconoscimento*⁹. Nei sistemi di riconoscimento, il procedimento di adattamento avviene non per istruzione, ma per selezione: ovvero il cambiamento si esplica mediante la selezione di quelle varianti dell'organismo che risultano essere in media le più adatte, e non per passaggio diretto di informazioni sulla natura delle novità ambientali (eredità lamarckiana). Il sistema deve avere una fonte di variabilità, che è la presenza di diversificazione nella popolazione, onde far sorgere gli elementi più adatti. La fonte di variabilità è rappresentata da un lato dai processi di ricombinazione del genoma, che assieme alle differenti influenze ambientali determinano una popolazione di fenotipi; dall'altro dalle peripezie dei neuroni nel corso dello sviluppo (migrazioni, arborizzazioni, morte), accoppiata con la produzione di glicoproteine adesive di superficie regolata da una data espressione del genoma; infine dalla proliferazione dei linfociti anticorpopoietici¹⁰. Quindi, un processo stocastico (la selezione) si installa su uno deterministico (la riproduzione cellulare) determinando una specifica clonazione, che serba la memoria dell'evento originario (l'incontro con l'antigene).

L'HOMME DE RENE DESCARTES

ET VN TRAITTE'
DE LA FORMATION DV FOETVS
DV MESME AVTHEVR.

*Avec les Remarques de LOVYS DE LA FORGE,
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,
Sur le Traitté de l'Homme de RENE' DESCARTES,
& sur les Figures par luy inventées.*



Monti

Imbert

A PARIS,
Chez THEODORE GIRARD, dans la grand' Salle
du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Enuic.

M. DC. LXIV.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

Nel sistema nervoso, eventi stocastici sono le migrazioni dei neuroni, la variabilità dei loro movimenti, l'estensione di prolungamenti e infine la morte delle cellule nei periodi critici dello sviluppo. Questi eventi spiegano la straordinaria diversità anatomica delle reti neurali nelle più sottili ramificazioni, ineguagliabile da qualsiasi diversificazione indotta programmaticamente, ad esempio negli studi sull'intelligenza artificiale, sì che non si ritrovano due cervelli che abbiano le stesse configurazioni di connessioni neuronali, neanche in gemelli omozigoti. Il codice genetico impone dei vincoli al processo di selezione ambientale, determinando la configurazione anatomica di un determinato sito del sistema nervoso, ma gli stati delle macromolecole di connessione di superficie sono a loro volta espressione di fluttuazioni casuali e delle esperienze. I gruppi di neuroni selezionati dagli eventi casuali e dall'ambiente formano *mappe*, connesse a parallelismo massiccio e operante nei due sensi ad altre mappe in altre zone del cervello. La morfogenesi del sistema nervoso è un esempio di *topobiologia*, dove i rapporti spaziali determinano la forma e la funzione delle cellule; l'intero processo è *epigenetico*, cioè una fase si può instaurare solo su quella precedente, e quindi richiede che questa si sia stabilita con successo.

La *teoria della selezione dei gruppi neuronali* (TSGN) dice che i neuroni si organizzano in mappe, dislocate in vari *loci* del cervello; che queste mappe interagiscono tra loro attraverso circuiti recursivi; che il comportamento è dato dal coordinamento selettivo di complessi schemi di interconnessione tra gruppi di neuroni (mappe) operato dal rientro (l'interazione recursiva tra gruppi di neuroni di una stessa mappa); che nel corso delle sequenze comportamentali le connessioni sinaptiche intra- e inter-mappe vengono rafforzate o indebolite in modo selettivo;

e che infine le aree cerebrali che emergono nel corso dell'evoluzione si coordinano tra loro per dar luogo a nuove funzioni. La connessione è topografica ed autopoietica: essa avviene in relazione ad eventi del mondo esterno ma esclusivamente ad opera dei processi di auto-organizzazione del cervello, senza aver bisogno di un supervisore di ordine superiore. La teoria può così evitare di postulare un *homunculus* per spiegare la decodificazione dell'informazione e l'impartizione di istruzioni, che però necessiterebbe di un altro *homunculus*, e così via in un regresso all'infinito.

La selezione dei gruppi neuronali intra- e intermappe è alla base del comportamento, della categorizzazione, della formazione dei concetti, della memoria e dell'apprendimento. L'accoppiamento tra mappe fa sì che vengano rafforzate le combinazioni "premiare" dall'esperienza, e quindi che vengano collegate e correlate – *categorizzate* – le funzioni e le attività di una mappa con quelle di un'altra. La categorizzazione percettiva avviene in base al criterio dell'adeguatezza, cioè della coerenza del comportamento in via di selezione con i precedenti comportamenti stabilitisi per via evolutiva, e questo costituisce i "valori". La memoria è *procedurale*, ovvero deriva da un processo di continua ricategorizzazione in cui vengono rafforzate certe sequenze di mappe globali stabilite in precedenza. I concetti, infine, derivano dall'ordinamento al metalivello che il cervello fa delle proprie attività, ovvero dalla categorizzazione, discriminazione e ricombinazione delle attività di mappe globali di tipi diversi.

*Il fenomeno
della
coscienza*

Un insieme attivo di strutture capaci di autoaggregarsi e organizzato in modo da costruire una rappresentazione del mondo che si evolve "in fase" con esso ed è in grado di rispecchiarlo nella sua continua trasforma-

zione costituisce per Hofstadter e Dennett un "sistema rappresentazionale"¹¹. I sistemi rappresentazionali funzionano sulla categorizzazione dei dati in entrata, vagliano questi dati e li distribuiscono in categorie, affinando o ampliando all'occorrenza la rete di categorie interne; le sue rappresentazioni, o "segni", interagiscono tra di loro secondo la loro logica interna; tale logica produce un modello abbastanza fedele del modo in cui funziona il mondo e riesce a mantenere i segni più o meno accoppiati col mondo che si ritiene rispecchino. La rappresentazione del mondo costituisce un vantaggio adattivo, poiché permette una simulazione indiretta anziché una prova ed errore diretti. Tuttavia un sistema rappresentazionale non è in grado di autorappresentarsi. Ciò lo si può capire intuitivamente, pensando ad esempio ad un televisore che dovesse raffigurare sul proprio schermo i propri archi di circuito; per farlo, come dice Bateson, gli occorrerebbero nuovi archi di circuito, che però non sarebbero rappresentati, e così via in un regresso all'infinito. Ma si può dare anche una formalizzazione del problema, nel *teorema di Godel*, che asserisce che un qualsiasi sistema assiomatico coerente che comprende una certa quantità di proposizioni aritmetiche elementari non è suscettibile di essere completamente assiomatizzato: in altre parole, ci sono asserzioni che non possono essere dimostrate all'interno del sistema, ma che sono riconoscibili come vere con altri mezzi. La conseguenza è che nessun sistema assiomatico può pretendere di esaurire tutte le verità matematiche; ma anche che se la matematica è realmente coerente, tale coerenza non può essere provata all'interno della matematica stessa. Da qui l'*indecidibilità* di Godel, per la quale è impossibile provare la non contraddittorietà di un sistema logico-matematico avvalendosi del linguaggio proprio del sistema in esame. Come dire che un sistema logico-matematico non può fare enunciati su se stesso!

Secondo Hofstadter e Dennett, la coscienza nasce proprio dalla risoluzione di un paradosso logico; essa rappresenta la chiusura autoreferenziale di un anello che va dai livelli alti del cervello – il livello simbolico – ai livelli bassi – il livello neurofisiologico. La complicatissima rete di risposte agli stimoli interni ed esterni produce l'esibizione di una rappresentazione; per poter essere autocoscienti deve esserci un segno, il segno del proprio Sé, da poter esibire a se stessi. «La mente è una configurazione percepita da una mente»¹²: la chiusura di questa autoreferenza circolare crea un Sé, una mente, dalla materia inanimata. Il tipo di *loop* in questione è quello in cui un sistema rappresentazionale percepisce il proprio stato all'interno del proprio repertorio di concetti, o delle proprie categorizzazioni.

È la caratteristica della coscienza che distingue il cervello umano da un computer. Quest'ultimo, secondo il teorema di Godel, non può effettuare delle asserzioni riguardo a se stesso, e quindi non può essere cosciente; il cervello umano, evidentemente, sì. Gli studi neurofisiologici hanno individuato una posizione speciale di memoria, la memoria di transito, distinta dalla memoria a breve termine, dove arriva l'informazione percettiva da vari livelli, sotto forma di stimoli grezzi, pressoché non interpretati. Poiché l'analisi percettiva ha risorse cognitive limitate, il sistema di controllo deve fare un bilancio delle proprie potenzialità e distribuirle alle modalità sensoriali o ai problemi via via più importanti, e questo costituisce il meccanismo dell'attenzione. Per Dennett, all'attenzione è connessa la coscienza in questo modo: si ha esperienza di ciò che si ricorda, e ricordare, nel senso di immagazzinare nella memoria di transito per breve tempo, è condizione necessaria e sufficiente per avere esperienza¹³.

Nel modello di Edelman, i gruppi di neuroni col-

legati sinapticamente si organizzano, a vari livelli di complessità e in aree lontane ma collegate funzionalmente, per poter costituire delle mappe globali di riverbero dei circuiti recursivi, mappe non solo degli stimoli esterni ed interni, ma anche delle proprie attività. L'organizzazione generale delle mappe rispecchia l'evoluzione del cervello, portando l'impronta degli eventi che selezionano una certa configurazione di mappe piuttosto che un'altra. La *coscienza primaria*, che si ritrova nella scala evolutiva fino al cane, nasce dalle connessioni rientranti tra le categorizzazioni percettive in corso e una memoria di associazione valore-categoria, è una specie di *presente ricordato*¹⁴. Essa collega stimoli paralleli temporali e spaziali in una "scena", che è l'immagine mentale degli eventi categorizzati in quel momento. Il fine adattativo è la sintesi e l'organizzazione dei cambiamenti che avvengono in un ambiente con molteplici segnali paralleli, onde poter dirigere selettivamente l'attenzione, correggere gli errori, scegliere il comportamento più adeguato. La *coscienza di ordine superiore* presuppone le capacità linguistiche; essa è presente negli scimpanzè, che però non possiedono le basi cerebrali per una successione complessa di suoni articolati. Una volta che il linguaggio si è stabilito, nella memoria a lungo termine vengono inserite le relazioni segniche; queste interagiscono con la memoria concettuale di associazione valore-categoria per formare un modello del mondo; a sua volta questo viene distinto dall'esperienza percettiva in svolgimento, e così il presente ricordato si colloca tra il passato e il futuro: nasce la coscienza di ordine superiore. Mentre la coscienza primaria assicura la capacità di scelta tra le configurazioni di segnali presenti nel momento, la coscienza di ordine superiore fornisce a questa esperienza il senso di continuità. La si può ricondurre al *sensu d'identità*, in quanto poggia sulla rappresentazione, che progressi-

vamente si organizza, di un Sé che agisce retroattivamente sull'ambiente; o all'«evolversi nel tempo di una struttura neurologica», che, come dice Hofstadter, «ci sembra sia l'essenza del sentire»¹⁵.

*Omeostasi e
principio di
compensa-
zione*

Se uno stesso principio regolativo vale per l'unità somato-psichica nel suo insieme, esso si potrà applicare a vari livelli della stessa, descrivendo con uno stesso modello esplicativo ambiti diversi ma correlati. Jung evidentemente risente del concetto di omeostasi introdotto da Cannon alla fine del XIX secolo quando introduce il "principio della compensazione" come regola fondamentale del funzionamento psichico in generale, e in particolare per la relazione tra la coscienza e l'inconscio¹⁶. Il sogno, come processo di autorappresentazione della psiche, è l'ambito privilegiato dove emerge la struttura sistemica di quest'ultima. Jung applica al fenomeno onirico, accanto all'interpretazione simbolica del contenuto, una descrizione del processo che può paragonarsi alla morfogenesi e alla morfostasi di un sistema. Infatti, prendendo in considerazione non il singolo sogno, ma una serie di sogni, Jung si accorge che:

Questi atti di compensazione apparentemente unici si dispongono in una sorta di "piano". Essi sembrano uniti da un rapporto reciproco, e sembrano subordinati in un senso più profondo a un fine comune: di conseguenza una lunga serie di sogni non appare più come una sfilza senza senso di eventi incoerenti e unici, bensì come un processo di sviluppo o di coordinamento che si svolge per gradi programmati. Questo processo inconscio, che si esprime spontaneamente nella simbologia di lunghe serie di sogni, l'ho definito col nome di "processo d'individuazione"¹⁷.

Analogamente al *feedback*, che può essere sia positivo che negativo, la funzione di compensazione che il sogno svolge può assumere segni opposti. Se il *feedback* negativo conduce a un riequilibrio del sistema, stabilizzando la variabile critica, il *feedback* positivo conduce a uno squilibrio, amplificando il cambiamento e generalizzandolo. A questi due opposti processi corrispondono rispettivamente nel sogno la *funzione compensatrice* e la *funzione prospettica*. Tramite la prima, i sogni operano in modo da compensare la situazione cosciente di volta in volta presente, apportando i necessari correttivi all'unilateralità di essa, e mantenendo con la vita notturna l'equilibrio della personalità. La funzione compensatrice può agire al contrario nel senso dello smorzamento della deviazione, e si parla di *funzione riduttiva*, quando ridimensiona nel sogno una componente psichica inflazionata, che minaccia di espandersi ulteriormente; il sogno sacrifica così il predominio della parte all'equilibrio del tutto. La funzione compensatrice e riduttiva del sogno corrisponde alla *funzione omeostica* del simbolo esposta da Trevisano¹⁸. Talora, tuttavia, l'attività riequilibratrice del sogno non è sufficiente, e la deviazione di una componente della psiche dal funzionamento preesistente è tale da non potersi essere facilmente ricondotta. Allora sopravviene la funzione prospettica, che ricombina gli elementi disorganizzati in una nuova configurazione, tale da garantire un equilibrio ad un livello successivo di organizzazione. La funzione prospettica conferisce all'atteggiamento cosciente una nuova direzione, inerente alla quale è la trasformazione della struttura psichica. Pertanto, essa corrisponde in Trevisano alla *funzione ana-omeostatica* del simbolo, cosiddetta perché suscita una tensione, apre un dislivello energetico, si protende verso un nuovo equilibrio. Il sogno svolge dunque una duplice attività: da un lato, di autorap-

presentazione dello psichismo, o di una parte di esso, e dall'altro di operatore psichico attraverso cui si attua la trasformazione dell'individuo. In questo senso, Jung, anticipando una metafora sistemica, chiama il sogno *organo d'informazione e di controllo*¹⁹.

*Complessità,
coscienza
e individuazione*

Jung dà della coscienza la spiegazione di una struttura funzionale complessa, unita all'Io da un rapporto di reciproca appartenenza, essendo costituito anche l'Io dalla rappresentazione *di moltissimi processi e del loro gioco reciproco*²⁰.

Questo porta alla relativizzazione e al ridimensionamento dell'Io, che diviene un complesso tra gli altri complessi, aprendo nella teoria metapsicologica di Jung un vuoto che viene riempito da una struttura ad esso sopraordinata, il Sé. Egli parte dunque dall'idea che la coscienza è per necessità limitata e parziale, e questo lo porta a presupporre un'attività psichica più ampia e complessa alla quale anche l'Io è subordinato:

Orbene, poiché la coscienza dell'io non può affatto abbracciare tutte le attività e le manifestazioni psichiche, cioè non contiene in sé tutte le immagini, ed anche la volontà, nonostante tutti gli sforzi, non può penetrare in certe regioni a lei precluse, c'è naturalmente da chiedersi se non esista una coesione di tutte le attività psichiche simile alla coscienza dell'Io, una specie di coscienza più alta e più vasta della quale il nostro io fosse un contenuto, così come, per esempio, l'attività visiva è un contenuto della coscienza, e che, come questa, fosse fusa in un nesso superiore colle attività inconscie. La nostra coscienza dell'io potrebbe essere inclusa in una coscienza più complessa, come un cerchio più piccolo in uno più grande²¹.

L'Io, per Jung, nasce da un'operazione di autorifles-

sività: è l'associazione delle autorappresentazioni delle attività sensoriali e propriocettive con le tracce mnestiche. Al di là di esso, l'attività autorappresentativa globale della psiche e del soma si traduce in «un'immagine complessiva di tutto l'uomo, che ne avrebbe coscienza come di un io»²², e alla quale altrove egli dà il nome di Sé. Il *Selbst* junghiano è stato sovente frainteso, perché uno stesso termine è stato usato nella psicologia analitica e nella psicoanalisi con significati profondamente differenti. Mentre per gli psicoanalisti freudiani il Sé si colloca comunque all'interno di una metapsicologia, seppur con varie caratterizzazioni, in Jung il Sé scavalca la metapsicologia, ponendosi per certi aspetti al di fuori e al di là di essa (nella metafisica?); significativamente il Sé da un certo punto in poi (si veda *Psicologia e alchimia*) si sovrappone anche semanticamente al concetto di spirito²³. Come la psiche compendia la vita del corpo, lo spirito compendia la vita dell'anima. Jung introduce lo spirito come un qualcosa che oltrepassa l'Io-coscienza, la pura coscienza fenomenica attuale per diventare *coscienza del processo*. Se ritorniamo all'idea di individuazione, quale avevamo visto delinearsi in una produzione dell'inconscio quale la serie dei sogni significativi, essa rappresenta l'ordinamento narrativamente coerente di una successione di stati della mente. A questo punto possiamo distinguere tra una *coscienza ordinaria* – che non è quella di Edelman! – che corrisponde alla coscienza fenomenica attuale, e *coscienza di Sé*, che è coscienza di uno sviluppo, ovvero del dispiegarsi delle qualità, mappe neuronali, modelli di rappresentazione, stati della mente, archetipi, *forme*, che dir si voglia, dal substrato biologico al tempo e allo spazio della mente. È l'esperienza di integrazione che rimane a conclusione di una buona psicoterapia, ma che comunque si può raggiungere anche per altre vie: la creazione ar-

tistica, ad esempio, che per Bateson «è un combinare molti livelli mentali – consci, inconsci ed esterni – per asserire la loro combinazione»²⁴. Mentre la coscienza è in grado di percepire solo archi di circuiti e resezioni di circuiti completi, la *saggezza sistemica* è il sentire il proprio Sé psico-fisico come un sistema autocorrettivo organizzato in modo cibernetico, dove la parte retroagisce col tutto, e che a sua volta è parte di una più ampia rete omeostatica di circuiti²⁵.

Viene a proposito una osservazione di Hofstadter e Dennett²⁶. Una mente, nella sua interazione col mondo esterno durante un certo intervallo di tempo, si modifica in un certo modo; però, i cambiamenti che essa subisce durante tale interazione erano per qualche verso inerenti alla sua struttura. Pertanto, benchè si evolva “un pezzetto alla volta”, essa è lì, inerentemente, tutta in una volta. Finché non interagisce col mondo esterno e non è modificata in modi che le sono estranei, il suo evolversi nel tempo può essere descritto o mediante l’immagine “un pezzetto alla volta”, o mediante l’immagine “tutto in una volta”. Questo discorso significa che in natura esistono certe regolarità, le quali guidano gli eventi lungo canali prevedibili. Così Jung quando parla di individuazione precisa che «l’individualità è però già data fisicamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico»²⁷. Trevi ha interpretato questo passo come un’argine che Jung mette all’“individualismo arbitrario”²⁸, alla costruzione di una personalità estemporanea che abbia la sua giustificazione in un’originalità fine a se stessa.

In realtà bisogna pensare alla determinazione biologica – al genoma – non come a un *pattern* prefissato di comportamento e di esperienza, bensì come a un insieme di alternative e di modalità la cui possibilità d’espressione è variabile, e pertanto può o non può giungere a compimento a seconda della

congruenza o della discordanza col contesto. La costruzione delle "mappe" neuronali secondo Edelman ammette molti gradi di libertà, e per questo le tesi del riduzionismo, per quanto adeguate ad altri ambiti scientifici, diventano improponibili nello studio della mente. Nella singola cellula nervosa, viene attivata una diversa parte del codice genetico a seconda dei rapporti funzionali, ovvero della mappa neuronale, in cui è inserita; nel cervello nel suo insieme, sono possibili stati mentali diversi in funzione dell'accoppiamento col contesto. In questo senso Jung parla dell'individuazione come di un faticoso percorso di piena realizzazione della propria dotazione individuale, sia fisica che psichica:

Insieme con l'individualità fisica, e come suo elemento correlativo, è data anche l'individualità psichica, però, come si è detto, dapprima inconsciamente. Per rendere cosciente l'individualità, ossia per trarla fuori dall'identità con l'oggetto, v'è bisogno d'un processo cosciente di differenziazione: l'*individuazione* ²⁹.

L'individuazione allora si potrebbe leggere come la successiva espressione delle potenzialità – degli stati della mente – impliciti nel patrimonio ereditario di ciascuno. L'ereditarietà non è condanna e destino, ma limite, circoscrizione, alveo in cui l'individuo può – o non può – portare a compimento quella che è la sua dotazione. Il circolo individuo-cultura non opera lamarckianamente con la cultura che induce direttamente delle trasformazioni nell'individuo, bensì darwinianamente, selezionando quelle ricombinazioni di idee e di immagini e quelle configurazioni neuronali che costituiscono le mappe più adatte all'ambiente.

Resta da vedere allora che tipo di attuazione si

può dare a un programma inscritto nel genoma quando il codice è stato alterato dalle interferenze farmacologiche, che costituiscono con esso un nuovo sistema funzionale. Non è eccessivo pensare che i pazienti che assumono cronicamente psicofarmaci sono condannati ad una espressione alterata e coartata di se stessi, e che una eventuale psicoterapia può essere tutt'al più un supporto, e non una realizzazione del programma della persona, perché al posto di quest'ultimo è subentrato un nuovo sistema, dato dall'accoppiamento del farmaco con l'organismo, che è però cosa diversa da quello di partenza³⁰.

*Evoluzione,
determini-
smo
e libertà*

L'indeterminismo che avevamo trovato nell'accoppiamento tra eventi stocastici ed eventi deterministici nella termodinamica del non-equilibrio, ricompare immutato ad un più elevato livello di complessità nel fenomeno della coscienza, conferendo a quest'ultimo quei gradi di libertà che non sono contemplati nelle leggi macroscopiche della fisica e della chimica. Al dilemma tra determinismo e libero arbitrio, riproposto con più forza dal riduzionismo e dai sistemi intenzionali – che, in quanto tali, dovrebbero essere intelligibili nella loro determinazione pratica e prevedibili – è stata trovata una soluzione intermedia nel *compatibilismo*, o *determinismo debole* secondo Locke, Hume e Mill, che ammette l'indeterminismo negli eventi minimali (fluttuazioni, piccoli cambiamenti biochimici, decisioni circoscritte) e il determinismo negli eventi critici. Dennett propone un modello di un sistema intenzionale che ammette una fonte di indeterminismo nel processo decisionale³¹. In esso, vi è un generatore di alternative, che opera causalmente, e successivamente, sulle considerazioni così prodotte, interviene la scelta intenzionale. Quest'ultima è prevedibile, mentre non lo è l'insieme di alternative previamente generate. Il problema

è che è indecidibile se il generatore di considerazioni sia casuale e causalmente deterministico, oppure casuale e causalmente indeterministico. Il modello tuttavia rende ragione di una procedura non deterministica di generazione e controllo di alternative nel processo decisionale.

Comunque li vogliamo introdurre, caso e necessità rappresentano due aspetti reciprocamente imprescindibili dell'auto-organizzazione ed evoluzione della materia, l'uno valido al livello delle instabilità, dei cambiamenti e delle biforcazioni, l'altro valido a livello della descrizione del comportamento medio del sistema. Nella TGSN di Edelman, l'indeterminismo chiama in causa una teoria che spiega l'emergere di proprietà imprevedibili nel sistema attraverso la sua "consistenza interna", quella del cervello come sistema selettivo geneticamente determinato ma modificabile nell'espressione fenotipica e genotipica dall'influenza dell'ambiente su una memoria ricategorizzante. Le mappature e gli stati dei gruppi neuronali sono selezionati dall'accoppiamento tra l'ambiente e le varianze della popolazione di neuroni e quindi sono in taluni casi altamente stocastici. I sistemi selettivi forzano l'ostacolo posto dal determinismo: le alterazioni sinaptiche di una popolazione neuronale diventano stabili e agiscono su ulteriori popolazioni mettendo in memoria e amplificando gli eventi costitutivi originari. «La coscienza è quindi una *proprietà della morfologia* o, più precisamente, di certe strutture morfologiche di un fenotipo dato»³², nel senso che, su di un determinato ordine materiale e molecolare, si stabilisce prima la coscienza primaria come risultante della categorizzazione percettuale e dello sviluppo della distinzione tra sé e non-sé, poi la coscienza di ordine superiore, "coscienza della coscienza", in seguito all'evoluzione di aree cerebrali addette all'elaborazione del simbolismo e del linguaggio e alla connessione

degli stati mentali in una continuità temporale. Per Edelman, l'emergere della coscienza non richiede alcuna aggiunta speciale alle leggi chimico-fisiche, essendo spiegabile nei termini del fenomeno del rientro su un sistema selettivo di categorizzazione percettuale. Pur dipendendo da un numero determinato di eventi interni ed esterni, la selezione interna al sistema degenerato postulato dalla TSGN mantiene sempre una molteplicità di scelte, grazie alla correlazione altamente *degenerata* tra stati cerebrali e stati mentali: molteplici stati cerebrali corrispondono a un singolo stato cosciente. Questo fa sì che i vincoli molecolari e biologici siano altamente determinati, ma nello stesso tempo le amplificazioni storiche e differenziali agenti sul sistema diano origine ad eventi e strutture definiti ma imprevedibili. In una cornice microdeterministica, il sistema selettivo della coscienza di ordine superiore può agire, sulla base della memoria ricategorizzante, sulle sottopopolazioni neuronali, in modo da esercitare una scelta delle mappature prevalenti o – in altre parole – dei propri stati mentali.

¹ L'importanza dell'osservatore nel costituire l'evento osservato è nota col nome di "principio di indeterminazione" di Heisenberg, dal nome dello scienziato che mise in rilievo come la conoscenza delle particelle elementari ha a che fare con una scelta preliminare della nostra mente. Si forma così un circolo euristico: la mente umana può essere spiegata tramite l'attività del sistema nervoso centrale, e questa a sua volta può essere ricondotta alla sua organizzazione biologica e al suo fun-

zionamento neurofisiologico, e, in ultimo, alla struttura chimica dei composti organici; ma la chimica rimanda alla fisica atomica, e la fisica atomica, però, deve essere formulata considerando la mente come un elemento del sistema. La fisica è passata da una concezione meccanica dell'universo a un modello in cui la mente ha una funzione essenziale in tutti gli eventi fisici, al contrario della biologia, che ultimamente propende verso un universo materialistico e meccanicistico.

² Il fiscalismo, o *isomorfismo mente-corpo*, è la teoria dell'identità della mente col cervello, che identifica i fenomeni mentali con gli eventi fisici del cervello. Il dualismo, invece, divide la realtà in due specie fondamentali di eventi o cose: materia e spirito, psiche e corpo, mente e cervello. All'interno del fiscalismo, il riduzionismo adotta il principio della causalità verso il basso, spiegando i fenomeni nei termini dei loro costituenti elementari e adottando il principio del determinismo, ovvero del *post hoc, propter hoc*. L'olismo impiega invece il principio della causalità verso l'alto, interpreta i fenomeni in base alle loro proprietà "emergenti" e adotta il principio della causalità teleologica, in cui la retroazione esercita un controllo sullo stato del sistema attraverso un dispositivo che misura la discrepanza tra lo stato attuale delle cose e lo stato ottimale.

³ L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi* (1969), trad. it., ISEDI, Milano, 1971.

⁴ D.C. DENNETT, *I sistemi intenzionali*, in *Brainstorms* (1978), trad. it., Adelphi, Milano, 1991.

⁵ I. PRIGOGYNE, *La nuova algebra* (1979), trad. it., Longanesi, Milano, 1979.

⁶ Un sistema sufficientemente complesso generalmente è in uno stato *metastabile*, in cui la

sua organizzazione dipende dalla competizione tra crescita e smorzamento delle fluttuazioni, dall'*ordine mediante fluttuazioni*. Ciascuna soluzione può ramificarsi in diverse soluzioni possibili, e queste, a loro volta, ramificarsi ancora. Questo tipo di comportamento è descritto dalla matematica delle biforcazioni o delle catastrofi di Thom. Le strutture dissipative dimostrano di avere, rispetto alle strutture di equilibrio, un comportamento coerente, che implica la cooperazione di un gran numero di unità, e il serbare nella loro organizzazione l'influenza degli eventi precedenti, e quindi il possedere l'irreversibilità e la memoria. In virtù di queste proprietà, i processi vitali, lungi dall'essere fuori dalle leggi di natura, seguono le leggi della fisica e della chimica, purché riferite a specifiche interazioni non-lineari e a condizioni lontane dall'equilibrio.

⁷ G. BATESON, *Mente e natura* (1982), trad. it., Adelphi, Milano, 1986.

⁸ Tra gli imenotteri sociali, vediamo come la divisione del lavoro e la specializzazione in "caste" è il risultato dell'evoluzione di colonie in un mezzo ricco, attraverso lo scambio di segnali chimici, i cosiddetti "feromoni". Nella costruzione di un termitaio, inizialmente le termiti depositano il materiale da costruzione casualmente. Quando uno dei depositi diviene sufficientemen-

te grande, le termiti lasciano il materiale preferenzialmente nel deposito corrispondente a questa fluttuazione. La distribuzione uniforme cessa di essere una soluzione stabile delle equazioni che governano la densità del materiale da costruzione e della sostanza chimica attrattiva. Ne risultano strutture spaziali che, se non sono predicibili nel dettaglio, tuttavia presentano una spiegazione plausibile della struttura dei nidi comunitari.

⁹ G.M. EDELMAN, *Darwinismo neurale* (1987), trad. it., Einaudi, Torino, 1992.

¹⁰ Il sistema immunitario viene modificato dal contatto con un antigene non perché questo trasmette informazioni sulla propria forma e struttura al sito combinatorio della macromolecola proteica dell'anticorpo, bensì perché, incontrando una popolazione di cellule ciascuna con un anticorpo differente sulla propria superficie, seleziona la cellula che gli corrisponde. Questa viene stimolata a dividersi ripetutamente, dimodoché ad un successivo contatto con lo stesso antigene questo trova una progenie cellulare (un clone) già differenziato nel senso della specifica risposta anticorpale.

¹¹ D.R. HOFSTADTER; D.C. DENNETT, *L'io della mente* (1981), trad. it., Adelphi, Milano, 1985.

¹² *Ibid.*, p.197.

¹³ D.C. DENNETT, *I sogni sono esperienze?* in *Brainstorms*, cit.

¹⁴ G.M. EDELMAN, *Il presente ricordato: una teoria biologica della coscienza* (1989), trad. it., Rizzoli, Milano, 1991.

¹⁵ D.R. HOFSTADTER, *Conversazione col cervello di Einstein*, in D.R. HOFSTADTER, D.C. DENNETT, in *L'io della mente*, cit., p. 433.

¹⁶ C.G. JUNG, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1934), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981.

¹⁷ C.G. JUNG, *L'essenza dei sogni* (1948), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, p. 312.

¹⁸ M. TREVI, *Il simbolo generatore* (1973), in *Metafore del simbolo*, Cortina, Milano, 1986.

¹⁹ C.G. JUNG, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, cit., p. 165.

²⁰ C.G. JUNG, *Spirito e vita* (1926), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, 1976, p. 350.

²¹ *Ibid.*, p. 350.

²² *Ibid.*, p. 351.

²³ S. FISSI, *Metapsicologia e metafisica: reciprocità di senso tra spirito e Sé in Jung*, in «Psicoterapia e scienze umane», 2, (1996), pp. 69-88.

24 G. BATESON, *Forma, sostanza e differenza* (1970), in *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano, p. 483.

25 G. BATESON, *Finalità cosciente e natura* (1971), in *Verso una ecologia della mente*, cit.

26 D.R. HOFSTADTER, *Conversazione col cervello di Einstein*, in D.R. HOFSTADTER, D.C. DENNETT, op. cit.

27 C.G. JUNG, *Tipi Psicologici* (1921), trad. it., in *Opere*, vol. VI, 1969, p. 465.

28 M. TREVI, *Per uno junghismo critico. Cultura, individuo, individuazione*, in «Riv. Psicol. Anal.», 29, (1984), pp. 84-126.

29 C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, cit., p. 464.

30 Il modello del cambiamento strutturale come diversificazione dell'espressività del genoma introduce un'ulteriore problematica a proposito dell'azione delle sostanze psicoattive. La dipendenza indotta dagli stupefacenti e l'effetto terapeutico degli antidepressivi, dei neurolettici, del litio, richiedono un periodo di latenza di qualche settimana, dopo la fase di inzializzazione che talora è un fattore di disturbo. L'effetto farmacologico degli psicofarmaci non è dato allora dalla risposta acu-

ta dell'organismo, bensì dall'adattamento, ovvero dagli eventi omeostatici a livello delle sinapsi che compensano le modificazioni dell'ambiente esterno o del mezzo interno. La somministrazione cronica di sostanze psicoattive crea verosimilmente perturbazioni a livello di neurotrasmettitori superiori in intensità e durata a quelle che possono essere indotte dalla maggior parte degli stimoli naturali. Nel caso della dipendenza da cocaina e da oppiacei, si è visto che il bombardamento persistente dei recettori induce da un lato una "ricompensa", ovvero un meccanismo di rinforzo attraverso l'attivazione dei circuiti limbici implicati nel controllo del comportamento motivato, e questo è alla base della ricerca compulsiva della sostanza; ma determina anche un adattamento che serve a compensare l'effetto inibitorio acuto degli oppiacei, che giustifica la sindrome d'astinenza. L'effetto adattativo compensatorio indotto dalla sospensione è mediato dalla cascata proteina G - adenilciclasi - AMP ciclico, e si esplica a livello nucleare, tramite l'attivazione dell'espressione del gene della prodinorfina, mediatore antagonista della dopamina. Per gli antidepressivi, non è stata documentata in maniera così precisa la modificazione adattativa indotta a livello neurorecettoriale, ma si suppone che la *down regulation* dei recettori beta-adrenergici sia un marcatore del nuovo equili-

brio omeostatico determinato dagli antidepressivi, piuttosto che il meccanismo attraverso cui essi agiscono, e che quest'ultimo abbia a che fare con la quota di trascrizione del gene che codifica i recettori e quindi con una modificazione globale, qualitativa e quantitativa, della funzionalità dei circuiti cerebrali (S.E. HYMAN; E.J. NESTLER, *Iniziation and adaptation: a paradigm for un-*

derstanding psychotropic drug action, «Am. J. Psychiatry», 153, 1996, pp. 151-162).

³¹ D.C. DENNETT, *Diamo ai sostenitori del libero arbitrio ciò che dicono di volere*, in *Brainstorm*, cit.

³² G.M. EDELMAN, *Il presente ricordato*, cit., p. 311.

PSICODINAMICA INTENZIONALE. ALCUNE RIFLESSIONI INIZIALI

Mauro La Forgia

Un'overdose d'amore,
un'overdose anche per me
Zucchero (Sugar) Fornaciari, 1990

1. *Alcune occorrenze cliniche esemplificative*

Un uomo sogna di vivere sott'acqua; abita una villa di stile spagnolesco che ricorda *Cent'anni di solitudine*; da qualche parte, una pietra osmotica consente il mantenimento di una bolla d'aria che avvolge la villa sottomarina. Un altro uomo ha sognato di trovarsi in una nave rovesciata, in fondo al mare; è in una cabina che ha conservato dell'aria al suo interno; qua e là, dalle pareti e dalla porta, si infiltra un po' d'acqua. Un bambino gioca nella sua stanza in uno spazio ricavato con scatole e cuscini; intorno, ha piazzato delle armi-gioco: sono tutte rivolte verso l'interno.

Non cederò alla tentazione di chiedermi se questi particolari luoghi rinviino alla chiusura senza luce dell'utero materno, o siano, piuttosto, la trasposizione di braccia che avvolgono *stretto stretto*, ma lasciano pur sempre la possibilità di un respiro che tenga in vita, e rassicuri¹.

Mi limiterò a sostenere che in queste immagini l'esterno, a dispetto dell'evidenza, non "minaccia" l'interno ma, in qualche modo, lo sorregge: è, infatti, vissuta come un rifugio la villa sottomarina del primo sognatore, e il secondo, nel sogno, non si è sentito in pericolo; anzi, ha poi espresso la sensazione che sia stata rappresentata una situazione in qualche modo rassicurante. Il bambino, infine, considera più facilmente afferrabili e utilizzabili le armi che, pure, ha rivolto contro se stesso².

I due sognatori convivono, nella loro esistenza quotidiana, con uno spiccato, e frequente, sentimento di persecuzione; pur avanzati,

quanto a ruolo sociale e lavorativo, difficilmente possono sottrarsi al costituirsi di percezioni sovradeterminate – a volte sconfinanti in forme deliranti – dell'oggetto e della sua azione; la rabbia è spesso l'esito finale, e in qualche modo risolutivo, del corteo espressivo; risolutivo, in quanto apre la via a dimensioni riparative che, seppure in forma distorta, riprendono un certo contatto realistico con l'oggetto, che è poi, anche, una forma di assicurazione interna, un modo per risentirsi integri.

2. *Relazione e stati mentali*

L'odierno dibattito teorico in psicoanalisi è fortemente influenzato dalla presunta emergenza, e affermata superiorità, del modello relazionale su quello intrapsichico, rinviante, quest'ultimo, in forma più o meno mediata, all'ipotesi pulsionale freudiana³.

La predominanza della relazione è giocata sia sul piano di una sua maggiore difendibilità, empirica ed epistemologica, sia sull'ipotesi di una sua più evidente euristica. C'è poi la considerazione, apparentemente banale, che afferma la maggiore "visibilità" della relazione: agirebbe, allora, quel settore epistemico che, a parità di contenuto osservativo, fa preferire (per lo meno in psicologia) l'utilizzazione dell'ente teorico meno astratto.

Non si deve, però, dimenticare che l'euristica di un termine, se si mantiene quest'ultimo nella sua configurazione di senso comune, può rischiare di far ritrovare, circolarmente, il senso comune da cui si è partiti⁴: si assume l'esplicitività della relazione e si giunge a dimostrare, appunto, la portata esplicativa della relazione; in più, non è detto che ciò che appare definibile in modo semplice sia tale sul serio.

Per cui, lungi dal voler abbandonare la "santa" relazione, occorrerebbe, forse, specificare meglio cosa essa implichi, e desta una certa impressione riscontrare quanto poco lo si faccia...⁵ A mio avviso, un tentativo potrebbe essere quello di considerare più attentamente lo stato mentale che la sottende, o, meglio, considerare come strettamente interdipendenti *stato mentale* e *oggetto cui esso si relaziona*, fino a considerarli come formanti un'entità tendenzialmente indivisibile.

Certamente, l'interdipendenza non potrà essere riferita unicamente, in campo psicodinamico, all'ambito della rappresentazione, inteso nelle sue valenze più squisitamente cognitive⁶. Occorrerà do-

tarsi di dispositivi in grado di tener conto della complessità intellettuale ed emotiva che sostiene il nostro rapporto con gli oggetti.

3. *Oggetti in bilico*

Se torniamo, allora, per un istante, ai due sognatori e al bambino, possiamo annotare che il bambino è in uno stato di frustrazione per un'assenza materna che si prolunga un po' troppo; dei due sognatori, il primo, è in perenne conflitto con una situazione lavorativa complessa e stressante; il secondo, è impegnato da qualche giorno in una convivenza che rischia di avere esiti catastrofici per un rapporto amoroso.

A ben vedere, è proprio la possibilità, temuta, di una catastrofe a tenere insieme le tre situazioni: essa è avvertita come possibile conseguenza dell'evento "luttuoso" di una separazione; o della perdita di un posto di lavoro; o di un precipitare, senza controllo e fino alla rottura, di una storia d'amore. Nel lessico, certamente più pregnante di ogni teoria, dei due sogni e del gioco infantile, possiamo dire che, nei tre casi, è l'esterno (o quanto, della mente, lo rappresenta) che va perdendo la sua qualità di sostegno o, forse meglio, di collante dell'interno (e cioè di quanto, della mente, tende a legarsi ad esso); il legame si indebolisce, o, addirittura, si sfalda. Ma allora va chiarito meglio in cosa potrebbe consistere la catastrofe ipotizzata: è, appunto, l'ipotizzata unità tra funzioni mentali e loro referenti abituali (o, se si preferisce, la corrispondenza ordinaria tra modalità riverberanti della rappresentazione) che rischia di scindersi...

Con un linguaggio preso in prestito da altri settori della riflessione psicologica⁷, potremmo dire di essere in presenza di una sorta di *caduta d'intenzionalità*⁸. È, cioè, il legame secondo cui l'oggetto sostiene e qualifica la nostra condizione espressiva ed emotiva che rischia, nei tre casi riportati, di allentarsi: potrebbe, allora, manifestarsi un processo di rottura della relazione, *interna alla mente*, tra condizione di apprensione (cognitiva ed emotiva) del reale (concreto o fantasmatico) e suo (potenziale) contenuto. La fragile, ancorché pregnante, interfaccia tra soggettività e realtà, sussunta dal concetto, appunto, di intenzionalità, mostra, cioè, nei tre casi, segni di lacerazione.

Ecco perché nei due sogni e nel gioco, l'esterno, pur così presente, non è avvertito come minaccioso: un'*overdose* di acqua o di armi potrà servire a sostenere compensativamente un legame interno che è

essenziale e che sta pericolosamente venendo meno; come dire, con il Freud che commenta Schreber, che: «ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori»⁹.

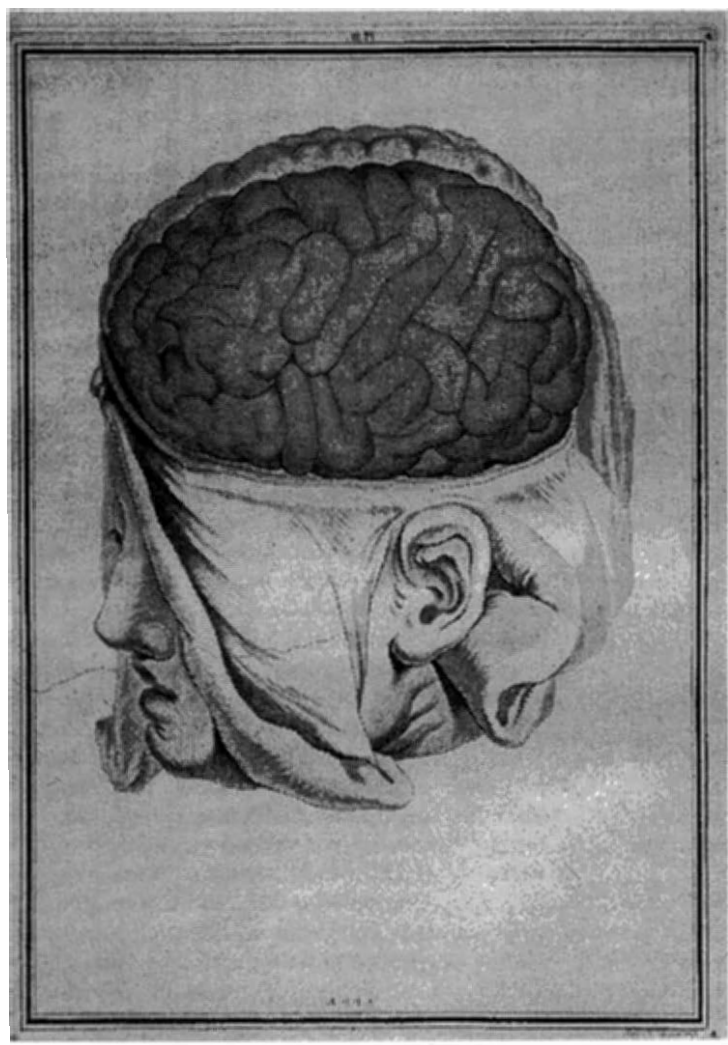
4. *Un elogio (tardivo) della fantasia primaria*

Vale, allora, la pena di ricordare quanto, tra la Klein e la Isaacs¹⁰, si sia voluto insistere (e la questione riesce ancora ad accendere dibattiti già infuocati) sul carattere innato o, se si preferisce, essenziale, costitutivo – fin dal primo istante di vita – di quelle “fantasie” che, con i nomi cangianti di “primarie”¹¹ o “inconscie”, raccoglierebbero quanto è *conosciuto dall'istinto*¹², e si attiverrebbero in modo immediato alla ricerca di qualcosa attraverso cui riempire l'iniziale vuoto di oggetto.

Tornerò in seguito su quest'idea di “vuoto”, introdotta ma, a mio avviso, non spinta alle sue estreme conseguenze dal discorso kleiniano, che si limita a considerarne la complementarità di tipo “tutto o niente” con il “pieno” costituito dalla sensazione corporea che tende istantaneamente a sostituire il vuoto medesimo¹³, e non si sofferma sufficientemente a considerare l'angoscia specifica cui il sentimento di vuoto (mentale) potrebbe dar luogo.

Notiamo, intanto, che la qualità *relazionale* della fantasia primaria consiste, in primo luogo, nel far *coesistere immediatamente* funzione e contenuto in quei precursori concretistici, corporei, del pensiero che la sconfinata (e a volte decisamente sovrabbondante) trattatistica kleiniana individuerà nell'incorporazione e nell'espulsione – in seguito, distanziate dal loro riferimento corporeo nei meccanismi, più “psichici”, dell'introiezione, della proiezione, dell'identificazione introiettiva e proiettiva...

A distanza di qualche decennio, i meriti di “scuola” non sembrano più risiedere in questa ormai classica sinossi del mentale; è, a mio avviso, contributo più significativo del kleinismo l'aver insistito sull'indispensabilità della fantasia primaria nella “costruzione” della mente: essa è indispensabile, perché ponendosi, *inizialmente e allo stesso tempo*, come oggetto e come esperienza-di-oggetto¹⁴ sancisce e rende possibile il progressivo costituirsi dell'esperienza ordinaria: assistiamo, cioè, a un “riverbero” sul processo di strutturazione dell'Io dei meccanismi appetitivi ed espulsivi messi in atto in forma primaria nella conoscenza della (e nella difesa dalla) realtà psichica, tali mecca-



nismi essendo intesi, a loro volta, come patrimonio innato. La fantasia diviene allora manifestazione concreta di un Io-oggetto – si tratta del *primo* oggetto – la cui ipostatizzazione è una necessità ontologica, prima ancora che epistemica, in quanto occorre *un soggetto iniziale e immediato* che incorpori, espella, imiti, prima, e poi percepisca, e, forse infine, pensi altri oggetti¹⁵.

Non si dà, a mio avviso, mente (e ricerca su di essa) senza che vengano poste (e, relativamente, risolte) problematiche metateoriche di questo tipo; soluzioni, passate o recenti, che diluiscano questa globalità iniziale di intenti in tassonomie parziali di meccanismi o di relazioni non colgono la necessità, inerente al concetto stesso di psiche, che sia ipotizzata in primo luogo *una* relazione, *un* meccanismo (anche se non è, ovviamente, la fantasia primaria l'unica ipotesi che può essere avanzata in questa direzione).

Si possono poi fare mille teorie diverse, ma partire o no da questo livello speculativo è discriminante rispetto alla scelta di un *intendere* e di un *considerare* psicologico. E, reciprocamente, ogni soluzione che non riesca a vedere, o che volutamente trascuri, questo punto, rischia di trovare, come si diceva, ciò che è già implicito nei suoi assunti. E perciò, gerarchie di ipotesi (su relazioni, attaccamenti, ecc.), concepite, per così dire, “a valle” dell’indagine di questo *prius* relazionale, possono condurre la ricerca psicodinamica al ritrovamento di ciò che l’assunzione stessa di tali ipotesi implicava, e cioè che esse fossero “lecite” e operative.

Due punti, per concludere il breve (e interessato) omaggio al kleinismo: in primo luogo il corpo, iniziale imprenditore (con il suo patrimonio istintuale) e architetto (con le sue componenti appetitive e espulsive) di ogni fantasia d’oggetto sarà ovviamente l’ultimo riparo nell’avvicinarsi di una “crisi” della relazione tra fantasia (stato mentale) e “oggetto” (suo contenuto) nel delirio ipocondriaco; in secondo luogo, la globalità dell’esperienza e della composizione fantasmatica della mente iniziale (il “processo primario” di Freud) rappresenterà comunque, in questa prospettiva, il più sicuro ancoraggio empirico di qualsivoglia teoria psicodinamica, ancorché interessata a processi apparentemente lontanissimi da questa costituzione primitiva.

Direi, più in generale, che è la psicoanalisi stessa, in quanto teoria che, da Freud in poi, considera lo psichico come «ciò che ha signifi-

cato»¹⁶ – e che, in quanto tale, non può non stabilire una linea di continuità tra normale e patologico, tra devianza e ordinarità – a fondarsi *necessariamente* in continuità col processo primario, se si assume che ad esso finiscono per rinviare, seppure in forma evoluta e (o) mascherata, i significati successivi. E se, allora, tale processo è colto nella sua costitutività fantasmatica di essere *appetito di qualcosa*, sarà questa l'intenzione da cui dovremo partire per analizzare modalità e rotture successive.

Per cui, le caratteristiche iniziali di questo “tutto”¹⁷ sono destinate – in un'ottica attenta alle forme più arcaiche di quella che poc'anzi abbiamo definito come indivisibilità tra mente e oggetto – ad esser conservate e a costituire il riferimento vitale – come ben colto, peraltro, dall'ultimo Kohut¹⁸ – di qualsivoglia successivo processo mentale¹⁹.

5. *Rabbie con o senza oggetti*

Torniamo di nuovo ai due uomini il cui materiale analitico fa da contrappunto (un po' strumentale, ma credo che non possa essere che così, in ambito clinico) a questo scritto. Essi esprimono spesso, nelle sedute, una rabbia insieme intensa e violenta. La rabbia ha obiettivi cangianti, anche se sono prevalentemente colleghi di lavoro a costituire oggetto delle ire del primo; ed è, invece, il sentimento claustrofobico avvertito nella relazione con la fidanzata a suscitare, nel secondo, la voglia di «spaccare tutto, di mandare tutto a f...».

Ma la sensazione – peraltro confermata da elementi di racconto più “realistici” che si introducono, in seduta, tra uno scoppio d'ira e un'altro – e che, in entrambi, ci sia un'estrema sensibilità al contesto, che si traduce poi *operativamente* in una grande mitezza di atteggiamenti, a dispetto delle tempeste interne; che la rabbia finisca, cioè, per sostenere, se non addirittura per preservare, lo *status quo*, piuttosto che essere l'incontrollata, e incontrollabile, reazione a esso.

Si determina, cioè, un'estrema, e rabbiosa, “chiamata” dell'esterno, per preservare in fin dei conti, quest'ultimo – e poi, ovviamente, se stessi *in relazione ad esso* -, da ciò che potrebbe provenire da una più realistica considerazione delle due situazioni, lavorativa e amorosa. Che è poi preservarsi dalla possibilità che parte della propria mente si stacchi da qualcosa che la impegna: ogni cosa può andare, purché si sia sempre, e semplicemente, coinvolti in un pensiero...

Va da sé che il primo paziente si guarderà bene dal seguire la regola freudiana dell'“astinenza” nei complessi rapporti e situazioni di lavoro nei confronti dei quali, pure, rivolge i propri attacchi, anzi, li cercherà e li moltiplicherà; e il secondo approderà a una convivenza e, forse, a un matrimonio con la vituperata compagna (alla quale si capisce che è teneramente attaccato).

La rabbia diviene, allora, segnale e strumento operativo, dentro e fuori dal contesto analitico, di un sentimento di perdita di contatto tra mente e cose, e, insieme, di necessità imperiosa di ricostituire ciò che va allentandosi. Per cui, posto che si stia trattando di un'analogia fenomenologia psichica e, quindi, di una stessa rabbia, non mi sento di condividere appieno l'ipotesi interpretativa entro cui H. Kohut colloca l'emergere di sentimenti d'ira nel suo, peraltro fondamentale, saggio sulla rabbia narcisistica²⁰. L'attenzione di Kohut è prevalentemente rivolta al meccanismo secondo cui una rabbia “scissa” si manifesterebbe in relazione all'«insistenza inflessibile sulla perfezione dell'oggetto-Sé idealizzato e sulla mancanza di limiti al potere di un Sé grandioso»²¹, nel senso che la rabbia sarebbe l'espressione “catastrofica” del riattivarsi, a seguito di una frustrazione, dell'attaccamento a tali configurazioni arcaiche, non correttamente integrate nel giusto momento evolutivo e rimaste, appunto, separate dall'Io-realtà²².

L'accento è, dunque, posto sul richiamarsi “rabbioso”, a seguito di una frustrazione, a configurazioni idealizzate che allontanano peraltro dal contesto, e riportano alla luce modalità “scisse” di rapporto con la realtà, costitutesi in altri momenti evolutivi.

Ed è proprio questa consequenzialità di eventi psichici che non mi trova d'accordo, sia in rapporto a quanto poc'anzi affermato per i due pazienti, sia rispetto a ciò che ho riscontrato più e più volte in personalità a evidente configurazione persecutoria. L'allontanamento dalle cose più che l'effetto, mi sembra la causa della rabbia che, di conseguenza, non mi appare tanto, à la Kohut, come la manifestazione di una incapacità di collegarsi all'oggetto in forme che siano diverse dal “controllo assoluto” su di esso (se non forse, nelle forme di disturbo megalomane, peraltro così difficili da incontrare in analisi²³). La rabbia è, piuttosto, a mio avviso, la forma estrema (e fragilissima) assunta da un'appetito di oggetto che sta aumentando in relazione alla possibilità di una perdita del legame (interno alla mente)

con l'oggetto medesimo. Ma è, forse, solo questione di accenti e di diversità di punti di partenza.

Del resto, lo stesso Kohut accenna a questo meccanismo in un'altra parte dello scritto, quando parla dei sentimenti di rabbia provati dall'afasico quando riscontra la sua incapacità di «dare un nome a un oggetto familiare come una matita», un'incapacità che è, poi quella di ognuno di noi quando «non si riesce a ricordare una parola o un nome»²⁴; è qui in gioco, per Kohut, «il rifiuto di ammettere che possiamo non avere un controllo sui nostri processi di pensiero»²⁵, che essi ci sfuggano, che non seguano più le regole, appunto, della familiarità.

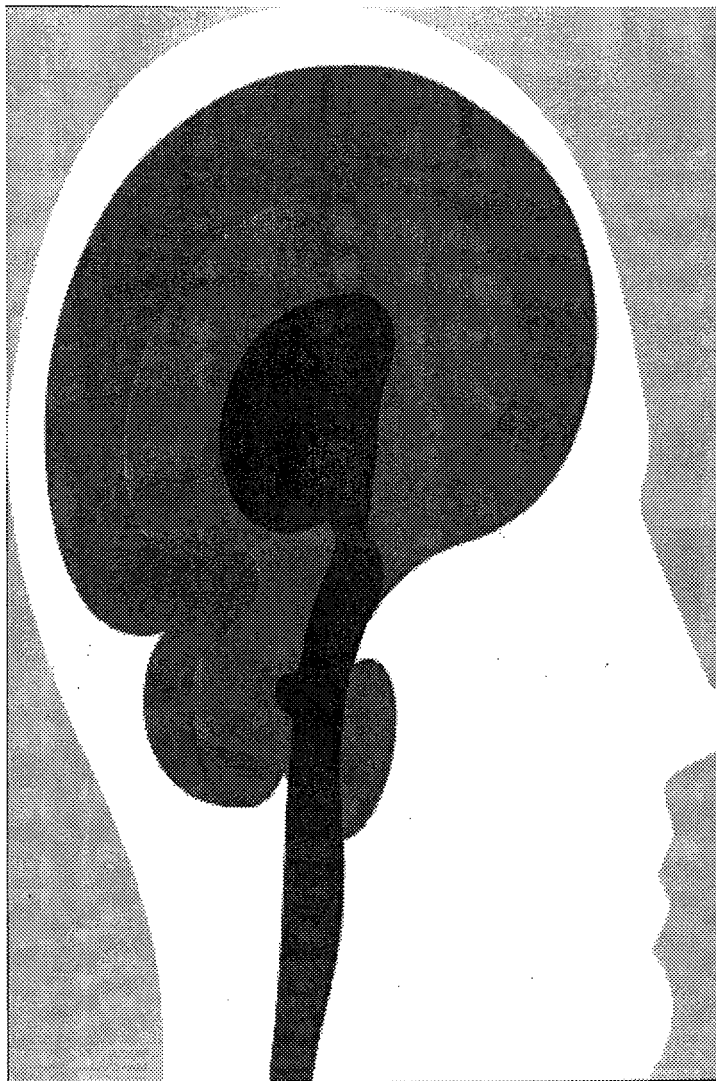
E qui mi sembra che si finisca col tornare sempre sullo stesso punto, e che, cioè, a monte di tutto, ci sia il legame, ineffabile, tra mente e contenuti oggettuali e, infine, che, nelle stesse parole di Kohut, è soprattutto la perdita di questo legame a risultare "inammissibile". Fa riflettere, del resto il ricorso, da parte di Kohut all'esempio dell'afasia: anch'esso sembra indicare un insinuarsi, all'interno dell'argomentazione, di un'intuizione di diverso registro. C'è in noi una storia interna o, meglio, un linguaggio interno di raccordo con le cose; questo raccordo, ordinario, istintivo (nel senso di facente parte di un ordine tendenzialmente sentito come indiscutibile) viene a un certo punto violato.

Mi sembra che sia questa violazione a produrre terrore, e che siano secondarie rispetto a essa le immagini psicodinamiche di un Sé grandioso o di un oggetto idealizzato offesi...

6. Dalle leggende pulsionali al linguaggio

Nei momenti di angoscia più acuta vissuti nel *setting* dai nostri due sognatori – quando si attivano nel *transfert* sentimenti a forte coloritura persecutoria o è ripercorsa una situazione della vita "reale" percepita come priva di vie d'uscita – il linguaggio della relazione analitica scivola verso una qualità espressiva che è comunicativa in un modo molto particolare; o meglio, il linguaggio si direziona verso un uso (o non uso) della parola in funzione del mantenimento, comunque, di un qualche contenuto mentale.

Si perviene, in un certo senso, a un uso convenzionale dell'espressività verbale come strumento di manipolazione dell'angoscia: la parola o è tenuta dentro – è c'è il silenzio – perché se venisse pronuncia-



ta “svuoterebbe” la mente delle sue ultime rappresentazioni, *ovvero* c'è un “pieno” di parole che, però, vanno perdendo il contatto con la significazione emotiva – allo stesso modo di quanto accadrebbe a un conferenziere “nel pallone”, che continuasse a parlare in modo corretto, ma che non fosse ormai più in grado di comunicare alcunché.

Sulla parola e sul suo uso si concentra (e, allo stesso tempo, è da esse rappresentata) l'angoscia per un possibile vuoto della mente: la stessa che, precedentemente, avevamo designato come conseguenza di una caduta d'intenzionalità; anzi, data la potenzialità coinemica (*à la* Fornari) del linguaggio – e cioè la possibilità di quest'ultimo di veicolare, insieme, significato e affettività – la parola si presenta come lo strumento più indicato a fornire segnali della (e, eventualmente, tentare riparazioni alla) presenza di un *horror vacui* – come peraltro ben colto a più riprese dallo stesso Freud²⁶.

Ma perché spetta proprio a uno strumento apparentemente così evoluto farsi carico della rappresentazione di stati d'animo che sembrerebbero appannaggio di forme di espressività più elementari?

Un aiuto ci viene di nuovo dai nostri due uomini in analisi. «Ho detto troppo... Un'altra parola e svanirebbe il mio stesso pensiero» dichiara il primo paziente, prima di rinchiudersi in un lungo silenzio; e il secondo continua a elucubrare senza senso, dopo aver sfogato la sua rabbia nei confronti della fidanzata.

Si è precedentemente ipotizzato come siano, rispettivamente, la polarità dell'“interno” e dell'“esterno” a essere, nei due pazienti, percepite come insufficienti a mantenere, appunto, la relazione con la polarità opposta (e, però, complementare, nel legame intenzionale). C'è ora qualcosa di più: è l'uso della stessa parola a essere implicato nella variazione d'intensità del legame intenzionale: nel primo caso, è l'angoscia di uno svuotamento mentale a provocare l'assenza di parole; nel secondo, si avverte l'angoscia complementare per una scomparsa dell'oggetto, che va, pertanto, riconsolidato attraverso un sovrappiù di espressioni rabbiose. E il linguaggio dell'analista si pone anch'esso, istintivamente, in una relazione di complementarità con quello dei due pazienti: nel primo caso, sostenendo, con un pieno verbale normalizzante, il peso, la negatività del silenzio; nel secondo caso contenendo, paradossalmente, proprio nel silenzio, un drammatico eccesso di parole.

Si può, ora, tentare di rispondere alla domanda posta precedentemente. Sembrerebbe collassare sul linguaggio – opportunamente ridefinito nella sua funzione “politica” di mediazione tra esterno e interno (e, ovviamente, tra analista e paziente) – quanto si è voluto, sul piano teorico, cogliere come implicato dal concetto kleiniano di fantasia primaria²⁷: una mente via via più raffinata si edifica e chiarifica i suoi rapporti con l'esterno partendo da un'intuizione, anch'essa progressivamente più evoluta, sulla *presa reale* (cognitiva ed emotiva) del linguaggio. Qui è il legame, o la relazione, la cui perdita o allentamento – con connesse sensazioni di assenza o vuoto – genera la maggiore angoscia; qui va concentrata, a mio avviso, la ricerca psicodinamica sulla genesi della psicopatologia.

Va aggiunto che posizioni teoriche che insistono sul primato delle immagini²⁸ nella composizione psichica dell'angoscia (e che, quindi, parlano di angoscia di frammentazione, o di divoramento – subito o realizzato – o, ancora, di fantasie di espulsione, ecc.) rischiano di ipostatizzare quanto va dimostrato in base alla costituzione istintiva di un linguaggio che tende a porsi come riflesso primario, come descrizione immediata, dello stato della relazione col contesto, e sulle cui variazioni di significazione andrebbe concentrata l'attenzione (piuttosto che sui contenuti concretistici della significazione stessa).

Del resto se, per quanto si è detto, la fantasia primaria, ancorché in forma arcaica, *pone una relazione*, non può che esserci rappresentazione di quest'ultima, e tale rappresentazione è immediatamente linguaggio in quella forma *certa* – e cioè tendenzialmente priva di dubbi sulla sua presa reale – che tenderà poi ad essere utilizzata in ogni situazione *ordinaria*²⁹. E saranno, di conseguenza, gli allontanamenti – più o meno precoci – da questa competenza linguistica abituale a determinare la sgradevole percezione di un mancato controllo sulla realtà, o, meglio, di una caduta (“inammissibile”, *à la* Kohut, per quanto si è detto) di quella relazione di isomorfismo tra rappresentanze mentali di esterno e interno che, a ben vedere, si presterebbe a costituire essa stessa un'appropriata definizione operativa di linguaggio.

Sia concesso un corollario a queste, peraltro già avventurose, affermazioni. Assumendo questo orientamento interpretativo nei confronti del costituirsi di una patologia potrebbe esser precisato e, forse, meglio definito, il luogo della critica alla metapsicologia³⁰, con le

sue tanto discusse "leggende" pulsionali³¹. Desta un certo imbarazzo dover ricordare che il concetto di relazione può essere altrettanto metafisico di quello di pulsione (come, certamente, di quello di fantasia primaria). E che neppure il criterio del dar luogo a una più ricca messe di sperimentazioni può esser tirato in ballo per preferire un punto di vista all'altro.

È invece la considerazione dell'impatto metateorico, e cioè della possibilità di dar vita a strutturazioni deduttive e costruttive feconde e, soprattutto, differenziate, che può far preferire una via rispetto alle altre. L'analisi delle variazioni del legame intenzionale, condotta costruttivamente a partire dai livelli di espressività e di presa reale del linguaggio, mi sembra poter dar luogo ad alcune significative direttrici di ricerca.

7. Conclusioni?

Riepilogando: si è affermato, nelle pagine precedenti, che alcuni disturbi dell'area paranoide possono essere attribuiti a un venir meno di quel legame tra (rappresentazioni di) interno ed esterno che è costitutivo di ogni stato mentale; si è, poi, voluto vedere nel concetto di fantasia primaria un'intuizione circa l'esistenza e l'operatività essenziale (fin dai primi istanti di vita) di questo legame; si è, ancora, riscontrato che certe dimensioni persecutorie della rabbia rinviano, anch'esse, all'opportunità di rinsaldare un contatto tra mente e cose che sembra indebolirsi.

Infine, il manifestarsi di una difficoltà o di un'incapacità del gioco linguistico nel farsi interprete e mediatore di una presa istintiva e certa (quindi emotiva, nel senso, insieme, affettivo e cognitivo del termine) sulla realtà è stato visto come punto privilegiato di espressione (e, quindi, di osservazione) di questi disturbi.

Ogni analista conosce bene, del resto, al di là delle appartenenze di scuola, l'infinità dei modi del segnalare, del suggestionare o insinuare, del rispondere, in forma più o meno accettabile, convincente e (o) manipolativa che pertiene a quel particolare gioco linguistico che è l'analisi. Si può giungere ad affermare che è in questo che consiste il vero apprendimento, il reale *training*, su cui si struttura e si trasmette la conoscenza psicoanalitica, se il termine conoscenza può esser applicato a una dimensione così fortemente orientata in senso empirico.

Ma sbaglierebbe di grosso chi vedesse in tutto ciò l'ulteriore conferma di un'inconsistenza del sapere psicoanalitico, che si diluirebbe nelle pratiche ordinarie della comunicazione. Ciò per almeno due motivi.

In primo luogo, l'attenzione alle variazioni di qualità del gioco linguistico equivale, per quanto si è tentato di sostenere nelle pagine precedenti, a un "conoscere" i tempi e i luoghi in cui si è manifestato o si manifesta una rottura d'intenzionalità (o, in termini più consoni al linguaggio analitico, una scissione tra Io e mondo). Ed è *sapere analitico* cogliere e sanare queste rotture. Dobbiamo assumere, sul piano metateorico³², che processo di significazione e mente si siano costituiti insieme nel tentativo di realizzare una presa istintiva sugli oggetti, e che di questa connessione olistica primaria, di questa sorta di *big bang* iniziale di significazione istintiva, si siano mantenute inalterate, anche in epoche successive, le caratteristiche costitutive. La coppia analitica – e questo è il secondo motivo di specificità del *setting* – accetta di porsi nei luoghi, senz'altro impervi e non facilmente raggiungibili, in cui il *big bang* ha incontrato ostacoli, *punti di singolarità*, come direbbe un fisico.

Qui può rientrare la dottrina a proporre ipotesi, appunto, sulla natura, di tali singolarità, e cioè teorie (o, meglio, descrizioni) del collasso dell'intenzione linguistica (patologie del Sé, tipologie narcisistiche, ecc.). Ma attenzione: le teorie dovranno modificarsi (e, del resto, lo hanno sempre fatto) in relazione alle vicende storico-antropologiche che, in un certo senso, forniscono di volta in volta lo specifico materiale linguistico di cui si alimenta la rappresentazione del legame intenzionale primario. Un'ultima cosa: di queste variazioni si può fare *esperienza clinica* (e ogni analista non ideologizzato ne fa tanta, e quotidianamente); è, invece, difficile condurre su di esse una *sperimentazione*, perché si rischia di fare esperimenti su qualcosa di già superato dall'evoluzione stessa del linguaggio. È, perciò, partendo dalle infinite articolazioni di quest'ultimo – facendo riferimento alle sue "genuine" (per quanto si è detto) virtù terapeutiche – che si cercherà di sanare ogni caduta d'intenzionalità: con luoghi comuni o codici raffinati, con tentativi *teorici*, volti a indicare vie obbligate della significazione e della comunicazione, ma anche con incursioni *metateoriche*, volte a correggere visioni ormai divenute sterili.

Dopo un eccesso incontrollato d'ira, nei momenti migliori, il sognatore della nave rovesciata inizia un divertentissimo monologo autoironico; quello della casa sott'acqua interrompe il silenzio con una descrizione particolareggiata e accurata delle sensazioni provate nel momento di "distacco"; di nuovo, è ricostituito uno dei lacci più forti che ci tengono legati al mondo: la possibilità di un gioco fatto di parole.

¹ Devo a Lydia Pallier queste due suggestive metafore dell'"interno".

² Contenuti onirici e fantasmatici analoghi sono trattati nel saggio *Claustrofobia* di E. FACHINELLI (Adelphi, Milano, 1983); come si vedrà, l'argomentazione che sarà sviluppata in questo lavoro non ha, però, molta attinenza con le pur significative tesi del saggio di Fachinelli.

³ La storia e l'interpretazione del confronto tra modello relazionale e modello pulsionale è svolta, con qualche faziosità, nell'ormai classico J. GREENBERG, S. A. MITCHELL, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard Univ. Press., Cambridge, Mass., 1983 (trad. it., *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna, 1986); più ricco di spunti epistemologici e più meditato dal punto di vista critico è, a mio avviso, il libro di S. A. MITCHELL, *Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration*, Harvard Univ. Press., Cambridge, Mass., 1988 (trad. it., *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993).

⁴ A volte si ha la sensazione che le sottili (e ormai ampiamente note) argomentazioni wittgensteiniane sul quel raddoppiamento tautologico dell'esperienza così tipico di certa spiegazione psicologica siano volutamente ignorate da parte

della ricerca e della concettualizzazione psicologica contemporanea; su questo punto, alcune cose molto giuste sono dette nella *Nota introduttiva* di D. FERRETTI all'ed. it. (Astrolabio, Roma, 1994; pp. 7-12) di *Investigating Psychology. Sciences of the Mind after Wittgenstein*, Routledge, London, 1991.

⁵ Va aggiunto che non è certamente garanzia della correttezza di un punto di vista teorico il fatto di aver dato luogo a una ricca messe di ricerche sperimentali perché, come la storia della scienza dimostra ampiamente, si può sperimentare anche a lungo, e ottenere risultati, partendo da presupposti poi rivelatisi totalmente erronei. Per un suggestivo esame di alcuni limiti specifici dello sperimentalismo psicologico, si veda l'*Introduzione* di J. HYMAN a *Investigating Psychology. Sciences of the Mind after Wittgenstein*, cit.; pp. 13-36.

⁶ Sui rapporti tra la psicologia cognitivista e l'odierno dibattito in filosofia della mente e, in particolare, sulla soluzione rappresentazionale al problema della realtà dei contenuti mentali, si veda W. BECHTEL, *Philosophy of Mind, An Overview of Cognitive Science*, Lawrence Erlbaum Ass., Hillsdale (New Jersey), 1988 (trad. it., *Filosofia della mente*, Il Mulino, Bologna, 1992); in part., il cap. III, *Il problema dell'intenzionalità*.

⁷ È d'obbligo citare J.R. SEARLE e il suo *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983 (trad. it. *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della coscienza*, Bompiani, Milano, 1985), oltre agli innumerevoli saggi di D. DENNETT sull'argomento, per un'indicazione bibliografica dei quali si rinvia al classico *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston, 1991 (trad. it. *Coscienza*, Rizzoli, Milano, 1993); alcuni spunti assai significativi sul configurarsi del mentale in relazione ai diversi modi di costituirsi e di operare del legame intenzionale sono colti nel bel libro di G. MININNI, *Psicosemiotica*, Adriatica, Bari, 1982, non a caso citato da F. Fornari appunto in relazione alla possibile applicazione dell'intenzionalità al mentale "non cosciente".

⁸ Anche se, per quanto sopra detto, riscontriamo immediatamente l'eccessiva valenza epistemica del termine, va aggiunto, però, che il concetto di intenzionalità si connota, in origine, nella riflessione di F. Brentano, non soltanto come squisitamente legato alla cognizione (anche se si tratta di cognizione à la Brentano, e cioè di un processo inteso in una prospettiva a forti valenze metafisiche: si veda L. ALBERTAZZI, *La psicologia empirica di F. Brentano: un caso filosofico*; introduzione all'ed. it. di F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico* [1874], Luigi Reverdito ed., Trento, 1989), ma anche come connesso a una valutazione dei "moti d'animo" implicati dalla relazione intenzionale con l'oggetto.

⁹ S. FREUD, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di demenza paranoide (dementia paranoides) descritto autobiograficamente. Caso clinico del presidente Schreber* (1911), in *Opere*, VI, Borin-

ghieri, Torino, 1974, pp. 333-406; p. 306. La citazione, in forma completa, suona così: «Non era giusta l'affermazione secondo cui la percezione internamente repressa verrebbe proiettata all'esterno; la verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi a noi ritorna dal di fuori»: essa è la premessa di alcune delle conclusive e più lucide considerazioni di Freud circa il meccanismo della paranoia, nelle quali si ipotizza come essenziale, alla formazione del disturbo, non solo la rimozione di libido omosessuale, ma anche il fatto che la libido, divenuta libera, ritorni sull'Io dal di fuori. C'è da chiedersi, e lo ha fatto con notevole lucidità A. ROSSATI nel suo libro *L'Io e il Sé nel pensiero di Freud. Un riesame dell'opera freudiana alla luce della dottrina di Brentano* (Guerini e Associati, Milano, 1990) come sia possibile, se non ipotizzando un Io proiettato intenzionalmente sugli oggetti, che avvenga questa sorta di andirivieni della libido, nella paranoia come nel lutto; il discorso, come si vede, è ricco di implicazioni rispetto all'eventuale presenza, anche in Freud, di considerazioni circa il rapporto tra intenzionalità e psicopatologia; è da rinviare, però, senz'altro, ad un successivo lavoro.

¹⁰ Come è noto, è spettato a S. ISAACS organizzare e sviluppare in forma coerente, nel suo lavoro dal titolo *The Nature and Function of phantasy*, «International Journal of Psycho-Analysis», XXIX (1948), pp. 73-97, le suggestioni sul tema delle fantasie primarie disseminate un po' dovunque negli scritti della Klein; il lavoro della Isaacs fu letto, per la verità, nel 1943 durante le ormai celebri *controversial discussions*; in questo lavoro, farò riferimento all'ottima traduzione italiana di A. Sabatini Scalmati, apparsa su

«Richard e Piggle», III (1995), pp. 137-180.

¹¹ In quanto segue, preferirò la locuzione "fantasia primaria" che, a mio avviso, si accorda meglio con l'idea di una partecipazione iniziale e immediata di tale dispositivo alla costituzione della mente e del suo contenuto.

¹² «Ci è stato fatto talvolta notare che le fantasie inconscie [...] non possono presentarsi nella mente del bambino prima che egli abbia acquisito consapevolezza [...]. Tale punto di vista non affronta il problema. Non considera, cioè, che la conoscenza di cui noi parliamo è *inerente agli impulsi corporei, in quanto veicolo dell'istinto*»; S. ISAACS, op. cit., p. 162, corsivo mio.

¹³ «A noi tutti è familiare la sensazione di essere "pieni di vuoto". Sul piano della sensazione, il vuoto è una sensazione concreta [...]. Pertanto, e credo a ragione, quando noi diciamo che il bebè vive la madre che non elimina la fonte del dolore come una madre "cattiva", noi non intendiamo dire che il bimbo ha una nozione chiara del fatto negativo che sua madre non elimina la fonte del dolore. A questa conclusione giunge più tardi. Il dolore è in se stesso qualcosa di concreto; la madre "cattiva" è una esperienza concreta, indistinguibile, all'inizio, dal dolore»; S. ISAACS, op. cit., p. 165; come si vede, l'esperienza del vuoto viene immediatamente associata dalla Isaacs alla sensazione opposta, concretistica, corporea, di pieno.

¹⁴ Su questo punto, appare particolarmente puntuale quanto affermato da R.D. HINSHELWOOD nel suo *Dictionary of Kleinian Thought* (Free Association Books, London 1989; trad. it., *Dizionario di Psicoanalisi kleiniana*, Raffaello

Cortina, Milano, 1990) a proposito del concetto di Io nella Klein: «la Klein ha iniziato a considerare l'Io in un modo differente: come *l'esperienza che esso ha di se stesso*. La Klein descrisse questa esperienza in termini di fantasie che l'Io ha di lottare con le angosce sperimentate nel corso delle sue relazioni con gli oggetti, i quali, pur essendo percepiti con i tratti degli istinti, creano un mondo di esperienze, angosce, amori, odi e paure, piuttosto che stati di scarica energetica»; p. 466 dell'ed. it. (corsivo mio).

¹⁵ Dove il pensare, raggiunto apparentemente alla fine del percorso, conserva quell'*appetito di esterno* che è fin dall'inizio costitutivo di ciò che ha dato luogo al processo; per cui, l'inizio di quest'ultimo è, in qualche modo, identico alla sua conclusione, e così come «il pensiero di realtà», che è poi la precondizione del conoscere, «non può operare senza la concomitanza e il supporto delle fantasie inconscie», così «continuiamo a "prendere le cose dentro" con le nostre orecchie, a "divorarle" con gli occhi, a "leggere annotare, imparare e digerire interiormente" lungo tutto il corso della vita»; S. ISAACS, op. cit., p.176, *passim*.

¹⁶ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni* (1915-17 e 1932), Boringhieri (Universale scientifica), Torino, 1978; p. 35; quest'affermazione freudiana è oggetto di una lucida disamina (che, in parte, abbiamo seguito in queste righe) in F. FORNARI, *La lezione freudiana, Per una nuova psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1983.

¹⁷ Che le si voglia definire in una prospettiva naturalistico-oggettivante (ricordiamo, a solo titolo di esempio, l'inconscio "psicoide" di E. Bleuler, la

"condizione di sincronicità" di C.G. Jung, le "simmetrie" del processo inconscio di I. Matteblanco) o in un'ottica più psicologico-evolutiva (nei concetti di simbiosi o di fusione che appaiono un po' dappertutto, nella riflessione psiconamica).

¹⁸ Cfr. H. KOHUT, *How Does Analysis Cure?* The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984; trad. it., *La cura psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986; leggiamo direttamente le suggestive affermazioni di Kohut: «La psicologia del Sé sostiene che [...] il passaggio da uno stato di dipendenza (simbiosi) a uno di indipendenza (autonomia) nella sfera psicologica è tanto impossibile e non desiderabile quanto il passaggio, nella sfera psichica, da una vita che dipende dall'ossigeno a una vita indipendente da esso»; p. 73.

¹⁹ E se non lo fossero, per così dire, in *Natura* (cosa che mi sembra ancora tutta da dimostrare), lo sarebbero, comunque, in quella particolare realtà che è la realtà psichica (della quale lo psicologo non può fare a meno di interessarsi) che produce in molti di noi il *bisogno* di vedere le cose in questo modo.

²⁰ H. KOHUT, *Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage* (1972); trad. it. *Pensieri sul narcisismo e sulla rabbia narcisistica*, in *Rabbia e vendicatività*, Boringhieri, Torino, 1992.

²¹ Ivi, p. 47.

²² Ivi, p. 30.

²³ Sono senz'altro più frequenti nella quotidianità non analitica...

²⁴ H. KOHUT, *Pensieri sul narcisismo...*, cit., p. 44.

²⁵ *Ibidem*, corsivo mio.

²⁶ La capacità del linguaggio di costituire, in certe occasioni, una sorta di corto circuito dell'ordine pulsionale e delle sue conseguenze angoscioso-inibitorie è presente in Freud (si pensi, per es., alle argomentazioni sviluppate in *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), trad.it. in *Opere*, vol.V, Boringhieri, Torino, 1972; pp. 7-211); su questo punto, mi permetto di rinviare al mio *Componenti immaginali della scoperta scientifica*, in «Metaxù», III (1987), pp. 70-83.

²⁷ E di cui si è voluto cogliere un riflesso applicativo nelle esplosioni di rabbia di chi avverte un pericoloso allentarsi del legame con le cose.

²⁸ Cfr., per esempio, quanto affermato in proposito dalla stessa Isaacs nel suo citato saggio sulle fantasie primarie: «nel fare gli esempi di queste singolari fantasie, ci vediamo costretti ad usare le parole; non possiamo descriverle e discuterne senza far ricorso ad esse che sappiamo non corrispondere al loro carattere originale. La parola inevitabilmente introduce un elemento estraneo, che appartiene a fasi più tarde dello sviluppo e alla mente preconsocia», p. 153: dove, come si vede, il tema del rapporto tra fantasia primaria ed espressioni verbali è trattato in modo da definirsi perlomeno ingenuo.

²⁹ E, ovviamente, in quella particolare esperienza clinico-osservativa che si realizza nel *setting* analitico dove, forse, la certezza ordinaria di questo linguaggio naturale tende a essere ricercata in tutta la sua ricchezza

³⁰ Sul tema della critica alla metapsicologia freudiana si veda *l'Introduzione* (dei curatori: P. FABOZZI e F. ORTU) e la

ricca rassegna antologica di posizioni contenute nel libro *Al di là della metapsicologia*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1996.

³¹ Ho, fortunatamente, un illustre predecessore nella critica alla metapsicologia condotta cercando nella struttura del linguaggio, piuttosto che nelle ipotesi pulsionali, la via della ricerca sulla significazione cosiddetta inconscia, e questi è F. FORNARI; tale ricerca costituisce l'asse portante di tutta l'opera di Fornari; si vedano, in part., il citato *La lezione freudiana e I fondamenti di una teoria psicoanalitica del linguaggio*, Boringhieri, Torino, 1979.

³² Credo che il lettore di questo mio lavoro si sia a questo punto familiarizzato con la (peraltro discutibile) tesi sulla necessità della esplicita riapertura di un livello metateorico nella riflessione psicodinamica, e che, quindi, questa mia af-

fermazione non debba esser più giustificata. Questa tesi ha origini illustri, ancorché apparentemente scotomizzate nel dibattito attuale: basti citare il notevole *Sprachstörung und Rekonstruktion* (1971) di A. LORENZER (trad. it. *Crisi del linguaggio e psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari, 1975), della cui impostazione non condivido, però l'eccessivo accento posto sull'esclusione dal processo di simbolizzazione delle reazioni comportamentali cosiddette inconscie o automatiche, ma anche qui il discorso porterebbe lontano ed è opportuno svilupparlo in altra sede; un'attenta considerazione della posizione di Lorenzer, in particolare relativamente al fatto che «soltanto un discorso metateorico possa permettere di superare le difficoltà e le accuse rivolte al metodo psicoanalitico», si può ricavare dalla lettura della *Prefazione* di N. DAZZI alla citata edizione italiana del libro di Lorenzer; pp. V-XVIII (cfr., in part., pp. IX-XI).

L'IDENTITÀ È IL DESTINO DELL'UOMO

Silvano Tagliagambe

1. *L'io come
soggetto
collettivo*

Nella sua *Introduzione* a un recente, bel libro di Dorato¹, sul quale avremo occasione di ritornare, Bodei ricorda un enigmatico frammento di Eraclito (119 DK), secondo cui *ethos anthropo daimon*, "il carattere dell'uomo è il [suo] destino".

Forse questo passo, bellissimo e incisivo, può oggi apparirci meno oscuro, qualora si tengano presenti alcuni degli esiti cui è recentemente approdata l'analisi del problema dell'identità personale e della natura dell'io e della coscienza. A cominciare dalla posizione recentemente assunta da Derek Parfit, il quale prende le mosse dalla idea che ciò che l'io è veramente possa essere più facilmente compreso «se suddividiamo la vita di una persona in quella di molteplici io» successivi e coesistenti. Per calarsi in un contesto del genere basta pensare, ad esempio, a situazioni nelle quali si verifichi una marcata attenuazione della connessione psicologica tra le diverse fasi o i diversi aspetti della nostra esistenza. «Una volta che tale attenuazione abbia avuto luogo, il mio io precedente può sembrare estraneo al mio io attuale e se questo non si *identifica* con quello, in qualche modo io penso quello come una persona diversa da me. Qualcosa di simile possiamo dire dei nostri io futuri»².

Posta in questi termini la questione dell'identità personale può dunque essere vista come il problema

dei rapporti tra più stadi-persona, per cui ciò che comunemente chiamiamo "persona" risulta essere un processo, un succedersi di eventi (*person-stages*). In questo quadro l'identità può essere considerata come la soluzione di un problema che può essere formulato nei termini seguenti:

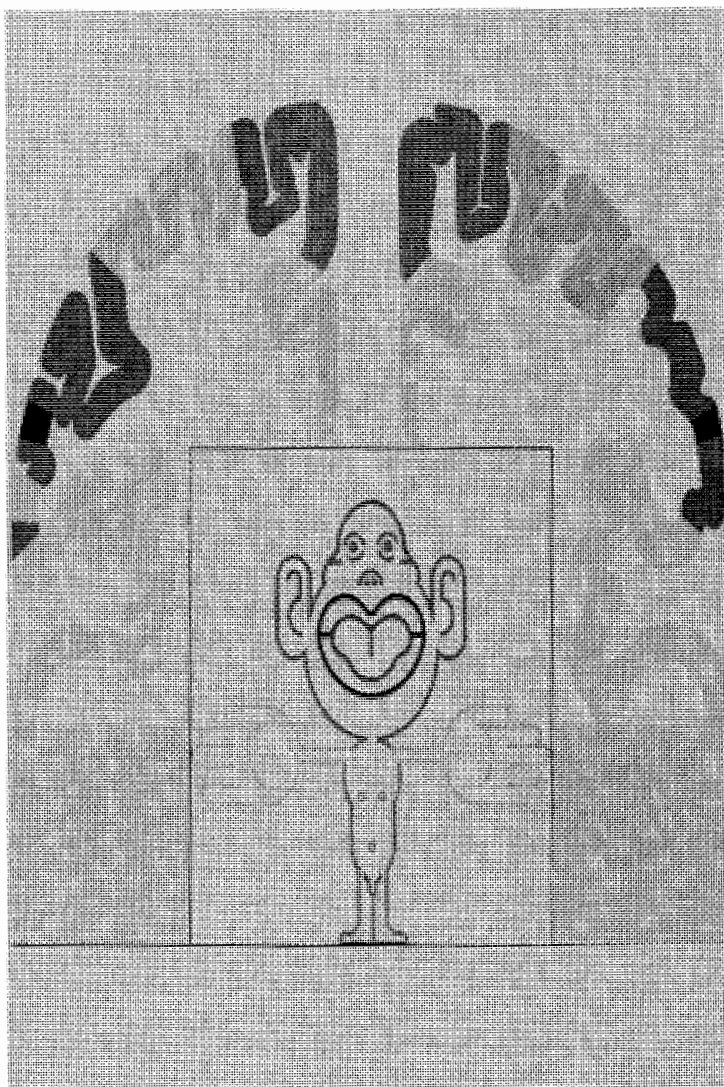
«come possiamo affermare che Y nell'istante di tempo T2 è identico a X nell'istante precedente T1?».

Per risolvere questo problema occorre preliminarmente distinguere fra due diversi significati possibili del termine "identità": l'identità *qualitativa*, con la quale si indica il rapporto fra due entità qualitativamente identiche, e quella *numerica*, con cui ci riferiamo al fatto che due entità, osservate in istanti di tempi diversi, pur non essendo identiche sotto il profilo qualitativo sono tuttavia la stessa entità. Possiamo, ad esempio, dire di una persona: «Dopo l'incidente non è più la stessa». Questa affermazione riguarda entrambi i tipi di identità. Quel che diciamo è che la persona, pur essendo di fatto la stessa, ora non appare più quella di prima. Non siamo affatto in presenza di una contraddizione. Quel che intendiamo dire è semplicemente che il carattere di questa persona è cambiato; una persona numericamente identica ora è qualitativamente diversa.

Secondo Parfit il tipo di identità che è effettivamente in gioco nelle questioni concernenti l'identità personale è sicuramente il secondo, cioè quello numerico, in quanto è in riferimento a esso che ci si può chiedere se e in che misura stadi-persona diversi siano riconducibili ad una stessa entità. A questo riguardo in *Reasons and Persons* viene proposta la formula seguente:

Y in T2 è identico a X in T1 se e solo se:

1. Y in T2 è continuo con X in T1;
2. questa continuità ha un certo tipo di causa op-



pure ogni causa può essere considerata come valida (vi sono differenti versioni di questa formula);

3. questa continuità non ha assunto una forma "ramificata", tale da creare situazioni di intransitività.

Una proprietà importante del concetto di identità è infatti quella di *transitività*: se A è identico a B e quest'ultimo a C, ne segue che lo stesso A deve essere identico anche a C.

Ora le condizioni 1 e 2 non sembrano sollevare difficoltà particolari, mentre la terza ("*nonbranching condition*", cioè condizione di non ramificazione) si scontra con i problemi sollevati da alcune malattie cerebrali, in particolare dalla *split brain syndrome*, descritta da Sperry e Gazzaniga³. Si tratta di un caso estremo delle "sindromi da disconnessione", che risulta dalla sezione chirurgica della principale commessura esistente fra i due emisferi del cervello, il corpo calloso. Lo studio attento dei pazienti con *split brain* sembra suffragare l'ipotesi che in questi soggetti vi siano *due flussi separati di coscienza*. Questo dato emerge chiaramente nel corso di alcuni esperimenti appositamente studiati e realizzati, ma è probabilmente un dato costante nella vita psichica di questi soggetti, anche se il loro comportamento globale non mostra anomalie grossolane. In questi casi se chiamiamo B e C i due processi mentali indipendenti che emergono dopo l'intervento e A il sistema mentale del soggetto prima di quest'ultimo, si realizza una situazione del tipo $A=B$ e $A=C$, il che è assurdo, se assumiamo che B sia diverso da C. Ne deriva l'impossibilità di operare la reidentificazione in conformità alla condizione 3.

Se rifiutiamo il concetto di "sostanza mentale" come fondamento dell'identità personale e adottiamo una prospettiva "riduzionista" possiamo appellarci a due possibili criteri di reidentificazione: un criterio *fisico* e un criterio *psicologico*. Il primo fa ap-

pello, come condizione necessaria per reidentificare Y in T2 con X in T1, alla continuità fisica del corpo e del cervello. Attualmente, però questa condizione appare troppo forte e non necessaria, dato che le crescenti possibilità nel campo dei trapianti di organi evidenziano che la continuità del corpo nella sua interezza non costituisce certamente un presupposto senza il quale non si possa dare la reidentificazione e che il punto effettivamente rilevante è la continuità del cervello. E, d'altro canto, per quanto riguarda specificamente quest'ultimo, l'esperienza quotidiana nei reparti neurologici dimostra che anche ampie lesioni distruttive dell'encefalo sono compatibili con la conservazione dell'identità personale.

Tenendo conto di queste precisazioni il criterio fisico assume dunque la forma seguente: «Y oggi è la stessa persona di X nel passato se e solo se una quantità sufficiente del cervello di X continua a esistere e se questa continuità non ha assunto una forma ramificata». Ma anche questa versione debole del criterio fisico va incontro a obiezioni significative. Come rileva infatti Defanti⁴, il riferimento a «una quantità di cervello sufficiente per essere il cervello di una persona vivente» è opinabile e si mostra carente per quanto riguarda la possibilità effettiva di fare da supporto all'identità personale. Basta, per convincersene, pensare a una condizione morbosa quale lo Stato Vegetativo Persistente (Svp), nel quale manca qualsiasi attività mentale riconoscibile. Ma a parte ciò, vi sono altre obiezioni, come quella che emerge dall'esperimento mentale del "brain zap" proposto da J. Perry⁵, che postula la possibilità di cancellare completamente, mediante un'opportuna tecnologia, i ricordi di una persona senza danneggiarne il cervello, allo stesso modo in cui si cancellano, ad esempio, i dati immagazzinati su un supporto magnetico. Commenta Defanti: «In questo caso è evidente che il



criterio fisico di identità personale fallirebbe; la continuità fisica non assicura la conservazione dell'identità personale. In realtà questo esperimento, ancorché teoricamente interessante, non è biologicamente realistico: non è verosimile che si possano cancellare i ricordi di una persona senza alterare, anche se in modo lieve (ultrastrutturale), il cervello. L'esperimento sembra comunque dimostrare un punto cruciale: non è sufficiente che vi sia continuità di (parte del) cervello e che il cervello sia capace di fungere da base di stati mentali; è altresì necessario che siano conservati (parte dei) ricordi propri della persona. Formulato in questo modo, il *criterio fisico* si avvicina moltissimo al *criterio psicologico*»⁶.

Quest'ultimo criterio viene definito da Parfit attraverso il riferimento a due tipi di relazione:

a) la *psychological connectedness* (connessione o concatenazione psicologica) che indica il persistere di nessi psicologici diretti fra X e Y;

b) la *continuità psicologica*, che è il verificarsi di catene embricate di connessioni grazie alle quali sussistono sufficienti collegamenti diretti tra una fase e l'altra.

Sulla base di queste definizioni preliminari Parfit così definisce il criterio psicologico: «(1) c'è *continuità psicologica* se e solo se ci sono catene intercollegate di connessioni forti. X oggi è la medesima persona che Y era in un momento passato se e solo se (2) X è in continuità psicologica con Y, (3) tale continuità ha il giusto tipo di causa, e (4) non esiste un'altra persona che sia anch'essa in continuità psicologica con Y. (5) L'identità personale nel tempo consiste proprio nel ricorrere di fatti come (2), (3) e (4).

Del criterio psicologico ci sono tre versioni che si differenziano in rapporto al problema di quale sia il *giusto* tipo di causa. Secondo la versione *rigida*, essa dev'essere la causa *normale*. Secondo la versione *ampia* può essere *una qualsiasi causa attendibile*. Secondo la versione *amplissima*, può essere una *causa qualsiasi*⁷.

Se ci si riferisce alla causa normale, il criterio psicologico non è lontano dalla versione "sofisticata" del criterio fisico, in quanto questo tipo di causa si identifica, sostanzialmente, con l'esistenza continuata del cervello. Se invece, come Parfit fa, si assume che ogni tipo di causa sia valido, per cui l'identità personale potrebbe essere mantenuta anche dopo un ipotetico esperimento di "teletrasporto", nel quale il cervello e il corpo sarebbero distrutti per essere poi ricostruiti, in una replica esatta, in un luogo diverso, per esempio in un altro pianeta, il criterio in questione rappresenta una grossa rottura con il senso comune.

È importante notare, in via preliminare, che l'identità personale, intesa in questo senso, non conosce salti, per cui secondo Parfit non è corretto affermare (in termini tutto-o-niente) che c'è o non c'è,

che la si possiede oppure no. Essa è, invece, una questione di gradi: fra gli stadi successivi di una stessa persona (fra "me" come sono oggi e un "me futuro") possono cioè sussistere legami più o meno forti. Da questo punto di vista possiamo vivere il rapporto tra il mio "io" di oggi e quello di ieri o di domani alla stessa stregua e con le medesime modalità di come viviamo la relazione tra me e un'altra persona qualsiasi. Dunque, in questa prospettiva, ciò che chiamiamo "io" non è un'entità singola e indivisibile, ma un soggetto collettivo, proprio come lo sono lo Stato, la Nazione, la Chiesa, il Partito, ecc., che si costituisce come collezione di elementi diversi, a ciascuno dei quali corrisponde, come detto, una fase o un aspetto della mia vita. E come non ha senso dire che «Tutti i parenti di una persona sono *ugualmente* suoi parenti» o che «Tutte le parti della storia di una nazione sono *ugualmente* parti della storia di questa nazione» o, ancora, che all'interno di qualunque soggetto collettivo (ad esempio lo Stato), i rapporti che sussistono fra gli individui che ne fanno parte, e cioè i cittadini, sono tutti *ugualmente* stretti, così, una volta che si sia convenuto che anche l'"io" è un soggetto collettivo, non pare ragionevole asserire che i nodi che compongono la sua complicata rete debbono essere collegati da archi di uguale peso e importanza. Appare anzi come un obiettivo che non può in nessun modo essere dato per scontato, ma che va invece perseguito con il massimo impegno, quello di conferire il più alto grado possibile di omogeneità a questo insieme, facendo in modo che tra le sue parti si stabiliscano la massima estensione e il più elevato grado possibile di *connessione* e di *continuità*. Solo in questo modo quel particolare soggetto collettivo che è l'"io" potrà acquisire un buon livello di stabilità e un soddisfacente equilibrio.

L'io, da questo punto di vista, si presenta pertan-

to come un sistema fundamentalmente incompleto, e dunque "aperto", una collezione indistinta di eventi dai contorni labili e porosi, che può venire di volta in volta e provvisoriamente percepita e assunta come un "insieme conchiuso" di variabili soltanto in virtù di una specifica "decisione" metodologica da parte del soggetto interessato, che può a tal fine operare sul complesso delle proprie esperienze selezionando quelle che, in una determinata fase della sua vita, considera le più incisive e pertinenti ai fini della migliore definizione della propria identità e collegandole tra loro attraverso una fitta rete di relazioni di connessione.

In questo modo comincia a emergere una "forma", attraverso la quale si conferisce una specifica norma agli eventi e si dà ad essi una struttura. Si tratta di quel processo magistralmente descritto da Diano come ricorrente risposta difensiva, comune virtualmente a tutti gli individui e a tutte le civiltà, alla sfida all'«emergere del tempo e aprirsi dello spazio creati dentro e d'intorno dall'evento [...] Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien data allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la *storia di queste chiusure*. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure di eventi»⁸.

2. *L'io come
prodotto
di una
"chiusura
operazionale"*

Il concetto di chiusura a cui fa riferimento Diano sembra essere dello stesso tipo di quello descritto da Jung, attraverso il suo riferimento ai contenuti concettuali condensati in alcuni concetti-chiave della sua psicologia analitica, come quelli di "circumambulazione", di "temenos", di "mandala", di "centro"⁹. Il primo termine citato, e cioè *circumambulazione*, tratto dall'alchimia, designa propriamente la costruzione di un recinto, o *temenos*, che istituisce

un'area per il sacro con la funzione di recipiente trasformativo. In senso traslato passa a significare la capacità di tenere insieme qualcosa che altrimenti si disperderebbe, cioè il movimento di contenere per raccogliere elementi facilmente soggetti a una forza centrifuga.

Inteso come simbolo il *temenos* non è soltanto forma espressiva, ma esercita un'azione, quella di tracciare un "magico solco" intorno al centro della personalità più intima, al fine di evitarne la dispersione o di proteggerla da incursioni e influenzamenti dall'esterno, cioè di tenerla al riparo dall'attrazione della "pluralità".

Il processo attraverso cui viene all'espressione la totalità psichica a partire dalla condizione di dispersione in cui si trova il soggetto è, secondo Jung, ben reso e rappresentato dalle diverse figure designate dalla parola "*mandala*", che in sanscrito indica propriamente il cerchio, e che è utilizzata genericamente per indicare diverse situazioni e configurazioni, caratterizzate dalla presenza di un centro organizzante, e da un quadrato, cui viene assegnata la capacità di delimitare e nello stesso tempo configurare uno spazio sacro. Dal punto di vista psicodinamico, il *mandala* è quindi inteso come l'emblema della possibilità di raccoglimento e conciliazione degli elementi contrari alla coscienza, divenuti tali proprio perché quest'ultima non poteva essere in grado di armonizzarli. Sicché la figura del *mandala* che compare nel processo di individuazione è interpretata come una proiezione e talora come una personificazione o della totalità indivisa e indiscriminata della personalità, oppure come una totalità divisa e discriminata, ma in cui le stesse parti distinte e opposte, in quanto risultano "cinte" e "racchiuse", possono intanto iniziare una qualche interazione tra loro.

Il riferimento a questi concetti e figure evidenzia

L'HOMME
DE RENE
DESCARTES
ET VN TRAITTÉ
DE LA FORMATION DV FOETVS
DV MESME AVTHEVR.

*Avec les Remarques de LOVYS DE LA FORGE,
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,
Sur le Traitte de l'Homme de RENE' DESCARTE'S,
& sur les Figures par luy inventées.*



A PARIS,
Chez THEODORE GIRARD, dans la grand' Salle
du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Enuic.

M. DC. LXIV.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

come in psicologia analitica decada il concetto di un "centro della psiche", costituito dall'Io, al quale subentra l'idea alternativa di un "centro potenziale" della psiche che non è identico all'Io e attorno al quale, invece, quest'ultimo ruota. Viene infatti esplicitamente affermato che proprio perché il centro è da considerarsi come un luogo importante della psiche, non si può pretendere che esso venga occupato in modo esclusivo o preferenziale dall'Io. Quest'ultimo è il centro della sola coscienza, mentre il centro come luogo dell'attività psichica in generale è il punto mediano della coscienza medesima e del complesso degli elementi psichici a essa contrari, cioè dell'inconscio.

In psicologia analitica, dunque, si parla di centro come di una immagine psichica della stessa psiche, e cioè come di una immagine di completezza, totalità e globalità che è sempre il prodotto di una costruzione psichica a partire dal senso di incompletezza e parzialità della coscienza. Questo centro viene indicato con il termine "Sé", inteso quindi essenzialmente come una immagine senza spazio e senza tempo, che emerge non attraverso un salto fisico o metafisico del soggetto, bensì proprio a partire dalla condizione in cui questi si trova, ovvero attraverso il suo prendere veramente coscienza di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche viene ad attuarsi la capacità creativa di trascendere queste barriere. Proprio per tali definizioni, la psiche è intesa come un sistema *centrato* rispetto al Sé e *acentrato* rispetto all'Io, cioè come un sistema organizzativo all'interno del quale ogni componente non viene a sottostare, per così dire, "gerarchicamente" alla situazione globale, ma dispone localmente di una certa intelligenza e si muove, altrettanto localmente, in funzione di una determinata informazione.

Jung mette quindi in crisi il paradigma fonda-

mentalmente centrista degli psicologi della coscienza e ricorre alla circumambulazione per spiegare le modalità e il processo di costruzione della psiche come sistema di tipo acentrato. Tra gli altri significati di questo termine vi è, infatti, anche quello di un percorso di tipo rituale, il cui movimento disegna una spirale che viene a rappresentare la congiunzione di elementi periferici e locali (parti che sono esistenti, e quindi già distinte e ben visibili) e il loro approssimarsi verso un elemento centrale e globale, che è inesistente, e quindi non ancora distinguibile razionalmente se non come elemento trascendente le singole parti già preventivamente "fissate" e percepite.

Ciò ci riporta al problema dei confini dell'io e alla loro labilità e provvisorietà, di cui parla Diano. Riferendoci al problema dell'identità personale possiamo considerare «l'emergere del tempo e l'aprirsi dello spazio, creati dentro e d'intorno dall'evento», a cui egli fa riferimento, come il complesso di elementi e fattori che fanno capo all'intenzionalità immediata dell'azione del soggetto, al suo "vissuto contestuale", cioè a ciò che egli vive "in presa diretta" nel momento t rispetto alla situazione x . Questo complesso, magmatico e informe, e proprio per questo ancora non passibile di alcuna forma o modalità di "rappresentazione", viene sottoposto a un primo processo di chiusura nel momento in cui il soggetto seleziona una sorta di autorappresentazione routinaria di sé, un nucleo cosciente e routinariamente accessibile della sua identità, risultato del precipitato storico dei "vissuti di sé" (e degli eventi di cui è stato partecipe, nella sua "interpretazione" soggettiva). Questa "forma embrionale" viene via via integrata e rafforzata attraverso il profilo che lentamente si delinea e man mano emerge dai fatti che il soggetto racconta a se stesso e agli altri nel momento in cui si narra e narra interminabilmente una storia di se stesso nel mondo,

dalle sensazioni e dai sentimenti da lui descritti, dai vissuti manifestati, dai ricordi rievocati, cioè dal processo di autorappresentazione complessa, che egli accredita, e che si nutre di tratti "ufficiali", riconosciuti, e di tratti "ufficiosi", non riconosciuti o francamente inconsci.

Il fatto che il soggetto si manifesti "decentrato rispetto a se stesso" rende tuttavia vano qualsiasi tentativo di attribuire il valore di rigide "linee di demarcazione" ai confini che consentono di differenziare lo spazio interno di questa "forma" dai tratti che non ne fanno parte, in quanto non rientranti nel processo di autorappresentazione complessa appena descritto, e che vengono di conseguenza relegati nell'extra-sistematico.

Proprio per questo ciò che chiamiamo "io" appare come qualcosa la cui natura può essere correttamente percepita e intesa solo se non viene considerato come un "sistema chiuso" e a sé stante, da indagare unicamente nei suoi nessi e nei suoi legami interni, bensì come un insieme complesso, la cui genesi va intesa come autocostruzione nel quadro delle esperienze di relazione, esito di un continuo lavoro di "assemblaggio", mediante il quale pezzi di storia vissuta, selezionati e prescelti, vengono riutilizzati per costruire l'organizzazione psichica e la "narrazione personale", le strategie di base, che guidano la visione di sé e il comportamento.

Un insieme di questo genere è caratterizzato da quella che può essere chiamata "chiusura operativa", che consente all'io di trattare l'ambiente in funzione della propria struttura interna e che ha in qualche modo a che fare con l'autonomia del mondo interiore, a sua volta definita come la sua capacità di subordinare i suoi cambiamenti alla conservazione dell'invarianza della propria organizzazione strutturale. Per comprendere appieno questo discorso è uti-

le fare almeno qualche rapido cenno alla distinzione generale tra “sistema isolato”, “sistema chiuso”, “sistema aperto” quale si presenta all'interno della teoria dei sistemi termodinamici, ponendo poi in correlazione questi concetti con quello di “sistema operazionalmente chiuso”, da applicarsi ai problemi in esame. Un sistema termodinamico si definisce *aperto* se scambia materia ed energia con l'ambiente esterno, *chiuso* se scambia solo energia ed *isolato* se non scambia né materia né energia. Un sistema biologico vivente è il più tipico esempio di sistema aperto. Un termostato contenente un composto chimico mantenuto a temperatura costante è un tipico esempio di sistema chiuso che scambia energia termica con il termostato. Infine possiamo considerare un *thermos* contenente ad esempio ghiaccio come un sistema isolato. Ciò a prescindere dai processi fisici o chimici che si verificano all'interno del sistema.

Ora a differenza, appunto, di un sistema isolato, che cessa di avere gli essenziali interscambi con l'ambiente, e di un sistema chiuso, che scambia solo energia con esso, un sistema operazionalmente chiuso vive invece dei suddetti interscambi e, proprio sulla base di essi, instaura con il contesto in cui è immerso un rapporto di co-determinazione e di co-evoluzione. La “chiusura operazionale”, dunque, si riferisce al fatto che il risultato di un'operazione o di un processo cade ancora entro i confini del sistema medesimo, e non al fatto che il sistema non ha interazioni (il che sarebbe, appunto, isolamento). In questa prospettiva metodologica l'autonomia è la chiave di un discorso nell'ambito del quale la spiegazione di ciò che accade a un sistema non va ricercata tutta o in parte preponderante nelle condizioni esterne ma nella “morfologia intrinseca” che lo connota. Le domande cruciali, in tal caso, non sono più del tipo: «quali processi esterni causano i fenomeni x che si ri-

scontrano all'interno del sistema?», ma diventano le seguenti: «quali sono i processi intrinseci che sono in grado di conferire, contemporaneamente, al sistema stabilità e resistenza alle perturbazioni (*organizzazione*) e plasticità, cioè *flessibilità strutturale*, così da metterlo in condizione di mutare di continuo pur mantenendo una propria identità riconoscibile?».

Questo discorso vale a farci capire che la condizione "normale" dell'io non è la completezza, e che l'autonomia è cosa ben diversa da una ipotetica autosufficienza. Ciascun io, ovviamente, vive delle interazioni con gli altri e con l'ambiente in cui opera, queste interazioni entrano a far parte in modo non fittizio o artificioso della sua personalità, la "completano" e fanno sì che ciascuno viva in un rapporto di effettiva dipendenza nei confronti dell'altro. La sensazione di chiusura, e l'illusione di "completezza" che ne deriva, sono, come si è visto, gli effetti contingenti di una particolare decisione "metodologica" che dà loro corpo, e che deve essere rivista ed, eventualmente, revocata se, per qualche ragione, quest'ultima si rivela insoddisfacente o comunque non risulta più sostenibile.

In questo senso l'autonomia, come viene qui definita, presuppone per un verso una chiara percezione di sé, da non intendersi soltanto come fattore conoscitivo, ma anche e soprattutto come schema di azione; per l'altro l'apertura verso l'ambiente che è un correlato imprescindibile di questa autonomia, in quanto il sistema trae il senso stesso della propria identità dalla differenza tra se stesso e il contesto in cui è inserito. Possiamo chiamare "apertura autoreferenziale" questo processo di identità che deriva proprio da questa "opposizione" nei confronti dell'ambiente e dalla percezione della differenza tra la propria organizzazione interna e quella degli altri "io" e del contesto di riferimento.

3. *L'interpretazione in chiave simbolica dell'identità*

Il passaggio dal concetto di "centro della psiche", costituito dall'Io, all'idea alternativa di un "centro potenziale" che non è affatto identico all'Io e attorno al quale, invece, quest'ultimo ruota, ha conseguenze rilevanti per quanto riguarda l'intero discorso riferito all'identità. Esso sta infatti a significare che quest'ultima non può più essere il risultato di un "processo di rappresentazione", basato sul tentativo di enuclearne gli aspetti e le "proprietà" qualificanti, ma va concepita in modo del tutto differente. Vediamo di capire in che cosa consista questa alternativa.

Se l'Io è il centro della sola coscienza, mentre il centro come luogo dell'attività psichica in generale è il *punto mediano* della coscienza medesima e del complesso degli elementi psichici a essa contrari, cioè dell'inconscio, e oltretutto un centro puramente potenziale, qualunque tentativo di "raffigurarsi mentalmente" un centro siffatto va considerato quanto meno problematico. Questa sensazione di problematicità è confermata e rafforzata dal fatto che, secondo Jung, ciò che viene indicato con il termine "Sé" è, come si è visto, una immagine senza spazio e senza tempo, che emerge attraverso il prendere coscienza, da parte del soggetto, di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche viene ad attuarsi la capacità creativa di trascendere queste barriere.

A partire da queste premesse il "centro della psiche" di cui parla la psicologia analitica appare come un qualcosa nella cui costruzione svolge un ruolo fondamentale l'interpretazione in chiave simbolica intesa e letta, in particolare, attraverso la metafora junghiana della gravidanza. Quest'ultima, come rileva Mario Trevi, sottolinea come il simbolo sia anche "cifra", «vale a dire qualcosa che, racchiudendo un significato dentro di sé, rivela bensì la presenza di

questo, ma nasconde al contempo e perennemente la sua natura. In tal senso il simbolo rimanda bensì a qualcosa, ma non nella modalità con cui un significante rimanda a un significato, bensì nella modalità con cui un significante avverte l'interprete della presenza di un significato nascosto. *Aliquid obscure aliquid in se ipsum abdit*¹⁰.

E sempre Trevi osserva come il simbolo inteso in questa accezione, come un qualcosa caratterizzato da intransitività semantica, nel senso che il significato è trattenuto dentro di esso, non esplicitabile, non separabile dall'espressione del simbolo stesso, abbia «il carattere della sinteticità o, per meglio dire, della "composizione", ove a questo termine si dia il significato di "porre insieme", "mantenere uniti" (*componere*). Ciò che, nel simbolo, viene tenuto assieme sono gli opposti che il pensiero razionale e dirimente mantiene legittimamente separati e, nella mutua esclusione, disgiunge e distanzia. Questo carattere di tale tipo di simbolo, messo particolarmente in luce dai romantici, rende il simbolo stesso inaccessibile al raziocinio e lo configura come il prodotto di un'intuizione che attraversa e lacera il tessuto logico dell'ordine normale e razionale del pensiero. In questo senso il simbolo esprime tensione e antinomicità creatrice, ma anche unione e collegamento»¹¹. Gli opposti che il linguaggio simbolico riesce a "*componere*", pur mantenendo intatto lo stato di tensione antinomica e di distanza che sussiste tra di essi, sono appunto l'"io" e il "sé", tra i quali sarebbe vano cercare una integrazione dalla quale possa scaturire un'immagine capace di restituirci il senso di entrambi.

Proprio per questi caratteri, così limpidamente esposti e sintetizzati, i simboli che Trevi chiama "pragmatici", per sottolineare il fatto che, pur esenti da transitività semantica, essi hanno però capacità di agire sulla struttura psichica che li percepisce, pro-

vocando in essa trasformazioni integratrici e sviluppi evolutivi, sono uno strumento che ben si presta a evidenziare l'intimo collegamento, per un verso, e l'incolmabile distanza, per l'altro, che sussiste tra la coscienza e il complesso degli elementi psichici a essa contrari, o, semplicemente, non ancora ospitabili da essa. «Questi simboli, indicando allusivamente ciò che non può essere espresso in termini razionali e semplicemente coscenziali, sono portatori di un progetto non ancora ospitabile dalla coscienza, ove a progetto si dia il senso generico di anticipazione delle possibilità proprie di una determinata situazione. Questi simboli non sono assoggettabili ad un'interpretazione produttrice di comprensioni esaustive. Non per questo rifiutano l'attività interpretativa, ma solo a patto che ogni comprensione possibile sia riconosciuta come non esaustiva del contenuto celato nel simbolo stesso e inesauribilmente rinvi, per ciò stesso, ad altre comprensioni possibili»¹².

Se dunque il proposito che si persegue non è quello di fare il punto su se stessi, di precisare tutto ciò che si sa sulla propria identità in quanto oggetto di conoscenza "statico", bensì quello di prospettare ed evidenziare il carattere dinamico e di fatto "inesauribile" del processo di costruzione di questa identità e di anticipare i possibili sbocchi della situazione in essere, il linguaggio simbolico appare uno strumento molto più adatto all'esigenza di quello che fa appello al vero o presunto "effetto di trasparenza" del segno. E, come sottolinea Trevi, la caratteristica del simbolo che risulta particolarmente efficace e funzionale allo scopo anche in questo caso è il suo essere "pragmatico", nel senso di capacità di agire sulla struttura psichica che lo percepisce, facendola salire a un livello più elevato di consapevolezza.

4. *Le modalità di costruzione del "sé neurale" e le zone di convergenza*

Chi ritenesse obsoleto o comunque non accreditabile sul piano scientifico il discorso jungiano può utilmente riferirsi alle conclusioni che il neurologo A.R. Damasio ha recentemente tratto nel suo libro *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, nel quale, come lo stesso titolo lascia intuire, viene messa radicalmente in discussione la separazione drastica fra emozione e intelletto, che per secoli è stata un criterio ispiratore della filosofia e della ricerca scientifica nonché un principio speculativo da non violare. In quest'opera il discorso verte sulle modalità di costruzione di quello che, anche in questo caso, in mancanza di un termine migliore, viene chiamato il "sé", attraverso un processo che coinvolge non la sola mente, bensì l'intero organismo, vale a dire il cervello e anche il corpo, il cui contributo, secondo l'autore, non si riduce agli effetti modulatori o al sostegno delle operazioni vitali, ma comprende anche un *contenuto* che è parte integrante del funzionamento della mente normale. E l'idea che viene avanzata è che questo "sé" sia non un'entità risiedente in un unico sito cerebrale, bensì "uno stato biologico ripetutamente ricostruito"¹³, risultato di una prospettiva coerente e stabile, le cui sorgenti sono la struttura e il funzionamento – in larghissima misura invariante – dell'organismo e gli elementi in continua evoluzione dei dati autobiografici.

A parere di Damasio la base neurale del sé sta in una reiterata e incessante riattivazione di almeno due insiemi di rappresentazioni. Il primo riguarda la rappresentazione di elementi chiave dell'autobiografia di un individuo, sulla base dei quali si può ricostruire ripetutamente una nozione di identità, mediante la combinazione di ricordi del passato, quelli che meglio concorrono a definire la nostra persona, di una raccolta di eventi vicini nel tempo ritenuti, anch'essi, particolarmente significativi, e di un certo

numero di eventi immaginari, di natura progettuale, che intendiamo far accadere o ci aspettiamo che accadano, e che possono essere chiamati "memoria del possibile futuro".

Il secondo insieme di rappresentazioni sottese dal sé neurale è dato dalle rappresentazioni primitive del corpo, a loro volta articolate in due sottoinsiemi diversi: quelle riguardanti le modalità che caratterizzano il corpo come è stato in generale, nella sua specifica continuità, e quelle concernenti lo stesso corpo come è stato *ultimamente*, appena prima del processo attivato da un *input* qualunque che interviene a modificarne e a perturbarne lo stato, in seguito alle risposte date dal cervello alla sua comparsa.

«Lo stato del sé viene costruito da cima a fondo in ogni momento; è uno stato di riferimento evanescente, di continuo *ricostruito* con tale coerenza che il possessore non se ne accorge mai, a meno che durante questo rifacimento qualcosa non vada per il verso sbagliato. Il sentimento di fondo di adesso, o il sentimento di un'emozione di adesso, insieme con i segnali non corporei di adesso, toccano il concetto di sé quale è rappresentato nell'attività coordinata di molteplici regioni cerebrali. Ma il nostro sé (o meglio il nostro metasé) "impara" riguardo a quell'"adesso" solo un istante più tardi [...] Il presente non è mai qui. Noi siamo irrimediabilmente in ritardo, per la coscienza»¹⁴.

Ora che cosa accade quando questo stato del sé viene perturbato dal fatto che nelle cortecce sensitive di ordine inferiore si formano immagini corrispondenti a un oggetto qualunque *X* appena percepito, alle quali il cervello reagisce? In seguito a questa irruzione si produce una serie di cambiamenti nello stato dell'organismo che alterano in un istante l'immagine corporea, e in tal modo turbano la caratterizzazione *presente* del concetto del sé. Secondo

Damasio è del tutto corretto e conforme ai dati disponibili e ai risultati delle ricerche più avanzate ipotizzare che quando l'organismo è perturbato dalla rappresentazione dell'oggetto *X* il cervello foggia uno stato del sé nel processo di cambiamento dovuto alla risposta dell'organismo all'oggetto, stato nel quale confluiscono segnali provenienti sia dalla rappresentazione dell'oggetto esterno, sia dalla rappresentazione dell'organismo che risponde all'oggetto medesimo. Questi tre ingredienti «sono tenuti simultaneamente nella memoria operativa e sono seguiti (l'uno accanto all'altro, o in rapida interpolazione) nelle cortecce sensitive di ordine inferiore. Io suggerisco che la soggettività emerga nel corso dell'ultimo passo, quando il cervello produce non solo immagini di un oggetto, non solo immagini delle risposte dell'organismo all'oggetto, ma immagini di un terzo tipo, cioè immagini di un organismo nell'atto di percepire un oggetto e di rispondervi. Credo che la prospettiva soggettiva scaturisca dal contenuto delle immagini di questo terzo tipo. Il dispositivo neurale minimo capace di produrre soggettività richiede allora: cortecce visive di ordine inferiore, ivi incluse quelle somatosensitive; regioni di associazione corticali, sensitive e motorie; nuclei subcorticali (in particolare talamo e gangli basali) con proprietà di convergenza, capaci di agire come insiemi di "terza persona"»¹⁵, vale a dire come insiemi di strutture neurali, che non è quello che supporta l'immagine di un oggetto, e nemmeno quello che supporta le immagini del sé, ma che è interconnesso con entrambi, nei due sensi, e che quindi funge da confine e da interfaccia con essi. «Tale dispositivo non richiede il linguaggio. La costruzione del metasé che io propongo è puramente non verbale: una vista schematica dei principali protagonisti secondo una prospettiva che è esterna a entrambi. In effetti, questa costituisce, momento per

momento, una documentazione narrativa non verbale di quel che accade a quei protagonisti. Si può realizzare la narrazione senza linguaggio, usando gli strumenti elementari di rappresentazione dei sistemi sensitivo e motorio nello spazio e nel tempo. Non vedo ragione per cui animali privi di linguaggio non dovrebbero esserne capaci. Agli esseri umani, il linguaggio offre la capacità di una narrazione del secondo ordine: esso può produrre narrazioni verbali, a parte quelle non verbali, ed emergerebbe da tale processo la raffinata forma di soggettività che ci caratterizza. Il linguaggio forse non costituisce la sorgente del sé, ma di certo è la sorgente dell'«io»¹⁶.

Gli insiemi di neuroni di “terza persona” vengono da Damasio chiamati “zone di convergenza”. Si tratta, in sostanza, di aree cerebrali in cui l'informazione viene assemblata e “collegata” in termini neurali; ad esempio nel riconoscimento dei volti, molte caratteristiche individuali di uno specifico volto devono essere collegate insieme e “montate” per costruirne la forma gestaltica completa. L'ipotesi delle zone di convergenza (IZC) è corroborata dalle ricerche basate sulle tecniche di tomografia a emissione di positoni e sulla risonanza magnetica, la cui introduzione ha mostrato che capacità come appunto il riconoscimento dei volti, che possono andare distrutte o venire fortemente compromesse a causa di lesioni localizzate, comportano l'attivazione di varie porzioni del cervello e non solo delle regioni che, se lesionate, fanno perdere queste capacità. Questa ipotesi ci dice che il collegamento di tali caratteristiche avviene “temporalmente”, e cioè attraverso l'attivazione *simultanea* di tutte le diverse regioni cerebrali responsabili della loro elaborazione. Esistono delle connessioni neurali che provengono dalle aree in cui esse vengono elaborate e che si dirigono verso un livello più elevato, dove si trova un complesso

neurale il cui compito è quello di guidare il collegamento di queste caratteristiche differenziate. Secondo la teoria, una lesione della zona di convergenza determina la distruzione della funzione di collegamento. Ma in assenza di lesioni l'elaborazione può essere eseguita in regioni del cervello anche lontane fra loro. La zona di convergenza è quella in cui viene coordinata l'attivazione di funzioni differenziate, ma non è il luogo in cui tali funzioni vengono eseguite effettivamente. Non esiste, infatti, nel cervello umano un'unica regione attrezzata per elaborare simultaneamente le rappresentazioni provenienti da tutte le modalità sensoriali che sono attive quando noi, per esempio, facciamo esperienza simultanea di suono, movimento, forma e colore, in perfetta coincidenza temporale e spaziale. Lungi dall'essere "localizzate", le computazioni che caratterizzano le funzioni cerebrali sono distribuite ampiamente attraverso tutto il cervello e vengono coordinate da svariate zone di convergenza. «Per il modo in cui è fatto il cervello, l'estesa conoscenza necessaria dipende da numerosi sistemi che si trovano in regioni cerebrali relativamente separate, piuttosto che in un'unica regione. Larga parte di tale conoscenza viene richiamata sotto forma di immagini in molti siti cerebrali, anziché in uno solo. Anche se è comune l'illusione che ogni cosa confluisca in un unico teatro anatomico, recenti risultati suggeriscono che non è così»¹⁷.

Da che cosa scaturisce, allora, il nostro forte senso di integrazione della mente? Secondo Damasio esso è «creato dall'azione concertata di sistemi a larga scala mediante la *sincronizzazione* di insiemi di attività neurali in regioni cerebrali separate – è una questione di tempismo. Se l'attività avviene in regioni cerebrali anatomicamente separate, ma approssimativamente entro la medesima *finestra temporale*, è ancora possibile collegare le parti che stanno dietro

la scena, per così dire, e creare l'impressione che tutto accada nello stesso luogo. Si noti che ciò non spiega in alcun modo come il tempo operi il collegamento, ma piuttosto suggerisce che la temporizzazione è una parte importante di tale meccanismo. L'idea di una integrazione tramite il tempo è emersa nel decennio scorso, e oggi appare con molto rilievo nel lavoro di un certo numero di scienziati teorici.

Se davvero il cervello per mezzo del tempo integra processi separati in combinazioni dotate di significato, si ha una soluzione sensata e semplice, ma non esente da rischi e difficoltà. Il rischio principale è quello di errori di temporizzazione. Qualsiasi difetto nel funzionamento del meccanismo di temporizzazione creerebbe, probabilmente, un'integrazione impropria, o addirittura *disintegrazione*. Forse è quello che accade negli stati di confusione causati da lesioni alla testa, o in alcuni sintomi di schizofrenia e di altre malattie. Il problema fondamentale creato dal collegamento temporale riguarda l'esigenza di mantenere a fuoco l'attività in siti diversi per tutto il tempo che occorre affinché si formino combinazioni dotate di significato e affinché ragionamento e decisione abbiano luogo. Il collegamento temporale richiede meccanismi efficaci e potenti di *attenzione* e di *memoria operativa*; sembra che la natura abbia acconsentito a fornirli»¹⁸.

Questa ipotesi di integrazione tramite il tempo è di straordinario interesse, e merita un ulteriore approfondimento. Così come è degno di particolare attenzione ciò che si produce all'interno delle zone di convergenza come risultato dei collegamenti di retroazione con gli altri due siti di attività cerebrale (la rappresentazione esplicita dell'oggetto X, cioè dell'entità che provoca la risposta, da una parte, e quella dello *stato corporeo presente*, dall'altra) che mantengono l'attività e il fuoco dell'attenzione, e dei se-

gnali scambiati tra i tre attori, che serrano l'insieme in un'attività relativamente sincrona, per un breve periodo. In queste zone, che operano come un mediatore "terzo" usando le connessioni di retroazione e di *feedforward* con le sorgenti di *input*, ciò che si produce è una rappresentazione dell'*azione causativa*, cioè del preciso legame causa-effetto tra l'*entità causativa* (l'oggetto X) e lo stato corporeo su cui essa interviene e agisce. Non dunque l'immagine di una qualsivoglia "entità", bensì di uno schema di attività, di un'azione basata su una relazione di causalità, i cui protagonisti, pur essendo localizzati in siti cerebrali diversi, sono presenti durante la finestra temporale nella quale viene appunto rappresentata l'azione in questione.

5. *Il problema del tempo e l'ipotesi dell'integrazione tramite un collegamento temporale*

Sofferamoci dunque sull'introduzione del concetto di "finestra temporale" e sull'uso che ne viene fatto da Damasio per spiegare come la mente non sia un "sistema integrato" nel senso della convergenza in un unico luogo di segnali provenienti da molte differenti aree sensitive, ma costruisca un senso di integrazione attraverso l'azione concertata di sistemi a larga scala mediante la sincronizzazione di insiemi di attività neurali in regioni cerebrali separate. Questa impostazione consente di richiamare una tesi, difesa a suo tempo da James e Husserl, sulla cui importanza richiama giustamente l'attenzione Dorato in una pregevole opera sul tempo: si tratta dell'idea «secondo la quale *una successione di esperienze o di percezioni coscienti non equivale all'esperienza cosciente o alla percezione di una successione*. Mentre una successione di esperienze è caratterizzata dalla *continuità*, i singoli atti che accompagnano l'esperienza di successione sono *atti di sintesi, che legano in un'unica percezione parti che si riferiscono a istanti fisici diversi e temporalmente successivi*. Ecco allora

spiegata, almeno in parte, la duplicità dell'esperienza del presente, ovvero il contrasto tra il fluire continuo che caratterizza la successione di sensazioni e la *quasi-staticità* che caratterizza il contenuto degli atti di sintesi che, unendo in un unico atto percezioni successive, ritagliano all'interno del fiume di sensazioni un *quantum* nel quale le entità non sembrano fluire¹⁹.

In questo contrasto si riassumono le due diverse concezioni del tempo alle quali ci si può riferire e che sono presentate con grande chiarezza nell'opera in questione, quella *dinamica* e quella *statica*. La prima propone un modello dinamico e aperto delle strutture temporali, disposte secondo la cosiddetta "A-serie" di determinazioni "tensionali" di passato, presente e futuro, nella quale da ciò che è stato partono le molte vie dei futuri possibili, irreali finché non si attualizzano nel presente, il quale cambia però di continuo, situandosi in istanti di tempo successivi. La seconda si basa invece sulle determinazioni "atensionali" delle "B-serie", articolate dal "prima" e dal "dopo". Esse sono statiche, parmenidee, in quanto, come spiega Bodei nell'*Introduzione* all'opera di Dorato, «non presuppongono né il venire all'attualità nel presente di ciò che era soltanto possibile o irreali, né l'arretramento nel passato e nel non-essere di quanto ora è. In base a tali determinazioni, la realtà possiede dunque un carattere sostanzialmente atensionale e il futuro risulta altrettanto determinato del passato. I fatti atensionali di cui si compone il mondo sono, in quest'ottica, indipendenti dal tempo, e il futuro è reale come il passato. Tale temporalità statica viene talvolta spiegata dai suoi fautori mediante l'analogia con i singoli fotogrammi di una pellicola cinematografica, che esistono simultaneamente pur venendo proiettati in successione. Anche in termini logici, gli enunciati di tipo atensionale esprimo-

no verità immutabili che trascendono il tempo di asserzione, sia in modo onnitemporale, ossia valido in ogni tempo, sia in modo atemporale, valido fuori dal tempo. Ad essi si applica il "principio di bivalenza", per cui qualsiasi proposizione al tempo futuro o passato è vera o falsa a prescindere dal momento dell'enunciazione. Gli enunciati tensionali del genere "sono le ore 8:00" assumono, al contrario, un valore di verità in rapporto al momento in cui vengono pronunciati, in quanto subito prima o subito dopo sono falsi. È proprio questa, per inciso, la falsa "certezza sensibile" di cui Hegel ha mostrato l'autodissoluzione nel capitolo iniziale della *Fenomenologia dello spirito*.

Dorato si schiera a favore della teoria statica o atensionale del tempo, mostrando, attraverso un'argomentazione incalzante, serrata e rigorosa, come essa sia, a differenza di quella dinamica, compatibile con la relatività speciale congiunta alle correlazioni quantistiche a distanza. E assume, come ulteriore supporto a favore di questa sua scelta, proprio la distinzione tra la capacità di esperire una successione di percezioni e quella di avere una percezione di successione, cui attribuisce, giustamente, un'importanza fondamentale, «perché la seconda capacità è in grado di spiegare come sia possibile che esperienze quasi-simultanee e appartenenti ad un unico atto percettivo unifichino eventi che nel tempo fisico sono successivi. L'esperienza della successione di percezioni coscienti è data da un atto di sintesi cosciente che include sempre il passato nel presente, e dunque spiega sia il nostro senso di identità personale nel tempo che il senso soggettivo dello scorrere del tempo»²⁰.

Come si vede, una prospettiva analoga a quella proposta da Damasio, il che costituisce un fatto di estremo interesse, in quanto ci consente, contrariamente a molte e assai diffuse impostazioni, di ritrova-

re una piena convergenza e compatibilità del concetto di tempo quale emerge dalla teorie fisiche (in particolare dalla teoria della relatività e dalla meccanica quantistica) e di quello psicologico e fenomenologico. E questa convergenza è ulteriormente corroborata da un altro elemento di grande rilievo, e cioè il ritrovare, nel cuore di entrambi i concetti, la causalità. Per quanto riguarda Damasio, si è già avuto occasione di sottolinearlo. Dorato, da parte sua, rileva, sulla scia di Hugh Mellor: «è vero che quando sentiamo il *Do* prima del *Re* noi non percepiamo una terza cosa, oltre alle due note, che corrisponda alla loro successione, ma dovrebbe essere chiaro che il "ritenere" in senso husserliano il *Do* mentre ascoltiamo il *Re* è necessario affinché si possa giudicare che l'una nota è prima dell'altra. In linguaggio psicologistico e dunque non husserliano, si può dire che se non si avesse traccia mnestica del *Do* mentre si percepisce il *Re* (se non si ritenesse il *Do* mentre si ascolta il *Re*), non si potrebbero nemmeno giudicare le note corrispondenti come temporalmente ordinate da "prima di". Dato però che il linguaggio che fa riferimento alla nozione di "traccia" è di tipo causale – una traccia è in realtà nient'altro che un effetto di una causa – allora si deve ammettere con Mellor che l'influsso della percezione precedente su quella che abbiamo successivamente è anch'esso di tipo causale»²¹.

Sulla base di queste premesse possiamo dunque ammettere che sia proprio l'esistenza di un legame causale tra due percezioni successive e della sua simmetria (la ritenzione di quella che viene prima, influenza la nostra percezione di quella che viene dopo) a dare fondamento alla differenza percepita tra ciò che è prima e ciò che è dopo e a imprimere, di conseguenza, direzionalità al tempo: «Postulando questa asimmetria della causalità, si comprende subito perché abbiamo tracce del passato e non del fu-

turo (*asimmetria delle tracce*); se ci fosse la retrocausalità, e dunque le cause non precedessero sempre gli effetti, avremmo anche tracce del futuro, e l'asimmetria delle tracce non si darebbe. Grazie a quest'ultima asimmetria, possiamo anche spiegare perché conosciamo più il passato del futuro (*asimmetria della conoscenza*), dato che nel presente abbiamo tracce del passato ma non del futuro. Se l'asimmetria della conoscenza dipende da quelle tracce, e quest'ultima solo dalla causalità, l'asimmetria causale spiega anche, indirettamente, quella epistemica. Inoltre se "spiegare" significa in parte *addurre cause*, comprendiamo anche perché eventi presenti vengono spiegati adducendo eventi passati e non eventi futuri (*asimmetria della spiegazione*). Infine, postulando l'asimmetria causale spieghiamo anche perché si agisce per cambiare il futuro e non il passato (*asimmetria dell'azione*). Se si ipotizza che la direzione del tempo sia data dalla causalità, e che quest'ultima sia concepita come ciò che ci permette di agire nel mondo influenzando il corso futuro degli eventi, si ritrova così anche il legame stretto tra la libertà, la sua condizione necessaria, che è la causalità intesa come ciò che porta in essere l'effetto, e la direzione del tempo»²².

Oltre a saldare la prospettiva del tempo psicologico e fenomenologico con quella del tempo fisico questa analisi fornisce un solido fondamento alla concezione di Parfit, su cui ci siamo in precedenza soffermati, relativa alle modalità di costruzione progressiva del senso di identità e al ruolo che viene svolto in questo processo dalla *psychological connectedness* e dalla *continuità psicologica*, cioè dal verificarsi di catene embricate di connessioni, grazie alle quali sussistano sufficienti collegamenti diretti tra una fase e l'altra "garantiti", per così dire, proprio dalla presenza di un legame causale. Si tratta di una convergenza significativa che, se convenientemente

esplorata, può dar luogo a sviluppi significativi, anche perché consente di guardare al problema del tempo e delle dimensioni in cui si articola in modi innovativi, che ci proiettano al di là di schemi collaudati e di risposte consolidate. Lavorando attorno ad essa potremmo, ad esempio, riuscire a “nutrire” di sostanza e contenuto un “presente” che rischia altrimenti di apparire del tutto volatile e “impalpabile” e a dare conto del protendersi dell’io nel passato e nel futuro attraverso una “sintesi temporale” con queste due dimensioni. Se infatti ha ragione Damasio quando dice che alla base del nostro forte senso di integrazione della mente vi è un collegamento di tipo temporale e, dunque, un processo di temporizzazione, è *l’identità, intesa come capacità di connettere sintetizzando in un’unica “finestra temporale” eventi tra loro successivi*, a essere alla base del proiettarsi dell’io nel futuro attraverso l’azione e a costruire il fattore esplicativo delle nostre scelte. All’interno di questa finestra le entità non sembrano fluire, in quanto essa consiste proprio nella capacità di ritagliare all’interno di un unico orizzonte ristretto e di fissare in un unico atto percezioni ed esperienze appartenenti a diverse dimensioni temporali. Ancora: come si è visto, ciò che viene “rappresentato” all’interno di questa finestra è un preciso legame causa-effetto, cioè la relazione tra un complesso di entità causative e uno stato presente con le relative modificazioni che le prime producono nel secondo.

L’identità così concepita è il nostro presente in tutta la sua complessità, risultato del trasferimento nello spazio sincronico della “finestra temporale” di ciò che, dal punto di vista del senso soggettivo dello scorrere del tempo, appariva organizzato sull’asse diacronico della successione. Proprio per questo essa interviene (e non si vede come potrebbe non intervenire) come elemento determinante delle nostre

scelte e delle azioni che ne conseguono, per cui ha poco senso chiederci come ci comporteremmo se, *attualmente*, fossimo diversi. Ecco ciò che può dare senso trasparente e plausibilità all'interpretazione del frammento di Eraclito ricordato all'inizio: *ethos antropo daimon*, «il carattere dell'uomo [ma, a questo punto, potremmo benissimo tradurre, senza tradire lo spirito e la lettera del testo, "l'identità dell'uomo"] è il [suo] destino».

¹ M. DORATO, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

² D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989, pp. 407-408.

³ R.W. SPERRY, M.S. GAZZANIGA, J.E. BOGEN, *The neocortical commissures: syndrome of hemispheric disconnection*, in P.J. VINKEN, G.W. BRUYN (eds), *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 4, cap. 4, North-Holland, Amsterdam, 1969.

⁴ C.A. DEFANTI, *L'identità personale e i disturbi mentali organici*, in E. AGAZZI, (a cura di), *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 196-209.

⁵ J. PERRY, *The problem of personal identity*, in J. PERRY (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975.

⁶ C.A. DEFANTI, *L'identità*

personale e i disturbi mentali organici, cit., p. 202.

⁷ D. PARFIT, *Ragioni e Persone*, cit., pp. 266-267.

⁸ C. DIANO, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza, 1968, p. 20.

⁹ Traggio l'analisi di questi concetti dal *Dizionario junghiano* di P.F. PIERI, in preparazione per l'editore Bollati Boringhieri, il cui dattiloscritto l'autore mi ha cortesemente inviato.

¹⁰ M. TREVI, *Instrumentum symboli*, in «Metaxù», 1 (1986), p. 55.

¹¹ *Ibidem*, p. 50-51.

¹² *Ibidem*, p. 51.

¹³ A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995, p. 309.

¹⁴ *Ibidem*, p. 326.

¹⁵ *Ibidem*, p. 329.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 329-330.

¹⁷ *Ibidem*, p. 135.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 148-149 (i corsivi sono miei). L'importanza dell'aspetto temporale nella classificazione di varie malattie nervose e psichiche è stata sottolineata da F. MELGES in *Time and the inner future*, Wiley, New York, 1982.

¹⁹ M. DORATO, *Futuro aperto*

e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo. In corso di stampa, Laterza, Roma-Bari, 1997. La citazione è alle pp. 251-252 del dattiloscritto, che ho potuto leggere grazie alla cortesia dell'autore.

²⁰ *Ibidem*, p. 252.

²¹ *Ibidem*, p. 252.

²² *Ibidem*, p. 253.

DISTINZIONE E RIFLESSIONE*

Giuseppe Trautteur

In un volume nato da un convegno sulla coscienza, i curatori (Marcel e Bisiach, 1988) sentirono la necessità di difendere la legittimità del loro oggetto di studio. Qualche anno dopo, l'incredibile aumento e il largo consenso delle pubblicazioni sull'argomento ci hanno liberato dalla necessità di una tale giustificazione. E tuttavia il venire meno di questa necessità porta ancora con sé una certa inquietudine. Per quale motivo se ci si occupa della coscienza si sente il bisogno di spiegare meglio cosa ciò significhi al nostro collega che magari sta lavorando, per dire, alla teoria dell'omotopia, mentre egli non sente la stessa esigenza? Credo che la ragione sia che lo studio della coscienza è in larga misura ricerca intorno a ciò che "coscienza" significa. Peggio: non vi è alcuna metodologia condivisa. In uno studio sulla coscienza si deve sempre ricorrere a metodologie "regionali", in accordo al proprio orientamento, metodologie che in parte determinano che tipo di coscienza si sta studiando. Alcuni di questi orientamenti e metodologie saranno brevemente ricordati di seguito.

1. Alcuni approcci alla coscienza

La coscienza, naturalmente, è stata affrontata dalle più diverse discipline, ma certamente i tentativi più antichi appartengono alla filosofia. Oggi è la filosofia della mente che in un senso in qualche modo "ufficiale" domina il campo e si confronta con l'intera varietà delle nozioni distinguibili: coscienza, consapevolezza, autocoscienza, autoconsapevolezza, contenuti di coscienza e simili. Si possono trovare – per esempio in Lycan (1987) o Flanagan (1992) – bibliografie aggiornate, così come liste ragionate di termini, posizioni e teorie.

Un secondo filone di approccio alla coscienza si è sviluppato, com'è ovvio, all'interno della psichiatria, della psicologia, della psi-

coanalisi. Qui troviamo interessi clinici, studi fortemente radicati nella psicologia sperimentale e, ovviamente, l'approccio freudiano. Il peculiare sviluppo della psicoanalisi solo recentemente ha consentito un contatto con orientamenti diversi e ciò sembra dipendere da quello che è chiamato modello o teoria funzionalista della mente, ed in particolare dai modelli procedurali o algoritmici dei processi mentali.

Sorprendentemente la coscienza dell'osservatore, totalmente irrilevante nello sviluppo delle scienze fisiche fino a tutto il diciannovesimo secolo, viene alla ribalta con le idee della teoria della relatività e, soprattutto, della meccanica quantistica. È bene sottolineare anzitutto che la pratica della fisica ha tagliato corto su questi problemi, e che la fisica è tanto oggettiva oggi quanto lo era ai tempi dell'ortodossia filosofica laplaciana. E tuttavia, in modi non ancora accertati, i meccanismi della natura (inanimata) sembrano necessitare dei processi coscienti di una parte (senziente) di essa: noi stessi. Questi studi si sono piuttosto allontanati dalla fisica tradizionale e sono perseguiti nella filosofia della fisica: in particolare come Fondamenti della meccanica quantistica. Ma alcuni autori, e fra essi soprattutto Eccles (1980; 1990) e Penrose (1989; 1994), fanno uso della fisica in senso opposto nell'affrontare la coscienza. Cioè, non nel senso che la coscienza sia necessaria alla fisica, ma nel senso che alcuni fenomeni fisici, precedentemente non indagati, possono costituire le basi per una teoria esplicativa della coscienza. Eccles usa il cosiddetto collasso del pacchetto d'onda come *locus* dell'interazione fra un'anima non fisica e il proprio cervello. Le sue idee hanno dato origine a concreti esperimenti neuropsicologici. Questi ultimi sono trattati da Dennett e Kinsbourne in (1992) i quali propongono la teoria della coscienza *multithread*, cioè a più fili. Nel far ciò essi hanno il merito di liberarci da ogni grado di omuncularismo: distruggendo il cosiddetto "teatro cartesiano" si liberano anche della tentazione di usare falsi termini soggettivi, ereditati dal vocabolario della psicologia popolare, che già implica alcuni aspetti della soggettività, mentre lo sforzo della ricerca deve essere proprio quello di spiegare cos'è che costituisce un soggetto a partire da un sostrato fisico. Condividiamo questa tentazione con i biologi che ancora trovano difficile trattarsi dal far uso della loro bestia nera: il finalismo. Penrose, d'altro canto, afferma che la comprensione della coscienza potrà seguire solamente dalla scoperta di

una teoria generale della gravità quantistica. E altri poi, fra cui forse Stapp (1993) è il più esplicito, fondono alcuni aspetti di diverse interpretazioni della meccanica quantistica al fine di dare un resoconto complessivo sia del mondo senziente che di quello inanimato.

Forse l'elemento singolo più importante nel rinnovare lo studio della coscienza è stato l'introduzione di idee provenienti dai fondamenti della matematica e dalla informatica. Queste idee si sono incontrate col problema della coscienza attraverso il tentativo più generale di rendere conto dei fenomeni mentali sulla base, o come un insieme, di procedure effettive. Quest'ultimo è il punto di contatto con la psicologia cognitivista e tale particolare approccio alla mente di solito è visto come necessariamente radicato nella sovraccitata dottrina del funzionalismo, in cui si afferma che la particolare natura del substrato fisico di un'operazione simbolica è irrilevante, purché sia fisica. Non credo che sia necessariamente così e il motivo per cui sono scettico sulla possibilità di prendere una posizione forte in proposito è che la nozione di livello (di realtà o di *software*) e la loro relativa indipendenza – uno degli ingredienti principali di questa dottrina – potrebbe non essere così chiara e legittima come spesso si ritiene. Inoltre ho sostenuto altrove (Trautteur, 1988; 1992) che l'altra nozione su cui si basa la ben nota ipotesi del sistema fisico di simboli, vale a dire la nozione di indirizzo nel *software* come una base esplicativa per il concetto di riferimento, potrebbe essere una falsa via. Inoltre, la più recente teoria le cui parole chiave sono "incarnazione" [*embodiment*], "collocazione" [*situatedness*], "radicamento dei simboli" [*symbol grounding*] sottolinea l'importanza della effettiva forma materiale che gli algoritmi prendono, siano essi parte del mondo fisico reale come indicato da "incarnazione" e "collocazione" nella robotica, siano essi parte dell'ambiente interno che costituisce l'artefatto. Si ha la sensazione che questo punto di vista giochi un ruolo importante nella scoperta di una capacità di conferire senso radicata nelle effettive componenti materiali della transazione simbolica.

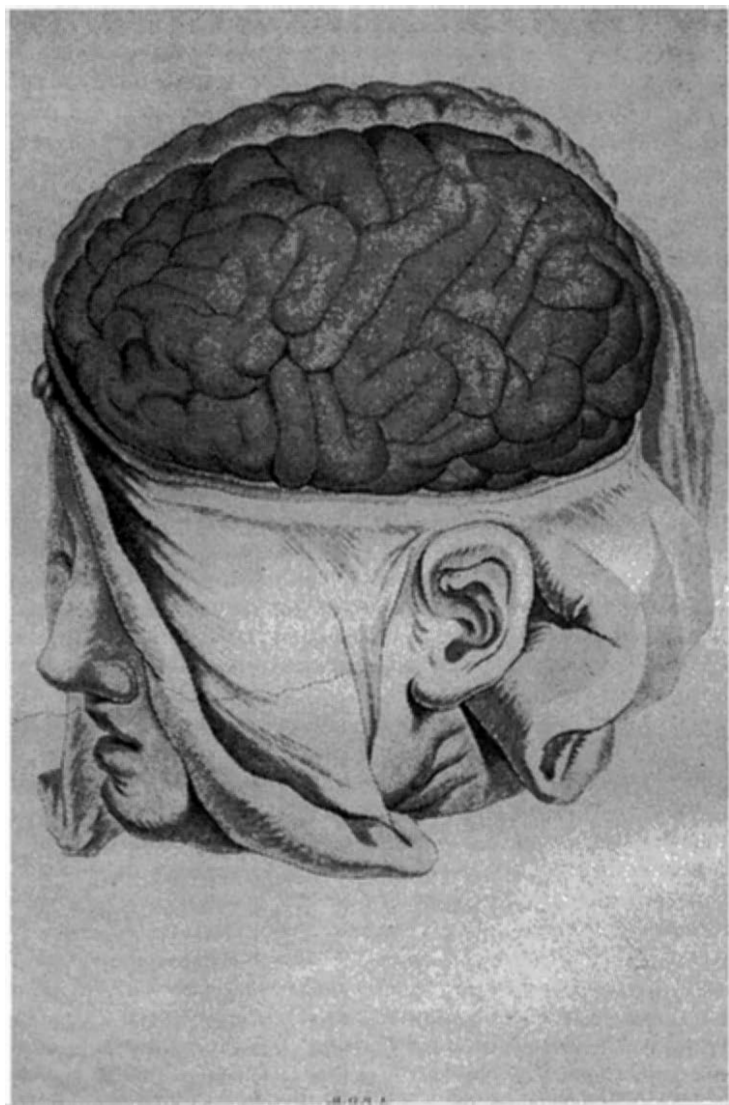
L'insieme delle attività iniziate con la cibernetica, evolutesi nell'intelligenza artificiale e oggi conosciute globalmente come scienza cognitiva o come scienze della cognizione e del cervello ha dato forma a questo approccio. Di nuovo, la demarcazione degli obiettivi e dei metodi è molto difficile da delineare. Sembrano dipartirsi due filoni da

questo approccio. Il primo è più teorico e più vicino alla filosofia della mente. Consiste nella discussione sulle capacità a priori di procedure effettive o di artefatti algoritmici contro le capacità umane o biologiche. Il secondo filone, più vicino alla psicologia, usa la metafora computazionale per i processi mentali ed ha un sapore più distintamente sperimentale. All'interno di questo secondo filone, sebbene talvolta in virulenta opposizione ideologica, ha preso forma il movimento connessionista. Recenti mediazioni quali i sistemi ibridi, non colgono soddisfacentemente il nocciolo del problema, come invece tentano di fare Weyhrauch (1980) e Hofstadter (1976) che considerano contemporaneamente sia gli aspetti fondazionali della teoria della calcolabilità sia le concrete implementazioni nell'*hardware* e nel *software*.

Altri ambiti di ricerca in cui la coscienza gioca un ruolo importante sono la linguistica, la psicolinguistica e gli aspetti neurologici del linguaggio, sia normali che patologici. Solo un esiguo numero di linguisti presta attenzione esplicitamente alla coscienza, per esempio Jackendoff (1987, 1994) e Fauconnier (1984), perché essere consapevoli o coscienti è un presupposto della competenza linguistica. Recentemente tuttavia gli studi sul linguaggio naturale dal punto di vista della (psico)linguistica e da quello dell'intelligenza artificiale mostrano una tendenza ad un più stretto rapporto, anche se ciò che si indaga qui, ed in generale in tutti gli studi nell'area cognitiva, è più l'atto mentale che il problema dell'essenza del soggetto cosciente.

Infine non va dimenticata l'attenzione che la coscienza ha ricevuto negli *studi giuridici* sia come base per la definizione della persona, nel contesto dei diritti civili, sia come sostrato della responsabilità etica – in cui troviamo la coscienza come consapevolezza strettamente connessa alla coscienza morale e dove importanti conseguenze legali e sociali sono correntemente basate su credenze psicologiche piuttosto fragili -, fino ai problemi della coscienza degli animali e dei loro possibili diritti. Di fatto persino la possibilità di conferire diritti civili, sulla base di un preteso possesso di coscienza, ad artefatti come *robot* e programmi era già stata esaminata, per esempio in Putnam (1964).

È anche un po' snervante che questo campo sia disseminato di controversie. Ce ne sono state due principali, dalle quali ne derivano altre due. Il primo dibattito fu originato dalla affermazione di Lucas (1961), argomentata a partire dai teoremi limitativi della logica, che



nessun artefatto potrà mai eguagliare la mente umana. La mente umana deve possedere una particolare proprietà di intuizione e, in ultima analisi, una differenza di natura rispetto alle sue imitazioni artificiali. Sebbene indipendente da quello di Lucas, sia nell'argomentazione che nel contenuto, il cosiddetto argomento della stanza cinese di Searle (1980), che ha originato il secondo dibattito, è tuttavia ad esso correlato, perché ha l'intento di mostrare che alla mente umana, e perciò biologica, è inerente una proprietà, in sostanza l'intenzionalità, inaccessibile alle altre combinazioni fisiche. Entrambe le tesi – quella di Lucas e quella di Searle – sono state fortemente osteggiate, ma non è mai stata avanzata alcuna risposta chiara e definitiva. Più tardi, il recupero delle reti neurali da parte dei fisici, che individuano analogie matematiche tra certi sistemi fisici e il vecchio modello del cervello originariamente proposto da McCulloch e Pitts (1943), e dagli psicologi (Rumelhart *et al*, 1986a; 1986b), ha originato il ben noto dibattito tra il connessionismo e la cosiddetta intelligenza artificiale classica o simbolica, già menzionata sopra. Un interessante *outsider* in questo secondo dibattito è Edelman (1989).

L'ultimo dibattito ha minore risonanza se paragonato ai primi tre, e ha origine nella robotica (Brooks, 1986; 1991a). Nessun tentativo di ricerca sulla coscienza vi è perseguito; l'accento è posto su quelli che potrebbero essere chiamati gli antecedenti evoluzionistici della coscienza, che si ritiene siano la collocazione [*situatedness*], cioè l'agire in un ambiente reale, sensorialmente ricco, e la robustezza, cioè la flessibilità e la capacità di sopravvivenza nell'affrontare l'ambiente reale, che sono qualità peculiari degli esseri biologici reali. Il retroterra teorico sottolinea l'effettiva immersione nella realtà, in contrasto con la simulazione di ambienti artificiali e inventati – in diretta opposizione al funzionalismo – e parzialmente converge con il connessionismo, per il fatto che l'importanza e forse il bisogno di rappresentazioni esplicite, ancora essenziali nei sistemi basati sul funzionalismo, è negata.

2. Temi di ulteriore ricerca

Nella maggioranza degli approcci qui brevemente indicati, si ha l'impressione che il problema venga liquidato prima ancora che la reale ricerca inizi. Si consideri per esempio il soggetto che pronuncia una fra-

se in prima persona. La trattazione di Chisholm (1980) a riguardo, è forse uno degli approcci filosofici più chiari al problema. Tuttavia la sua nozione di "attribuzione diretta" – per intendere ciò che nel nostro contesto chiameremmo "la credenza cosciente su se stessi" – e la conseguente discussione esplicativa addotta, non raggiungono mai ciò che era il tema specifico dell'indagine; la esplicita e dettagliata connessione fra i processi mentali e le loro manifestazioni materiali. Ciò avrebbe dovuto essere tentato dalla cibernetica e dall'intelligenza artificiale – uno degli approcci alla coscienza sopra menzionati – ma i risultati ottenuti non sono quelli che ci si poteva aspettare quaranta anni fa. È accaduto che l'unità dell'agente cosciente e le sue esperienze interne fossero rapidamente perse di vista, se mai seriamente considerate, e che la ricerca fosse smembrata in molte direzioni diverse, originando ciò che Dennett ha chiamato lo studio del mentale senza il soggetto. Questo stato di cose è forse un ulteriore elemento che spinge lo psicologo Jaynes a esprimere una certa diffidenza nei confronti dell'approccio algoritmico alla coscienza: «Solo se potessimo mostrare che la mente funziona come un calcolatore, e con una certa precisione, avremmo un terreno solido per simulare la coscienza usando programmi di calcolatore: si noti che l'ordine qui è importante. La questione non è se il calcolatore sia simile alla mente, perché sicuramente lo è. I calcolatori già simulano numerosi processi mentali. Ma ciò è come dire che una mappa di Venezia è simile a Venezia. Certamente lo è. Ma ... l'analogia nell'altra direzione, che Venezia sia simile alla mappa, ha poco significato, ammesso che ne abbia. Ed è lo stesso, penso, per il paragone di un insieme di programmi di calcolatore in qualsivoglia struttura o combinazione, con tutte le elaborazioni parallele che si desiderino aggiungere, rispetto al funzionamento mentale. Quei programmi di calcolatore possono essere simili ad un insieme di funzioni mentali per il fatto che sono stati progettati per esserlo. Ma ciò non rende valida l'affermazione che la mente è simile a un calcolatore. Le somiglianze nella vita reale non sono transitive» (Jaynes, 1995).

Ulteriori temi di ricerca potrebbero allora essere forse riassunti in due punti: uno sostanziale ed uno metodologico.

Il primo: assumere una posizione di dichiarata adesione alla materialità e alla fisicità, anche se il nostro scopo è quello di rendere conto delle sensazioni interiori, unitarie, private che il soggetto prova quan-

do parla (o percepisce, o agisce). Ciò viene a volte indicato come la trasparenza del sé a se stesso. Questo rendere conto, tuttavia, deve essere soggetto ai criteri di adeguatezza comuni a ogni spiegazione scientifica intersoggettiva. Sembra che ciò sia quanto Crick (1994) voglia esprimere con la sua *astonishing hypothesis*.

Il secondo: non ricercare una teoria completa della coscienza, né aspirare in particolar modo ad una precisa denotazione o definizione del termine "cosciente". Sforzarsi piuttosto di sperimentare procedure effettive (per esempio algoritmi, programmi, reti, ecc.) allo scopo di valutare ed afferrare almeno alcuni degli elementi, strutture e principi architettonici che sembrano essere importanti condizioni necessarie – anche se non sufficienti – per il darsi della coscienza nel dominio biologico e, possibilmente, in quello artificiale. Un traguardo intermedio, ma straordinariamente proficuo, potrebbe essere la spiegazione del motivo esatto per cui certi aggregati materiali sono coscienti – di fatto sono persone – mentre la maggioranza non lo sono.

Essendo desiderosi di comprendere la coscienza come essa esiste biologicamente, molto più che una sua mera duplicazione *in corpore vili*, dovremmo chiederci quanto utile possa essere l'approccio della scienza cognitiva e della IA. Dopo tutto cosa ci garantisce che una duplicazione anche soddisfacente (ma sulla base di quali criteri?) della coscienza – tralasciandone, naturalmente, il tremendo impatto sociale ed etico – potrebbe illuminarci sulla sua natura? Sebbene questa domanda metodologica rimanga irrisolta, ne accettiamo il rischio implicito che sottostà all'intero approccio della scienza cognitiva e della IA, incluso il tentativo di Edelman, e facciamo lo stesso con le difficoltà che esso genera – efficacemente espresse dalle osservazioni di Jaynes su Venezia e le sue mappe. Benché i due punti precedenti non costituiscono ancora un programma di ricerca, sono tuttavia in sintonia con una ipotesi di lavoro che ritengo stia prendendo forma. Questa ipotesi non è mai stata formulata chiaramente, ma è individuabile come retroterra unificante nel lavoro di molti ricercatori del campo. Si basa su due ingredienti: una distinzione del "sé" in due parti e una riflessione di queste parti l'una nell'altra tale da costituire un'unità. L'agente su cui fa perno l'atto riflessivo è inizialmente una "terza" parte rispetto alle parti precedentemente separate dalla distinzione. Da qui il nome: "schema a terza persona".

3. Lo schema a "terza persona"

Il concetto di terza persona che prendiamo in esame qui è quello di uno spettatore o testimone. Come tale emerge di volta in volta nella letteratura filosofica, psicologica e linguistica. Ci può essere una certa somiglianza con la cosiddetta obiezione del "Terzo Uomo" alla teoria platonica delle idee nel Parmenide [si veda (Schweizer, 1994) per una recente discussione dell'argomento]. Una entità di questo genere è stata denominata "osservatore nascosto" nel contesto dell'ipnosi (Hilgard, 1986; Watkins e Watkins, 1979-80) e compare come una parte o un aspetto della persona – conscia e inconscia, normale e patologica – in svariate situazioni neurologiche e psicologiche. Si veda per esempio Gabel (1988) per la sua rilevanza nella ricerca sul sogno, e Marcel (1993) per la sua importanza nella anosognosia. Una terza persona compare anche negli studi semantici o lessicografici come generico parlante della lingua che, come testimone, fissa o fonda il significato di una parola che viene definita. Le prime due persone sono, ovviamente, l'autore del dizionario e il suo lettore generico.

Comunque, molte di queste terze persone assomigliano del tutto ad individui reali almeno nel senso che l'interazione a tre parti fra il parlante/attore, l'ascoltatore/paziente, e lo spettatore indipendente non è altro che un'analogia con una semplice interazione sociale. C'è qui il pericolo della fallacia omuncolare, dal momento che il peso della spiegazione del soggetto cosciente è differito ai suoi agenti interni. Minsky (1989), nel suo *The Society of Mind*, usa in modo assai pertinente la metafora della "società" come uno schema architettonico, senza cadere, naturalmente, nella trappola omuncolare. Ma la valutazione di Minsky del problema della persona non pone in rilievo il sé: la coscienza è vista, essenzialmente, come un resoconto successivo. Tuttavia il principio architettonico coinvolto nel suo monitoraggio del cervello *B* sul cervello attivo è certamente sulla linea della "terza persona".

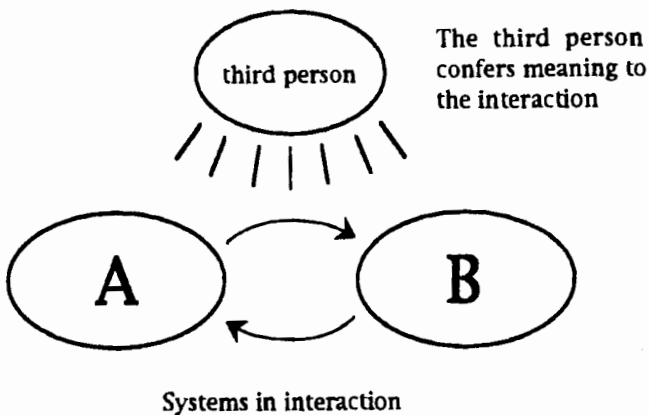
Il passo successivo compiuto nello schema a terza persona, che è proposto qui come un sistema implementabile, sta nel fatto che la terza persona deve coincidere con l'intero soggetto cosciente. Assumiamo che due sistemi, *A* e *B*, siano impegnati in una conversazione (si veda il riquadro *a* della figura a pag. 139) e che entrambi sostengano il ruolo del parlante o dell'ascoltatore a seconda delle circo-

stanze. È comunemente accettato che la conversazione ha un significato reale, intenzionale solo nel caso che i sistemi siano esseri umani. Tuttavia, nel caso in cui né *A* né *B* siano esseri umani potrebbe comunque darsi che la loro conversazione sia dotata di significato per una terza entità umana spettatrice. Questo spettatore è la persona che conferisce significato e può entrare nel disegno sostituendosi ad uno dei sistemi *A* o *B*. Questo è ciò che comunemente accade quando usiamo un calcolatore in modo interattivo. Il punto è che un essere umano può allo stesso tempo sia prendere parte all'interazione sia – inconsciamente o preconsiamente, per così dire – esserne testimone. Questo “esser testimoni” può o meno essere usato poi in modo introspettivo, ma sembra costituire un ingrediente necessario di quel nucleo della coscienza che stiamo inseguendo: *la sensazione di essere presenti a se stessi*. Weyhrauch implicitamente esprime il nocciolo di questo schema con il costrutto META presente nel suo FOL (Weyhrauch, 1980) in cui il numero dei livelli di riflessione è due.

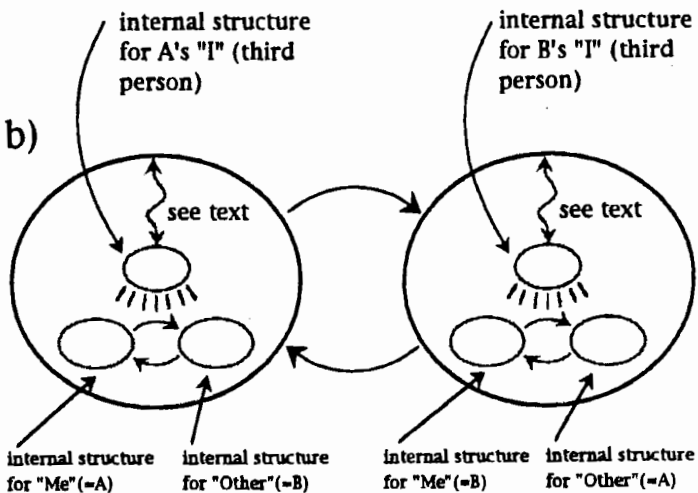
Per poter essere testimone di ciò che accade, il soggetto deve farsi un'idea – avere un modello interiore – dell'interazione che ha luogo, inclusi uno o più *simulacra* di se stesso. Suppongo che l'interiorizzazione della situazione generi – di fatto richieda – negli agenti *A* e *B* una struttura *extra* (si veda il riquadro *b* della figura) che *a priori* non sembrerebbe essere necessaria per l'esecuzione di compiti cognitivi, ma non coscienti. Questa struttura consiste di un insieme di modelli interni del sistema stesso, di entità esterne – l'altro partecipante al dialogo o, in generale, l'ambiente – e della “terza persona” (si veda la figura a pagina seguente).

Ma chi compie l'atto del “vedere”? Chi compie l'introspezione? Un tale schema sembra essere soggetto ad una ricorsione senza fine. E certamente, modelli mentali ricorsivi, nei quali il soggetto pensa (o modella) il soggetto, che pensa (o modella) il soggetto, e così via, hanno avuto un ruolo importante nelle teorie che si sono candidate alla spiegazione della coscienza. Johnson-Laird nel suo contributo a Marcel-Bisiach (1988): Johnson-Laird (1988a) e in Johnson-Laird (1988b) e Brian Cantwell Smith (1984, 1985, 1986) hanno trattato estesamente questo punto. Ma la ricorsione non è sufficiente. Certamente la ricorsione non è molto allettante come principio architettonico perché non ci sono entità fisiche genuinamente ricorsive. In

a)



b)



definitiva tutti gli artefatti ricorsivi (programmati) riposano sull'iterazione e quindi su un calcolo che implica un estremo superiore fissato per il numero dei distinti processi ricorsivi. Per porre fine alla *mise en abîme* (Dällenbach, 1977) della trappola ricorsiva, una parte della struttura interna, potenzialmente in illimitato sviluppo, deve diventare "identica" all'intero sistema. (È interessante notare che, leggendo "identico" con il significato di "in corrispondenza biunivoca", si avrebbe allora ciò che caratterizza anche gli insiemi di cardinalità infinita.) Nel nostro schema l'identità non può essere coincidenza materiale, altrimenti non sarebbero entità distinte. Quindi queste strutture algoritmiche devono essere distinte e tuttavia le stesse. Ma cosa significa esattamente che due procedure effettive sono identiche? Cos'è esattamente una singola procedura? È qui che l'analisi del fondarsi nel sostrato materiale e dell'identità fisica degli *alias* di una struttura all'interno del medesimo sistema *software* diventano essenziali. Per quanto ne so, solo Pitrat (1989, 1990) ha svolto una ricerca in questa direzione, analizzando da un punto di vista metalinguistico il fenomeno dell'auto-avvio [*bootstrap*] di una procedura e la natura delle differenti entità intermedie che occorrono nel processo.

Il punto cruciale – ripetiamolo: non per una spiegazione completa della coscienza, ma per raggiungere almeno il suo necessario elemento essenziale: l'identificazione, attraverso la riflessione, di una entità con una parte di se stessa – è indicato dalle frecce tratteggiate nel riquadro *b* della figura e dipende da problemi ancora irrisolti, ma accessibili, dell'architettura del *software*. È qui che interviene la nozione di parallelismo. Il parallelismo non deve essere inteso come l'esecuzione simultanea di processi indipendenti, ma come lo sviluppo spaziale di un algoritmo complesso in esecuzione. Damasio, nel suo *Descartes' Error* (Damasio, 1994), in cui tratta principalmente le connessioni tra emozione e cognizione, sostiene anche – in un modo che ricorda il concetto junghiano di sincronicità – che la coscienza deve dipendere dal fatto che processi in qualche modo correlati accadono allo stesso tempo, ma in luoghi diversi del cervello.

Mentre un algoritmo, così come una struttura o un testo, è situato fisicamente dove lo sono i suoi simboli, è molto difficile stabilire dove è situato un algoritmo attivo in esecuzione. Non è in nessun luogo e al tempo stesso è in molti luoghi diversi. Può darsi che la massima di

Hume: «un oggetto può esistere, e tuttavia non essere in alcun luogo» (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sect. V, [Penguin Books, 1969, p. 284]) – che egli scrisse nella sua infruttuosa ricerca sull'anima – sarà confermata dalla spiegazione algoritmica della coscienza. Come suggerito prima, un "differente" principio di identità potrebbe valere per queste entità attive e diffuse, che potrebbero dunque far parte della *res extensa*, mantenendo però gli attributi della *res cogitans*. Suppongo, in sostanziale accordo con la trattazione di Chisholm delle espressioni in prima persona, ma con un fondamento fisico molto più esplicito, che l'autoriferimento meccanico è antecedente e fondante per una capacità referenziale veramente consapevole e intenzionale. Da dove si origina in noi la comprensione autentica? C'è la speranza che un lavoro di sperimentazione algoritmica, basato sulle linee appena illustrate, possa costituire l'inizio di una considerazione innovativa del problema della coscienza.

* Traduzione e adattamento di "Distinction and reflection" in: TRAUTTER, G. (Ed.), *Consciousness: Distinction and Reflection*, Bibliopolis, 1995, con licenza dell'Editore.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BROOKS, R. (1986), *A Robust Layered Control System for a Mobile Robot*, in «IEEE J. Of Robotics and Automation», RA2-1 (1986), pp. 14-23.
- BROOKS, R. (1991a), *Intelligence without representation*, «Artificial Intelligence» 47 (1991), pp. 139-59.
- CHISHOLM, R. (1980), *The First Person: An Essay on Reference and Intentionality*, Harvester Press, 1980.
- CRICK, F. (1994), *The Astonishing Hypothesis*, Scribner, 1994.
- DÄLLENBACH, L. (1977), *Le récit spéculaire. Essai sur la mise an abîme*, Seuil, Paris, 1977.
- DAMASIO, A.R. (1994), *Descartes' Error*, Grosset/Putnam, 1994, (trad. it., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995).
- DENNETT, D.C. and KINSBOURNE, M. (1992), *Time and the observer: The where and when of consciousness in the brain*, «Behav. and Brain Sci.», 15 (1992), pp. 183-247.
- ECCLES, J.C. (1980), *The Human Psyche*, Springer Verlag, 1980.
- ECCLES, J.C. (1990), *A unitary hypothesis of mind-brain interaction in the cerebral cortex.*, «Proc. R. Soc. London Biol. Sci.», 240 (1990), pp. 433-51.
- EDELMAN, G.M. (1989), *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, 1989, (trad. it., *Il presente ricordato*, Rizzoli, Milano, 1991).

- FAUCONNIER, G. (1984), *Espaces mentaux*, Les Éditions de Minuit, 1984.
- FLANAGAN, O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, Bradford Books, 1992.
- GABEL, L. (1988), *Dissociative phenomena and monitoring of self: Experimental, clinical and theoretical considerations*, «Integr. Psychiatr.», 6 (1988), pp. 53-60.
- GRAY, J.A. (1995), *The Contents of Consciousness: a Neuropsychological Conjecture.*, «Behav. and Brain Sci.», in stampa.
- HILGARD, E.R (1986), *Divided Consciousness. Multiple Controls in Human Thought and Action*, Wiley, 1986.
- HOFSTADTER, D. R. (1979), *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books, 1979, (trad. it., *Gödel, Escher, Bach*, Adelphi, Milano, 1984).
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, 1739, (trad. it., *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. LECALDANO, 3 voll., Laterza, Bari, 1975).
- JACKENDOFF, R. (1987), *Consciousness and the Computational Mind*, MIT Press, 1987, (trad. it., *Coscienza e mente computazionale*, Il Mulino, Bologna, 1990).
- JACKENDOFF, R. (1994), *Patterns in the Mind*, Basic Books, 1994.
- JAYNES, J. (1995), *The Diachronicity of Consciousness*, in G. TRAUTTEUR, (Ed.), *Consciousness: Distinction and Reflection*, Bibliopolis, 1995.
- JOHNSON-LAIRD, P.N. (1988a), *A Computational analysis of consciousness.*, in MARCEL, A.J., BISIACH, E. (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Clarendon Press, 1988.
- JOHNSON-LAIRD, P.N. (1988b), *The Computer and the Mind*, William Collins & Co, 1988 (trad. it., *La mente e il computer. Introduzione alla scienza cognitiva*, Il Mulino, Bologna).
- LEIDLMAIR, K. (1995), *The schizofrenic computer*, in G. TRAUTTEUR, (Ed.), *Consciousness: Distinction and Reflection*, cit.
- LUCAS, J.R. (1961), *Minds, Machines and Gödel.*, in «Philosophy», XXXVI (1961), pp. 112-27.
- LYCAN, W. (1987), *Consciousness*, Bradford Books, 1987.
- MARCEL, A.J. (1993), *Slippage in the unity of Consciousness*, in CIBA Foundation Symposium 174, *Experimental and theoretical studies in consciousness*, Wiley, 1993.
- MATURANA, H. (1995), *Biology of Consciousness*, in G. TRAUTTEUR, (Ed.), *Consciousness: Distinction and Reflection*, cit.
- MARCEL, A.J., BISIACH, E. (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Clarendon Press, 1988.
- MCCULLOCH, W.S., PITTS, W. (1943), *A logical calculus of the ideas immanent in the nervous activity*, in «Bull. Math. Biophysics», 5 (1943), pp. 11-43.
- MINSKY, M. (1986), *The Society of Mind*, Simon and Schuster, 1986.
- PENROSE, R. (1989), *The Emperor's New Mind*, Oxford Univ. Press, 1989 (trad. it., *La mente nuova dell'imperatore*, Rizzoli, Milano, 1992).
- PENROSE, R (1994), *Shadows of the Mind*, Oxford Univ. Press., 1994 (trad. it., *Ombre della mente*, Rizzoli, Milano, 1996).
- PITRAT, J. (1989), *Qu'est-ce qu'un individu au royaume de la connaissance?* in «Cahiers du Laforia», 77 (1989), pp. 37-58.
- PITRAT, J. (1990), *Metaconnaissance*, Hermes, 1990.
- RUMELHART, D.E., MCCLELLAND, J.L., PDP RESEARCH GROUP (1986ab), *Parallel Distributed Processing. Vol.1: Foundations*, MIT Press, 1986.
- RUMELHART, D.E., MCCLELLAND, J.L., PDP RESEARCH GROUP (1986b), *Parallel*

- Distributed Processing, Vol. 2: Psychological and Biological Models*, MIT Press, 1986.
- SCHWEIZER, P. (1994), *Self-predication and the Third Man*, in «Erkenntnis», 40 (1994), pp. 21-42.
- SEARLE, J. (1980), *Minds, Brains, and Programs*, in «Behav. and Brain Sc.», 3, (1980), pp. 41.
- SMITH, B.C. (1984), *Reflection and Semantics in LISP*, in *Conf. Record of the 11th POPL of the Ass. for Computational Linguistics*, Jan., 1984.
- SMITH, B.C. (1985), *Prologue to Reflection and Semantics in a Procedural Language*, in R.J. BRACHMAN, H.J. LEVESQUE (Eds.), *Readings in Knowledge Representation*, Morgan Kaufman, 1983, pp. 31-9.
- SMITH, B.C. (1986), *Varieties of Self-reference*, in HALPERN, J.Y. (Ed.), *The Theoretical Aspects of Reasoning about Knowledge: Proc. of the 1986 Conference*, Morgan Kaufmann, 1986, pp. 19-43.
- STAPP, H.P., *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Springer Verlag, 1993.
- TRAUTTEUR, G. (1988), *On Addresses*, in *Proc. of the 1988 IEEE Inter'l Conf. on Systems, Man and Cybernetics*, Beijing, 1988, Vol. II, pp. 1267-9.
- TRAUTTEUR, G., *Problems with Symbols. A Commentary to Herbert Simon "Scientific Discovery as Problem Solving"*, in «Int. Studies in the Phil. of Sci.», 6 (1992), pp. 61-4.
- WATKINS, J.G., WATKINS, H.H. (1979-80), *Ego states and hidden observers*, in «J. of Altered states of Consciousness», 5 (1979-80), pp. 3-18.
- WEYHRAUCH, R. (1980), *Prolegomena to a Theory of Mechanized Formal Reasoning*, in «Artificial Intelligence», 13 (1980), pp. 133-70.

LA COSCIENZA SECONDO HEGEL

Italo Valent

1. Hegel, pensatore della razionalità a tutto tondo, non si è tuttavia lasciato stregare dalla purezza abbagliante della ragione: «La pura luce e la pura oscurità son due vuoti, che son lo stesso. Solo nella luce determinata – e la luce è determinata dall'oscurità –, quindi solo nella luce intorbidata, si può distinguere qualcosa»¹. Una riserva di tal genere investe anche la pretesa luminosità della coscienza, ovvero di quella condizione umana che si vorrebbe per definizione *compos sui*, trasparente, vigile, e che per ciò stesso sarebbe sinonimo di certezza e realtà, come reclamava il cartesiano “cogito ergo sum”. Eppure, secondo una antichissima convinzione, desti e dormienti si appartengono tanto quanto giorno e notte²: una tesi eraclitea, questa, che inciderà nel profondo il progetto filosofico hegeliano.

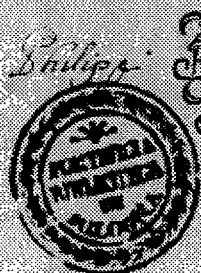
Ciò non toglie affatto che la coscienza in generale sia per Hegel rappresentabile anzitutto come luce³. Ma proprio per questo nella sua descrizione si dovranno fare i conti con l'oscurità che, circondandola, la genera e l'attende; e con l'impulso del punto-luce ad assolutizzare se stesso assolutizzando nel contempo l'esterno in cui agisce, a costruirsi fuorvianti immagini di purezza e del visibile e dell'invisibile: «il risultato è sempre lo stesso: chi possiede la vista non vedrà nulla né nella pura luce né nella pura

oscurità, proprio come il cieco non vedrebbe la piena ricchezza in cui venisse a trovarsi»⁴. Se per Hegel l'assoluto è spirito e se, nella scia di una tradizione cristiana radicalizzata, spirito significa "manifestazione"⁵, allora ciò che di assoluto, o spirituale, si manifesta nello squarcio della coscienza sarà per l'appunto lo spettro di un arcobaleno cosmico, la nota di un'armonia universale, composizione di dissolvenze e dissonanze. Qui non scocca lampo che non scopra l'incontro di due polarità, a modo loro due tenebre: la nube del cielo e il flutto del mare. Ma poi è lo stesso spalancarsi dello spettacolo a gettare una vastissima ombra, e a lasciare non immediatamente visibile l'occhio stesso che lo vede. Come dire che, comunque, l'occhio avrà bisogno del mondo intero – un immenso organismo di non-occhi e di altri-occhi – per scorgere se stesso. Questo è, secondo Hegel, coscienza. Una concezione insieme olistica e catastrofica dell'esperienza umana.

2. Che il tema abbia un'importanza vitale all'interno della rivoluzionaria impresa culturale di Hegel lo si coglie anzitutto dalla *Fenomenologia dello spirito*, opera il cui titolo avrebbe dovuto recitare in origine "scienza dell'esperienza della coscienza"⁶. Com'è ben noto, compito non secondario della *Fenomenologia* è di fornire un vestibolo sufficientemente complesso, ossia labirintico, al sistema della ragione. In realtà essa è più che un gigantesco laboratorio di preparazione dei materiali e delle alchimie da ordinare e congegnare in una seconda fase (in particolare, nella fase di costruzione di quel sofisticatissimo organismo che è la *Scienza della logica*). Se per un verso l'opera guarda indubbiamente avanti, mostrando di possedere già una matrice logica e una filigrana sistematica⁷, per un altro si assume un compito impellente, da esaurire nella mira del passato e

L'HOMME
DE RENE
DESCARTES
ET VN TRAITTE
DE LA FORMATION DV FOETVS
DV MESME AVTHEVR.

*Avec les Remarques de LOUIS DE LA FORGE,
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,
Sur le Traitté de l'Homme de RENE' DESCARTES,
& sur les Figures par luy inventées.*



1656

Humbert

A PARIS,
Chez THEODORE GIRARD, dans la grand' Salle
du Palais, du costé de la Cour des Aydes, à l'Enuic.

M. DC. LXIV.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

del presente: chiudere i conti con la riflessione moderna dentro la riflessione moderna. Fin dagli esordi come docente universitario e come autore di testi prettamente filosofici, Hegel ha inteso ripercorrere con scrupolo le strategie della coscienza, quale dominante categoria onto- e filogenetica dell'occidente, principio e insieme limite della modernità. Nella modernità appunto – quella corrente di civiltà che avanza tra la due sponde della “riflessione cristallizzata”⁸ (il cartesianesimo) e della “soggettività” improntata al “principio del Nord”⁹ (il protestantesimo) – la coscienza e la riflessione sulla coscienza avrebbero in realtà finito per diventare, da archetipo di una cogente transizione a un nuovo modo di agire, vedere e pensare, la prigione del nuovo, e dunque la nuova illusione dell'umanità. In generale, tanto gli idealismi quanto i realismi – quelli votati a esaltare l'avvolgimento soggettivistico di ogni accadere, questi a rimarcare il calco lasciato sul soggetto dalla pressione delle cose – appaiono agli occhi di Hegel filosofie della coscienza; cioè della scissione. Il fattore di “irrazionalità” serpeggiante nella *querelle* idealismo-realismo è dato dalla presunzione che interrogarsi sulle modalità del conoscere significhi interrogarsi sulla coscienza come proprietà di un singolo, cioè come un soggetto foggiato ad *atomo privato*, oppure sulla realtà come singola cosa, cioè come un oggetto foggiato ad *atomo pubblico*. La scissione – tra il soggetto *qua talis* e l'oggetto *qua talis* della coscienza; tra la singolarità e l'universalità del soggetto cosciente; tra la singolarità e l'universalità dell'oggetto della coscienza – è il vero inconscio della coscienza moderna, la sua struttura profonda¹⁰. Ne sarebbe testimonianza singolare proprio l'imperante ed esclusivo appello alla coscienza e ai fatti della coscienza, siano questi analizzati dogmaticamente o scetticamente, santificati con il crisma del luogo comune o del cavil-

lo¹¹. Secondo questa ottica – elaborata a teoria nell’ambito di ciò che Hegel chiama “psicologia empirica”¹² – è pur vero che *dentro* la coscienza realtà e certezza in qualche modo si toccano; ma nel contempo *per* la coscienza, in quanto tale, i suoi propri dati sono instabili e relativi, mentre la realtà in sé se ne starebbe lì *fuori*, inspiegabilmente estranea. Sia i singoli fatti della coscienza sia la stessa filosofia dei fatti della coscienza deterranno, paradossalmente, solo la certezza propria di ciò che prende evidenza nel presupposto della sua separatezza dall’oggetto: la certezza di un condizionato, transeunte, fenomenico fatto di coscienza¹³.

Nel suo costante andamento critico la *Fenomenologia dello spirito* espone sia l’errore generale della scissione (da un lato, la contraddizione di una soggettività che si potenzierebbe prescindendo dal mondo; dall’altro, la corrispettiva contraddizione di un mondo che si potenzierebbe svuotandosi della soggettività) sia i singoli errori che di qui via via prendono corpo quali espedienti, capziosi eppure dolorosi, per sfuggire a quella duplice alienazione. Solo che tali errori devono apparire per ciò che effettivamente sono: passi di un percorso ineludibile, raccolti come variazioni dentro la tastiera continua e necessitante dell’inquietudine umana. Sensismo, empirismo, razionalismo scientifico, illuminismo, scetticismo, sentimentalismo, moralismo, estetismo, fideismo, idealismo, sono conseguenti costellazioni di un’unica ventura epocale. Non è questo il luogo per seguire tappa dopo tappa una simile grandiosa e stupefacente rivisitazione, fatica per altro da tempo ampiamente e valorosamente condotta dalla critica¹⁴.

Per il nostro scopo è sufficiente sottolineare come il proteiforme protagonista di queste peripezie sia appunto individuato da Hegel nella coscienza; nella coscienza in quanto coscienza in contraddizio-



ne. E considerare come le brillanti, luciferine contestazioni dell'ideologia della coscienza, attanagliata dal bisogno di essere insieme preda e predatrice del proprio destino, insieme sensale e padrona dell'assoluto, siano nel contempo prove che la contraddizione è necessità. Almeno tanto quanto "l'immane potenza del negativo" è necessaria all'affermazione del positivo; e tanto quanto la morte ("se così vogliamo chiamare quella irrealità") esprime "la massima forza", il "potere magico", dello spirito, che è tale solo in quanto "guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso", solo in quanto "sopporta la morte e si mantiene in essa"¹⁵. Le catastrofi della coscienza, di cui per l'appunto la fenomenologia hegeliana vuol essere narrazione impietosa ma partecipe, non ne significano affatto l'intrinseca assurdità, ma dichiarano il principio che la coscienza è il sintomo fondamentale del necessario andamento catastrofico della

vita. In un senso profondo, la coscienza qui si disegna come malattia¹⁶. La coscienza, che a tutta prima si presenta come un positivo, come "essere" (ciò che nella lingua di Hegel prende risalto attraverso la parola stessa che nomina la coscienza: *Bewusstsein*, alla lettera: "essere-consapevole"), è invece "non essere"; e non soltanto in quanto trasalimento e trascendenza, ma anzitutto in quanto evidenza dell'opposizione nella forma della relazione, come ritmo perpetuo del legare lacerando e del lacerare legando.

Dentro questa cornice, la coscienza si offre già come *pathos* e sentimento. O come paesaggio psichico: un territorio dove tanto si raggiunge in chiarezza quanto si accoglie di ombra e penombra. La luce, scoprendo l'oscurità che la limita, vive nel bisogno di vincerla; che però è anzitutto bisogno di vincere se stessa; e dunque è anzitutto timore di perdersi. La coscienza "*infelice*" – «la consapevolezza di sé come dell'essenza duplicata e irretita nella contraddizione»¹⁷ – raffigurata nella *Fenomenologia*, e riferibile in modo peculiare all'insanabile inappagatezza dell'anima religiosa, non è che l'espressione della più generale tonalità di fondo della coscienza. Già nell'aprirsi e slargarsi la coscienza è infelice. Essa si inizia come deserto; è il suo levarsi stesso – prima ancora del suo elevarsi – a significare solitudine ed estraniamento¹⁸. E si matura attraverso la morte. Morte è il sentimento che, per me che mi so isolato di contro al mondo, per me che non posso più scollarmi di dosso né la mia potenza isolante né l'isola che io stesso sono, tutto può precipitare nel più assoluto degli isolamenti – il precipitare dentro la voragine che io stesso sono, percossa dalla sfida del tutto e del nulla¹⁹.

Almeno uno dei luoghi della *Introduzione* alla *Fenomenologia* meriterà richiamare, perché emblematico di questa generale drammaturgia. Sullo sfon-

do della "morte", avvistata come l'Altro di fronte a cui stagliarsi e prendere le distanze, la coscienza si presenta come il suo proprio "concetto" (ciò che "concepisce" se stessa: si partorisce mentre si contiene, si sorpassa mentre si limita, si totalizza mentre si individua). Di qui, con l'emergere della sua contraddizione costitutiva (nella forma del Sé che oltrepassa se stesso), prende corpo lo scenario dell'immediata dimensione patico-patologica del *Bewusstsein* hegeliano: l'inappagamento che scatena "violenza" (*Gewalt*); l'"angoscia" (*Angst*) come arretramento difensivo dinanzi alla violenza interiore; l'"inerzia" (*Trägheit*), la "distrazione" (*Gedankenlosigkeit*), la "sensibilità" (*Empfindsamkeit*), quali epifenomeni o sedativi dell'angoscia; la "paura" della verità, che si maschera dietro lo "zelo" per la verità; la "vanità" del credersi «sempre più intelligente di qualsiasi pensiero»; l'"aridità" solipsistica dell'Io, che «fugge l'universale e cerca unicamente l'essere-per-sé»²⁰.

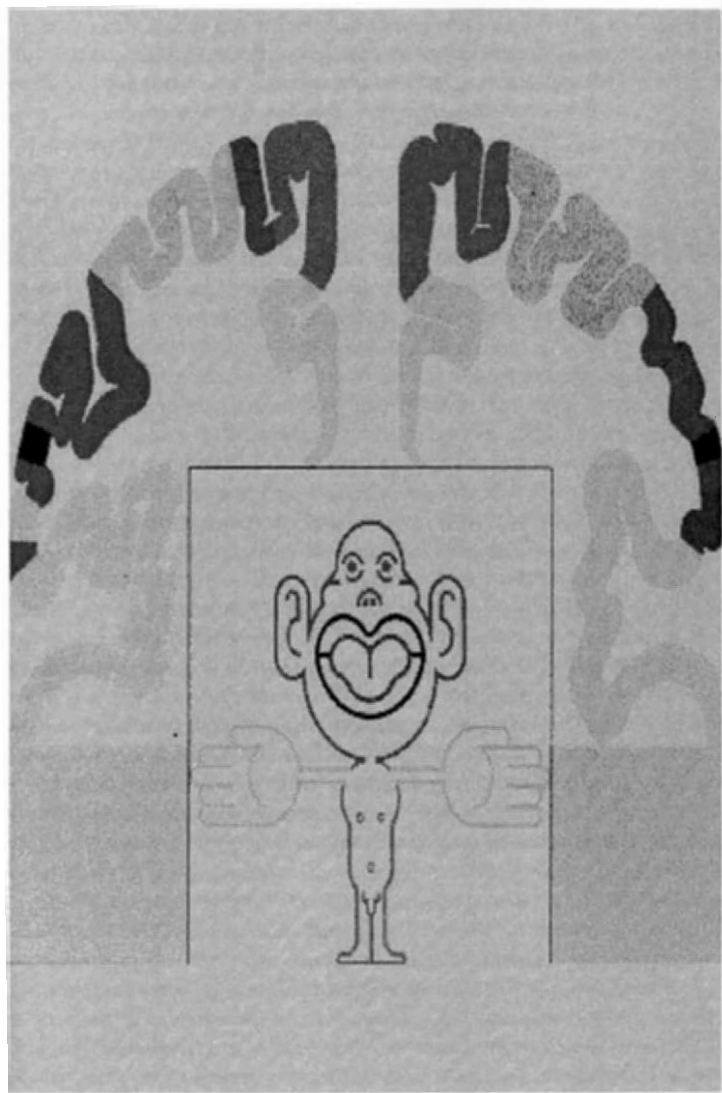
Una simile lettura non può non apparire remota da ciò che solitamente s'intende per descrizione dei fenomeni della coscienza; certamente, remota dalla descrizione dei processi di quello stereotipo che si chiama "coscienza comune". Qui, si obietterà, non entrano in gioco e una spiccata attitudine mentale, strettamente speculativa, e uno spiccato gusto del contrasto, ispirato alla temperie romantica: due fattori culturali che circoscrivono e ridimensionano fin dall'inizio la portata di una tale "fenomenologia"? È interessante notare come Hegel, almeno in linea di principio, non si sia sottratto a questa difficoltà. Tant'è vero che la sua polemica esordisce (nei primi scritti di Jena), più ancora che contro il senso comune (ma, meglio, ciò che in tedesco, suonando come "sano intelletto umano", si presenta più esattamente come un costrutto a sua volta intellettuale), contro quello che appare come il punto più alto, più specia-

lizzato e astratto, nell'*iter* della coscienza, cioè il concetto moderno di ragione. Con la "ragione" dei pensatori moderni la coscienza umana è fatta luogo dell'assoluto; ma luogo anzitutto nel senso estrinseco di contenitore. Il problema dei moderni è, in generale, "costruire l'assoluto per la coscienza". In ciò già cova la contraddizione: la coscienza, in quanto ragione o "raziocinio", non è in grado di assolvere al proprio compito, poiché non può "contenere" l'assoluto che per definizione la sorpassa e la nega — «quell'assoluto, costruito nella coscienza, come a un tempo cosciente e non-cosciente»²¹. Da tanta impresa non potrà risultare che «l'annientamento della coscienza stessa»²².

Eppure quest'ultimo paradosso di cui i filosofi sembrano aver dispoticamente onorato e onerato la coscienza, allude a una verità fuori discussione: alla mera impossibilità per la coscienza, a qualsiasi livello, di mostrarsi vergine incontaminata. In realtà, il suo più breve fraseggiare, l'intenzione più innocente di cui sia capace, la quiete più soporifera cui si abbandoni: qualsiasi riduzione o spoliatura della sua attività fallisce l'effetto desiderato di evitare la contraddizione. Segnarsi un limite qualsiasi è appunto anche superarlo. "Qui" e "ora", sillabe o gesti elementarissimi di un'esperienza elementarissima, valgono tuttavia alla coscienza per indicare un intero cosmo di luoghi e tempi. Per essa il singolare, nell'atto in cui lo si pronunzi od ostenti, è già sempre un universale, l'immediato è già sempre un mediato²³. Così pure, i vari distinguo escogitati per risolvere la contraddizione del percepire (l'atto che ci dà e l'oggetto e l'illusione dell'oggetto) verrebbero riassorbiti e neutralizzati quando riferiti al duplice luogo assoluto della coscienza, ciò cui tanto l'intelletto sano dei comuni mortali quanto quello morboso dei sapienti non possono rinunciare: l'isola-soggetto, l'isola-oggetto²⁴.

L'esito in qualche modo obbligato di un'antinomicità così postulata (il limite che deve ma non può contenere l'illimitato) sarà: fissare l'unico illimitato possibile per la coscienza. Che per la coscienza non potrà che essere proprio la sua assoluta finitezza, l'assolutezza del suo contrapporsi all'assoluto²⁵. L'infinito (il negativo – il non-conscio – che il conscio, presupposto come “non-infinito”, *deve* pur implicare) sarà rimandato “all'infinito”. Oppure verrà eluso nella chimera di una soluzione finita; per esempio, nella “felicità”. Al sogno culturale della felicità saranno stridenti compagni l'“incalcolabile”, l'“incomprensibile”, il “vuoto”, nella cui sfera dovrebbe restare relegato il conflitto tra il finito e l'infinito; mentre intanto “ragione” non significherà niente di più che «calcolare tutto e ogni cosa in rapporto alla singolarità»²⁶.

L'intelligenza moderna, via via che appare progredire nella comprensione del proprio compito (“costruire l'assoluto per la coscienza”), è destinata a procurare a se stessa il proprio naufragio. Anzitutto in quanto indagine prettamente analitica; la quale frantuma e fissa i termini dell'esperienza, costringendosi ogni volta a riproporre il mito di un'ultima, perfetta determinatezza del significare, e ogni volta resuscitando sullo sfondo lo spettro di un'altrettanto ultima, perfetta indeterminatezza – l'ignoto, il nulla. Ma, in secondo luogo, in quanto riflessione; riflessione che vorrebbe sì, nella forma di un “sapere assoluto”, la conciliazione del positivo e del negativo e l'armonia tra il soggetto e l'oggetto, ma vi perviene soltanto a costo di un'astrazione totale. In questo caso la coscienza termina la sua epopea nell'immagine, questa volta *vis a vis*, di un assoluto che è tanto indifferenziato quanto indifferente – una diversa replica del nulla. L'“intuizione intellettuale” di un Uno privo di differenze, cioè la soluzione fondamentalmente



estetica che Schelling offriva per le scissure della coscienza, portava con sé i segni tipici della contraddizione che intendeva sanare, pur essendo tutt'altro che un'ingenuità residuale del pensiero moderno. Sia "intuizione" sia "intelletto" appaiono parole segnate, per vie diverse, dalla tentazione di esorcizzare il vuoto che si presuppone separi l'uomo dalla verità. Con quella si riparerrebbe in un *vacuum* ineffabile e incommensurabile, con questa in un pieno sclerotico e pulviscolare. Nel suo titanismo la coscienza si è finta l'immagine più sublime di quel nulla che essa stessa crede e teme di essere. In realtà, avrebbe replicato Hegel, la ragione non sta né nel finito né nell'infinito – l'uno impotente controfigura dell'altro. Sta nella relazione tra i due²⁷. O, semplicemente, è relazione tra; cioè vita. In realtà, anche la ragione schellinghiana (l'unità indifferenziata di soggetto e oggetto), nel segno della quale Hegel aveva combattuto i mentori del coscienzialismo e dello psicologismo, e soprattutto l'assolutismo fichtiano (l'infinito come pura soggettività), si univa alle celebrazioni del nulla, lasciando precipitare «nel suo proprio abisso e la sua riflessione dell'assoluta identità e il suo sapere e se stessa»²⁸.

Insomma, tanto nell'intellettualismo scientifico-analitico quanto nell'intellettualismo mistico-trascendentale il filosofo vede compendiate tutte le risorse e le aporie che caratterizzano fin dall'origine il viaggio epocale della coscienza. In un quadro siffatto, ultima sorte sarà la trasfigurazione nella specie del "sapere", e del sapere "assoluto". Qui infatti le contraddizioni della pura soggettività, della pura oggettività, e del contagio tra tali opposte purezze, appaiono dislocabili l'una accanto all'altra, in una sorta di limbo contemplativo dove tutto ciò che viene esposto avrebbe il suo diritto, e dunque tutto sarebbe compatibile con tutto: il conscio con l'inconscio,

il sensibile con l'intelligibile, il libero con il necessario, il relativo con l'assoluto²⁹. La contraddizione, "saputa", sembra poter tranquillamente posare nella vetrina della coscienza, ora resa linda e accogliente, per finalmente sentirsi "compresa". Anzi, compresa a tal punto che, proprio per l'intrinseca voracità di un sapere senza condizioni, perfino il sapiente dovrà dileguare, e perfino il saputo; cosicché, mentre viene reso "sconfinato" l'intelletto, «nell'infinita ricchezza trova il suo tramonto e l'intelletto e il suo mondo oggettivo»³⁰: Certo, in quanto "sapere assoluto", in quanto "scienza" o "concetto", l'esperienza umana si erge nel colmo della sua gloria: «lo spirito che si sa come spirito»³¹. Eppure, proprio nelle parole che ne attestano la pienezza di luce, la coscienza si oscura e si crocifigge, solo con tale sacrificio rendendosi pronta per lo spirito³². In quanto spirito, il suo destino - "trono" e insieme "calvario" - è di alienarsi senza perdersi, di traboccare "schiumeggiando" nel proprio Sé come in ciò che è anche Sé della natura e della storia³³. Così evocativo e perentorio suona l'epilogo della *Fenomenologia*.

3. *L'en kai pan* è il principio hegeliano per eccellenza³⁴. Esso esige che parte e tutto siano solidali, incrociati in un reciproco, infinito scambio. La parte è già il tutto, così come il tutto è già parte; la contraddizione dialettica non è che l'apparire del tutto che s'individua attraverso le sue parti e della parte che si approfondisce come il tutto. Per questo la filosofia di Hegel è originariamente atteggiata a sistema³⁵. La forma del sistema doveva riuscire l'unica possibile espressione della verità, nella misura in cui tutto ciò che è vero, cioè innegabile e inalienabile, lo è in quanto articolazione, struttura, composizione dei differenti; in quanto sintesi di affermazione e negazione. Tradurre la trama categoriale della coscienza

entro un orizzonte sistematico non significa affatto profilarsi in positivo invece che in negativo, bensì esplicitarne la negatività originaria come la potenza *e* della parte di affermarsi trascendendosi nel tutto *e* del tutto di affermarsi trascendendosi nella parte. In tale prospettiva, il nesso tra l'esposizione critica e l'esposizione sistematica della coscienza, tra la sua confutazione e la sua ricostruzione, può essere rappresentato come il progresso dal concetto di coscienza come luogo della contraddizione tra il tutto e il nulla al concetto di coscienza come luogo della contraddizione tra il tutto e la parte – ovvero, dall'idea del tutto come *onnipotenza escludente* all'idea del tutto come *potenza onninclusiva*. L'analisi hegeliana della coscienza, nella misura in cui è analisi della relazione intenzionale (“coscienza-di-coscienza-di-”), passa conseguentemente attraverso l'esposizione della struttura della totalità, cioè di una struttura che dice, insieme, autoriferimento (“*coscienza-di-coscienza-di-*”) ed eteroriferimento (“*-di-*”). Dunque si tratterà di considerare la coscienza all'interno del processo di totalizzazione che essa già significa. Sia prima della *Fenomenologia dello spirito* (nel periodo di Jena, tra il 1803 e il 1806) sia subito dopo (nel periodo di Norimberga, a partire dal 1808), Hegel si è provato a disegnare la coscienza come momento della complessiva connessione tra reale e possibile, finito e infinito. Nel sistema essa deve poter apparire come mediatrice tra la natura e lo spirito, rivelando, per un lato, lo spirito che dorme nell'accadere naturale e, per l'altro, il multiforme sommatizzarsi dello spirito. La mediazione coscienziale sarà pur sempre negazione e contraddizione; non più però nel senso dell'impossibile realizzazione del nulla, bensì del necessitante manifestarsi dell'intero (o, se si vuole, dell'irrealizzarsi del nulla).

Nella sua essenza la coscienza, si dice nel primo

abbozzo della filosofia dello spirito, è «l'immediato, semplice contrario di se stessa»³⁶. Nella sua generalità e identità formale la coscienza lascia trasparire l'energia vivente di ciò che qui compare per l'appunto come "spirito": l'unità del molteplice, ovvero «ciò che è reale in quanto assoluto divenire l'assoluto essere-uno»³⁷. Secondo lo spirito ogni momento si manifesta come l'intero; e dunque nella sua concretezza ogni momento sarà, oltre che vincolato, anche vincolo, sarà, oltre che se stesso, anche tutt'uno con il suo altro. E infatti la coscienza si costituisce simultaneamente sia come uno solo dei termini di una coppia di opposti (l'interno di contro all'esterno, l'attivo di contro al passivo, il soggetto di contro all'oggetto) sia come l'unità dei due opposti³⁸.

Questo nativo "esser-sé essendo fuori-di-sé" della coscienza non allude a una qualche speciale condizione estatico-metafisica dell'esperienza. L'autorelazionale della coscienza non è un terzo che possa sopraggiungere dall'esterno al soggetto della coscienza e ai suoi oggetti. È invece la forma stessa, olistica e polare, dei termini della relazione, e in ciascuno di essi stessi dovrà esprimersi. «*L'essenza della coscienza è di essere immediatamente, in un'eterea identità, assoluta unità dell'opposizione. Essa può essere ciò, solo perché immediatamente, per quanto è <in sé> opposta, entrambi i membri dell'opposizione sono essa stessa*»³⁹. Ma che la coscienza sia già al lavoro nei suoi singoli momenti, quello attivo-soggettivo e quello passivo-oggettivo, sarà possibile solo perché entrambi sono, «*in quanto membri dell'opposizione, immediatamente il contrario di se stessi, la differenza assoluta*»⁴⁰. Vale a dire: da un lato, il soggetto si esprime come tale oggettivandosi, cioè differenziandosi nella quantità e alterandosi nella qualità; dall'altro, l'oggetto si esprime come tale soggettivandosi, cioè offrendosi come un reagente, un "se stesso", termine

di identità e identificazione. Insomma: 1) la coscienza è la relazione soggetto-oggetto, e insieme il solo soggetto; 2) il soggetto è tale perché, insieme, si fa oggetto; 3) l'oggetto è tale perché, insieme, si fa soggetto⁴¹.

Ma, si dirà, il triplice intreccio categoriale della coscienza, con tutto il tramestio dialettico che dovrebbe comportare, non resta comunque vincolato al teatro dell'esperienza, e questo alla sua propria concreta determinatezza, e quest'ultima infine all'individualità del singolo soggetto cosciente? Ed è effettivamente così anche per Hegel, purché espressioni quali "concreta determinatezza", "individualità", "singolo soggetto", *etc.*, non trasudino reificazione, non siano ipostatizzati né nella pellicola dei fatti della coscienza né nella crosta degli atomi empirici o analitici. In realtà, la dialettica della coscienza si riapre proprio nell'atto in cui appare chiudersi: la coscienza, apparendo a se stessa per ciò che è, continua a oggettivarsi, si fa termine della relazione che essa stessa è. Anche in quanto impalpabile esercizio di mediazione, la coscienza deve poter uscire da sé, rendendosi carne palpabile. È quanto Hegel intende con l'affermazione che la coscienza deve predisporre nella forma del "medio", figura in cui essa si realizzerebbe come "linguaggio", "strumento" (o lavoro), "famiglia" (se stiamo, per esempio, alla più semplice ripartizione del periodo di Jena). Che questa, in cui converranno grosso modo anche le successive, sia un'articolazione plausibile in sede di descrizione storico-culturale resta qui una questione aperta. Certo, con essa il filosofo mostra di concepire come profondamente spirituale la costituzione dei primordiali materiali della storia; e, nel contempo, di voler rendere ragione della naturale, necessaria operosità e materialità della vicenda umana. Al contrario di quel che troppo spesso si lamenta, quelli di Hegel appaio-

no eloquenti modelli di "concretezza", almeno nel senso di un costitutivo "concretere" dei processi dell'esperienza. Legati dal ritmo semplice del rapporto uno-molti o singolo-universale, già qui, nei primi esperimenti di sistema, appaiono intrecciarsi e richiamarsi fattori naturali (terra, aria, fuoco), fattori bio- e psicomodinamici (desiderio, sesso), fattori culturali (linguaggio, lavoro, popolo) e istituzionali (famiglia, proprietà, stato)⁴².

Di questa prospettazione mi limiterò a sottolineare un'angolatura particolarmente ampia e significativa. Per Hegel la formazione della coscienza (e la coscienza stessa come formazione, *Bildung*) implica immediatamente le linee fondamentali dell'atteggiamento pratico⁴³. Agire e volere, lungi dall'essere una dimensione ostinatamente pre- o anticoscienziale, segnano in realtà tracce indelebili nel processo di soggettivazione-oggettivazione. Vi emergerebbe in particolare l'elemento della "singolarità assoluta": figura immediata dell'intero che, coatto in un punto, si traduce per contrappasso in "lotta per l'intero"⁴⁴. È questo senso di una unicità inimitabile e irriducibile a costituire il "sensus sui" e a svolgere il nucleo relazionale del bisogno autoconservativo. Che è appunto lotta, confronto, rispecchiamento di "singolarità assolute". La volontà di potenza abita dunque originariamente la coscienza, se è vero che il singolo può sentire se stessa come diritto immediato di un valore assoluto solo perché capace di escludere l'altrui equivalente diritto. La coscienza è per Hegel strutturalmente intersoggettiva, giacché si dà coscienza dell'Unico solo se si dà onnipotenza, e si dà onnipotenza solo attraverso la sfida tra singole equipotenze. L'agone del reciproco riconoscimento significa: se è necessità della coscienza volersi come Ego, allora è necessità della coscienza volere un Alter-Ego, come distesamente narrano le celeberrime

me pagine della *Fenomenologia* dedicate alla dialettica servo-padrone⁴⁵. Come la coscienza non può so-
stare nel semplice dominio unilaterale sull'oggetto
da parte del soggetto, ma è la dinamica composizio-
ne dei due opposti, così l'autocoscienza non può so-
stare nel semplice dominio unilaterale del soggetto
su se stesso, ma è l'equilibrio critico dei molti sogget-
ti che interagiscono e reagiscono relativizzando i re-
ciproci segni di assolutezza. Anche l'autocoscienza
appare, in tale ottica, come un approfondimento e
una moltiplicazione della struttura della relazione.

La coscienza contiene dunque molto di più di
quanto si sia disposti ad ammettere, allorché s'insiste
nell'enfatizzarne gli aspetti di pura soggettività e pu-
ra teoreticità. Ma, poi, la coscienza è contenuta in un
grembo ancora più complesso della già complessa
trama dell'essere-cosciente. Se per Hegel la coscien-
za come microcosmo racchiude già l'universo del
reale e del possibile, d'altro canto essa stessa rinvia a
una molteplicità di orizzonti macrocosmici, che la
trascendono proprio mentre, nel contempo, appaio-
no da essa formalmente determinati⁴⁶.

4. Un ultimo tratto vorrei richiamare della concezione
hegeliana della coscienza; un tratto, se si vuole, mar-
ginale, e che tuttavia si delinea come un margine pro-
nunciato di tale concezione, una vera e propria linea
di sutura. Si è parlato della costituzione "catastrofi-
ca" della coscienza nei suoi tratti estremi, che sono
poi tre modi del nulla. Vale la pena ricapitarli. Il
primo e più elementare di questi, s'è detto, è la mor-
te: il limite fisico della coscienza, la sua imminente-
immanente distruzione. Qui l'individuo cosciente si
scopre come polo della relazione intercoscienziale e,
facendosi "attivo" se stesso per mezzo di un "reatti-
vo" secondo se stesso, scambia vita con morte. Due
altre forme determinanti di oscuramento sono subite

dalla coscienza nella sua elaborazione intellettuale: un nulla analitico, un nulla sintetico. "Intelletto" significa per Hegel una coscienza contraddittoriamente potenziata, come un arco incapace di colpire nel segno non perché mal costruito o privo di frecce, ma perché forzato a conseguire la massima tensione possibile, e perciò vanagloriosamente fissato in questa posizione. Fissare è qui complice di astrarre, separare, isolare; cioè: segnare una linea al di là della quale non vi sarebbe più nulla – nulla da capire, da fare, da essere. In primo luogo, dunque, l'intelletto si afferma attraverso una metafisica della finitezza e dell'opposizione, accanendosi a circondare le proprie astrazioni con il recinto del "nulla" (con l'astrazione delle astrazioni). In secondo luogo, la coscienza, una volta pervenuta al proprio culmine come sapere assoluto, appare tutta invasa dalla contraddizione che essa stessa è in quanto intelletto. Il valore assoluto che la coscienza intellettualizzata intende esprimere, in quanto si riconosce come sapere assoluto, si vanificherà da sé, nella misura in cui essa pretenda liberarsi da ogni condizione, quindi anche dalla relazione e con un soggetto che sappia e con un oggetto da sapere. La sconcertante presenza del "nulla" all'inizio della logica hegeliana dice proprio questo: nella sua suprema tensione all'assoluto la coscienza in quanto sapere si è creata l'immagine di ciò che è assoluta indeterminazione, incolmabile astrazione, e in tale precipizio deve calarsi per morire a se stessa⁴⁷.

Ma per Hegel il nulla, in quanto semplice impossibilità di esserci e di manifestarsi, non c'è⁴⁸. Tanto quanto l'Essere, esso è una "fissazione". È lo spettro che la coscienza proietta fuori di sé per soddisfare univocamente la convinzione della propria finitezza. Simulando la fine assoluta della coscienza, il nulla rappresenta in verità l'infinito al-di-là di ogni suo attuale sapere e potere. Ora, tangente a quella serie di

sismi fatali, si configura un ulteriore e non trascurabile aspetto del lato "notturno" del *Bewusstsein* hegeliano – l'orlo cui alludevo. Non è più il negativo come quel vuoto inafferrabile che la coscienza crede di trovare o dentro o fuori di sé, ma un negativo che a modo suo si lascia vedere e toccare, poiché sporge dalla zona della coscienza come l'ombra dall'oggetto illuminato. O, meglio, come ciò che ne costituisce il fondo stesso, quel paesaggio sotterraneo che regge la superficie illuminata e in parte la alimenta, in parte la mantiene, in parte la scuote.

In questo paesaggio spicca anzitutto un "prima" della coscienza, che Hegel chiama "anima", o stato "sognante" della coscienza, dove mente e corpo sono ancora tutt'uno, senso e intelligenza si confondono, reale e possibile si sfrangano l'uno nell'altro. È l'oggetto dell'"antropologia", cioè dell'autorappresentazione dell'uomo nella sua integrità di essere animale-animico. Una dimensione spirituale, secondo Hegel; tanto che vi si prefigura, sia pure nell'immediatezza (cioè nella "semplicità" non ancora misurata dall'evidenza della contraddizione), l'esito finale, intimamente ricompositivo, cui sarebbe destinata la coscienza stessa⁴⁹.

Ma *oltre* la coscienza? Ovvero: *dopo* la coscienza e *dopo* i suoi fenomeni – dopo la stagione della coscienza? Ecco, infine, la "psiche"; e la "psicologia". Se l'antropologia è lo sguardo sulla coscienza naturale, o sulla natura umanizzata; se la fenomenologia (che qui, nel ciclo dell'intero, ricompare ridimensionata) è l'apparire dell'uomo errante, destinato a contendere con se stesso e con l'universo; la psicologia è la considerazione dell'uomo nella pienezza del suo essere, come «totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva»⁵⁰: la coscienza si è librata sopra se stessa e sa cogliersi e distinguersi come unità, e unità concreta, sinolo di teoria e prassi, d'intelligenza e cuore⁵¹.

Ciò che qui più interessa è rilevare come alla psicologia sia riservato senz'altro un dominio molto più vasto di quello strettamente coscienziale. E, per giunta, come in tale ambito siano fatte agire in gran parte anche quelle dimensioni che, nella nostra cultura, verranno a caratterizzare ciò cui oggi comunemente si dà il nome di "inconscio". Pur in un'economia che può apparirci schematica e formale, resta sorprendentemente attuale l'intento di Hegel di raccogliere sotto quel termine e quel concetto forme e forze dell'umano irriducibili a pura meccanicità o a inintelligente negatività. Anzi, l'inconscio qui significa anzitutto la dimensione della penetrazione profonda, dell'interiorizzazione (*Erinnerung*). Per questo vi svolge una parte significativa la memoria. Il ricordare è atto d'intelligenza; in esso la fenomenicità della coscienza, cioè il procedere per punteggiature spazio-temporali, cede il passo all'interiorizzazione dell'evento. Ciò non vuol dire, per Hegel, né un momento semplicemente passivo-riproduttivo dell'immagine generata dalla coscienza né lo sbiadirsi dell'esperito rispetto ai colori vivaci del dato sensibile o fattuale. Piuttosto, nel processo memorativo il soggetto riuscirebbe ad attingere a quel "fondo tenebroso", nel quale pulsa la necessità, ancora indistinta, dell'intero e del concreto: la necessità «di concepire il concetto in quanto concreto, come ad esempio di pensare il germe in modo che contenga affermativamente, in quanto possibilità virtuale, tutte le determinazioni»⁵². E però, ancora, tale potenzialità non andrà intesa né come deterministicamente ordinata né come meramente ideale o soggettiva. L'intelligenza, come "fondo inconscio", sostiene Hegel, è "l'universale esistente" nella sua forma immediata, quando «il diverso non è posto ancora come discreto»⁵³.

L'inconscio hegeliano, comunque interpretabile e quantunque criticabile, certamente non vuole rap-

presentare un *minus* ma un *plus* di coscienza⁵⁴. Quel non-conscio estremo, che la coscienza della *Fenomenologia* doveva vivere come il proprio nulla, ora compare nella sua veste più acconcia: come il sommerso di cui la coscienza è parte e al cui tesoro via via attinge, si nutre, cresce. “*Notte della conservazione*” verrà inizialmente definita da Hegel tale dimensione⁵⁵. Nella notte della conservazione emerge il “semplice Sé [*Selbst*]”, il “puro Sé”, il fondo dell’uomo che si staglia al cospetto del fondo delle cose; da qui balzano fuori gli eventi come figure parlanti e viventi, e tuttavia inoggettivabili nella loro ambiguità, assenti eppure presenti. Per dirla evocativamente con Hegel, oltre e più ancora che luce della coscienza, l’uomo è «questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti»⁵⁶. Certo, si tratta di un’esperienza «spaventosa», avvertibile nell’atto stesso in cui la coscienza si lascia cogliere come una totalità misteriosamente compressa, come un’oscurità vertiginosamente rappresa in un duplice punto-luce. È l’emozione che scaturisce «quando si fissa negli occhi l’uomo»⁵⁷. Attraverso gli occhi umani si può toccare l’elemento plutonico dell’essere, l’«interno della natura»; là dove alla terribile, meravigliante notte dell’uomo «sta sospesa di contro la notte del mondo»⁵⁸. Di qui un nuovo percorso; qui la coscienza – da “anima” e poi “fenomeno” divenuta ora “psiche” – tanto perde quanto guadagna, poichè oscurandosi attraverso il regno delle ombre torna al suo nucleo più intimo, si approfondisce in se stessa. Essa ora è in grado di mostrarsi, appunto, nella sua “intelligenza” (*Intelligenz*): anzitutto come “interiorità” (*Erinnerung*) e “immaginazione” (*Einbildungskraft*)⁵⁹.

¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica* (1812-1816), trad. it. di A. Moni, revis. di C. Cesa, 3 voll., Laterza, Roma-Bari, 1974; vol. I, p. 100.

² «La stessa cosa sono il vivo e il morto, il desto e il dormente,...» (ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Mondadori, Milano 1987, fr. 22, p. 15); «Il divino è giorno notte,...» (ivi, fr. 32, p. 19); «Di moltissimi è maestro Esiodo, e vi sanno anche dire che egli sapeva moltissimo, quando non conosceva né la notte né il giorno, che pure fanno uno» (ivi, fr. 86, p. 41).

³ La coscienza, in quanto io, è «la luce, che manifesta e se stessa e anche altro» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830, 1° ed. 1817) (d'ora innanzi: *Enciclopedia*), trad. it. B. Croce, Laterza, Bari, 1963 (1° ed. 1906), § 413, p. 389. All'occorrenza ho apportato qualche lieve modifica stilistica alla traduzione italiana, basandomi sulla seguente edizione del 1830: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von F. Nicolin und O. Poggeler, Meiner, Hamburg 1969).

⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (1807) (d'ora innanzi: *Fenomenologia*), a cura di V. CICERO, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 229.

⁵ «La determinatezza dello spirito è, dunque, la manifestazione (*Manifestation*)... non già lo spirito rivela qualcosa (*Etwas*), ma la sua determinatezza e contenuto è questo rivelare stesso» (ivi, § 383, p. 350). Cfr. A. PEPPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 38-41. Per una valorizzazione di Hegel in chiave squisitamente mistico-teologica si vedano le considerazioni di M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale M., 1966 (in particolare i capp. V e VI).

⁶ Cfr. al riguardo l'*Introduzione* di V. CICERO alla *Fenomenologia*, cit., p. 14, e le osservazioni di F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, NIS, Roma, 1994, pp. 16-22. Sui più significati di "coscienza" entro questo contesto, e sull'interpretazione dell'espressione "scienza dell'esperienza della coscienza" valgono le osservazioni di Heidegger contenute nelle lezioni del 1930-1931 sulla *Fenomenologia* (M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. MAZZARELLA, Guida, Napoli, 1988, pp. 43-54). Ma vanno tenute presenti anche più complesse considerazioni storico-critiche, come quelle di A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze, 1973, pp. 198-238. Per conto mio mi atterrò alla nozione di coscienza più lata e più tipica nell'economia del pensiero hegeliano. Per esem-

pio, a quella suggerita nella *Scienza della logica*: «l'opposizione, propria della coscienza, fra un *sogettivo* essere per sé ed un secondo essere simile, un essere *oggettivo*» (*Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 56; cors. miei).

⁷ Una circostanziata e motivata interpretazione in tal senso è quella fornita da Chiereghin, *op. cit.*

⁸ *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801) (d'ora innanzi: *Differenza*), in: *Primi scritti critici*, a c. di R. BODEI, Mursia, Milano, 1990, p. 15.

⁹ *Fede e sapere* (1802), in: *Primi scritti critici*, cit., p. 125.

¹⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse* (1803-1806), (d'ora innanzi: *Filos. spirito*), a cura di G. CANTILLO, Laterza, Roma-Bari, 1984, pp. 28-30.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802), a cura di N. MERKER, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 89.

¹² Cfr. *ivi*, p. 68, p. 124, p. 126; cfr. anche *Enciclopedia*, § 444.

¹³ *Ivi*, pp. 68-72.

¹⁴ Mi riferisco anzitutto alle imprese compiute, nel fecondo periodo degli anni '30 e '40, da Wahl, De Negri,

Kojève, Lukacs e, sopra tutti, dallo HYPOLITE della *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"* di Hegel (1946; trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1972). Per una aggiornata informazione sulla letteratura critica rinvio il lettore alle bibliografie incluse nei lavori già citati di Cicero e Chiereghin (rispettivamente: alle pp. 1113-1125 e alle pp. 179-191).

¹⁵ *Fenomenologia*, pp. 85-87.

¹⁶ Cfr. J. HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel* (1955), trad. it., Bompiani, Milano, 1965, p. 34.

¹⁷ *Fenomenologia*, p. 309.

¹⁸ Ne sarebbe testimone esemplare Abramo, lo "straniero sulla terra", che soltanto nel distacco totale dal mondo si scopre come mondo, come il mondo del "se stesso", dell'Io che dipende solo da Dio (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-1800), in: *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. MIRRI, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli, 1989, pp. 377-378, pp. 549-550). Cfr. J. HYPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., pp. 16-17, pp. 32-33.

¹⁹ Che la morte sia per Hegel figura epocale per eccellenza si rivela soprattutto nella "morte di Dio", attraverso il "sentimento" che "Dio stesso è morto" (*Fede e sapere*, cit., p. 252).

- ²⁰ *Fenomenologia*, pp. 157-159 (ho reso *Gedankenlosigkeit* con "distrazione" in luogo di "torpore mentale"; *Empfindsamkeit* con "sensibilità" in luogo di "forma di sentimentalità").
- ²¹ *Differenza*, p. 18.
- ²² *Ivi*, p. 26.
- ²³ Cfr. *Fenomenologia*, (A, I: "La certezza sensibile").
- ²⁴ Cfr. *ivi*, (A, II: "La percezione").
- ²⁵ Cfr. *Fede e sapere*, cit., pp. 128-135.
- ²⁶ *Ivi*, p. 129.
- ²⁷ Un concetto, questo dell'assoluto come "relazione", in chiave e antidogmatica e antiscettica, che prende risalto già nel *Rapporto dello scetticismo alla filosofia*, cit., p. 99.
- ²⁸ *Differenza*, p. 26. Si tratta di un'espressione che, pur sottintendendo in questa fase un consenso di massima con la speculazione schellinghiana, anticipa bene il succo della posteriore critica a Schelling nella *Fenomenologia*.
- ²⁹ *Ivi*, pp. 20-21.
- ³⁰ *Ivi*, p. 20.
- ³¹ *Fenomenologia*, p. 1065.
- ³² Si consideri la provocazione tipica del linguaggio hegeliano: una sorta di simbolica o paradigmatica a rovescio, dove è l'astratto a porsi come figura del concreto. Nell'affermazione: «il puro concetto, ossia l'infinitezza come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito» (*Fede e sapere*, cit., p. 252; *corsivi miei*) non è il dolore un possibile *exemplum* di concetto, ma è il concetto *exemplum* del dolore.
- ³³ *Fenomenologia*, p. 1065. Cfr. *Fede e sapere*, cit., p. 253.
- ³⁴ L'Uno-Tutto va compreso anzitutto come relazione, quindi come superamento degli astratti "Uno" e "Tutto". Ciò che viene puntigliosamente precisandosi nell'integrazione al § 573 dell'*Enciclopedia*, pp. 516-527.
- ³⁵ Un'articolatissima esposizione-problematizzazione di questo punto è offerta dal saggio di A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova, 1992.
- ³⁶ *Filos. spirito*, p. 4; cfr. p. 7, nota.
- ³⁷ *Ivi*, p. 6; cfr. p. 8.
- ³⁸ Cfr. *ivi*, p. 4; pp. 3-4, nota 3.
- ³⁹ *Ibidem*.
- ⁴⁰ *Ivi*, p. 11.
- ⁴¹ Esprimere la coscienza attraverso siffatta relazione (=R) di soggetto (=s) e oggetto (=o)

vorrà dire: in "sRo" è implicato almeno che 1) "R=sRs", 2) "s=sRo", 3) "o=oRs".

⁴² Tra le analisi più penetranti e forse meno note richiamerei l'abbozzo della struttura "bambino-genitori". Si tratta di un momento cruciale dell'autopoietica coscienziale: quasi una "produzione di coscienze per mezzo di coscienze", in cui gli individui vengono formandosi attraverso scambi e inversioni di vita e morte, di realizzazione e idealizzazione. Meriterà citarne qualche passo: «Gli individui <in quanto, generando, fuoriescono da sé> sono dapprima proprio questa morte-che-diviene, e ciò appartiene alla natura,...ma in questo loro divenir-morti essi intuiscono altrettanto il loro divenire-viventi.

...i genitori sono per il bambino un ignoto, oscuro presagio di se stesso;...ciò che gli danno, lo perdono; essi muoiono in lui; giacché ciò che gli danno è la loro propria coscienza.

...Per il bambino esiste la contraddizione del mondo reale e del mondo ideale dei genitori; per lui, però, in quanto coscienza in divenire, questa contraddizione si toglie, in quanto egli pone idealmente il mondo per lui reale in quanto lato inconscio e realizza il lato cosciente, il mondo ideale dei genitori» (*Filos. spirito*, p. 39 [nota], pp. 42-43).

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 44-45 e sgg.

⁴⁵ Cfr. *Fenomenologia*, pp. 275-291. Per una critica della "singolarità assoluta" attraverso l'analisi logica di quella sua controfigura che è "l'assolutamente Altro" cfr. I. VALENT, *Dire di no*, Teda, Cosenza, 1995, cap. IV (*La deduzione dell'altro*).

⁴⁶ L'intrinseca doppiezza della coscienza - l'esser-sé essendo fuori-di-sé - basterebbe a sciogliere il sospetto dell'incoerenza tra un massimo di espansione del tema (nella *Fenomenologia*) e un massimo di sua contrazione (nell'esposizione del sistema). Per altro, nel periodo dell'insegnamento ginnasiale a Norimberga, Hegel trattava la materia fenomenologica sia all'interno di corsi dedicati all'Enciclopedia sia come corso a se stante (cfr. *Nurnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in G.W. F. HEGEL, *Werke* in 20 Bd., 4 (I. *Texte zur Philosophischen Propädeutik*), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986).

⁴⁷ Di questo momento decisivo del sapere assoluto, nel quale esso si dissolve *motu proprio*, bisognerà pur tenere conto quando si ritenga, dall'interno di un'attenta riflessione sulla razionalità dialettica (così L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e Associati, Milano, 1995), che la "dialogica" dei contemporanei superi la "dialettica" hegeliana proprio in questo: nel sapere (questo, sì, "assolu-

to"?) che, se anche si può dare l'assoluto, non si può dare il sapere assoluto.

⁴⁸ Cfr. I. VALENT, *Dire di no*, cit., cap. V (*In principio era l'esserci*). A quanta profondità e con quale rigore occorra scavare per stabilire i sintomi di un "nichilismo" hegeliano lo mostra l'impresa teorica più recente di E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano, 1995 (cfr. capp. III, IV, VI, VII).

⁴⁹ Cfr. *Enciclopedia*, § 388, p. 357. Per un orientamento complessivo sul tema si veda F. CHIEREGHIN, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in: AA.VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, a cura di F. CHIEREGHIN, Verifiche, Trento, 1995, pp. 429-454.

⁵⁰ *Enciclopedia*, § 440, p. 402. Una rilettura del soggetto hegeliano come sintesi di animacoscienza-psiche, in chiave anticartesiana e soprattutto antikantiana, è offerta da M. GREENE, *Hegel's triadic doctrine of cognitive mind*, in G.W.F. Hegel. *Critical Assessments*, 4 voll, ed. by R. Stern, Routledge, London, 1993, vol. IV, pp. 89-107.

⁵¹ Cfr. *Enciclopedia*, §§ 443-445.

⁵² Ivi, § 453, p. 413; cfr. § 413.

⁵³ Ivi, § 453, p. 414.

⁵⁴ Un'interpretazione di ampio respiro è quella di A. MASULLO, *Das Unbewusste in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in AA.VV., *Hegels philosophische Psychologie*, hg. von D. Henrich, Hegel-Studien/Beiheft 19, Bouvier, Bonn, 1979, pp. 27-63. Ulteriori dettagli circa la letteratura critica si possono trovare nella nota 2 di p. 431 e nella nota 36 di p. 449 nel saggio di CHIEREGHIN, *L'Antropologia come scienza filosofica*, cit.

⁵⁵ *Filos. spirito*, p. 70, nota 6. Sulla tematica del "negativo" e del "notturno" in questa fase del pensiero hegeliano si veda W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien/Beiheft 16, Bouvier, Bonn, 1977.

⁵⁶ *Filos. spirito*, pp. 70-71.

⁵⁷ Ivi, p. 72.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *Philosophische Enzyklopedie für die Oberklasse* (1808 e ss.), in G.W.F. HEGEL, *Nurnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, cit., §§ 129, 130, 135-153. Cfr. *Enciclopedia*, §§ 445-454.

DISSIPAZIONE E COSCIENZA

Giuseppe Vitiello

1. *Verso una scienza della coscienza*

Nel 1994 e nel 1996 si sono tenuti a Tucson in Arizona due Congressi internazionali¹ dedicati al tentativo di inquadrare in un contesto scientifico unitario ricerche e studi sulla coscienza che vengono condotti in settori disciplinari diversi (medicina, psicologia, filosofia, fisica, biologia, neuroscienze *etc.*). In queste note cercherò di illustrare uno dei temi della discussione che ha forse maggiormente attirato l'attenzione dei convenuti, e cioè *l'uso di modelli basati su teorie quantistiche*. A questo scopo introdurrò alcuni concetti della teoria quantistica dei campi applicata alla materia vivente; discuterò delle nozioni di ordine e simmetria; del ruolo del citoscheletro nel codificare informazioni e della relativa proposta di Penrose e di Hameroff. Esaminerò quindi il modello quantistico del cervello di Umezawa e Ricciardi e l'estensione che ne ho proposto per tener conto delle proprietà dissipative. Riporterò infine alcune considerazioni sulla problematica della coscienza. Non parlerò invece dei modelli di reti neurali basati sul formalismo della meccanica statistica².

Nel seguito accennerò solo per grandi linee ai vari punti di vista sulla problematica emersi a Tucson. La diversificazione delle posizioni, talvolta la loro frammentazione, gli sbandamenti e i ripiegamenti, possono essere meglio seguiti su riviste del tipo «Journal of Consciousness Studies»³ o anche sui diversi «giornali» di Internet dedicati al problema⁴. La mia sensazione è che il dibattito in corso comporti una fluidificazione di convincimenti e posizioni assunte già come ferme (o quasi) in settori disciplinari diversi sul problema coscienza; fluidificazione che potrebbe essere il primo effetto dello spostamento nella direzione del paradigma metodologico scientifico. In questo processo la costruzione stessa di un linguaggio comune diven-

ta "verifica" di concetti, assunti, definizioni adottate in un ambito disciplinare specifico. Ci troveremmo dunque nel pieno di un processo di "spostamento di paradigma"⁵.

Esiste una "circolarità" nelle domande che ci si presentano nel discutere di coscienza, nel senso che questioni su aspetti apparentemente distinti si saldano, evidenziando una sostanziale unità e correlazione nei meccanismi della coscienza. Ad esempio, chiedersi quale sia la natura della coscienza e chiedersi se vi sia una possibilità di comprensione scientifica della stessa, o cosa accada della coscienza quando dormiamo, oppure se sia la coscienza qualcosa di distinto dalle emozioni, e così via, ci rimanda ad un unico sostanziale nodo o nocciolo del problema, di cui intravediamo l'esistenza, ma che non riusciamo nemmeno a circoscrivere. I termini stessi in cui sono poste le questioni inducono non solo a forti perplessità sul loro significato, ma anche al sospetto che siano addirittura privi di senso.

Questi dubbi si riflettono immediatamente sulla reale praticabilità dell'operazione stessa che si vuole intraprendere (fondare una scienza della coscienza), dal momento che un criterio minimale perché possa essere impostato un discorso scientifico è che si possano produrre proposizioni "non prive di senso"⁶, di cui, cioè, sia possibile verificare la veridicità o falsità. Si potrebbe allora adottare (come fa David J. Chalmers, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz) una prima distinzione delle questioni: in facili e difficili, *easy problems* e *hard problems*. Quelle "easy" sono le domande cui si cerca di dare una risposta nei laboratori di neuroscienze; per esempio, come le informazioni e gli stimoli provenienti dal mondo esterno vengono elaborati dal nostro cervello, quali sono i processi neurali che ci fanno riconoscere le forme, calcolare le distanze, orientarci nello spazio, in che modo traduciamo in parole quello che sentiamo, le nostre emozioni e sensazioni. Ovviamente questi problemi non sono per nulla "facili". Tuttavia, le neuroscienze lasciano ben sperare, forse è solo questione di tempo! E le questioni "hard"? In realtà queste si riducono ad un unico difficile problema: Quale è la natura dell'esperienza soggettiva del mondo? In che modo esperienze e stimoli esterni diventano nostre esperienze soggettive ("qualia")?

L'emergere della soggettività sembrerebbe così essere il cuore del

problema coscienza. Non è un caso che fin da quando Cartesio indicò nella "coscienza" il principio stesso del fare filosofia, la coscienza si presenta in buona parte come "auto-coscienza" ("*cogito ergo sum*"), come *Ego* riflesso su se stesso. E qui nascono non poche divergenze. Semplificando molto si potrebbe dire che c'è chi nega che il problema esista (non c'è *hard problem*), chi afferma che sarà risolto prima o poi dall'indagine scientifica (come per i problemi semplici), chi dispera che sarà mai possibile "capire" la coscienza (qui identificata appunto con l'*hard problem*). Patrizia Smith Churchland (Institute of Neural Computation, University of California, La Jolla) propone che la coscienza, come soggettività, emerga come effetto cooperativo di milioni di cellule cerebrali e, contrapponendosi a Roger Penrose, di cui dirò più avanti, che non c'è bisogno di scomodare una nuova fisica. Più radicale è Daniel C. Dennett (Center for Cognitive Studies, Tufts University, Medford, Massachusetts) che nega decisamente che esista un *hard problem*: la coscienza è solo un fenomeno, nulla più che manifestazione dell'elaborazione dell'informazione che è oggetto delle ricerche delle neuroscienze. E su questa strada troviamo chi prefigura la possibile costruzione di *computers* coscienti (...è solo questione di complessità!). Di parere opposto sono quelli che sono stati battezzati "moderni dualisti" tra i quali c'è chi decisamente postula (o vede l'evidenza) di una realtà "altra" da quella studiata (e studiabile) dalla scienza e chi (come Chalmers) vede nella coscienza stessa una "ulteriore" realtà che andrebbe ad aggiungersi alle realtà (quali le forze elettromagnetiche, gravitazionali, etc.) già riconosciute dalla scienza.

Se tuttavia il tentativo vuole essere quello di fondare una scienza della coscienza, esso non può prescindere dal considerare "*the actual material*", la materia stessa coinvolta nei processi di coscienza, sia nel senso di materia neurale e cerebrale in generale, sia nel senso più lato di soggetti "portatori" di coscienza e dunque dell'universo sondato dalla Psicologia, dalla Psichiatria e dalla Medicina. Il discorso si allarga quindi, e di molto.

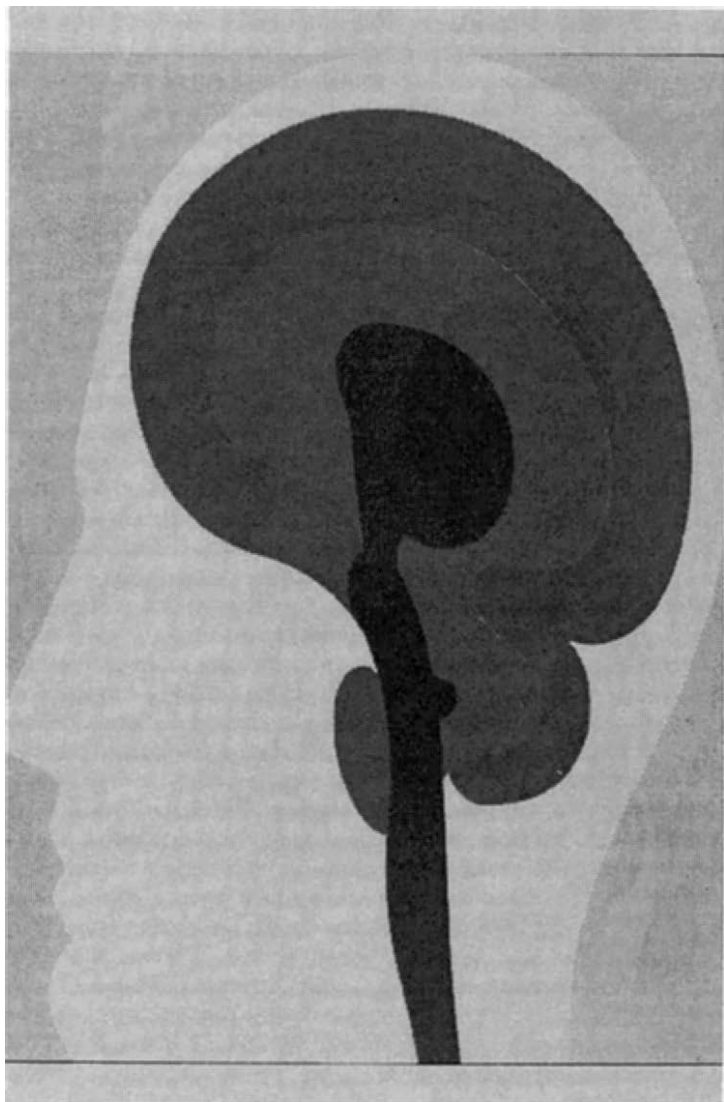
Riprenderò nel prossimo paragrafo la problematica in termini di teorie fisiche sull'attività neurale. Chiudo invece qui questa rapidissima e incompleta presentazione di "punti di vista" riproponendo le questioni alla maniera di John R. Searle (Department of Philosophy,

University of California, Berkeley) che non vede nessuno scandalo nel tentativo di costruire una scienza della coscienza e che a questo scopo nel suo intervento a Tucson '96 delinea il percorso per un tale programma: 1. Il problema della definizione della coscienza. 2. Riconciliare l'obiettività della scienza con la soggettività della coscienza. 3. Il problema della comunicazione e della connessione del mondo "mentale" col mondo "fisico". 4. Il problema dei *qualia*... E così via.

2. *La fisica della materia vivente*

La biologia molecolare continua a meravigliarci per i suoi continui successi nella comprensione delle strutture microscopiche, a livello cellulare e subcellulare, dei sistemi biologici, tanto che sembrerebbe non lontano il giorno in cui il catalogo dei "componenti" microscopici dei sistemi biologici risulterà completo. Catalogo che già oggi risulta ricchissimo per ciò che riguarda non solo il numero dei componenti elementari, ma anche la loro diversificazione e specializzazione chimica. Il quadro generale risulta molto complesso a livello biochimico, ma tuttavia "localmente" comprensibile. Utilizzando solo i principi statistici e probabilistici che sottendono la chimica dei processi biologici è tuttavia più difficile rendere conto di fenomeni di ordinamento temporale, quale la stretta concatenazione di reazioni chimiche specifiche, comune materia di studio per gli studenti di medicina, e fenomeni di ordinamento spaziale quale il coordinarsi delle cellule in tessuti (o, al contrario, il loro disgregarsi in tumori), o ancora di coordinamento funzionale come ad esempio nel sistema immunitario. In altre parole la grande sfida, cui la biologia molecolare moderna ancora non sa dare una risposta adeguata, consiste nella comprensione dell'emergere di proprietà funzionali macroscopiche e complesse dall'attività biochimica microscopica regolata dalle leggi probabilistiche della cinetica molecolare.

In qualche misura si ripropone qui una situazione analoga a quella su accennata circa l'esistenza di "*easy problems*" e di "*hard problems*": quelli *easy* sono i problemi affrontati appunto dalla biochimica così come la conosciamo, e che ovviamente sono "facili" nel senso che sono, "prima o poi", risolvibili. Quelli *hard* possono essere riassunti nel problema dell'emergenza di proprietà "sistemiche". Anche



qui c'è chi nega che esista un problema *hard* e si dichiara fiducioso nel fatto che la complessità funzionale e l'ordinamento dei sistemi biologici siano unicamente derivabili dalle leggi probabilistiche della biochimica. E chi propone di fare un passo ulteriore e studiare le leggi dinamiche su cui la fenomenologia biochimica stessa poggia, leggi dinamiche di base che non possono non essere che le stesse che regolano il comportamento e le interazioni atomiche e molecolari nel resto della materia (non vivente). Il dibattito è aperto e lo studio di una dinamica di base di interesse per la materia vivente è attivamente perseguito in molti centri di ricerca.

Da un punto di vista fisico la materia vivente si presenta come un sistema con vari livelli e comparti di ordinamento (spaziale e temporale); è un sistema lontano dall'equilibrio, capace di assumere nel tempo molte configurazioni macroscopiche sotto l'azione di una pompa energetica (il sistema biologico va "alimentato"). Esso è quindi un sistema aperto, in permanente scambio energetico con l'ambiente esterno, per il quale è cruciale (ai fini del suo buono stato di "salute") il pareggio di tale scambio energetico: ad esempio, un flusso di energia verso l'esterno non sufficiente a bilanciare l'energia in ingresso, con conseguente accumulo energetico interno, riduce il sistema in stato di "stress".

Va poi notato che le molecole di praticamente tutte le sostanze che costituiscono la materia vivente, a cominciare da quelle dell'acqua, presente in percentuali elevatissime (fino al 70% e talvolta oltre), sono dotate di momento di dipolo elettrico, presentano cioè una distribuzione spaziale di carica elettrica con un polo di carica positiva ed uno di carica negativa.

Partendo da tali osservazioni Herbert Froehlich formula nel 1968⁷ un modello in cui il sistema biologico viene descritto a mezzo di una variabile macroscopica identificata con la densità di polarizzazione elettrica. Si tratta di un modello fondato su concetti e tecniche della teoria dei campi quantistici, che è lo schema teorico attualmente disponibile, e largamente suffragato dalla sperimentazione, che molto dettagliatamente descrive gli atomi, le molecole e le loro interazioni con il campo elettromagnetico. C'è da dire che molti biologi hanno difficoltà ad accettare l'uso di teorie quantistiche nello studio dei sistemi biologici: dovrebbero bastare le leggi della fisica classica!

Bisogna tuttavia notare che la stessa chimica (e biochimica) ha il suo fondamento nella teoria quantistica della materia; cosa del tutto scontata, ma di cui talvolta si dimentica il ricercatore eccessivamente distratto dal segmento di analisi condotte nel suo laboratorio.

Uno degli elementi di maggiore interesse nel modello di Froehlich consiste nella possibilità che fenomeni di "coerenza" emergano come effetti dinamici nel sistema biologico. Questo significa che la dinamica quantistica genera tra i componenti elementari (i dipoli elettrici dell'acqua) correlazioni su grandi distanze (grandi rispetto alle distanze caratteristiche del sistema, e quindi fino ad alcune centinaia di micron): si hanno così moti e oscillazioni "in fase", appunto coerenti. Un tale insieme di componenti assume dunque un comportamento che caratterizza l'"insieme" in quanto tale; un comportamento "collettivo". Siamo così in presenza della transizione dalla scala microscopica, caratterizzata dai componenti elementari e dalle loro proprietà fisiche, alla scala macroscopica caratterizzata da proprietà di coerenza non più attribuibili ai singoli componenti ma al sistema stesso.

La difficoltà su accennata nel rendere conto della transizione a funzioni macroscopiche in termini del paradigma probabilistico intrinseco alla biochimica può forse trovare una soluzione quando si consideri l'origine dinamica (e non puramente cinematica) della transizione stessa, come suggerisce il modello di Froehlich. Questa osservazione, o speranza, ha stimolato molte ricerche in tale direzione portando alla formulazione di un approccio alla fisica della materia vivente che fa pieno uso della teoria dei campi quantistici⁸ e che risulta utile nei modelli fisici del cervello.

Per meglio comprendere le implicazioni della proposta di Froehlich e dei suoi sviluppi commenterò nel seguito alcuni aspetti della teoria dei campi quantistici per i sistemi ordinati.

3. *Simmetria e ordine*

Esistono sistemi che presentano un certo grado di ordinamento; ad esempio il cristallo, dove gli atomi (o molecole) sono "ordinati" in posizioni ben determinate da una legge di periodicità (quella che individua appunto il reticolo cristallino). Altri esempi di sistemi ordinati sono il magnete, il laser, i superconduttori, *etc.* Comune a tali sistemi è la possibilità di individuare una grandezza che descrive il grado

di ordinamento e che viene appunto detta "parametro d'ordine": nel cristallo il parametro d'ordine è legato alla densità, nel magnete alla magnetizzazione, *etc.* Le proprietà che caratterizzano il sistema nel suo complesso sono a loro volta legate al parametro d'ordine. È utile sottolineare il fatto che tali proprietà non sono proprietà dei componenti elementari, ma del "modo in cui essi sono organizzati" cioè della dinamica che regola le loro interazioni e quindi del sistema in quanto tale: in questo senso si può dire che dalla dinamica microscopica emergono "funzioni" a livello macroscopico: la "funzione magnete", la "funzione cristallo", *etc.* Ovviamente i medesimi componenti microscopici possono essere soggetti a dinamiche diverse con diverse proprietà ("comportamenti" o "funzioni") macroscopiche: ad esempio, se il cristallo viene riscaldato oltre una certa temperatura (temperatura critica) l'ordinamento cristallino si perde e gli atomi costituenti assumono a livello macroscopico le proprietà (le "funzioni") di un solido amorfo o, a temperature superiori, quelle di un gas.

In un sistema ordinato i componenti elementari sono dunque soggetti a determinati vincoli dinamici dai quali emerge l'ordinamento; nel magnete gli elettroni orientano il loro dipolo magnetico prevalentemente in una assegnata direzione, quella lungo la quale punta il vettore magnetizzazione: all'ordinamento del magnete è così associata l'"informazione" di una direzione (a questo serve l'ago magnetico nella bussola!). Come nel caso del cristallo anche per il magnete l'ordinamento si perde al di sopra di una certa temperatura critica: a temperatura sufficientemente alta il magnete si "smagnetizza", cioè ciascuno degli elettroni diventa libero di orientare il proprio dipolo magnetico in una qualsiasi direzione, in modo del tutto scorrelato dagli altri elettroni, e la magnetizzazione si riduce a zero: non è più individuabile una direzione privilegiata. In conclusione, abbiamo perduto l'ordinamento e con esso l'"informazione" della direzione privilegiata, mentre si è ristabilita la "simmetria", cioè l'"indistinguibilità", tra tutte le possibili infinite direzioni; questo mostra che l'ordinamento, e l'informazione ad esso associata, sono "mancanza" o "rottura" di simmetria; rompere la simmetria rotazionale dei dipoli magnetici degli elettroni significa "scegliere" tra tutte le direzioni (equivalenti) una in particolare (quella della magnetizzazione).

Simmetria dunque come indistinguibilità (in una trasformazione

di simmetria le parti o gli elementi "simmetrici" sono interscambiabili senza che il "tutto" cambi, dunque tra di loro "equivalenti", indistinguibili relativamente alla specifica proprietà di simmetria). Ordine e informazione come mancanza o rottura di simmetria.

Un qualsiasi stato di ordinamento tra molti oggetti implica una "relazione d'ordine", una correlazione, tra i vari oggetti "ordinati". Nella teoria quantistica della materia ogni correlazione, e in generale ogni interazione, è mediata da particelle quantistiche che si propagano tra i "correlati" e sono perciò dette quanti di correlazione o di interazione. Tali quanti rappresentano essi stessi la "correlazione". Quanto minore è l'inerzia (la massa) del quanto di correlazione, tanto maggiore è la distanza su cui esso si può propagare e quindi su cui la correlazione, e con essa l'ordinamento, è istituita; a massa zero corrisponde una distanza di propagazione infinita. Come al solito, "zero" ed "infinito" significano, rispettivamente, "del tutto trascurabile" e "molto grande" rispetto alle scale caratteristiche del sistema in esame. Poiché rompere una simmetria significa istituire un ordine su domini estesi, per quanto abbiamo appena detto rompere una simmetria implica la generazione, o come si dice, la condensazione di quanti di correlazione di massa molto bassa (in principio nulla). È questo il contenuto del celebrato teorema di Goldstone⁹. Il quanto di correlazione nel cristallo è chiamato fonone, nel magnete magnone, *etc.*

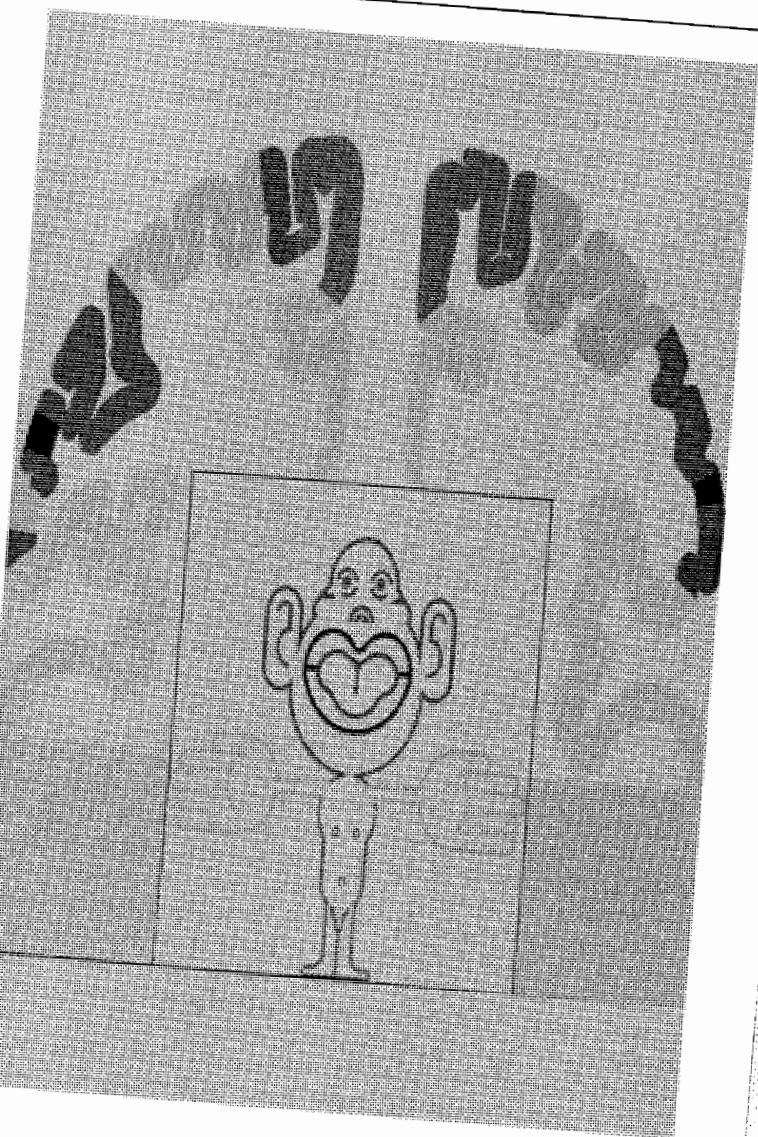
La condensazione dei quanti di correlazione, essendo la loro massa trascurabile, non comporta un aumento dell'energia dello stato del sistema: lo stato in cui è così istituito l'ordinamento resta dunque uno stato di minima energia, e dunque stabile, se tale era prima della rottura della simmetria. Questo spiega la possibilità di avere stati ordinati (quasi-) stabili nella teoria quantistica della materia¹⁰.

Il quanto di correlazione è una particella reale, osservata con le stesse tecniche con le quali altre particelle vengono osservate (tecniche di diffusione o "scattering" in cui si fa collidere una particella "sonda" - o proiettile - con la particella da osservare - bersaglio - e dagli effetti della collisione si risale alle proprietà del bersaglio). A differenza di altre particelle, il quanto di correlazione non è tuttavia osservabile "al di fuori" del sistema ordinato. Per osservare ad esempio il fonone, occorre avere a disposizione un cristallo: il fonone è confinato nel cristallo.

Quando il cristallo viene distrutto, ad esempio riscaldandolo oltre la temperatura critica, il sistema risultante è costituito dall'insieme degli atomi (già dislocati nei siti del reticolo cristallino prima che il cristallo fosse riscaldato) e solo da questi: non essendo più questi correlati nella funzione cristallo, ne consegue che non ci sono più i quanti della correlazione. Il catalogo dei "componenti strutturali" del cristallo include gli atomi e i fononi. Quello del solido amorfo include solo gli atomi. Il fonone esiste se e solo se esiste la funzione cristallo: è esso stesso identificabile con la funzione cristallo. In questo senso possiamo parlare di identificazione di funzione-struttura (cristallo-fonone)¹¹.

Il concetto stesso di "completezza" del catalogo dei componenti elementari diventa così privo di senso: è illusorio cercare "di completare" il catalogo dei componenti elementari senza cercare al tempo stesso le leggi dinamiche responsabili delle funzioni macroscopiche. Il catalogo degli atomi pur essendo "completo" non è tuttavia sufficiente per la descrizione dell'insieme di atomi organizzati in cristallo. Talvolta si crede che la complessità funzionale del sistema possa derivare unicamente dalla "quantità" dei componenti elementari, dalla loro diversificazione e dal "numero" delle loro interconnessioni. Da quanto detto risulta invece che essa appare come manifestazione macroscopica della dinamica microscopica e delle sue proprietà di simmetria (e di rottura della simmetria). Un tale insegnamento non può essere tralasciato nello studio dei sistemi biologici quando ci si ponga il problema della "completezza" del catalogo dei componenti elementari. Tutto sommato l'insegnamento si può ridurre alla banale constatazione su cui tutti sono d'accordo: conoscere l'elenco telefonico di Roma non basta per conoscere Roma.

Lo studio della materia vivente basato sulla teoria dei campi quantistici utilizza lo schema concettuale su delineato ed il relativo apparato matematico (cfr. n. 8). A livello dinamico fondamentale, la materia vivente viene schematizzata come un insieme di dipoli elettrici la cui simmetria rotazionale viene rotta. La conseguente condensazione di quanti di correlazione tra i dipoli produce l'ordinamento macroscopico. Questo è caratterizzato dai moti collettivi (oscillazioni coerenti) dei dipoli elettrici, e misurato dal valore non nullo della densità di polarizzazione. Questa la base dinamica che sottende la fenomenologia biochimica. Ma c'è ancora molta strada da percorrere.



4. *Il citoscheletro*

L'interno della cellula è pervaso da una fitta ed intricata rete di microtubuli formati da proteine ben note; questa rete, detta "citoscheletro", ha un comportamento dinamico complicato, si modifica continuamente, ci sono rami che si formano, altri che si disfano, altri che si protendono in varie direzioni. La maggioranza delle reazioni metaboliche avvengono lungo i rami del citoscheletro, che dunque si rivela una struttura fondamentale per la funzionalità biochimica. Quando la cellula muore, il citoscheletro si disfa. Questo comportamento, caratterizzato da forte dinamismo, è molto difficile da spiegare e da modellare. Tuttavia, esistono numerosi studi, oltre che sulla biochimica coinvolta, anche sulla capacità di trasporto di energia e di cariche sui microtubuli¹². Molti di questi studi considerano dinamiche non-lineari in grado di sostenere la propagazione di onde di tipo solitonico: cioè onde che dissipando pochissimo (in principio zero), si propagano senza attenuarsi e possono essere responsabili del trasporto non-dissipativo di energia all'interno del sistema. L'energia proveniente da una certa sorgente (ad esempio da reazioni chimiche) non deve infatti essere dissipata all'interno del sistema che in tal modo subirebbe effetti termici dannosi. A.S. Davydov ha proposto la possibilità di propagazione di onde solitoniche su catene proteiche¹³.

Una possibilità di descrizione della formazione del citoscheletro e del suo comportamento dinamico è fornita dall'approccio quantistico alla materia vivente (cfr. n. 8).

Un risultato ben noto in teoria dei campi quantistici è quello relativo alla propagazione per auto-focalizzazione di campi cosiddetti di gauge, ad esempio del campo elettromagnetico (em), in sistemi ordinati. Nelle regioni che presentano ordinamento, quali i domini ordinati dell'acqua nei sistemi biologici, il campo em con intensità comparabile alla correlazione che genera l'ordinamento si propaga "filamentandosi", penetrando cioè il dominio ordinato in sottili canali all'interno dei quali il campo è diverso da zero; all'esterno il campo è zero. Per intensità di campo superiori, la propagazione nel dominio avviene come se non vi fosse ordinamento; il campo invade il dominio completamente. Per intensità minori il campo non riesce a "perforare" il dominio e ne resta escluso. In questo caso, la natura ordinata, coerente del dominio agisce da protezione contro la penetra-

zione del campo em. Nel caso dei sistemi biologici, oltre ai campi em di origine esterna, possono anche esservi campi generati da sorgenti interne al sistema stesso, ad esempio da correnti di ioni.

La variazione del campo sulla superficie laterale dei "filamenti" o canali (zero all'esterno, diverso da zero all'interno) genera forze che agiscono selettivamente sulle molecole circostanti, attirandole o respingendole, secondo una legge di tipo risonante. In questo modo il canale si riveste di una guaina di molecole secondo una successione di frequenze ben definita: il campo filamentandosi causa una polimerizzazione controllata. Il raggio del canale così rivestito risulta dello stesso ordine di grandezza del raggio del citoscheletro (circa 150 Angstrom), (cfr. n. 8). Se le molecole attirate sul canale possono formare legami chimici stabili allora la struttura polimerica persiste anche se il campo scompare; in caso contrario, la stabilità della struttura polimerica è condizionata dalla permanenza del filamento di campo. Il meccanismo di filamentazione potrebbe così essere all'origine della formazione del citoscheletro e del suo dinamismo (cfr. n. 8).

5. I microtubuli, Roger Penrose e la gravitazione

Tra le strutture proteiche di cui è costituito il citoscheletro ci sono i microtubuli. Questi, che hanno un ruolo centrale nel processo di mitosi o divisione cellulare, sono formati da 13 catene molecolari di tubulina disposte in modo da formare un tubo o canale nel cui interno è presente acqua. Le catene polimeriche sono costituite da unità dette dimeri perché in esse si distinguono due parti estreme di proteine globulari dette tubulina alfa e tubulina beta. Oltre che per le loro proprietà biochimiche, i dimeri sono interessanti perché assumono due diversi stati di polarizzazione a seconda che un elettrone sia dislocato nella regione alfa o in quella beta. Nei due diversi casi il dimero assume due diverse configurazioni. In generale ad ogni dispositivo in grado di assumere due configurazioni può essere associata una "informazione elementare" (acceso-spento, uno-zero, sì-no, *etc.*); allo stesso modo la struttura dimerica induce ad ipotizzare che informazioni possano essere codificate sui microtubuli. Poiché si osserva che il "network" citoscheletro sostiene il trasporto di energia e di particelle elettricamente cariche, le informazioni codificate sui microtubuli potrebbero giocare un ruolo centrale in tale trasporto energetico e di cariche.

Nel 1987 Stuart Hameroff (Department of Anesthesiology, University of Arizona, Tucson) propone infatti che i microtubuli siano delle strutture molecolari in grado di supportare un'attività di "calcolo"¹⁴. La proposta di Hameroff ancora una volta richiede che fenomeni di coerenza siano presenti in modo da assicurare stabilità e non località dell'attività di calcolo. Questo ci riporta alla teoria quantistica della materia vivente sopra illustrata. Più recentemente Roger Penrose (Mathematical Institute, University of Oxford) riprende la proposta di Hameroff e ipotizza che la coscienza sia associata all'attività del citoscheletro. Questa ipotesi viene suggerita dal fatto che sostanze anestetiche che provocano la "perdita" della coscienza alterano la normale funzionalità del citoscheletro (anche se non è completamente chiara l'azione chimica degli anestetici). Centrale nell'argomento di Penrose è la dinamica quantistica del citoscheletro¹⁵. Penrose fa notare che per trovare la soluzione a determinati problemi si debba far ricorso a procedure di calcolo che "non hanno termine" (esempio: trovare un numero che non sia la somma di quattro numeri elevati al quadrato) e che per stabilire se una procedura di calcolo sia del tipo "senza termine" il matematico adotta strategie che "non" rientrano nella definizione generale e rigorosa di "calcolo" (in questo Penrose usa una versione semplificata del teorema di Goedel): la conclusione è che la mente adotta strategie non-computazionali nella risoluzione di determinati problemi. Come dire che la capacità di risoluzione di problemi in generale "non è limitata" alla capacità di adottare specifiche procedure logiche (di "calcolo").

Una caratteristica delle procedure di calcolo è che i vari "passi" o fasi del calcolo sono sempre "ben definiti"; è cioè sempre possibile, in un qualsiasi punto o momento della procedura, descrivere in maniera univoca e definitiva "lo stato" del calcolo. Da questo punto di vista, l'insieme della procedura può essere considerato come un sistema i cui stati siano sempre descrivibili in maniera univoca e definitiva. Un sistema del genere è un sistema "classico" (del tipo di quelli di cui si occupa la fisica classica). Altra è la natura dei sistemi "quantistici". Uno stato di un sistema quantistico è in generale sempre esprimibile in termini di una sovrapposizione di stati indipendenti (tra di loro ortogonali), ciascuno dei quali contribuisce con una certa "probabilità". Va sottolineato il fatto che procedure di calcolo sono certa-



mente praticabili in una teoria quantistica (la risoluzione di problemi quantistici avviene secondo regole di calcolo matematicamente ben definite ed univoche!).

Uno stato quantistico, descritto come sovrapposizione di stati indipendenti, è soggetto al meccanismo di “riduzione” quando sia sottoposto ad una operazione di misura: questa agisce come filtro, nel senso che dei vari stati che entrano nella sovrapposizione ne sopravvive uno solo (determinato dalla specificità dell’operazione di misura), di modo che lo stato iniziale “si riduce” ad uno solo degli stati della sovrapposizione. Questo processo è caratteristico della teoria quantistica: prima della operazione di misura è possibile assegnare solo le probabilità relative alle varie componenti (stati della sovrapposizione) in cui lo stato cui siamo interessati può manifestarsi all’osservatore. Per operazione di misura è da intendersi una qualsiasi interazione dello stato quantistico con un agente esterno (non necessaria-

mente un osservatore "umano") che provochi un effetto a livello classico. È in questa interfaccia quantistico/classico gran parte della problematica (ancora aperta) della "teoria della misura" in meccanica quantistica. In questa interfaccia Penrose individua un carattere non-computazionale. La proposta di Penrose è che la coscienza si manifesti come "riduzione" dello stato (quantistico) del cervello in uno degli stati componenti. Lo stato del cervello è inteso come lo stato collettivo (coerente) della rete di microtubuli e l'"agente" che "misura" è l'interazione col campo gravitazionale. Coscienza dunque come manifestazione univoca di una componente dello stato quantistico.

Per comprendere come la gravità entri in gioco occorre tener conto del fatto che nel microtubulo la sovrapposizione degli stati quantistici comporta la "compresenza" delle configurazioni dei dimeri e quindi dei campi gravitazionali associati alle rispettive distribuzioni di massa; questa compresenza comporta una spesa energetica e la conseguente instabilità del sistema, che quindi decade in uno stato di minore energia. Lo stato quantistico si riduce così ad una sola componente (corrispondente ad una sola configurazione del dimero). Una riduzione "orchestrata" è quella cui concorrono specifiche attività chimiche del microtubulo¹⁶.

È da notare che la coscienza non è per Penrose soltanto il risultato della complessità del cervello. Bisogna aggiungere l'ulteriore "nuovo ingrediente" del carattere non-computazionale dell'attività cerebrale.

6. Memoria e rottura della simmetria

Fin dagli anni cinquanta vengono condotte delle esperienze che indicano il carattere non locale o diffuso della memoria e di altre funzioni cerebrali ad essa associate: in presenza di stimoli esterni punti (neuroni) relativamente distanti della corteccia cerebrale presentano risposta simultanea¹⁷. In realtà, il cervello presenta attività sia a carattere diffuso che localizzato (cfr. n. 17). Tuttavia l'attività cerebrale appare non strettamente dipendente dall'attività del singolo neurone. L'osservazione sperimentale mostra che danni a regioni relativamente estese o anche la loro asportazione non influenzano sostanzialmente l'attività del cervello.

Nel 1966 Karl Pribram (Brain Center, Radford University,

Radford, Virginia) avanza l'ipotesi che l'attività della rete neurale sia fondata su un fenomeno analogo a quello dell'ologramma nella fisica del laser. Ho già nominato il laser parlando dei sistemi ordinati. Un raggio laser è un fascio di luce monocromatica in cui i fotoni (i quanti della radiazione em) hanno tutti la stessa fase: in questo consiste la coerenza e l'ordinamento del laser. La luce generata da una normale lampada non è coerente: i fotoni hanno fasi arbitrarie. È possibile "fotografare" un oggetto esponendolo a luce laser: si usano due fasci laser identici (emessi dalla stessa sorgente laser); uno di questi viene riflesso dall'oggetto e convogliato sulla "pellicola". L'altro convogliato direttamente sulla pellicola. La figura di interferenza prodotta dalla differenza tra le fasi del raggio riflesso e di quello diretto è l'ologramma. La "memoria" (immagine) dell'oggetto è dunque codificata nella differenza tra le fasi. Questa può essere "ricordata" (decodificata) guardando l'ologramma con luce laser simile a quella usata per la produzione dell'ologramma. La figura di interferenza è completamente determinata dalla differenza di fase e può essere ricostruita anche partendo da una regione limitata dell'ologramma: una distruzione parziale dell'ologramma non comporta la perdita della "memoria". Queste proprietà suggeriscono la possibilità di adottare l'ologramma come modello per la memoria (cfr. n. 17).

Nel 1967, indipendentemente da Pribram (e da Froehlich), Hiroomi Umezawa e Luigi Maria Ricciardi (Ricciardi attualmente al Dipartimento di Matematica, Università di Napoli "Federico II"; Umezawa scomparso nel 1995 a Edmonton, Alberta, Canada) propongono un modello per processi cerebrali non localizzati fondato sulla teoria dei campi quantistici, che è appunto in grado di descrivere strutture coerenti e modi collettivi¹⁸.

Nel modello viene in particolare proposto che uno stimolo esterno induce la rottura della simmetria della dinamica del sistema e che come conseguenza, secondo quanto illustrato nel paragrafo 3, sono generati dei quanti di correlazione. La condensazione di tali quanti nello stato di minima energia del cervello produce un valore non nullo del corrispondente parametro d'ordine. Questo valore viene assunto come "codice" rappresentativo dell'informazione associata allo stimolo esterno. A valori (codici) diversi corrispondono informazioni diverse. In questo consiste il processo di "memorizzazione" o di "re-

gistrazione dell'informazione". Il processo, coinvolgendo correlazioni su domini estesi, ha carattere diffuso. Inoltre, come nella proposta del "cervello ologramma" di Pribram, un aspetto centrale del modello è nella coerenza che caratterizza la condensazione.

Non essendo possibile trattare i neuroni e le altre cellule come entità quantistiche, Umezawa e Ricciardi postulano l'esistenza di entità fisiche descrivibili in termini di campi quantistici, cui danno il nome di corticoni. Data la complessità del sistema, la dinamica del modello non viene esplicitamente assegnata se non nelle sue proprietà di simmetria; bastano queste infatti per descrivere il meccanismo di condensazione dei quanti di correlazione, chiamati "simmetroni" dagli autori. Una tale strategia è comunemente usata in moltissimi problemi di fisica quando la complessità e la difficoltà matematica precludono "attacchi frontali". Il fatto che i simmetroni condensino nello stato di minima energia assicura che questo, e dunque la registrazione dell'informazione, sia stabile: il modello rende perciò conto della "memoria a lungo termine". La memoria a breve termine è invece spiegata associando l'informazione ad uno stato con energia superiore alla minima (stato "eccitato" nel quale i simmetroni hanno energia cinetica non nulla): questo stato decade con una certa vita media e per mantenere quindi la registrazione dell'informazione (per non dimenticare) occorre "ripassare" cioè sottoporre il cervello a stimoli che riportino lo stato di memoria al suo livello di eccitazione.

Il processo del richiamare ("ricordare") un'informazione precedentemente memorizzata viene schematizzato nel seguente modo: sotto l'azione di uno stimolo esterno "simile" a quello che ha prodotto il processo di memorizzazione, e che quindi indurrebbe una analoga condensazione, il cervello "riconosce" ("*consciously feels*" dicono gli autori) il pre-esistente "codice" (cioè lo stato ordinato corrispondente). Mari Jibu e Kunio Yasue (Research Institute for Informatics and Science, Notre Dame Seishin University, Okayama, Giappone) propongono che il corticone sia identificato con il campo del dipolo elettrico delle molecole coinvolte (dell'acqua innanzitutto), la simmetria con quella rotazionale del dipolo ed il simmetrone con il corrispondente quanto di correlazione¹⁹. Il modello viene così ricondotto nell'ambito della teoria dei campi quantistici della materia vivente di cui abbiamo già parlato. Essi propongono anche che una possibile

azione delle sostanze anestetiche consista nella interferenza con la condensazione dei quanti di correlazione. In questo modo viene compromessa la capacità di “riconoscimento” del codice (informazione) registrato: viene così compromessa l’attività del “sentire cosciente” che presiede al “ricordare”.

Il modello di Umezawa e Ricciardi, anche nelle sue versioni aggiornate, presenta tuttavia un grosso difetto (peraltro già individuato dagli autori): supponiamo che due stimoli consecutivi (due informazioni in successione) agiscano sul cervello. Poiché la simmetria suscettibile di rottura è unica, i due stimoli consecutivi producono condensazioni in successione: inevitabilmente la registrazione della seconda informazione “cancella” la registrazione della precedente in quanto il valore finale del parametro d’ordine è quello associato alla condensazione avvenuta per ultima in ordine temporale. In questo modello la “capacità di memoria” è dunque molto ridotta, essa permette la “conservazione” di una sola informazione (l’ultima registrata in ordine temporale). Il problema è lo stesso che si presenta quando si vogliono registrare su un nastro magnetico più informazioni di quante il nastro possa contenere: o si posseggono più nastri o ci si arrende all’*overprinting*; cioè si accetta di “cancellare” ad ogni successiva registrazione quanto già registrato in precedenza.

7. *La freccia del tempo*

Nel modello di Umezawa e Ricciardi il cervello è un sistema aperto soggetto a stimoli esterni; tuttavia il fatto che il cervello sia in permanente interazione con l’ambiente non viene completamente utilizzato nel modellare la dinamica del sistema. Ho recentemente mostrato che proprio in esso è invece possibile trovare una soluzione al problema della “capacità di memoria”²⁰. In Fisica lo studio dei sistemi aperti non è per nulla banale. Il formalismo di cui disponiamo, cosiddetto canonico, è costruito su misura per sistemi “chiusi”, non dissipativi. Una simmetria che ha un ruolo fondamentale nel formalismo canonico è quella relativa all’inversione del segno del tempo, detta “inversione temporale”, che indicherò con T . Normalmente osserviamo in uno specchio la nostra immagine sotto “inversione spaziale”: l’azione di un normalissimo specchio è quella di produrre una “inversione spaziale” e cioè il cambiamento del verso di orientamento di un asse

perpendicolare allo specchio ("specchio spaziale"). Produrre l'inversione temporale T è come usare uno "specchio temporale".

Dicevo dunque che non c'è posto nel formalismo canonico per la descrizione di sistemi aperti, ad esempio quelli nei quali viene dissipata energia verso l'esterno. In tali casi cambiare "il segno" del tempo produce un fenomeno ben diverso da quello di partenza: un sistema che cede energia all'ambiente viene trasformato dalla trasformazione T in un sistema che riceve energia dall'ambiente. I sistemi dissipativi non sono simmetrici rispetto alla simmetria T ; in essi la simmetria T è rotta.

La teoria quantistica della materia è fondata sul formalismo canonico e dunque studia solo sistemi chiusi. Come trattare nel formalismo quantistico un sistema aperto? La risposta è ovvia (anche se poi non è banale procedere nella formalizzazione matematica): basta "chiudere" il sistema.

Sia A il sistema aperto cui siamo interessati; chiudiamo il sistema A considerando anche l'"ambiente" B con cui A interagisce scambiando energia (per semplicità penseremo solo a scambi energetici). Il sistema "chiuso" (A,B) può essere studiato con il formalismo canonico. Alla fine del nostro studio su (A,B) cercheremo, per quanto possibile, di "estrarre" informazioni sullo stato del sistema A . In generale, non è facile chiudere il sistema A perché le interazioni di A con l'ambiente B possono essere complesse o poco note (lo stesso B può non essere esattamente ben noto o definito) e le difficoltà formali sono infatti notevoli.

Non sempre, tuttavia, si è interessati al dettaglio delle interazioni di A con B . In tali casi, tutto ciò che occorre per chiudere il sistema A è simulare l'ambiente B in modo da bilanciare esattamente lo scambio energetico: tutta l'energia dissipata da A deve essere ricevuta da B , e, viceversa, A deve ricevere tutta quella dissipata da B . B si comporta dunque come "l'immagine di A sotto inversione temporale". In quanto tale, B è rappresentabile esattamente come è rappresentato A , purché si cambi il segno alla variabile tempo nelle formule dove esso compare. B è una T -copia di A .

Per convincersi che non è assolutamente possibile trascurare il fatto che il cervello è un sistema aperto, osserviamo che l'attività della memoria è intrinsecamente irreversibile (cfr. n. 20). Infatti, "il fatto

stesso" di ricevere un'informazione (memorizzare) comporta la rottura della simmetria di inversione temporale: "Ora lo sai!" è l'avvertimento(-minaccia!) che si fa a chi viene a conoscenza di una certa informazione ed il suo chiaro significato è "ora non sei più lo stesso di quando non sapevi...".

Registrare un'informazione individua dunque "di per sé" un verso del tempo, una "freccia del tempo", non più invertibile: il "prima" della registrazione è "definitivamente distinto" dal "dopo" (cfr. n. 20). D'altra parte, molto banalmente, "solo il passato si può ricordare". Il cervello è un sistema dotato di "storia".

Siamo così necessariamente indotti a trattare la dinamica del cervello come una dinamica dissipativa. Questo, come abbiamo visto, comporta necessariamente l'introduzione dell'ambiente B . E poiché il nostro attuale obiettivo non è quello di studiare i dettagli dell'interazione cervello-ambiente, è sufficiente rappresentare l'ambiente come T -copia del cervello (sistema A): B è l'immagine speculare nel tempo del cervello. Ricordiamo che il "codice" distintivo di una certa informazione è dato dal numero di quanti di correlazione, diciamo $N(A)$, condensati nello stato di minima energia del cervello. Nel sistema chiuso (A, B) il formalismo matematico richiede il "raddoppio" dei quanti $N(A)$ attribuibili alla presenza di B , cioè che ci siano altrettanti quanti di correlazione $N(B)$: $N(B) = N(A)$. La condizione che impone che B sia copia (in T) di A richiede così che la differenza $N(A) - N(B)$ sia sempre zero. Il vincolo $N(A) - N(B) = 0$ è dunque condizione essenziale nel nostro studio. Osserviamo tuttavia che esso non fissa il valore di $N(A)$ e di $N(B)$; dice soltanto che questi valori devono essere uguali; valori diversi, diciamo $N(A)'$ ed $N(B)'$, vanno ugualmente bene purché $N(A)' - N(B)' = 0$ (sto banalmente dicendo che ci sono infiniti modi di scrivere zero in termini di una differenza tra due quantità!). Ma questo implica che c'è una enorme libertà nel fissare $N(A)$ ed introduce nel modello una grande ricchezza! Infatti, ogni stato di minima energia per il quale sia soddisfatto tale vincolo, "qualunque sia il valore di $N(A)$ ", è un legittimo stato del sistema (e ve ne sono infiniti). In corrispondenza possiamo ora avere infiniti stati di memoria, uno per ciascuno degli infiniti valori che può assumere $N(A)$. RegISTRAZIONI consecutive di informazioni non producono più *overprinting*: il problema della capacità di memoria è così risolto (cfr. n. 20).

Lo "stato del cervello" ad un certo istante di tempo t è ora rappresentato da tutta la collezione (o sovrapposizione) degli "stati di memoria" al tempo t (quelli di codice $N(A)$, $N(A)'$, $N(A)''$, etc. in ciascuno dei quali è registrata l'informazione di codice corrispondente). "Ricordare" significa "localizzare" (o "ridurre") lo "stato del cervello" nello "stato di memoria" di codice associato all'informazione da richiamare. Il processo del ricordare, come suggerito da Umezawa e Ricciardi, viene indotto da uno stimolo "simile" a quello che aveva prodotto la registrazione di quel codice.

Poiché il valore del parametro d'ordine $N(A)$ caratterizza lo stato ordinato, stati di memoria di codici diversi sono tra di loro ben distinti e indipendenti gli uni dagli altri (tra di loro ortogonali). Questo garantisce che non si possano avere "interferenze" e "distorsioni" nei processi di registrazione e di richiamo ("confusione di memoria"). Almeno in principio...! L'ortogonalità tra gli stati di memoria è infatti assicurata sotto condizioni che realisticamente non sono in generale soddisfatte (il modello matematico necessariamente trascura, in prima approssimazione, "dettagli" realistici del sistema). Ad esempio, la limitatezza spaziale del sistema può introdurre "effetti di bordo" che modificano leggermente i risultati iniziali. Queste "leggere modifiche" sono quanto mai benvenute nel nostro caso! Gli stati di memoria sono infatti "quasi"-ortogonali per via di tali effetti di bordo. Il che assicura ancora una buona "protezione" contro interferenze e distorsioni nella memorizzazione, ma tuttavia introduce anche la possibilità di "associazioni" di memoria o di "errori" nel ricordare; cose che rientrano nella nostra esperienza quotidiana. E per fortuna; dal momento che tutti riconosciamo i meriti dei cosiddetti "trucchi mnemonici" e di quelle "associazioni" di memoria che ci permettono di "ricostruire" un ricordo, all'"inizio" vago, passando di "memoria in memoria" come per un sentiero mentale, appunto attraverso la "collezione" degli stati di memoria del nostro cervello. Una eccessiva "rigidità" nell'ortogonalità tra tali stati renderebbe certamente meno efficiente la "ricerca" dell'informazione da richiamare, richiederebbe stimoli di richiamo ben più robusti di quanto normalmente sperimentiamo (la ricerca a mezzo *computer* di un numero telefonico è notoriamente un'impresa disperata – e costosa! – quando una banale variazione sia introdotta nel nome dell'utente cercato: "l'utente cer-

cato non figura tra gli abbonati” è la classica risposta. Ben diversa è la situazione nella ricerca “fatta a mano” sull’elenco vecchia maniera che non esclude la considerazione, paziente e giudiziosa, di possibili “distorsioni” del nome cercato).

Un altro vantaggio dell’“imperfezione” del sistema realistico (rispetto all’idealizzazione matematica) consiste nel fatto che gli stati di memoria sono di “quasi”-minima energia (sempre per effetti di bordo): questo, pur assicurando ancora una vita media lunga della memoria, richiede tuttavia la spesa di un’energia non nulla nel registrare e nel richiamare un’informazione, il che ci induce a “selezionare” le informazioni da registrare (che incubo sarebbe essere condannati a “registrare tutto”!) e ci evita di essere travolti da un flusso ininterrotto di ricordi; anche se talvolta ci richiede uno “sforzo” per ricordare.

La dinamica dissipativa infine introduce nel modello in maniera naturale proprietà legate alla temperatura del sistema che qui non commento (cfr. n. 21).

8. *Il Sosia e la coscienza*

Il cervello A si riflette nello specchio temporale in B , che è quindi l’immagine speculare nel tempo di A e al tempo stesso rappresenta l’ambiente. Poiché, come abbiamo visto, l’ambiente B non può essere eliminato, non è nemmeno possibile dissociare il cervello dalla sua immagine speculare (nel tempo): il cervello e il suo “riflesso” o Sosia B sono inseparabili. L’invenzione plautina della “duplicazione” di Sosia nell’Anfitrione con tutti i conseguenti giochi, equivoci, contraddizioni, diciamo, la conseguente dinamica dialogica della commedia, o l’auto-innamoramento di Narciso mediato dal (“attraverso” il) suo riflettersi nella fonte mi inducono ad associare meccanismi della coscienza al rapporto dinamico di A con B , suo riflesso o Sosia. Coscienza di sé e del mondo al tempo stesso; auto-coscienza “attraverso” il mondo.

L’ambiente B è identificato con A stesso: le “informazioni” provenienti da B sono “immagini” di B ma una volta registrate diventano l’“immagine” di A . E questo processo, abbiamo visto, implica una “rottura”, una “mancanza” di simmetria: memoria come “negazione” di indistinguibilità, memoria come “non-oblio” (l’*aletheia* dei greci, come ci ricorda Silvano Tagliagambe²¹). Ma come ho già osservato,

per fortuna memorizzare (e ricordare) costa energia e dunque inevitabilmente diventa una "scelta", implica l'attribuzione di un "valore" all'informazione che decidiamo di fare nostra memoria; questa diventa una delle nostre "verità" (*aletheia*, appunto). È qui che la memoria disegna la nostra identità e forse è questo il legame tra memoria e coscienza. O tra "immagini" e psiche²².

Forse per questa via, disegnata dal formalismo matematico della teoria dei campi quantistici, si potrebbe tentare un primo avvicinamento all'"*hard question*" che attende risposta: in che modo esperienze e stimoli esterni diventano nostre esperienze soggettive?

È bene ricordare a questo proposito che B rappresenta l'ambiente per quel che riguarda il bilancio del flusso energetico, e, da questo punto di vista, esso è l'"antagonista" di A (prende l'energia che A cede e vice-versa). D'altra parte, nello scambio energetico A modifica B e a sua volta è modificato da B : in questo ciclo, quella di B diventa una retro-azione, un *feedback* di A su se stesso; tecnicamente, è una interazione non-lineare di A con se stesso; appunto una riflessione: nel "vedere" B , A vede se stesso e si "riconosce". Come ho già osservato (par. 7), secondo lo schema dissipativo, lo stato del cervello è la sovrapposizione di stati di memoria, ciascuno di assegnato codice $N(A) = N(B)$. Orbene, quando A "legge" (vede) una specifica rappresentazione di B di codice $N(B)$, si riconosce come $N(A)$: si auto-localizza nello stato di memoria di codice $N(A)$. Ma questa è la "riduzione" dello stato del cervello in quello specifico stato di memoria. Questo si ricollega alla visione di Penrose della coscienza come riduzione di uno stato quantistico, ma non ai dettagli del modello di Penrose: la "duplicazione" di A e quanto ne deriva è necessaria conseguenza della dissipazione; è un meccanismo intrinseco alla dinamica del cervello per il semplice fatto che esso "registra delle informazioni". B è dunque la "rappresentazione che A si fa dell'ambiente": la memoria "è un attivo punto di vista del mondo"²³, e quindi porta in sé l'infedeltà del soggettivo; ma è proprio in questa infedeltà che va cercata la mappa dei "valori" che identificano A . Sarebbe interessante inserire la "necessità fisica" della dissipazione, derivante dall'essere il cervello un sistema aperto, nel contesto di un'analisi non limitata alla fisica del cervello²⁴.

Si è visto che la percezione del flusso del tempo è anche essa in-

trinseca all'essere il cervello aperto al mondo. È dunque essa stessa una rappresentazione (soggettiva) del mondo. Questo ci rimanda al mai concluso dibattito "sul tempo", in diverso modo presente in filosofia come in fisica, e sul quale non è il caso qui di soffermarsi. Tuttavia vorrei sottolineare che la successione temporale definita dall'attività stessa del cervello (cervello come orologio) è una successione in cui lo stato del cervello è ad ogni istante uno stato stabile perché di minima energia: istante per istante, o, come si dice, localmente nel tempo, il cervello "è se stesso", "fuori dal divenire" (cfr. n. 23); anche se in una visione retrospettiva si scopre dotato di "storia". Va notato che questa visione retrospettiva si rende possibile solo a patto di "isolare" A , di dissociarlo (per quanto possibile!) dal Sostanza B . Solo in tale caso ci si accorge che l'entropia di A cresce nel tempo (e quindi un processo irreversibile, una storia è in corso). Altrimenti l'entropia totale del sistema chiuso (A, B) resta costante (nulla). Ancora una volta, la possibilità dell'affermazione e al tempo stesso del superamento dell'"Identico", la possibilità di coniugare assieme aspetti così contrapposti e contraddittori, deriva dalla "duplicazione" o "raddoppio" $A-B$, e quindi in definitiva dal carattere dissipativo (aperto, relazionale²⁵) della dinamica. Questi aspetti ci rimandano in qualche misura al "*binding problem*", alla problematica percezione cioè della stabilità e dell'unità dell'essere cosciente contrapposta al fluire del sentire. E a certe conclusioni raggiunte per altra via, del tipo: «La permanenza e la stabilità – proprietà dell'Io – "correlato" di tutte le nostre rappresentazioni – si identificano, così, con la proprietà della stessa forma tempo[...]» (cfr. n. 23).

Un altro aspetto che vale la pena sottolineare è quello della identificazione funzione-struttura (cfr. n. 11) cui ho accennato nel par. 3. Nel caso del cervello è evidente che la funzione memoria e la struttura quantistica delle correlazioni neurali sono inscindibili. Privare il cervello della funzione "memorizzare" significherebbe isolarlo dagli stimoli esterni, chiuderlo al mondo esterno; cioè distruggerlo in quanto cervello; il sistema risultante da tale operazione sarebbe ancora materia vivente, ma certamente non un cervello; e non sopravviverebbe a lungo. Si apre qui un capitolo interessantissimo su fenomeni di isolamento e di auto-isolamento del cervello (varie forme di coma, patologie psichiche e relazionali) su cui molto c'è ancora da impara-

²²Sul tema della libertà (scelta) nella valutazione soggettiva o del valore soggettivo dell'immagine, non legato quindi necessariamente a "regole" logiche si vedano ad esempio, nell'ambito più ampio della "immaginazione" in rapporto alla realtà psichica, i saggi di PAOLO ATTE, *La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi*, e di MARIA ILENA MAROZZA, *L'immaginazione all'origine della realtà psichica*, «Atque», 12 (1996), p. 47 e p. 63, rispettivamente.

²³F. DESIDERI, *Al limite del rappresentare. Nota su immaginazione e Coscienza*, «Atque», 12 (1996), p. 135. Si rimanda a questo saggio anche per la problematica dell'infedeltà dell'immaginazione, della sua intima contraddizione valore-negazione, e del suo rapporto con la coscienza nel quadro delle posizioni di J.P. Sartre.

²⁴Sarebbe per esempio interessante stu-

diare se è possibile istituire un rapporto, e di quale tipo, ammesso che un rapporto ci sia, tra la necessità fisica della rappresentazione e conseguenza della dissipazione e "il bisogno d'immaginazione" junghiano di cui ci parla la Marozza (cfr. n. 22), oppure, in un contesto diverso, con il carattere fondante dell'immaginazione di cui si occupa Desideri (cfr. n. 23).

²⁵Sono a questo proposito sempre illuminanti le elaborazioni di ENZO PACI su irreversibilità e "relazione", e sulla risoluzione dell'"uno" e dell'"identico" nella temporalità necessaria conseguenza della "irreversibilità dell'esperienza", in *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano, 1965. Nello stendere queste note riscontro che il senso di "Ora lo sai!" (cfr. par. 7) trova il corrispettivo in "Non si può tornare indietro" con cui Paci inizia a p. 115 il saggio-capitolo "Il significato dell'irreversibile".

Pensare la metafisica come componente costitutiva fondamentale della modernità in un'epoca di dilagante incertezza teologica e crescente richiesta di autoaccertamento. Così si lascia coagulare in una connotazione unitaria la vasta e differenziata opera di pensiero di Dieter Henrich. La sua metafisica è però, essenzialmente, una "teoria della soggettività", che viene costruendosi nell'articolazione di due specifiche prospettive speculative: cosmologia e dottrina dell'essere. Così, ogni soggetto ritrova se stesso come "uno tra molti" e insieme come "uno di fronte al tutto": e cioè si integra nel mondo come persona, prendendo tuttavia distanza dal mondo in quanto soggetto che si comprende come "soggettività fondante l'unità del mondo". A partire da questa dualità, irriducibile, di prospettive, ugualmente innata in ogni uomo, Henrich sviluppa una dinamica vibrante di scritture del Sé, che vengono colte nei loro conflitti e contraddizioni: metafisica è in tal senso ciò che propriamente si origina dalla necessità di autocomprensione contraddittoria degli individui. In questa formulazione, la metafisica di Henrich tende a prendere il posto della religione, sopraffatta dalle richieste eccessive della civilizzazione nello specifico connotato scientifico-tecnico che segna la modernità.

Il lungo, arduo itinerario biografico e intellettuale – con cui Henrich giunge oggi, settantenne, a queste riflessioni (sulla scia di una vasta bibliografia che attraversa i campi della ricerca storiografica e filologica, della teoria dell'arte, dell'etica e della politica) –, prende avvio nel 1950 con una dissertazione di dottorato sul neokantianismo di Max Weber, a cui fa seguito lo scritto di abilitazione del 1956, Selbstbewusstsein und Sittlichkeit [Autocoscienza e moralità], e una monografia sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio del 1960. È l'anno dell'ordinariato a Berlino e poi a Heidelberg, fino al trasferimento nel 1968, come docente fisso, alla Columbia University di New York e da lì

a Harvard, per poi rientrare in Germania nel 1981 all'Università di Monaco di Baviera. Un itinerario di pensiero che vede Henrich affrontare con uno stesso rigore e una stessa esigenza speculativa questioni e ambiti tematici anche molto diversi tra loro: dalle origini della filosofia classica tedesca in Kant, Fichte, Hölderlin, Hegel, all'attualità sociale e politica della Germania, dalla teoria della soggettività nell'epoca post-metafisica, all'etica nella società tecnologica.

Alla varietà dei temi e delle problematiche fa tuttavia riscontro l'unità del metodo della ricerca. Allievo di Hans-Georg Gadamer, Henrich sviluppa una sorta di "interpretazione argomentativo-analitica", come egli la definisce, con l'intento di sospingere il potenziale argomentativo racchiuso nell'idealismo tedesco verso una forma più appropriata di pensiero speculativo di quanto non sia stato possibile fare per i filosofi intorno al 1800. "Ricerca per costellazioni" (Konstellationen è il titolo di una sua recente raccolta di scritti) è appunto la chiave metodologica con cui Henrich sottopone questo preciso periodo della tradizione filosofica all'esigenza di individuare e isolare in esso un potenziale teorico che sia utilizzabile in modo sistematico anche al di là di esso. Così, nelle corrispondenze epistolari, nei dialoghi riportati o tramandati, nei manoscritti postumi dell'epoca vengono ricercate e assicurate all'interpretazione precise tracce di un "metafilosofare" denso e ricco di eventi conoscitivi che solo "in costellazione" può giungere all'evidenza. È questo il caso, ad esempio, di un breve frammento di Friedrich Hölderlin, databile intorno alla primavera del 1795, *Urtheil und Seyn* [Giudizio ed essere], che amalgamando idee fondamentali di Fichte, Spinoza e Kant, lascia scaturire elementi propri di una metafisica della soggettività moderna, che non si esaurisce in "volontà di potenza" ma trova fondamento nell'infondabile, non per questo irrazionale, mantenendosi in uno stato di libertà instabile che non ha bisogno di reclamare sovranità divina.

Questi sono solo alcuni dei succinti pensieri che recentemente hanno trovato collocazione e ampia dilatazione problematica in una corposa monografia dedicata a Hölderlin, *Der Grund im Bewusstsein* [Il fondamento nella coscienza, 1993]. Occorre tuttavia rilevare che l'interesse di Henrich per la "filosofia classica tedesca" – un interesse che ha saputo tradursi in un particolare stile di pensiero, divenuto nel tempo fortemente influente sull'attuale produzione filosofica tedesca – non deve essere confuso con una sorta di "nazionalismo filosofico", ma è espressione di

una certa preoccupazione per la perdita di potenziale razionale nella società contemporanea. Uno stesso timore è anche alla base dei ripetuti interventi di Henrich nel campo dell'etica, del diritto e della politica in rapporto a problemi di attualità posti dalla civiltà tecnologica, dal pluralismo, relativismo e nichilismo etico del mondo contemporaneo. Da ricordare a questo proposito Ethik zum nuklearen Frieden [Etica per una pace nucleare, 1990], in cui il problema morale viene posto su scala universale, e Eine Republik Deutschland [Una repubblica di Germania, 1990] e Nach dem Ende der Teilung [Dopo la fine della separazione, 1991], dedicati alle questioni politiche sollevate dall'unità tedesca, in cui Henrich, di fronte al problema di una ricostruzione istituzionale della filosofia nella ex-DDR, si schiera contro il dispotismo occidentale.

Riccardo Ruschi

INTERVISTA A DIETER HENRICH

*a cura di S. Murmann e M. Schefczyk**

Professor Henrich, è ampiamente diffusa ormai la definizione di "epoca postmetafisica"; a partire da siffatta descrizione della situazione epocale si ritiene plausibile chiarire quali motivi abbiano condotto alla formazione di un pensiero metafisico o postmetafisico, ma questo chiarimento non ha più il significato di riconoscere la peculiare pretesa della creazione metafisica. Anzi, tale prospettiva conduce ad una critica del tema metafisico e all'affermazione che un'esistenza matura dovrebbe farne a meno. Qualche volta Wittgenstein è chiamato come testimone di questa tendenza che considera la metafisica un palliativo e che decide di farne a meno. Rispetto a questa decisione della situazione speculativa come si colloca la Sua filosofia?

Innanzitutto si dovrebbe dire qualcosa sulla metafisica: la parola ha grandissimo peso e le si collegano promesse, di fronte a cui è opportuno nutrir sospetti. Con metafisica io intendo un qualche cosa di diverso da quel che Nietzsche criticava: non la supposizione di un retro-mondo o di un sovramondo, diviso dal mondo visibile da un *chorismos* (una reale separazione) quale che sia. Si può arrivare a un pluralismo di mondi o alla convinzione dell'esistenza di un mondo intelligibile, ma ciò non dipende dal fatto che si abbia o meno una metafisica. Forse sarebbe meglio rinunciare alla parola, però essa è l'unica alla quale tutti collegano almeno una vaga rappresentazione di ciò su cui il discorso vuol vertere. Io stesso preferisco parlare di "pensieri ultimi", nei quali una vita è riassunta in una somma e nello stesso tempo è riferita alla totalità di ciò che è. Un tale pensiero mira sempre oltre rispetto a quanto ci è fatto conoscere dal senso comune o dal sapere scientifico; va dunque in cerca di qualcosa al di là (*metà*) della fisica.

Chi difende in questo senso la metafisica deve render ragione del fatto che tali pensieri non sono sempre relativi agli interessi della vita,

per i quali vengono sviluppati e assunti. Di certo i pensieri ultimi entrano nella vita e vi operano a partire dal momento speculativo, ma essendo più che funzioni di autostabilizzazione della vita stessa; che li si possa anche intendere così e ricercare per questo è senza dubbio l'arma più efficace della critica alla metafisica. Il tutto, che la metafisica tentava di pensare e che i pensieri ultimi articolano, deve invece essere determinato inversamente, di modo che la vita stessa, dalla quale quei pensieri sorgono, risulti avere una collocazione e un significato nel tutto, per cui, in cui e da cui si comprende.

Anche il materialismo pare dunque avvicinarsi a una posizione caratterizzabile come metafisica, ma esso di per sé nega che la vita cosciente, che ha cura di sé, abbia in qualche modo un'attinenza e un significato per il tutto; per questo si pone come sfida a tutti gli sforzi metafisici volti a trovare una concordanza tra il tutto assoluto e il movimento di autocomprensione dell'uomo. È una sfida grave, da prendere sul serio, a differenza di quella rappresentata dal pragmatismo e dalla filosofia della vita, che vogliono far valere le cose umane come fondamenta inaggrigabili. A queste correnti si richiama Habermas, il quale caratterizza il nostro tempo (secondo me non appropriatamente) come post-metafisico. Wittgenstein avrebbe dovuto esser compreso diversamente.

Quale nesso vede tra "somma della vita" e "pensieri ultimi"?

Con "pensieri ultimi" io intendo, da un lato, quei pensieri sulla mia vita che considero non rivedibili, dunque definitivi, e dall'altro, quei pensieri coi quali posso lasciar finire la mia vita senza essere perduto. Non sappiamo se nelle nostre ultime ore avremo ancora la possibilità di elaborare pensieri che traggono in qualche modo una somma della nostra vita. Viviamo dunque anche da sani nell'anticipazione della fine.

L'umanità è essenzialmente una serie di generazioni. Ogni singola vita è però nello stesso tempo un tutto per sé; essa non può far determinare quel che è per sé da un altro o in un qualche futuro. Alla domanda "chi sono io veramente?" può esser data risposta solo da ogni singolo. E giacché lo sappiamo, ci preoccupiamo della verità circa noi stessi vogliamo infine, e possibilmente già adesso, poter dire su di noi qualcosa che sia vero, sapendo anche che tutto ricompono e adeguatamente pondera quel che può esser detto in verità della nostra vita, dunque in certo modo, *la verità* su di noi.

Entra allora qui in gioco quel che può essere denominato "metafisica". Dicendo quale vita ha significato definitivo, si dice anche qualcosa di quel che questa vita è. E un significato definitivo può darsi solo in rapporto a un essere che è caduco, ma che ha al contempo un posto in un tutto oltrepasante la forma del mutamento dell'intero caduco. Con ciò la domanda sulla relazione di condizionato ed incondizionato, di finito ed assoluto entra nell'orizzonte della domanda su cui sono io. Ma questo è uno degli ingressi ad ogni metafisica.

Dunque nel discorso dei "pensieri ultimi" Lei allude a una connessione tra riflessione autobiografica e pensiero del tutto. Quale ruolo gioca, in questa connessione, la teoria dell'autocoscienza?

Per quanto possiamo saperne, siamo attualmente gli unici esseri che nel pensare sono coscienti del loro sé. Forse in questo universo non ce ne sono stati altri prima e neanche ne verranno, dopo l'umanità. In ciò sta una provocazione metafisica: forse che la domanda sul rapporto di finito e infinito è consegnata a questi esseri, come luogo in cui essa sorge, esseri poveri, caduchi, seducibili per così tanti aspetti? Si può naturalmente evitare la provocazione con una spiegazione scientifica, dicendo cioè che quella domanda emerge dalla storia naturale di coscienza e intelligenza che, unitamente a una superiore modalità di autoconservazione, suscita questioni cui non si può rispondere e che sono propriamente vuote. I pensieri ultimi, in cui vengono accolti significati definitivi, sarebbero allora sempre insostenibili. Per tale ragione si può e si deve ben anche tenere aperta un'altra modalità di pensiero, che non giudichi il sorgere di una coscienza nel mondo come qualcosa di meramente casuale.

Osserviamo innanzi tutto, per quel che concerne l'autocoscienza, che essa produce due effetti: in primo luogo fa crescere drammaticamente l'interesse che abbiamo per noi stessi. Tutti gli animali sono spinti a conservare la propria vita, ma quanto più la vita animale è semplice, tanto più facile sembra il poterla lasciare. Curarsi della propria posizione nel mondo e ben altra cosa dal provvedere all'autoconservazione che esula da quella cura. In secondo luogo osserviamo invece che l'autocoscienza crea anche la possibilità dell'autodistanziamento. L'esplicita coscienza di sé, saputa come tale dall'interno, può darsi solo nel pensiero e dunque nel contrasto tra il sapere di noi e il sapere dell'altro.

Abbiamo quindi anche la possibilità di registrare come in una diagnosi nell'autocoscienza l'autocoscienza stessa e la vita che si sviluppa intorno a lei e da lei. Riferimento a sé e distanziamento da sé si coappartengono, ma possono anche suscitare un conflitto. È una della radici tanto della filosofia quanto della religione dischiudere una vita in cui riferimento a sé e distanziamento da sé si ritrovano nelle loro più alte possibilità, contemporaneamente e per di più nella conoscenza di ciò che le trascina in conflitto.

Ho capito i Suoi testi in questo modo: Lei crede che la metafisica derivi propriamente, nel senso pretenzioso della parola, da una forte relazione tensiva, da una natura duplice della nostra autorelazione, quella di "persona" tra persone, debitrice del suo esserci da una contingenza, e di "soggetto", schiuso dal mondo in quanto mondo proprio. La metafisica – così io ricordo la Sua tesi – avrebbe ripetutamente insistito su di una parte di questa relazione tensiva a favore dell'alta; oggi la metafisica da formulare avrebbe invece il significato di vedere entrambe le parti, di vedere come le due opzioni siano derivate da quella duplice natura.

La distinzione di soggetto e persona è già nell'intendimento del significato della consapevole relazione con se stessi (dell'autocoscienza). Molti filosofi anglosassoni hanno voluto mostrare che ciò che sappiamo di noi, quando ne sappiamo qualcosa, è la persona nella sua singolarizzazione determinata dal suo corso nello spazio e nel tempo. Io ho insistito sul fatto che noi dobbiamo parlare anche dei soggetti e che il concetto di persona ottiene il suo significato proprio solo in collegamento con la soggettività, da non ridurre a persona.

Loro hanno però ragione: se vogliamo capire chi siamo, dobbiamo avere un pensiero della connessione tra personalità e soggettività. Questo, se pure già accade nella vita cosciente, non può naturalmente essere un pensiero nell'ambito di un'elaborata teoria. Eppure dobbiamo pensare qualcosa a tale riguardo: cosa abilita l'individuo così limitato nella sua vita a divenire in sé realmente significato ultimo. Ma è una questione che verte su ciò di cui già prima abbiamo detto. Nella storia della metafisica si è già sempre tentato questo. Ricordate: Spinoza la conoscenza approda a una trasformazione della soggettività del soggetto divenendo amore contemplativo.

Veniamo allora portati ad un'ulteriore coordinata nella nostra

problematica: “metafisica” non è un’artificiale struttura di gravità barocca. Quel che con ciò si ritiene di compiere scientemente si accompagna ad esperienze, le quali sono emotivamente connotate. Se ne avvide già Aristotele e in ciò fu seguace di Platone. La chiesa cattolica promette ancor oggi ai credenti che essi vedranno Dio, che dunque sapranno di lui nel suo presente e in ciò saranno beati. Questo è un elemento ereditato della metafisica greca.

Il “pensiero ultimo” è contrassegnato dal fatto di render comprensibile nel totale del reale l’esserci proprio, dal fatto di essere un pensiero definitivo, ma anche, se capisco bene, dal fatto di consentire la ricapitolazione di una vita vissuta; ciò significa che questo “pensiero ultimo” deve essere un pensiero molto complesso. Non gli basta essere un pensiero sulla realtà, altrimenti quel che la metafisica fa, in quanto filosofia, resterebbe sempre indietro rispetto a ciò che la religione poté offrire all’uomo, ossia alla promessa che l’intera vita vissuta possa venir ripresa e che non sarà perduta.

Si può pensare in modo complessissimo, senza che la complessione sia pienamente articolata e dunque resa intelligibile. Lo possono anche l’uomo incolto e il bambino, che infatti non di rado sono impacciati nell’esprimersi; le parole che hanno a disposizione possono sembrare insufficienti rispetto a ciò cui essi mirano. I pensieri ultimi possono in effetti non essere delle semplici idee che sono fissate del tutto isolatamente; la loro validità deve esser dimostrata, ma quando stanno in relazione con ciò che si chiama “metafisica”, allora sono pensieri della relazione tra finito e assoluto. Davvero anche le religioni trovano la loro attendibilità in una compagine complessa, che non deve essere preclusa all’uomo semplice. La filosofia certamente non può favorire pensieri di taglio più modesto, ma ciò non esclude che proprio in questa compagine l’ultimo veicolo importante sia un che di semplicissimo.

Per Lei riflettere “metafisicamente” significa anche esprimere l’audace pensiero secondo cui le storie di vita possono esser pure storie della verità, ivi comprese le storie della mancanza di verità?

Sì, io penso che le storie di una vita siano sempre anche storie di uno sforzo di autolocalizzazione di questa vita, dunque di intuizioni e perciò di verità.

È possibile che dall'andirivieni di diverse possibilità di autointerpretazione l'uomo non ne venga fuori. Anche il disorientamento deve però essere interpretato come un rapporto con la verità e io penso che anche lì possa ancora esser tenuto fermo a qualcosa di definitivo e irrinunciabile e che costituisca perciò un pensiero ultimo. L'imbarazzo che deriva dal non poter portare il nostro pensiero in una relazione accordata all'intero esperire è semplicemente conforme alla vita umana, specialmente nel nostro tempo caratterizzato da catastrofi.

Nella teologia cristiana si discute di questo: se delle vite siano definitivamente perdute o se valga la generale *restitutio ad integrum*. In teologia ciò significa che anche le vite più peccaminose, che vogliono procedere nel modo più funesto possibile e finiscono nel disordine criminale, possono sperare ancora nella redenzione. Trasferita nel nostro contesto la questione si pone nello stesso senso, ossia attraverso la domanda che chiede se in ogni vita sia posto e rimanga un nucleo avente una valenza definitiva e veritativa: io inclino a risponderle con un "sì" e dunque a riconoscere in ogni vita una traccia di una già realizzata *restitutio ad integrum*.

Ma questo discorso non va a finire in un superficiale "tutto è bene", né in un livellamento di bene e male. Anche il male ha radici nell'umano bisogno d'orientamento e nello smarrimento. Proprio la filosofia del nostro tempo ha tutti i buoni motivi per non mancare proprio questo compito.

Nel suo Fluchtlinien¹, subito all'inizio, Lei espone la tesi epocale secondo cui la filosofia è in maniera certa la succeditrice della religione; sviluppa poi questa tesi nell'ambito della teoria della relazione fondamentale e della "vita cosciente". In questi testi la filosofia diventa, al di fuori dell'interesse di vita individuale, estremamente vivace e adempie un lavoro che un tempo ha eseguito la religione. Può spiegare ancora una volta perché ritiene che il pensiero filosofico, la filosofia, sia oggi chiamata in maniera eminente a questo impegno?

Quando parlo di una successione della filosofia in rapporto alla religione, il discorso ha una duplice valenza: la filosofia ha in maniera indubbia assunto il ruolo della religione, ma anche perché questa se ne svincola, nel senso che ora viene un qualcosa d'altro al suo posto. Tutte le religioni più elevate che conosciamo sono istituzioni che

hanno testi sacri e una normativa forma di fondazione per la salvezza della vita; esse invitano a una sequela e invitano a riconoscere una dottrina di verità, dischiusa in un tempo determinato, e ad accoglierla per sempre come dottrina di salvezza. Per questo già da due secoli le religioni si ritrovano in cattivo stato. Il mondo moderno è di tal fatta che non ammette di connettere senza frattura alcuna le esperienze, in lui liberamente poste, al mondo simbolico delle religioni, al quale si contrappongono, unitamente a molto altro ancora, la scienza dell'Universo materiale, l'illuminismo storico e la teoria delle religioni psicologicamente e sociologicamente fondata. Bisogna render loro conto integralmente e la religione in quanto tale non ne è capace.

La filosofia è già dai suoi inizi caratterizzata dal fatto di mantenersi a distanza dalla religione istituzionalizzata. In forza della sua essenza non rifiuta comunque molto di ciò che appartiene parimenti alla religione: può parlare di Dio e degli dei (Hölderlin, Heidegger) e può anche diventare sua dimensione di vita ultima e autentica una religiosità fondata nella conoscenza.

Si dovrebbe altresì ricordare che le religioni monoteistiche, e in modo del tutto speciale il cristianesimo, sono sorte da una resistenza verso la filosofia, benché nello stesso tempo dal rapporto con lei e spesso anche passando attraverso di lei; ciò rende loro gravoso sapersi legate al libero filosofare. Nel buddismo, giacché lo stesso Buddha ha argomentato, troviamo una relazione diversa; lì è poi evidente un'affinità con le scuole spirituali dei filosofi, quale fu quella di Plotino. Del resto sappiamo che la filosofia può anche porsi a servizio di una religione. Simile rapporto può divenire però facilmente equivoco, col risultato che una filosofia come quella di Hegel traduce la religione in un teorema.

C'è una battuta di Adorno che dice che tutte le filosofie di valore ruotano attorno alla prova ontologica. Lei da giovane ha presentato uno studio molto attento sulla prova ontologica² e si è più tardi messo in risalto come teorico dell'autocoscienza. La teoria dell'autocoscienza è una filosofia di valore nel senso di Adorno?

Sì, dalla prova ontologica dell'esistenza di Dio proviene una fascinazione per i filosofi ed anche un impulso all'intesa sull'autocoscienza, quando non è fin da principio lanciata contro la metafisica. Con que-

sta prova dell'esistenza di Dio è formulato un pensiero che deve essere ritenuto vero, se lo si comprende chiaramente solo in quanto pensiero, e in cui dunque ogni domanda scettica si arresta. Illustri filosofi della modernità trovarono, e differentemente dai teologi e da San Tommaso, che si doveva riconoscere la giustezza della prova. Il giovane Bertrand Russell, quando del tutto improvvisamente se ne avvide, ebbe un'esperienza di conversione, quella verso l'hegelismo. Dà da pensare il fatto che Cartesio e Leibniz, entrambi illustri scienziati moderni, furono convinti della giustezza della prova. Ci sono però delle obiezioni, che non erano ancora venute loro in mente, contro il punto di partenza della prova stessa: il concetto di Dio. Ancor oggi la prova garantisce pur sempre che il nostro pensiero dell'Altissimo o dell'Assoluto o del tutto ha uno statuto epistemico altro da quello di tutti i pensieri del solo finito.

Ora notate che c'è un'affinità tra questo pensiero ed il nostro sapere di noi stessi, dunque con l'autocoscienza. Cartesio trovò che io riconosco già anche come vero il pensiero "io esisto", allorché lo considero. Oggi si dice che esso è immune dal girare a vuoto, dall'errare della referenza (quindi dal riferimento a un reale). Da ciò si comprende facilmente perché Cartesio pose a fondamento della sua filosofia, rivolta contro gli scettici, questi due pensieri: il pensiero di me e il pensiero di Dio.

Anche nel nostro tempo si può stabilire una relazione con quel punto di partenza della filosofia moderna, qualora si ricerchi l'interna possibilità della consapevole relazione con se stessi e si arrivi così al risultato che essa potrebbe fondarsi su qualcosa che di per sé deve essere compreso o comunque può esser compreso come l'Assoluto. Con l'esplorazione di questo pensiero io ho tentato da lungo tempo di render manifesto quel che è stato il motivo più importante e il centro delle teorie del cosiddetto idealismo tedesco. È chiaro che un tale pensiero ha anche un significato per la vita e può essere assunto come possibile pensiero ultimo; in lui mi comprendo come nel nucleo del mio essere-per-me, reso possibile da un fondamento che sostiene e legittima quel processo vitale che essenzialmente ha cura di sé. In questo pensiero, in quanto ultimo, quel processo può lasciar andar fuori dalla propria cura ciò che lo determina e trovar pace.

In una vita in dissidio con se stessa e in una biografia dilacerata, in una vita che deve portar con sé degli errori, che si trascina dietro delle oscurità, è possibile che si dia un senso di unità al di fuori della soggettività e in relazione con l'“assoluto”?

Forse “unità” è oggi una parola guardata con non minor sospetto di “assoluto” o “metafisica”, perciò dobbiamo chiarirci per quali aspetti vogliamo utilizzarla. Dovremmo ben rinunciare ad equiparare una vita pacificata in un pensiero definitivo con una vita che è giunta in un ritmo vitale armonico. Questo è un ideale, ma non per tutti: anch'io ho conosciuto uomini che sono giunti vicini alla loro realizzazione, ma non ogni destino, tanto meno nel nostro mondo, potrebbe essere orientato a questo. Tuttavia si può raggiungere l'unità anche attraverso il distanziamento e attraverso una ponderazione delle dimensioni della vita: quel che nella propria vita non si può ordinare, lo si può lasciar accadere, senza attribuirgli importanza.

Si può anche non conoscere nessuna parola che indichi al di là del conflitto eppure, o addirittura proprio per questo, vivere una fede silenziosa. Relativamente a ciò il nostro tempo conosce due grandi esempi: Wittgenstein, l'orante senza alcun discorso di Dio, e Beckett. Mi sono a lungo occupato dell'opera di Beckett e vi vedo il cartesianesimo, portato alla fine nel mondo moderno, ostile al discorso metafisico ma in nessun modo non-metafisico.

Sotto un altro aspetto cerchiamo l'unità nella comune comprensione di quanto almeno un poco conosciamo e di quanto apprendiamo. Pure in riferimento a questa tendenza alcuni filosofi predicano però l'abbandono, incurante dell'unità, e la gioia per la molteplicità postmoderna e l'incommensurabilità. Ma io vorrei, benché non dovrei per amor della soggettività, contraddire ciò decisamente.

Sia il naturale riferimento al mondo come tale, sia il quadro scientifico del mondo sono guidati in modo insuperabile da pensieri dell'unità, ma non sono conciliabili l'uno con l'altro. Possiamo ben saltare da un mondo in un altro, ma avvertire sempre il conflitto e, per poterlo sopprimere, chiederci come i due mondi dovrebbero essere relazionati. La scienza naturale, con la quale oggi abbiamo a che fare, ha inoltre reso possibili sorprendenti visioni sull'unità (dalla prospettiva di una teoria unitaria delle forze elementari per la spiegazione della vita fino alla scienza materialistica dell'intelligenza – co-

gnitive science —). Da quella scienza sembra conseguire un materialismo che va preso sul serio. Tra i filosofi americani oggi questo è assodato, mentre in Germania predomina una certa ritrosia o l'opinione che con un paio di argomenti tirati fuori da Kant o da Dilthey si potrebbe costringere da parte tale materialismo, per molti aspetti ancora da chiarire ma sostenuto da moltissimi fattori.

Esso è del resto una metafisica estrapolata fuori dalla scienza, giacché non può esser dimostrato in maniera stringente, e per di più è anche una metafisica riduttiva, dal momento che pretende di prender congedo dalle nostre autodescrizioni, che sono radicate nella soggettività, e da un Assoluto, che sta in un diretto e peculiare rapporto con la soggettività. Chi non è tentato di essere materialista non sperimenta l'urgenza di arrivare a una descrizione del mondo, che non si sottomette alla riduzione materialistica di soggettività ed intenzionalità, senza alleggerire il sapere di qualunque idea di unità.

Non si perviene all'unità nel pensiero mediante un restringimento a piacere del campo di reazione dell'intelligenza speculativa. Ci troviamo dunque a schizzare, quando non a sviluppare e argomentare una descrizione del mondo alternativa; ci troviamo perlomeno a dover mantenere disponibile una descrizione del mondo nella quale noi possiamo anche comparire come persona e soggetto e che è sostenuta da fondamenti che consentono alla vita cosciente di andare, oltre se stessa, verso i pensieri ultimi. Si ottiene così di non dover buttare a mare come una zavorra il principio-guida dell'"unità".

Per cui il materialismo non potrebbe venir escluso facilmente.

La descrizione del mondo, cui come filosofi possiamo arrivare, non può ignorare né i risultati né l'impeto della scienza, ma ciononostante non dovrebbe ritrovarsi obbligata ad assumere le deduzioni che la scienza come materialismo propone. Una di queste deduzioni è proprio la pretesa di una fredda, controllata rassegna al fattuale. Per quel che riguarda la mia vita, la pretesa materialistica consiste allora nel riconoscere che io sono un prodotto, transitorio, del tutto casuale e (causalmente o statisticamente) determinato, dello sviluppo dell'universo materiale. Dare un significato *sub specie aeternitatis* alla mia vita non produce senso alcuno. Mi devo rassegnare a ciò. La mia ultima presa di posizione non può esser altra dall'affermare che "que-

sto è proprio vero". Ognuno deve chiedersi se può resistere in questa posizione, ma soprattutto se può accettarla come parola vera sotto ogni aspetto e come parola ultima, che non gli è peraltro dimostrata come necessaria, giacché il materialismo è, come si è detto, esso stesso una metafisica che poggia su numerosi fatti empirici. Chi a quella domanda non risponde affermativamente, si scoprirà in qualche modo legato all'impresa filosofica in quanto metafisica (data sotto qualunque nome). Io volli dare un contributo a ciò quando mi battei per liberare dal pensiero dell'eterno, del non-transitorio, il pensiero di un significato ultimo, fondato in un assoluto. L'incondizionatezza della vita e la contingenza delle condizioni in cui sorge, come pure la caducità che ne consegue, sono tra loro conciliabili persino sotto un aspetto essenziale. E poiché ciò è misconosciuto, appaiono tra l'altro anche concretissime conseguenze pratiche, nonché politiche, su cui ho richiamato l'attenzione nel mio libro *Ethik zum nuklearen Frieden*³.

È questa un'indifferenza esercitata nel materialismo.

È un tratto caratteristico del nostro tempo. Ogni vita vuol conservarsi e la vita cosciente, che riconosce la propria caducità e che è sovrappiù da questa considerazione data nella sua moderna chiarezza, può arrivare a una conclusione radicale e mortalmente pericolosa: poiché sappiamo che la terra sarà prima o poi sovrappopolata e poiché sappiamo anche che essa un giorno diventerà comunque inabitabile a motivo dei processi cosmici, perché non produrre la fine adesso e di nostra volontà, ovviamente procurando la catastrofe atomica o perlomeno rischiandola?

La filosofia è necessaria per formulare una diagnosi del profondo di questa attitudine. In quanto comprensione della soggettività, nella quale è incluso il significato di "metafisica", la filosofia propone anche un'immagine del mondo diversa, persino più ricca, ed un atteggiamento verso il mondo in cui i pensieri ultimi non sono quel "questo è vero e niente di più" del materialismo.

Secondo la sua interpretazione della deduzione kantiana della legge morale, gli uomini si orientano ad una problematica metafisica dei costumi poiché così giungono alla più ampia comprensione della vita che è loro possibile. Questa mi sembra essere una posizione insolita e affa-

scinante all'interno della riflessione etica che è svolta per lo più come scienza della norma, ragion per cui si chiede poi sempre come le norme possano invero motivare.

Mi è stato subito chiaro che l'etica non può essere fondata sufficientemente soltanto con la sottolineatura della incommensurabilità di essere e dovere o bene. Detto altrimenti: la conoscenza della validità di un imperativo o di un valore può sfuggire ed esser messa in burla, se questa conoscenza non può essere completata da una descrizione del mondo entro cui diviene comprensibile che qualcosa può avere, e certamente per me, una validità incondizionata. La descrizione del mondo può anche essere assunta davvero non solo per amor delle norme; essa già di per sé deve poter risultare evidente. Si ricava questa lezione da Kant e anche da Platone, ma essa viene disattesa, nell'ambito del nuovo interesse per la filosofia pratica, sorto trent'anni fa, e dello sviluppo di ogni sorta di etiche speciali, dagli esperti del normativo. Anche questo spiega perché quei dibattiti e quelle indagini, per quanto riguarda la filosofia, offrano un quadro penoso. Persino la habermasiana teoria della norma fondata comunicativamente mi sembra sminuita dalla dissoluzione di un orientamento filosofico più ampio.

Alla sfida scettica o sofistica espressa dalla questione "perché devo accettare sul serio tali norme e non soltanto per un adeguamento forse inevitabile?" quella dottrina non ha nulla da contrapporre. Io la vedo così perché vengo dal kantismo, mentre Habermas partiva dalla filosofia della vita. Chi trova naturale tale punto di partenza probabilmente non si accorge di tali deficit!

Ma il nome di Habermas è venuto di nuovo fuori perché val proprio la pena dibattere con lui; io ho rispetto per la sua opera ed il fatto che essa, nonostante la sua grande forza d'integrazione, sia anche filosoficamente deficitaria non deve stupire nessuno. Quanto più si vuole, tanto più si deve rischiare.

La filosofia è riconosciuta oggi in un primo luogo come istituzione all'interno delle Università. Lei come giudica il fatto che ora anche dei "filosofi" esercitino attività di consulenza?

Consulenza è una parola che preferirei evitare, essendo più adatta in altri ambiti. Certamente la filosofia può favorire un lavoro di chiari-

mento estremamente personale. Ritengo che la capacità di consiglio maieutico che la filosofia dovrebbe avere sia attinente con la sua propria essenza e che quindi l'offrir consigli non sia un'applicazione ma una parte della filosofia stessa.

Anche la lezione filosofica, pure quella tenuta nei più grandi uditori, se è di valore, congiunge lo sforzo teoretico con lo stimolo all'applicazione, nella vita personale dell'uditore, delle prospettive che essa apre. Nessuno però dovrebbe pensare che questa azione possa concorrere con l'azione del procedimento psico-terapeutico in senso stretto. Può anche far dispiacere che della tradizione delle scuole filosofiche tardo-antiche, che non di rado si avvicinarono abbastanza al modello comunitario, non poté essere continuato proprio nulla. Due grandi filosofi di questo secolo, Heidegger e Wittgenstein, vollero entrambi essere anche terapeuti.

Ma quel che un buon terapeuta dovrebbe innanzi tutto lasciar perdere concerne l'inclinazione a pretendere un seguito e la nervosa irritabilità per le situazioni banali. Oggi una frequentazione personale nel segno della filosofia è offerta solo in circoli strettamente dogmatici o in un'atmosfera settaria. In India o in Giappone vi sono esempi migliori. Forse anche qui si aggiungeranno presto alle attività di consulenza tentativi di filosofare assieme in gruppi. Se ciò può essere filosoficamente rilevante e andare effettivamente e umanamente in profondità, si dovrà vedere e si potrà comunque tentare.

(Traduzione di Alessandra Cislaghi)

* L'intervista che qui presentiamo è stata pubblicata originariamente in «Zeitschrift für Philosophische Praxis», 1 (1995), pp. 4-9. Il testo – pervenutoci attraverso Riccardo Ruschi, che ringraziamo – si ricollega idealmente al saggio di ERNST TUGENDHAT, *Il problema dell'autodeterminazione: Freud, Hegel, Kierkegaard*, che è apparso precedentemente su «Atque», 14/15 (1997), pp. 231-259 – come introduzione alle tematiche e problematiche della “coscienza plurale”.

¹ D.HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

² D.HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, 1967, trad.it. di S. Carboncini, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli, 1983.

³ D.HENRICH, *Ethik zum nuklearen*, Frankfurt am Main, 1990.

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fianza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA.

saggi di: P.F.,Pieri, S. Moravia, M.I. Marozza, S. Vitale, A.M. Iacono, E.V. Trapanese, G. Coricato, A. Ruberto, P. Fianza, L. Preta

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P.F. Pieri, S. Vitale, M.A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

saggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M.C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P.A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Coricato, P.F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M.I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P.F. Pieri, A.A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G.G. Rovera, A. Clivio, G.O. Longo, M. Piazza, P.F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO A CURA DI P.F. PIERI

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

fascicolo 11

VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

saggi di: F. Corrao, V. Vitiello, G. Jervis, I. Valent, P.F. Pieri, F. Desideri, S. Fissi, A. Fabris, M. Toselli - P. Molina, S. Piro

fascicolo 12

REALTÀ E IMMAGINAZIONE

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, P. Aite, M.I. Marozza, S. Fissi, L. Lentini, F. Desideri, F. Barison, G. Campioni
epistolario: F. Nietzsche/ M. Maier.

fascicolo 13

ANCORA LA PSICOPATOLOGIA?

saggi di: A. Ballerini e A. Ballerini, G. Benedetti, E. Borgna, B. Callieri, G. Calvi e L. Calvi, E. D'Agostino e M. Trevi, L. Del Pistoia, G. Gozzetti, F. Petrella, M. Rossi Monti e G. Stanghellini

fascicolo 14/15

DIALOGO, CONVERSAZIONE, ASCOLTO...

saggi di: R. Dottori, S. Ghisu, A. Marinotti, M.I. Marozza, C. Nicolini, A. Peruzzi, F. Petrella, P.F. Pieri, A. Zhok

Materiali: E. Tugendhat

fascicolo 16

COSCIENZA PLURALE

saggi di: P.F. Pieri, D. C. Dennet, F. Desideri, S. Fissi, M. La Forgia, S. Tagliagambe, G. Trautteur, I. Valent, G. Vitiello

Intervista a D. Henrich

INDICE PER AUTORE

- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Tébné o épistéme*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Wahnstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Borgna* C'è ancora un senso nella psicopatologia?, 13
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Callieri* Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico, 13
- Calvi G. e Calvi L.* Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione, 13
- Campioni* La difesa dell'illusione metafisica: una "wagneriana" risponde a Friedrich Nietzsche, 12
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di

- C.G. Jung, 4
- Concato *Thymós*, 2
- Corrao Sul sé gruppale, 11
- D'Agostino e Trevi Psicopatologia e psicoterapia, 13
- Del Pistoia Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Dennet Il mito della doppia trasduzione, 16
- Desideri L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Desideri *Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico, 11
- Desideri Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza, 12
- Desideri Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis, 16
- Dottori Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris L'esperienza del sé, 11
- Fabris Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Ferrara La trama, 3
- Ferrara Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fissi L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Fissi Il labirinto del sé, 11
- Fissi I molti e l'uno in alchimia: l'*immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Franconi L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Gadamer Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti Filosofia e psicoterapia, 6
- Galli Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese La negazione e l'"altro", 7
- Ghisu Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Gozzetti La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi, 13
- Handjaras Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Henrich Intervista, 16

- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- Jervis* Identità, 11
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- La Forgia* Psicodinamica intenzionale, 16
- Lavagetto* Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Lentini* Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8
- Lentini* Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10
- Lentini* Immagine metodologica e "realtà" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12
- Long* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, C.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, C.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marinotti* Il dialogo ermeneutico per Gadamer, 14/15
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marozza* L'immaginazione all'origine della realtà psichica, 12
- Marozza* L'attualità come vincolo interpretativo, 14/15
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Napolitani* Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Nicolini* Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico, 14/15
- Nietzsche/Maier* Epistolario, 12
- Pagnini* Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
- Pagnini* "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10
- Peruzzi* Intermezzo sul significato, 14/15
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- Petrella* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psico-

- patologia, 13
- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7
- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8,
- Pieri e Dennet* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- Pieri* "Sono io, questo?" Ovvero, il Selbst nel pensiero di C.G. Jung, 11
- Pieri* Dialogo, confutazione, dialettica, 14/15
- Pieri* Coscienza plurale, 16
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi, Paolo* P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'lo e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Sini* La voce del Sé e la signora Darwin, 9
- Sini* Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
- Sini* Immaginazione e realtà, 12

- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
Stanghellini Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
Tagliagambe Evento, confine, alterità, 7
Tagliagambe I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
Tagliagambe Creatività, 12
Tagliagambe L'identità è il destino dell'uomo, 16
Tognozzi I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
Toselli, Molina Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé, 11
Trapanese Il problema della definizione sociale di realtà, 2
Trautteur Distinzione e riflessione, 16
Trevi Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
Trevi Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
Trevi I modi manipolativi della psicoterapia, 8
Trippi Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
Trippi Shahrazàd e la psicoterapia, 5
Trippi Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
Tullio-Altan Delirio e esperienza simbolica, 3
Ugolini Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
Vaccaro Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
Valent L'identità come relazione, 11
Valent La coscienza secondo Hegel, 16
Vitale Estetica dell'analisi, 2
Vitale Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
Vitale La coscienza della simultaneità, 3
Vitale Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
Vitale Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
Vitale Distanze, 7
Vitiello, V. Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
Vitiello, G. Dissipazione e coscienza, 16
Zhok Per un concetto formale di libertà, 14/15

AMORE E PSICHE

"i libri che curano"

1. Francesco Donfrancesco
Nello specchio di Psiche
2. Augusto Romano
Il flâneur all'inferno
Viaggi intorno all'eterno fanciullo
3. James Hillman
Oltre l'umanismo
4. Thomas Moore
Nel chiostro del mondo
Pensieri per la vita quotidiana
5. Adolf Guggenbühl-Craig
Il vecchio stolto
e la corruzione del mito
6. Ginette Paris
La rinascita di Afrodite
7. Paola Terrile
Voci dal vuoto
La creatività femminile in analisi
8. Eva Loewe
Sofferenza e bellezza

IN PREPARAZIONE

9. Basilio Reale
Le macchie di Leonardo
Analisi immaginazione racconto
10. Giovanni Moretti
Un clown sul divano

IL TRIDENTE

saggi di psicologia analitica

novità e riproposte

Regina Abt-Baechi

Il santo e il maiale

Toni Wolff

Introduzione alla psicologia di Jung

Stefano Baratta

L'arte del morire

Lettura simbolica del suicidio

Sergio Vitale

La mano felice

L'accadere dell'evento tra ordine e caos

Mario Pezzella (a cura di)

Lo spirito e l'ombra

I seminari di Jung su Nietzsche

Giorgio Concato

L'angelo e la marionetta

Il mito del mondo artificiale da Baudelaire al cibernazio

R. Ortoleva, F. Testa (a cura di)

**L'immagine nell'Arte, nella Tradizione,
nella Psicologia Archetipica**

Moretti & Vitali editori

Via Betty Ambiveri, 15 • 24126 Bergamo

tel. 035/321588; fax 035/321647

