

IL CERVELLO NEL CORPO–MACCHINA. MECCANICISMO E DUALISMO NEL NATURALISMO CONTEMPORANEO

Federico Zilio

Università degli Studi di Padova
federico.zilio.1@phd.unipd.it
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 117-138.

ABSTRACT

Contemporary naturalism is supposed to be the exact opposite of dualism, regarding current studies in cognitive science, in particular between philosophy and neuroscience. Indeed, one of the key principles of naturalism and materialism is the rejection of any kind of dualism, in favour of a monistic view of the world and man. However, examining Descartes' dualism and mechanism in relation to the body, it is highlighted that conceptual signs of his philosophical doctrine are still rooted in the alleged anti-cartesian naturalism. Interestingly enough, common sense, contemporary medicine and scientific paradigm reveal dualistic structures between subject and body, mental and physical diseases, brain and body, which implicitly refer to the cartesian mind-body relation, though with less ontological commitment. The “ghost in the machine” has become the “brain in the machine”, therefore, this means that some conceptual features of dualism lie unaltered at the basis of contemporary science and philosophy. Finally, they will be specified some possible alternatives to the mechanist idea of the body as a machine, through the recent 4E cognition movement and the phenomenological distinction between objective-cartesian corpse and temporal-lived body.

1. INTRODUZIONE

Durante tutto il Novecento fino ai giorni nostri, il tema del corpo è divenuto progressivamente rilevante nella discussione filosofica e scientifica. Per fare alcuni esempi, da una parte i miglioramenti medico-tecnici permisero già a partire dalla metà dell'Ottocento di analizzare meglio il rapporto tra il cervello, il resto del corpo e l'ambiente esterno, che costituiscono le basi per la nascita della vera e propria neuroscienza durante il Novecento; dall'altra, il movimento fenomenologico ha attraversato tutto il secolo scorso, ponendo l'attenzione sull'imprescindibilità della corporeità per la descrizione della coscienza e il nostro rapporto mediato dal corpo con il mondo. Inoltre, filo-

safia della mente, neuroscienze e fenomenologia si sono recentemente incontrate, con enormi sforzi epistemologici e concettuali, nel tentativo di osservare e comprendere la complessità dell'umano nella sua completezza multiprospettica, al contempo come mente incorporata, schema corporeo neuronale e corpo vissuto¹. Ovviamente, questa impresa teoretica e pragmatica non sempre riesce, soprattutto quando il dialogo avviene tra discipline opposte da un punto di vista epistemologico.

L'istanza di incontro tra diversi ambiti disciplinari è sempre più sentita come una reale esigenza volta a scongiurare versioni unilaterali e unidimensionali dell'umano e la filosofia da sempre è chiamata ad abitare il proprio tempo, a incontrarsi con il concreto e con la richiesta di senso riguardanti le problematiche a essa contemporanee. Nell'epoca culturale attuale questo significa incontrarsi e scontrarsi con il paradigma della tecnoscienza, della descrizione settoriale e specialistica del mondo, del progresso biomedico e, più in generale, del *background* naturalistico-materialista. Di fronte a tale dettagliata frammentazione del sapere, una delle parole chiave degli ultimi anni è "interdisciplinarietà", ovvero il tentativo di ricollegare campi di ricerca sempre più specializzati e circoscritti secondo diversi gradi di connessione; si può dunque sentir parlare di relazione, interdipendenza, integrazione, complementarità, a seconda della tolleranza e resistenza dei confini epistemologici che le varie discipline posseggono. Si pensi solo, per esempio, al famoso esagono delle scienze cognitive, che intreccia filosofia, neuroscienze, linguistica, intelligenza artificiale, psicologia e antropologia². In questo incontro-scontro con le altre discipline, è chiaro che uno degli obiettivi iniziali è l'individuazione di un'intelaiatura concettuale di base che sia il più possibile condivisibile (anche se non propriamente condivisa).

In questo gioco di impegni ontologici più o meno marcati e di negoziazione concettuale³ ed epistemologica, a qualcosa bisogna pur saper rinunciare, almeno provvisoriamente, a favore della buona riuscita della contrattazione interdisciplinare. Dico "almeno provvisoriamente", in quanto alcune tematiche di puro carattere metafisico e ontologico possono essere proseguite entro le mura dei convegni filosofici e delle aule universitarie,

¹ Cfr. H. De Preester, V. Knockaert, *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 2005.

² Inoltre, l'esagono cognitivo non è semplicemente l'insieme delle relazioni formate dai suoi sei punti-discipline, ma forma anche altri sotto-settori a partire dalle reciproche intersezioni tra i diversi angoli: cibernetica, neurolinguistica, neuropsicologia, simulazione dei processi cognitivi, linguistica computazionale, psicolinguistica, filosofia della psicologia, filosofia del linguaggio, linguistica antropologica, antropologia cognitiva, evoluzione del cervello. Dal rapporto Sloan sulla scienza cognitiva (1978) cfr. W. Bechtel, G. Graham, *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford 1999, p. 70.

³ Cfr. R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

senza alcuna interferenza esterna. Ma se l'intenzione è quella di approcciarsi all'ambito scientifico-tecnico naturalista di oggi, si deve inevitabilmente fare i conti con l'atmosfera antimetafisica, pragmatica ed empirista delle cosiddette scienze dure. La non accettazione del contratto ontologico-epistemologico (da entrambe le parti) comporta insormontabili difficoltà linguistiche e concettuali, fino a giungere a paradossali vicoli ciechi comunicativi, in cui la critica al mito del dato⁴ viene respinta a suon di dati empirici e, al contempo, teorie scientifiche supportate da evidenze sono rifiutate in tronco giocando la carta dell'a priori⁵.

2. IL PRESUNTO ANTI-CARTESIANESIMO DELLE SCIENZE CONTEMPORANEE

Se esiste un argomento che riesca anche solo momentaneamente a unire la maggior parte degli scienziati e buona parte dei filosofi contemporanei, questo è la critica al dualismo delle sostanze di Descartes, ovvero la tesi secondo cui mente e materia sono due sostanze distinte a livello ontologico e reciprocamente indipendenti. In un qualsiasi convegno, se un filosofo o un ricercatore in filosofia necessita di una buona premessa per approcciare una discussione interdisciplinare che non si concluda presto in un dialogo tra sordi, questa può essere il rinnegamento preventivo di un impegno ontologico vagamente simile al dualismo cartesiano. L'intenzione di questa premessa, forse un po' iperbolica, è di evidenziare come il dualismo non sembri godere di ottima salute, specie in questi ultimi decenni. Infatti, la posizione che storicamente è stata definita come cartesiana (al di là se sia o no tale nei fatti) e che può essere considerata la capostipite del dualismo delle sostanze contemporaneo, al giorno d'oggi non conta un grande numero di sostenitori, in ogni caso pochi rispetto all'opposizione monista⁶. Questa sfiducia contemporanea nei confronti della posizione dualista, o almeno della sua variante forte, è causata soprattutto dal paradigma naturalista americano, che durante il Novecento si è diffuso parallelamente in filosofia e nelle scienze naturali.

Il naturalismo può essere inteso come l'atteggiamento filosofico di chi ri-

⁴ Cfr. W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.

⁵ C'è chi potrebbe anche sostenere che, di principio, non esiste alcuna possibilità che i due domini conoscitivi trovino delle regole comuni da seguire allo scopo di sviluppare adeguatamente una collaborazione. Filosofia e scienze empiriche lavorerebbero su binari paralleli e quindi non ci sarebbe alcun modo (né ragione) di creare ponti epistemologici tra le due discipline.

⁶ Per alcuni sostenitori contemporanei del dualismo forte sostanzialista, cfr. Swinburne, Foster, Hart, Meixner, Robinson, Taliaferro in A. Lavazza (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008, pp. 67-162.

tiene che tutti i fatti che esistono possano essere indagati dalle scienze naturali e che noi stessi siamo parte della natura. Visto da un altro punto di vista, è un movimento di liberazione da ogni tipo di super-naturalismo, ossia da tutto ciò che non rientra nel paradigma scientifico stesso. È dunque comprensibile che una posizione dualista sia generalmente non accettabile dal naturalismo, in quanto comprenderebbe in modo necessario, almeno in parte, qualcosa di non-naturale. Per quanto riguarda il corpo, infatti, sono davvero pochi i sostenitori contemporanei di una netta cesura (logica e ontologica) tra il mentale e il corporeo, sia in filosofia che, soprattutto, nelle scienze. Nell'ambito filosofico contemporaneo, il dualismo sostanziale è stato eroso nel tempo e si è frammentato – o si è evoluto, dipende dai punti di vista – in vari dualismi cosiddetti “non-cartesiani”⁷. Nell'ambito scientifico, quindi naturalista, non si può supporre alcuna base ontologica se non quella materiale, per cui è il corpo che bisogna indagare e comprendere, al contrario la mente deve essere ridotta al corpo stesso, identificata con esso oppure addirittura progressivamente eliminata dal vocabolario scientifico (materialismo eliminativista).

Si potrebbe prontamente replicare che, in verità, è solo una questione di corsi e ricorsi delle tematiche, posizioni e argomentazioni filosofiche che vanno e vengono a intervalli regolari nella storia: si sviluppano e si espandono, vengono consumate dai secoli di discussioni, rinforzate o degradate dal confronto con la ricerca scientifica, si affievoliscono, invecchiano e alla fine scompaiono, ma per poi ritornare in occasione di un nuovo contesto socio-culturale che le possa rievocare, come l'araba fenice rinasce dalle sue ceneri più forte di prima. Può essere. Si pensi, per esempio, al panpsichismo, una di quelle teorie che da sempre affasciano gli studiosi per la sua suggestività e il suo fascino concettuale, senonché sembra rivelarsi inutilizzabile all'interno di un discorso interdisciplinare contemporaneo. Nonostante ciò, anche il panpsichismo è tornato in voga di recente, sia in ambito filosofico⁸ che scientifico⁹.

Tuttavia, un argomento di questo genere non credo possa funzionare con il dualismo, non tanto perché non possa essere riproposto in forme rinnovate, quanto piuttosto perché ritengo che il dualismo non sia mai scomparso del tutto dalle strutture concettuali filosofiche e scientifiche dell'ultimo secolo e,

⁷ Per una panoramica sul dualismo contemporaneo e sulle sue varianti cartesiane/non cartesiano, cfr. *ivi*, pp. 1-63. Esempi di dualismi non-cartesiani: dualismo delle proprietà, delle occorrenze, dei tipi, epifenomenalismo, emergentismo.

⁸ P. Goff, *Panpsychism*, in S. Schneider, M. Velmans (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017, pp. 106-124.

⁹ C. Koch, *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, Cambridge 2012.

anzi, che ancor oggi giaccia sotterraneamente a fondamento dei nostri schemi di comprensione del corpo. Non sto parlando qui delle forme di dualismo *soft*, semmai intendo propriamente uno stile di pensiero che, per quanto abbia tentato di liberarsi di un certo meccanicismo del corpo e di una separazione tra mentale e corporeo, continua a ragionare – più o meno in modo consapevole – secondo tali schemi. Dunque, l'obiettivo di questo lavoro non sarà quello di analizzare filologicamente e concettualmente il sistema ontologico cartesiano *per se*, quanto piuttosto di rintracciare i segni della sua presenza in quella contemporaneità scientifica che si dichiara *prima facie* come liberatasi dal cartesianesimo. Ovviamente, questo non sarà possibile senza prima analizzare almeno alcune chiavi concettuali del filosofo francese.

3. IL CORPO-MACCHINA TRA SENSO COMUNE E MEDICINA

Descartes fu uno dei principali sostenitori della filosofia meccanicista, secondo cui tutti gli eventi della realtà sono descrivibili e spiegabili secondo rapporti che attengono alla misurazione della materia e del movimento. In altre parole, i fenomeni del mondo derivano dai movimenti di una sostanza materiale primordiale e ogni cambiamento, ogni evento, ogni elemento materiale (vivente e non) può essere spiegato secondo le leggi del movimento, quindi tramite la fisica, la quale si struttura a sua volta sulla base di dimostrazioni geometriche. L'essere umano non sfuggiva a questa visione meccanicistica, tanto che non solo i suoi apparati fisici e i suoi organi obbedivano alle leggi della materia, ma anche i suoi processi sensitivi e motori, la memoria, il sistema digestivo, ecc¹⁰. L'uomo fa parte del mondo meccanico e quindi anch'egli è un piccolo ingranaggio all'interno del grande orologio dell'Universo creato da Dio¹¹. Conseguentemente, il suo corpo è un insieme

¹⁰ «Vi prego poi di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione dei cibi, battito del cuore e delle arterie, [...] veglia e sonno; recezione della luce, dei suoni, degli odori, [...] impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, ritenzione o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; [...] tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote». R. Descartes, *L'homme*, in Id., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986 (ed. orig. 1664), pp. 278-279. Cfr. anche Id., *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637), p. 67.

¹¹ «Il movimento [del cuore] da me esposto più sopra consegue alla semplice disposizione degli organi che si possono vedere a occhio nudo nel cuore, al calore che vi si può sentire con le dita, alla natura del sangue che si può conoscere per esperienza, con la stessa necessità con cui il movimento di un orologio segue alla forza, alla posizione e alla forma dei suoi contrappesi e delle sue ruote». Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637), p. 67.

di membra materiali, costituite secondo delle strutture e apparati che rispondono alle leggi del movimento e della materia¹².

L'unica eccezione, l'unico elemento che differenzia l'uomo da altri animali¹³ e da tutti i meri fenomeni materiali del mondo è l'anima razionale, che potremmo indicare in generale come la proprietà prettamente umana di essere cosciente, senziente e di possedere volontà propria¹⁴. Questa sostanza pensante non ha locazione spazio-temporale, né estensione corporea, quindi non prevede alcuna delle proprietà possedute dalla materia¹⁵. È il nucleo essenziale che caratterizza gli esseri umani, più di quanto il corpo non possa rappresentare in quanto tale¹⁶; è inoltre ontologicamente indipendente dalla materialità, ma questo non significa che sia del tutto distaccata dal corpo¹⁷: indipendenza non comporta in modo necessario estrinseca indifferenza. Infatti, secondo Descartes la mente o l'anima non è semplicemente giustap-

¹² «[P]er corpo intendo tutto ciò che è atto ad essere delimitato in una qualche forma, a essere circoscritto in un luogo, che riempia lo spazio in modo tale da escluderne ogni altro corpo; che viene percepito col tatto, con la vista, con l'udito, col gusto o con l'odorato, e che può essere mosso in diversi modi, invero non da sé, e neppure di sentire, o di pensare». Id., *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2015 (ed. orig. 1641), p. 165.

¹³ [...] Se esistevano macchine siffatte, che avessero gli organi e la figura esteriore di una scimmia o di qualche altro animale privo di ragione, non avremmo nessun mezzo per riconoscere che esse non rivestono in tutto e per tutto la natura di questi animali; mentre, se vi fossero macchine simili ai nostri corpi, che ne imitassero le azioni quanto è praticamente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero dei veri uomini. Il primo è, che mai potrebbero usare delle parole o di altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare ad altri i nostri pensieri. [...] In secondo luogo, le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a conoscenza, ma solo in base alla disposizione dei loro organi. Id., *Discorso*, cit., pp. 76-77.

¹⁴ «Conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale». *Ivi*, cit., p. 45.

¹⁵ «Cosa ne è di quelle [facoltà] che avevo attribuito all'anima? Nutrirsi o camminare? Dal momento che ormai non ho un corpo, anch'esse non sono altro che finzioni. Sentire? Certo anche ciò non si dà senza corpo, e in sogno mi è sembrato di sentire moltissime cose che in seguito mi sono accorto di non aver sentito. Pensare? Ecco, ho trovato: è il pensiero; questa sola cosa che non può essermi tolta». Id., *Meditazioni*, cit., p. 167.

¹⁶ «[...] Questo io, cioè l'anima in forza della quale in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è». Id., *Discorso*, cit., p. 45.

¹⁷ «Avevo poi descritto l'anima razionale, e fatto vedere [...] che non basta che sia allogata nel corpo umano come il pilota nella sua nave, se non forse per muoverne le membra, ma bisogna che sia unita e legata più strettamente ad esso per avere anche sentimenti e appetiti simili ai nostri, e formare così un vero uomo». *Ivi*, cit., p. 79. Cfr. anche Id., *Meditazioni*, p. 275.

posta al corpo, come se fosse aggiunta in modo posticcio ad esso. Piuttosto, la mente è in costante contatto e comunicazione con tutto il corpo, tramite gli spiriti animali, e lo è soprattutto con il cervello¹⁸; naturalmente, è la questione del “come” questa interazione tra mente e corpo avvenga che è spinosa e ha contribuito alla rinascita e allo sviluppo di uno dei problemi filosofici e scientifici più dibattuti di sempre, il *mind-body problem*. Nel cervello – forse questo è il fatto più conosciuto del suo sistema filosofico – una piccola ghiandola endocrina chiamata “pineale” da Descartes stesso (oggi si chiama “epifisi”) sembrò essere agli occhi del filosofo francese il migliore dei candidati per ospitare il punto di confluenza più forte tra la mente inestesa e la materia estesa¹⁹.

Questo fatto è interessante, perché solitamente Descartes viene considerato agli antipodi del metodo e della base ontologica sui quali si fonda la scienza moderna (a partire da Galileo), proprio a causa di questa differenza posta tra la materia del corpo e la cosa che pensa. Tuttavia, se si osserva più attentamente, si può notare come Descartes sia rivoluzionario e progressista proprio da un punto di vista scientifico. Infatti, non si tratta di trasformare l’uomo in qualcosa di spirituale e quindi di impossibile da descrivere secondo le leggi fisico-geometriche, anzi il contrario: ciò che esula dalla materia estesa è solo il suo pensiero razionale e cosciente (questione, certo, non da poco), ma per il resto l’essere umano è descrivibile tramite pure leggi fisiche²⁰. Si tratta di una vera e propria rivoluzione epistemologica rispetto al

¹⁸ Jean-Luc Marion è ancora più radicale nella sua interpretazione del pensiero cartesiano, ritenendo che Descartes posseda una concezione olistica e unitaria del corpo e della mente, resistendo quindi alle più tradizionali critiche anti-dualistiche. Cfr. J-L Marion, *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, University of Chicago Press, Chicago 2018 (ed. orig. 2013).

¹⁹ «Occorre pur sapere che, per quanto l'anima sia congiunta a tutto il corpo, c'è tuttavia in questo qualche parte in cui essa esercita le sue funzioni in modo più specifico che in tutte le altre; e si crede comunemente che tale parte sia il cervello, o forse il cuore [...]. Ma esaminando la cosa con cura, mi sembra di aver stabilito con evidenza che la parte del corpo in cui l'anima esercita immediatamente le sue funzioni non è affatto il cuore, e nemmeno tutto il cervello, ma solo la parte più interna di esso, che è una certa ghiandola molto piccola, situata in mezzo alla sua sostanza, e sospesa sopra il condotto attraverso cui gli spiriti delle cavità anteriori comunicano con quelli delle posteriori, in modo tale che i suoi più lievi movimenti possono mutare molto il corso degli spiriti, mentre inversamente, i minimi mutamenti nel corso degli spiriti possono portare grandi cambiamenti nei movimenti di questa ghiandola». R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Id., *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, Articolo XXXI, p. 420.

²⁰ «Così se considero il corpo dell'uomo come una certa macchina molto ben connessa e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle tale che, se anche in esso non ci fosse nessuna anima, avrebbe comunque tutti quei movimenti che ora in esso non provengono da un comando della volontà – e quindi neppure dall'anima». Id., *Meditazioni*, cit., p. 281.

pensiero scolastico²¹ e l'uomo, inteso come macchina, può divenire quasi interamente dominio del sapere scientifico, fondato su una geometria che produca con rigore dimostrazioni chiare e distinte.

All'interno di questo orizzonte meccanicista, per comprendere e analizzare la struttura di un corpo in quanto tale, non è affatto necessario considerare anche la mente. Per quanto riguarda le sue funzionalità puramente operative, un corpo umano non sarebbe distinguibile da una macchina costruita *ad hoc* per lo stesso genere di attività umane (tranne appunto attività di pensiero razionale, *supra*); di conseguenza, dato che il corpo è inteso come l'insieme delle membra strutturate meccanicamente, a livello meccanico-funzionale un corpo morto e uno vivo non sono distinguibili, se non per un diverso livello di corruzione del primo rispetto al secondo²². È interessante soffermarsi su questo punto, in quanto è indice di un taglio netto con l'ilemorfismo aristotelico, che vedeva invece un rapporto indissolubile tra la materia corporea e l'anima che vivificava e formava il corpo in un unico sinolo²³: in questo senso, per Aristotele il cadavere è definibile come corpo per mera omonimia, mentre solo il corpo vivificato (ossia plasmato dall'anima) può essere definito veramente tale.

4. IL CORPO-MACCHINA TRA SENSO COMUNE E MEDICINA

In seguito a questa breve esposizione dell'ontologia umana secondo Descartes, vorrei porre l'attenzione sul fatto che, per quanto il dualismo delle sostanze sia negato all'interno dei paradigmi filosofico-scientifici attuali, lo stesso non vale per la concezione della corporeità. Se da un certo punto di vista la ricerca sembra essersi emancipata rispetto alla problematica separazione ontologica tra mente e corpo²⁴, riunendo programmaticamente ogni

²¹ «Con tale impostazione – che spazza via tutta la pletera delle *virtutes* introdotte dalla speculazione medievale per spiegare le funzioni vitali, e non del tutto abbandonata dalla medicina rinascimentale e dallo stesso Harvey – Descartes compie una profonda “rivoluzione” concettuale e getta le basi della moderna ricerca fisiologica, anche se poi la teoria da lui proposta fu presto riconosciuta errata». P. Grassi, A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 9.

²² «Ma che cosa è un uomo? [...] Di certo mi veniva anzitutto in mente che avevo un volto, mani, braccia, e tutta questa macchina delle membra, quale si vede anche in un cadavere, e che designavo col nome di corpo». Descartes, *Meditazioni*, cit., pp. 164-165.

²³ Per Aristotele, l'anima sta al corpo così come l'occhio alla capacità di vedere: «Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale». Aristotele, *De anima*, Bompiani, Milano 2001, 413a.

²⁴ Ho già accennato al discusso *mind-body problem*, ovvero la questione sull'interazione tra mente e corpo; tuttavia, anche la riduzione di mente e corpo sullo stesso livello ontologico e la successiva identificazione materialista non presentano meno problemi. Ad ogni modo, non mi

fenomeno all'interno del dominio del naturale, allo stesso tempo la nostra immagine manifesta di corpo non è variata di molto rispetto alla concezione meccanicista. Per esempio, analizzando brevemente l'orizzonte del nostro senso comune, si può notare che ancora oggi è difficile non immaginarci come abitanti o possessori di un corpo.

Si pensi solo alla cultura letteraria e cinematografica contemporanea: esiste una vivissima corrente culturale dedicata alla fantascienza, in cui la mente è intesa come qualcosa da introdurre o caricare all'interno di un corpo, allo stesso modo di un software in un hardware, in cui i corpi sono interscambiabili e fatti di diversi materiali, involucri vuoti e funzionali, pronti a ospitare una coscienza; i corpi possono essere potenziati e perfezionati (sia a livello anatomico che nelle prestazioni sensorimotorie e intellettive), essendo rappresentate metaforicamente come macchine da poter comandare tramite volontà²⁵; in alcuni casi entra anche in gioco la figura del cyborg – o meglio dell'androide – cioè di un essere puramente meccanico ma perfettamente identico all'uomo nella figura e nel comportamento, tanto da risultare quasi indistinguibile rispetto a un essere umano autentico. Certo, questo riferimento alla cultura cinematografica e letteraria non può essere considerato una prova razionale della permanenza della concezione cartesiana della corporeità, tutt'al più una esemplificazione di un fenomeno comune sul quale forse spesso non riflettiamo.

Spostandoci su un altro livello, a cavallo tra il nostro senso comune e il concetto di salute sviluppato all'interno del paradigma medico occidentale²⁶, non si può negare che esista tutt'oggi una differenziazione – più o meno consapevole – tra malattie mentali e malattie fisiche. Questo può avvenire a livello di psicologia del senso comune (uno stato di ansia o depressione è generalmente considerato meno importante di una ferita fisica o di una infezione batteriologica o virale), ma anche nel campo della medicina lo schema concettuale utilizzato è lo stesso, dividendo – spesso in modo netto – psicologico e fisiologico, frutto a loro volta delle matrici duali corpo-mente, oggettivo-soggettivo, reale-irreale (in ordine progressivo). In questo senso, il disturbo fisico è considerato qualcosa che ha a che fare con un problema

è possibile discuterne oltre in questo lavoro.

²⁵ Si pensi a ciò che Gilbert Ryle chiama criticamente “dogma dello spettro nella macchina”, secondo il quale il corpo è una sorta di macchina che può essere guidata da processi mentali ontologicamente separati da essa (desideri, credenze, intenzioni, ecc.). È interessante rilevare che questo dogma non sembra tipico solo del dualismo cartesiano, ma anche di alcune dottrine o discipline empiriste che utilizzano concetti come volizione, desiderio, credenza, volontà per descrivere i cosiddetti “fenomeni psicofisici”. Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009 (ed. orig. 1949).

²⁶ Cfr. D.R. Gordon, *Tenacious Assumptions in Western Medicine*, in M. Lock, D.R. Gordon, *Biomedicine Examined*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1988.

insito nella struttura dei meccanismi biologici del corpo, mentre il disturbo mentale sembra essere legato a causazioni non direttamente riconducibili a puri eventi materiali (traumi psicologici, influenza della società e dei modelli, storia psicologica dell'individuo, ecc.) In particolare, l'approccio meccanicista nei confronti del corpo non è esclusivamente frutto del cartesianesimo, in quanto, non di meno, il modello di medicina ippocratica già intendeva l'organismo come un insieme di meccanismi e fluidi, in cui il cervello ricopriva un ruolo preponderante²⁷. In questo senso, ciò che è materialisticamente manovrabile e verificabile rientra del tutto all'interno dello schema corpo-macchina e acquista maggiore realtà rispetto ai disturbi e alle malattie considerate parte del dominio del mentale. C'è chi sostiene che la causa di questa problematica distinzione nella medicina contemporanea sia direttamente attribuibile al dualismo cartesiano²⁸ e chi invece sostiene che il dualismo cartesiano sia solo uno tra i vari schemi concettuali che hanno contribuito ad alimentare questa differenza tra mentale e fisico²⁹. Infine, è interessante notare anche la posizione di chi sostiene che il dualismo (cartesiano e non) sia inevitabile sia per il paradigma scientifico che per il senso comune, e che sia necessario contestare piuttosto il riduzionismo fiscalista, inteso come la matrice di molti problemi insiti nella medicina contemporanea³⁰.

La questione è affascinante, soprattutto per la filosofia della medicina. Tuttavia, nel presente lavoro non si intende discutere la legittimità o meno del dualismo all'interno della medicina e della scienza, ma come e quanto questo paradigma sia presente anche all'interno del supposto monismo materialista che dovrebbe fungere da substrato ontologico-epistemologico. Inoltre, non sto certo sostenendo che non esista alcuna differenza tra le due

²⁷ «È bene che gli uomini sappiano che i piaceri e le gioie, le risa e gli scherzi così come le sofferenze e i dolori, le pene e le lacrime prendono origine dal cervello e solo dal cervello. In particolare, è solo attraverso il cervello che noi pensiamo, vediamo e sentiamo, distinguiamo il bello dal brutto, il cattivo dal buono, il piacevole dallo spiacevole. È il cervello che ci rende folli o deliranti, che ci ispira terrori e paure, che, sia giorno o notte, ci porta il sonno, ci fa compiere errori sconsiderati, ci rende ansiosi senza scopo, ci rende inconsapevoli, ci fa compiere atti inopportuni. Tutte queste cose cui siamo soggetti dipendono da condizioni anormali del cervello [...]». Testo attribuito a Ippocrate, V sec. a.C. Cfr. E.R. Kandel, J.H. Schwartz, T.M. Jessell, *Principi di neuroscienze*, III edizione, CEA, Milano 2003.

²⁸ Cfr. A. Ventriglio, D. Bhugra, *Descartes' Dogma and Damage to Western Psychiatry*, «Epidemiology and Psychiatric Sciences» (2015), 24, 368–370. N. Mehta, *Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective*. «Mens Sana Monographs». 2011;9(1), pp. 202–209.

²⁹ Cfr. E. Arnaudo, *Pain and Dualism: Which dualism?*, «Journal of Evaluation in Clinical Practice», 2017; 23, pp. 1081–1086.

³⁰ Cfr. C. Joubert, *Medicine and Mind-Body Dualism: A Reply to Mehta's Critique*, «Mens Sana Monographs», 2014 Jan-Dec; 12(1), pp. 104–126.

categorie di “mentale” e “fisico”, né che pertanto la prima debba essere assorbita nella seconda o viceversa³¹. Intendo piuttosto evidenziare come questa differenziazione sia non solo di carattere qualitativo, ma anche valoriale, per cui, in generale, una malattia cosiddetta “fisica” viene considerata con maggior serietà, come se, per il solo fatto di manifestarsi attraverso evidenti cause ed effetti fisici (traumi, virus, infezioni batteriche, ecc.), questa sembri più reale di una depressione, di uno stato di ansia o di un dolore cronico (“è tutto nella tua testa, dormici sopra e vedrai che passerà”)³².

Recenti studi di neuropsichiatria stanno cercando di evidenziare che i cosiddetti “disturbi mentali” possiedono anche delle componenti corporee (molecolari, neuronali, immunitarie, endocrine, ecc.) che contribuiscono all’emergere dei disturbi mentali³³. Per la presente analisi, è significativo notare che quando una patologia mentale viene corroborata dalla scoperta di cause fisiche, la malattia acquista al contempo maggiore credibilità e serietà a livello sociale. Infatti, sempre più frequenti sono le iniziative organizzate da istituti di salute mentale per sensibilizzare le persone verso una considerazione paritaria tra disturbi mentali e patologie asseverate come fisiche.

5. NATURALISMO E DUALISMO. UN’ANTINOMIA ORIGINARIA?

Giunti a questo punto è possibile affermare che, entro il dominio della cultu-

³¹ Il riduzionismo fiscalista delle malattie comporta che tutti i disturbi sono essenzialmente fisici, di conseguenza devono essere curati tramite un supporto tecnico adeguato (farmacologico, per esempio). Quello che invece potrei chiamare a solo scopo di chiarezza “riduzionismo mentalista” si basa sull’idea che tutte le malattie posseggono un’origine psicologica e che quindi per guarire sia necessario ristabilire un equilibrio mentale con sé stessi e con il mondo. Non mi è possibile approfondire qui la questione, ma si può quantomeno notare la limitatezza, la discutibilità e anche la pericolosità di questi approcci estremi alla medicina.

³² «Unfortunately, the linguistic distinction between mental and physical illnesses, and the mind/body distinction from which this was originally derived, still encourages many lay people, and some doctors and other health professionals, to assume that the two are fundamentally different. Both are apt to assume that developing a ‘mental illness’ is evidence of a certain lack of moral fibre and that, if they really tried, people with illnesses of this kind ought to be able to control their anxieties, their despondency and their strange preoccupations and ‘snap out of it’». R.E. Kendell, *The distinction between Mental and Physical Illness*, «British Journal of Psychiatry» (2001), 178, p. 493.

³³ G. Northoff, *The Brain's Spontaneous Activity and its Psychopathological Symptoms – “Spatiotemporal Binding and Integration”*, «Progress in Neuropsychopharmacology & Biological Psychiatry» 80 (2018), pp. 81-90. Naturalmente, altra questione interessante sarebbe comprendere se la componente neuronale esaurisca il problema o se sia una concausa di un insieme più ampio di fenomeni, senza chiamare necessariamente in causa processi ontologicamente separati dal fisico. Purtroppo, non è possibile sviluppare qui la discussione.

ra generale e del senso comune, ma anche rivolgendo l'attenzione al paradigma medico, sia possibile individuare tracce del dualismo nel meccanicismo attuale di eredità cartesiana (perlomeno parziale). In altre parole, una sorta di schema rappresentativo o di substrato concettuale di tipo dualistico permane sia nel senso comune che nella medicina attuale.

Con ciò non si può certo sostenere che un forte dualismo delle sostanze sia presente oggi come base ontologica o epistemologica delle scienze contemporanee; sarebbe un argomento facilmente confutabile, osservando le caratteristiche principali del naturalismo³⁴: il primato ontologico del materialismo, la validità e applicabilità universale del metodo empirico-scientifico, l'unicità della conoscenza (quella della scienza naturale), il principio di chiusura causale del mondo fisico³⁵. Piuttosto, è interessante notare come questi principi siano frutto paradossalmente del meccanicismo cartesiano stesso e del metodo galileiano, che potrebbe essere definito "a-soggettivo". Se da una parte, come già evidenziato, Descartes ha contribuito al rafforzamento del dominio ontologico della scienza procedendo verso la meccanizzazione materialistica del corpo, dall'altra Galilei ha rovesciato l'opposizione aristotelica tra proprietà sensibile (le proprietà reali delle cose: colore, suono, odore, ecc.) e i sensibili comuni (percepiti indirettamente da più di un senso: movimento, velocità, numero, forma, ecc.)³⁶. Secondo Galileo, e l'empirismo in generale, sono i sensibili comuni (proprietà primarie) a essere le oggettive proprietà del mondo, mentre le proprietà sensibili (proprietà secondarie) sono frutto dell'atto soggettivo di conoscenza³⁷. Dunque, solo le qualità primarie – quantificabili e misurabili matematicamente – sono oggetto di scienza.

Husserl ha messo bene in evidenza questa dinamica ontologico-epistemologica, in *La crisi delle scienze europee*: egli descrive Galileo e Descartes come i principali fautori della divisione moderna di un mondo precedentemente unitario pur nelle sue differenti caratterizzazioni. In questo processo, il naturalismo non è considerato come l'originario antagonista di ogni lacerazione del moderno, il cui compito è la riunificazione di tutto ciò che era stato diviso, sotto l'egida del materiale. Al contrario, nell'analisi husserliana il naturalismo origina dalla costola del dualismo stesso. Infatti, il

³⁴ Cfr. F. Laudisa, *Naturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2014. Nunziante, A. M. (2012) *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento.

³⁵ Attraverso il principio di chiusura e completezza causale del mondo fisico si sostiene che non abbia senso ammettere cause mentali, dato che esiste rispettivamente una causa fisica per ogni evento fisico e ciò è sufficiente a spiegare ogni fenomeno, incluso il mentale. Cfr. J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.

³⁶ Cfr. Aristotele, *De anima*, B 6, 418 a16-19.

³⁷ Cfr. G. Galilei, *Il saggiaiore*, Conte, Lecce 1995 (ed. orig. 1623). Questo problema della soggettività delle nostre sensazioni viene condotto alle estreme conseguenze nello scetticismo metodologico cartesiano. Cfr. Descartes, *Meditazioni*, Il meditazione.

modello psico-fisico immerge le sue radici nell'empirismo moderno, che ha tematizzato lo psicologico come una forma particolare del mondo fisico-materiale: oggettivando il mentale come qualcosa di esteso, sarebbe stato possibile avviare una ricerca scientifica, ossia una analisi quantitativa, causale e una misurazione matematica dei fenomeni psicologici³⁸. Giustappunto, la psicologia stessa ha attraversato durante tutto il Novecento un percorso di fisicalizzazione, in modo tale da permettere una misurazione matematica dello psichico, rivolta verso un tentativo di radicale naturalizzazione della coscienza³⁹. Infatti, come già detto, uno dei postulati derivanti dal primato del materialismo è l'assunzione del monismo ontologico ed epistemologico, di conseguenza non è possibile accettare in alcun modo un dualismo sostanziale all'interno del paradigma scientifico contemporaneo.

Secondo il naturalismo, l'operazione da compiere è quella di trasferire l'ambito del mentale entro il dominio materialista, dimostrandone la misurabilità quantitativa o la riduzione a elementi fisici oppure ancora la possibilità di eliminare elementi ritenuti frutto di false teorie del senso comune⁴⁰. In questo modo, il corpo sarebbe finalmente ricongiunto, un tutt'uno meccanico in cui nulla potrebbe più sfuggire alle sensate esperienze e dimostrazioni certe della fisica e, più in generale, di tutte le scienze naturali.

6. DAL DUALISMO MENTE-CORPO AL DUALISMO CERVELLO-CORPO

Entro i confini del naturalismo, sembra pertanto che il dualismo sia stato completamente espunto dalla ricerca scientifica o, quantomeno, che ci sia consapevolezza di questa problematicità insita nell'accettazione di un impegno ontologico così consistente (di conseguenza, da evitare entro una prospettiva empirico-scientifica). Mentale e materiale non sono più descrivibili come ontologicamente separati e la determinazione del loro rapporto può oscillare tra una forte dipendenza causale e una sussunta identità materialista (materia e mente sono uguali, ma nel senso che solo il corpo ha senso di essere considerato secondo scienza). Tuttavia, ho cercato di mostrare che, se

³⁸ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015, §§ 22, 66, 67.

³⁹ Cfr. C. Koch, *What Is Consciousness?*, «Nature», 2018 May; 557(7704):S8-S12.

⁴⁰ Alcuni riferimenti per chiarire questo punto. Per la misurabilità del mentale e della coscienza, cfr. G. Tononi, *The Integrated Information Theory of Consciousness. An Outline* in S. Schneider, M. Velmans (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017, pp. 243-256. Per il riduzionismo del mentale al fisico, cfr. D.C. Dennett, *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2005. Per il materialismo eliminativista, cfr. P.M. Churchland, *Neurophilosophy at Work*, Cambridge University Press, New York 2007.

è vero che il dualismo delle sostanze viene escluso dal paradigma scientifico attuale, lo stesso non si può dire per il *background* dualistico che la scienza si porta appresso a partire da Descartes stesso e Galilei.

Ora, focalizzando l'attenzione sul corpo in quanto tale, si potrà notare che, come nel senso comune e in medicina, anche all'interno della ricerca scientifica contemporanea il meccanicismo è uno dei paradigmi fondamentali (il cosiddetto "nuovo meccanicismo"⁴¹), anzi, nelle sue essenzialità rimane molto simile a quello cartesiano: il corpo come macchina, identificabile secondo un progressivo discendere dal più grande al più piccolo, è inteso come un sistema formato da sub-sistemi, apparati, organi, tessuti, cellule, fino al DNA e alle composizioni molecolari. È tutto corretto dal punto di vista scientifico e oggettuale, non è assolutamente mia intenzione negare le eccellenti scoperte della scienza in campo anatomico. Il corpo d'altronde è composto di parti, più o meno sostituibili, ripristinabili, addirittura migliorabili, e tutte seguono determinati principi biologici, chimici e fisici.

Tuttavia, ritengo che questo meccanicismo contemporaneo, che ha tentato di digerire tutto all'interno del concetto di materiale, non sia riuscito a scalzare realmente il dualismo tra mente e corpo: la mente ha soltanto cambiato aspetto e forma, ma il principio duale rimane tale. Se prima, con Descartes, il cervello era il luogo di massimo incontro tra mentale e corporeo, ora il cervello è considerato in qualità di nuovo mentale, nel senso che il mentale è prodotto da o è identificabile con il neurale. Questo comporta che il corpo sia considerato, in modo più o meno surrettizio, la macchina passiva, lo strumento ai comandi di qualcos'altro; e a ben vedere non si tratta più di un dominio ontologico indipendente, in quanto il cervello è al contempo della stessa sostanza del corpo e una parte di esso. Nonostante ciò, non sembra essere posto allo stesso livello valoriale del corpo come tale nella sua interezza e complessità. Si assiste infatti, anche a causa della preponderanza attuale delle neuroscienze nel campo scientifico⁴², ad un accentramento dello studio dell'umano verso il cervello. L'organo forse più affascinante e complesso mai studiato dall'uomo è divenuto il centro delle analisi del mentale, del cognitivo, delle emozioni, delle strutture funzionali e biologiche, degli studi matematico-informatici. Lo scopo è quello di comprendere come il cervello ragioni, come faccia emergere le emozioni, come gestisca le funzioni vitali del corpo, come sia in grado di reagire agli stimoli esterni ed elabo-

⁴¹ C. Craver, J. Tabery, *Mechanisms in Science*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition).

⁴² Il decennio che va dal 1990 al 1999 fu nominato dal presidente degli Stati Uniti d'America George H. W. Bush la decade del cervello; tuttavia, vista la centralità delle neuroscienze attuali, credo che anche gli anni che vanno dal 2000 a oggi possano essere considerati una decade del cervello.

rare al contempo una risposta, rappresentandoci il mondo così come noi lo percepiamo. Il paradigma naturalistico-materialista assume l'identità di mente e cervello, tuttavia non recede di un passo rispetto al dualismo che sussiste tra corpo e mente/cervello. Si è passati da una prospettiva mentalista a una neuro-centrica (*brainhood*), ma il *background* rimane lo stesso⁴³. E, soprattutto, il corpo rimane lo stesso, ovvero una macchina composta di parti comandabili dal cervello, che nel loro insieme formano l'essere umano, ma che in loro stesse sono prive di personalità (*personhood*), di ciò che fa di un essere una persona⁴⁴.

Sembra inoltre che il cervello decida, ragioni, senta emozioni, riceva informazioni e reagisca di conseguenza. In altre parole, come per Descartes l'essere umano non era rappresentato tanto dalle sue membra quanto dalla sua anima, così oggi sembra che le nostre essenziali caratteristiche siano interamente racchiuse nel cervello⁴⁵. Questa assunzione, oltre a essere vittima di una fallacia mereologica⁴⁶ non di poco conto, è il riflesso di un dualismo per alcuni aspetti ancora più aporetico di quello cartesiano. Infatti, è proprio correlando le proprietà mentali e psicologiche al solo cervello che si produce di riflesso un dualismo non desiderato: in questo modo, si isola il cervello stesso, rendendo il corpo una macchina meccanica inerme e passiva. Un dualismo cervello-corpo ancora più aporetico di quello cartesiano tra mente e corpo, perché insiste su una differenza di priorità tra parte e tutto entro un'unica sostanza.

Inoltre, ora è possibile comprendere più facilmente perché non ci sembrano così fuori luogo o irrealistiche alcune idee rappresentate nei film e nelle

⁴³ Cfr. M. Farisco, *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, EMP, Padova 2012, p. 31: «la brainhood si origina a partire dall'interpretazione dualistica in senso lato del rapporto tra sé e corpo, nel senso che l'io è distinto dal corpo quasi questo fosse solo un correlato non necessario di quello».

⁴⁴ Cfr. G. Bonaccorso, *Corpo, cervello, mente: implicanze etiche delle neuroscienze*, in C. Viafora, A. Gaiani, *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2012: «Pur non sussistendo alcun dualismo ontologico, come quello tra mente e corpo, si profila però un dualismo funzionale tra cervello e corpo che non rende ragione della complessità umana. [...] L'aver trascurato e il continuare a trascurare questa evidenza, oltre a limitare i percorsi della ricerca scientifica, hanno non poche conseguenze sul piano etico: conseguenze molto diversificate, ma accomunate dalla sottovalutazione del corpo».

⁴⁵ Per fare un semplice esempio, cfr. D. Swab, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011.

⁴⁶ Una fallacia mereologica comporta l'errata attribuzione dei valori di parte e tutto. Per esempio, l'attribuzione di tutte le attività mentali e psicologiche al cervello o addirittura a singole componenti di esso, considerando la parte come tutto: «Il cervello pensa, interpreta informazioni, i lobi frontali decidono, i neuroni sentono, ecc.». Cfr. M.R. Bennet, P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundation of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 68-74.

serie tv degli ultimi decenni, di cui prima si accennava: coscienze trasferibili e scaricabili, corpi intercambiabili, ricostruibili, scartabili. D'altronde, è la stessa direzione che sta prendendo una parte del movimento post-umanista nei confronti dell'emancipazione e nei confronti della contingenza della natura umana e della sua mortalità. E forse, a seguito di quanto detto finora, può sembrare strano che recentemente si stia discutendo riguardo alla possibilità di realizzare un intervento chirurgico straordinario e futuristico come quello del trapianto di testa (anastomosi cefalo somatica)⁴⁷. Strano in quanto, a guardare bene, si tratta in realtà del mantenimento del 20% circa del corpo (la testa) a fronte di un trapianto del restante 80% circa del corpo. Quindi, tecnicamente, si tratta piuttosto di un trapianto di corpo, poiché è la sopravvivenza della testa che conta.

A questo punto, forse, le parole di Descartes non sembrano più così lontane se considerate dalla prospettiva appena analizzata e con le dovute distinzioni sul piano ontologico:

Avverto poi che l'anima non viene influenzata direttamente da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche solo da una sua parte molto piccola, quella appunto in cui si dice che risiede il senso comune; la quale, ogniqualvolta risulta disposta allo stesso modo, fa vedere all'anima le stesse cose, anche se le altre parti del corpo del frattempo potrebbero essersi disposte in modi diversi⁴⁸.

7. CONCLUSIONE. ALTERNATIVE AL CORPO-MACCHINA

Ora che la matrice cartesiana è stata messa in luce, questa trattazione risulterebbe estremamente riduttiva e parziale, se non si ponesse in evidenza anche l'esistenza di una specifica branca delle scienze cognitive che si muove in esplicita direzione anti-cartesiana, ovvero verso una ricompressione del soggetto umano nella sua interezza corporea: si chiama *4E cognition* e riguarda un campo di ricerca interdisciplinare relativamente giovane, fondato su quattro concetti cardine: *embodied, embedded, extended, enactive*. I fautori della *4E* sostengono che la separazione cervello-corpo non sussista da

⁴⁷ In verità, niente di nuovo sotto il sole, non è la prima volta che si parla di trapianto di testa; inoltre altri tentativi su animali sono già stati effettuati nel corso del Novecento. Il concetto stesso di uomo come macchina permette di immaginare la possibilità di emanciparsi dalla mortalità e dalla contingenza dell'umano, grazie a sostituzioni di parti o addirittura grazie alla creazione della vita umana a partire dalla costruzione del corpo, come nel caso del famoso romanzo di Mary Shelley, *Frankenstein o il moderno Prometeo*. Feltrinelli, Milano 2017 (ed. orig. 1818).

⁴⁸ Descartes, *Meditazioni*, cit., p. 285. Cfr. *supra* nota 18.

un punto di vista cognitivo, ma che la cognizione sia incarnata nelle operazioni corporee stesse (*embodied*), che dipenda dal contesto ambientale in cui si è situati (*embedded*), che quindi i processi mentali non siano limitati alla nostra scatola cranica (*extended*) e che questi si sviluppino attraverso un rapporto dinamico di interazione tra ambiente e organismo agente (*enacted*). C'è da dire anche che le posizioni sono molto varie e a volte non possono conciliarsi a vicenda, pur facendo parte dello stesso paradigma.

Uno dei loro punti in comune è la critica serrata al cognitivismo classico, che interpreta la mente come una sorta di ricevitore separato dal corpo – il cervello – che accoglie passivamente informazioni dall'esterno⁴⁹. In generale, alcune caratteristiche contrarie al cognitivismo classico sono: l'idea che sia il corpo nella sua totalità a processare informazioni, tramite le sue capacità sensori-motorie; inoltre, le rappresentazioni non sono vaghe idee mentali, ma sono orientate *da* e *verso* l'azione e il corpo⁵⁰, il quale produce a sua volta posture, gesti, contingenze sensori-motorie, affezioni corporee che non rientrano nella classica cognizione rappresentazionale. In una frase, il corpo diviene elemento necessario per la cognizione in quanto tale⁵¹.

Si tratta con tutta evidenza di un interessante tentativo di reinterpretare ontologicamente il concetto di corpo e ricalibrare di conseguenza l'epistemologia e la metodologia delle scienze cognitive. Sul lato pratico-metodologico, alcuni atti percettivi e cognitivi si sono rivelati descrivibili in modo più facile secondo un paradigma esteso e situato nell'interazione dinamica cervello-corpo-ambiente, piuttosto che secondo un programma cognitivista-rappresentazionale classico⁵². Tuttavia, non tutte le versioni della *4E Cognition* sembrano essere sempre convincenti e l'idea della centralità dell'azione corporea nella cognizione non sempre è sostenuta da prove empiriche. Questo emerge soprattutto nei confronti di alcuni controesempi raccolti da casi clinici, che spesso fungono da banco di prova per le teorie scientifiche e filosofiche in generale.

In questo caso preciso mi riferisco alla sindrome *Locked-in* (LIS), una grave situazione clinica in cui il paziente è cosciente e attivo a livello cogni-

⁴⁹ R.A. Menary, *Introduction to the Special Issue on 4E Cognition*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. 9, no. 4, 2010, pp. 459-463.

⁵⁰ Oppure, come nell'enattivismo radicale, non esistono rappresentazioni in quanto tali da nessuna parte, né nel cervello né nel corpo, ma tutto è il prodotto di interazione cervello-corpo-ambiente. Cfr. D.D. Hutto, E. Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*, MIT Press, Cambridge 2012.

⁵¹ Cfr. Gallagher S., *Invasion of the Body Snatchers: How Embodied Cognition is Being Disembodied*, «The Philosopher's Magazine», Apr 2015, 68, pp. 96-102.

⁵² Cfr. A. Noë, *Action in Perception*. MIT Press, Cambridge 2005. Id., A. Noë, *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. Hill & Wang, New York 2009.

tivo, ma con il corpo completamente (o quasi) impossibilitato a muoversi. Le persone affette da questa patologia soffrono infatti della paralisi di quasi tutti i muscoli volontari, a eccezione dei movimenti oculari (tranne che per la LIS completa, in cui anche gli occhi sono impossibilitati a muoversi o le palpebre a sbattere). Al contempo, nella maggior parte dei casi queste persone rimangono coscienti, cognitivamente intatte e in grado di percepire l'ambiente esterno, ma molto limitate nell'interazione e nella comunicazione: come si intuisce dal nome della sindrome, le loro menti sembrano rinchiusi dentro il corpo⁵³. Questa situazione patologica mette a dura prova l'idea che le azioni corporee, i gesti, le abitudini motorie, ecc. svolgano un ruolo essenziale nello sviluppo degli atti cognitivi e nella preservazione della coscienza⁵⁴. Anzi, la sindrome sembra confermare l'idea contraria, ovvero di una mente non distribuita in modo olistico in tutto il corpo, ma limitata all'attività neuronale che parte dal cervello e si diffonde contingentemente e a posteriori lungo le membra comandate e gestite a livello neuronale; membra che, se paralizzate da una malattia o da un trauma, non sembrano inficiare l'attività mentale in quanto tale, fintanto che determinate parti del cervello rimangono sane e intatte.

Nel confronto con questa sindrome dunque, non tutte le teorie associabili alla *4E cognition* reggono il confronto empirico con questa sindrome, accettando pertanto l'importanza – ma non la necessità – del corpo per generare attività cognitiva e cosciente oppure sostenendo un utilizzo esteso del corpo, ma pur sempre funzionale e strumentale. Le teorie che riescono a fornire una più adeguata spiegazione alla sindrome da un punto di vista non-classico della cognizione e percezione sono alcune posizioni enattiviste, come quella di Kyselo e Di Paolo⁵⁵. La loro teoria enattivista propone un'idea di corpo inteso non tanto come produttore causale di cognizione o come strumento di estensione del mentale oltre i limiti del cranio, ma come generatore di identità personale e produttore di senso nei confronti del mondo, in cui è primariamente immerso. In altre parole, un corpo non è essenziale per le sue capacità causali, motorie, agenti – caratteristiche oggettuali in generale – ma per il suo essere originariamente il nucleo, il punto di vista e il limite di ogni nostra esperienza del mondo. In questo senso, è possibile possedere un corpo

⁵³ Cfr. O. Gosseries et al., *Consciousness in the Locked-in Syndrome*, in S. Laureys, G. Tononi, *Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Elsevier Publisher, New York 2009, pp. 191-203. M.A. Bruno et al., *From Unresponsive Wakefulness to Minimally Conscious and Functional Locked-In Syndromes: Recent Advances in our Understanding of Disorders of Consciousness*, «Journal of Neurology», 2011 Jul; 258(7), pp. 1373-84.

⁵⁴ M. Kyselo, E. Di Paolo, *Locked-in Syndrome: a Challenge for Embodied Cognitive Science*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 2015, 14 (3), pp. 517-542.

⁵⁵ *Ibidem*.

paralizzato in un senso oggettuale, ma da un punto di vista enattivo questo non può essere considerato – riprendendo Ryle – una mera macchina sulla quale aleggia uno spettro materiale che è il cervello.

Ritengo che in questa distinzione sia presente in modo più o meno esplicito il riferimento alla differenza tra corpo anatomico (*Körper*) e corpo vissuto (*Leib*) tipica della fenomenologia. Secondo la prima concezione si intende il corpo come oggetto, dunque sotto il dominio delle leggi fisiche causali, che riceve dall'esterno gli stimoli e processa informazioni in uscita – il corpo cartesiano (*corpse*⁵⁶); nel secondo caso invece, non si tratta di un elemento sovrasensibile giustapposto alla materia, ma del corpo esperito nella sua soggettività, nella sua estensione storica e temporale e nell'incontro con il mondo, integrato, primariamente unitario, in cui la separazione concettuale tra questo e la nostra mente è frutto di una riflessione a posteriori.

Sembra pertanto che ci sia la concreta possibilità di superare i limiti della matrice cartesiana in fatto di corporeità⁵⁷. Non per mezzo di un materialismo riduzionista o eliminativista, ma tramite la riscoperta della fenomenologia nei confronti del campo scientifico contemporaneo, relazione interdisciplinare che qualcuno sta tentando di attuare da una ventina di anni⁵⁸. Riscoprendo l'importanza della lezione sul corpo offerta dai più importanti fenomenologi del Novecento, a partire dal fondatore Husserl, passando per Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre⁵⁹, è possibile ripensare il corpo non solo come la compagine somatica delle nostre membra anatomiche, ma anche come punto di scaturigine esperienziale e condizione di possibilità del nostro contingente e fragile essere-nel-mondo.

⁵⁶ Cfr. D. Leder, *A Tale of Two Bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body*, in D. Leder (a cura di), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 1992, pp. 17-35.

⁵⁷ Cfr. D. Leder, *Moving Beyond "Mind" and "Body"*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», Volume 12, Number 2, June 2005, pp. 109-113.

⁵⁸ F.J. Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», vol. 3, n. 4, 1996. S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

⁵⁹ In particolare, Jean-Paul Sartre è spesso trascurato per quanto riguarda la riflessione sul corporeo, rispetto all'amico e collega Maurice Merleau-Ponty, per vari motivi filosofici ed editoriali che non mi è possibile esporre qui. Tuttavia, ritengo che, per quanto riguarda la contingenza della situazione corporea in cui ognuno di noi si trova e attraverso cui esperiamo il mondo, Sartre debba essere rivalutato, soprattutto riguardo alle sue riflessioni sulla carne (*la chair*). Cfr. D. Moran, *Revisiting Sartre's Ontology of Embodiment in Being and Nothingness*, in V. Petrov (a cura di), *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy*, Ontos Verlag, 2011.

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *De anima*, Bompiani, Milano 2001.
- Arnaudo E., *Pain and Dualism: Which dualism?*, «Journal of Evaluation in Clinical Practice», 2017; 23, pp. 1081–1086.
- Bechtel W., Graham G., *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford 1999.
- Bennet M.R., Hacker P.M.S., *Philosophical Foundation of Neuroscience*, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- Bruno M.A. et al., *From Unresponsive Wakefulness to Minimally Conscious and Functional Locked-In Syndromes: Recent Advances in Our Understanding of Disorders of Consciousness*, «Journal of Neurology», 2011 Jul; 258(7), pp. 1373–84.
- Casati R., *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Churchland P.M., *Neurophilosophy at Work*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Craver C., Tabery J. *Mechanisms in Science*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2017 Edition), <plato.stanford.edu> (05/18).
- Dennett D.C., *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2005
- Descartes R., *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2010 (ed. orig. 1637).
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2015 (ed. orig. 1641).
- Descartes R., *Le passioni dell'anima*, Id., *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1967 (ed. orig. 1649).
- Descartes R., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), vol. I, Laterza, Roma-Bari 1986 (ed. orig. 1664).
- Farisco M., *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, EMP, Padova 2012
- Galilei G., *Il saggiaiore*, Conte, Lecce 1995 (ed. orig. 1623).
- Gallagher S., *Invasion of the Body Snatchers: How embodied cognition is being disembodied*, «The Philosopher's Magazine», Apr 2015, 68, pp. 96-102.
- Gallagher S., Zahavi D., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- Gosseries O. et al., *Consciousness in the Locked-in Syndrome*, in S. Laureys, G. Tononi, *Neurology of Consciousness: Cognitive Neuroscience and Neuropathology*, Elsevier Publisher, New York 2009, pp. 191-203.
- Grassi P., A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Hutto D.D., Myin E., *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Joubert C., *Medicine and Mind-Body Dualism: A Reply to Mehta's Critique*, «Mens Sana Monographs», 2014 Jan-Dec; 12(1), pp. 104–126.
- Kandel E.R., Schwartz J.H., Jessell T.M., *Principi di neuroscienze*, III edizione, CEA, Milano 2003.

- Kendell R.E., *The Distinction between Mental and Physical Illness*, «British Journal of Psychiatry» (2001), 178, pp. 490 - 493.
- Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- Koch C., *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, Cambridge 2012.
- Koch C., *What Is Consciousness?*, «Nature», 2018 May; 557(7704):S8-S12.
- Kyselo M., Di Paolo E., *Locked-in Syndrome: a Challenge for Embodied Cognitive Science*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 2015, 14 (3), pp. 517-542.
- Lavazza A. (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Mondadori, Milano 2008.
- Laudisa F., *Naturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Leder D., *Moving Beyond "Mind" and "Body"*, «Philosophy, Psychiatry, & Psychology», Volume 12, Number 2, June 2005, pp. 109-113.
- Leder D., *A Tale of Two Bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body*, in Leder D. (a cura di), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 1992, pp. 17-35.
- Marion J-L., *On Descartes' Passive Thought. The Myth of Cartesian Dualism*, University of Chicago Press, Chicago 2018 (ed. orig. 2013).
- Mehta N., *Mind-body Dualism: A critique from a Health Perspective*, «Mens Sana Monographs». 2011;9(1), pp. 202-209.
- Menary R.A., *Introduction to the Special Issue on 4E Cognition*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. 9, no. 4, 2010, pp. 459-463.
- Noë A., *Action in Perception*. MIT Press, Cambridge 2005.
- Noë A., *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*. Hill & Wang, New York 2009.
- Northoff G., *The Brain's Spontaneous Activity and its Psychopathological Symptoms – "Spatiotemporal Binding and Integration"*, «Progress in Neuropsychopharmacology & Biological Psychiatry» 80 (2018), pp. 81-90.
- Nunziante A.M., *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento 2012.
- Petrov V. (a cura di), *Ontological Landscapes: Recent Thought on Conceptual Interfaces between Science and Philosophy*, Ontos Verlag, 2011.
- Preester H. De, Knockaert V., *Body Image and Body Schema: Interdisciplinary Perspectives on the Body*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 2005.
- Ryle, G. *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009 (ed. orig. 1949).
- Schneider S., Velmans M. (a cura di), *The Blackwell Companion to Consciousness*, Second Edition, Blackwell Pub, Malden 2017.
- Sellars W., *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- Shelley M., *Frankenstein o il moderno Prometeo*, Feltrinelli, Milano 2017 (ed. orig. 1818).
- Swab D., *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011.
- Ventriglio A., Bhugra D., *Descartes' Dogma and Damage to Western Psychiatry*, «Epidemiology and Psychiatric Sciences» (2015), 24, 368-370.

Varela F.J., *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», vol. 3, n. 4, 1996.

Viafora C., Gaiani A., *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2012.