

Recensione a Alberto Giovanni Biuso, *La mente temporale. Corpo, Mondo, Artificio*, Carocci, Roma, 2009

di Alessio Calabrese

Forse Ludwig Wittgenstein non avrebbe mai immaginato che da un'osservazione delle *Ricerche filosofiche* potesse venire una sollecitazione per un'analisi fenomenologica della mente, un'interrogazione circa quel «senso d'incolmabilità dell'abisso fra coscienza e processo cerebrale» (p. 76) in cui si trova immersa la soggettività tutte le volte che riflette sulla genesi dei suoi processi coscienti; se per Wittgenstein guardare dentro questo abisso sarebbe un gioco senza senso, al contrario, secondo A.G. Biuso, soltanto qui «abita e sta il problema della mente umana» (*ibid.*). Ed è per l'appunto questo che lo studioso vuole dimostrare nel suo ultimo libro, la cui impostazione fenomenologica sin da principio ha il pregio di risparmiare al lettore le innumerevoli dispute dualiste tra neuroscienziati e filosofi e consentirgli di avvicinarsi ad un sapere di confine quale è la filosofia della mente, collocandolo al crocevia di un dialogo possibile e necessario tra filosofia e scienze.

L'indagine fenomenologica, infatti, muovendo dal principio euristico-gnoseologico dell'*epoché*, permette di trovare nell'Io puro il fondamento intersoggettivo che apre ad un vissuto comune, condiviso e pubblico, così come di realizzare un approccio epistemologico di carattere plurale verso l'umano. D'altro canto, che vi sia una qualche relazione riuscita tra fenomenologia e neurologia lo dimostrano gli esperimenti sui *neuroni specchio* – quelle reti neuronali che si attivano quando ci capita di vedere compiere delle azioni altrui – i cui risultati se da un lato sconfessano una prospettiva completamente funzionalistica dei processi mentali, dall'altro ne evidenziano la natura intenzionale contro ogni forma più o meno blanda di «internismo mentale» (p. 82). Inoltre, la conferma empirica attraverso lo *screening* di macchinari ultramoderni delle intuizioni husserliane sul carattere temporale della coscienza, sono per Biuso la prova che la filosofia è un sapere necessario la cui positività – pur diversa da quella delle scienze fisiche – «è capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere» (p. 85).

Dunque, contro ogni forma di riduzionismo funzionalistico della coscienza (sia esso monistico o dualistico), l'approccio fenomenologico «è in grado più di altri di

cogliere la specificità del mentale, il suo costituire una regione intrinsecamente collegata al cerebrale ma a esso non riducibile» (p. 87), ovvero di leggere in modo non separato *Bios* e *Nous* bensì come parti di una sintesi cognitiva ed esistenziale interente alla medesima realtà. Per questo motivo, Biuso ribadisce a più riprese la differenza che intercorre tra mente e cervello senza incappare nella separazione cartesiana tra io e mondo: la mente non viene così ridotta alla struttura encefalico-fisica ma pensata come un processo nel quale si attualizzano e producono eventi significativi come i sogni, i desideri, le paure o le attese.

Per questa via Biuso afferma che nessuna “scienza dura” è in grado di spiegare come dai processi biochimici e computazionali che avvengono nel cervello provenga la varietà e il cromatismo della vita umana. Coloro che in ambito neuroscientifico e neurobiologico si fanno sostenitori della «Teoria dell’identità» tra mente e cervello sembrano non rendersi conto che «per essere identici, stati mentali e processi cerebrali devono coesistere nello stesso intervallo di tempo e nello stesso luogo. Se il primo requisito è soddisfatto, il secondo risulta assai più problematico in quanto se i processi cerebrali avvengono appunto nel cervello, gli M-stati non sembrano collocabili in uno spazio fisico» (p. 27).

Come superare questa *impasse*? Pur ritenendo fondamentali le ricerche neurobiologiche sulla radici organiche del cervello, Biuso sostiene – rifacendosi a K. Lorenz – che il cervello abbia un’evoluzione lentissima mentre la mente risulta plasmata dai cambiamenti del mondo storico: pertanto, l’apporto delle neuroscienze nello spiegare la genesi degli atti mentali trova il suo limite soltanto quando non tiene presente quest’ultimo dato, ovvero il fatto che «quello delle cause fisiche è un gioco linguistico tra gli altri, non il gioco al quale subordinare ogni altra dimensione della conoscenza e dell’essere» (p. 59). Se vi è spesso un «errore» in ambito scientifico questo consiste nel far coincidere riduzionisticamente naturalismo e materialismo causale, dimenticando che c’è un *naturalismo* che non si riduce allo scientismo fisico-materialistico delle cause e per il quale la mente è sì un processo naturale quanto il cervello, ma la sua natura non è di tipo fisico, bensì logico e legato alla produzione di eventi significativi nel mondo.

Proprio in questo punto la riflessione fenomenologica di Biuso riconosce l’importanza (per la filosofia della mente) del pensiero heideggeriano il quale, opponendosi anch’esso all’epistemologia cartesiana, ha avuto il merito di ricollocare il soggetto in un mondo plurimo di significati che, inteso come orizzonte ontologico, fa da

sfondo per la spiegazione dei fenomeni fisici del cervello. Questa integrazione del metodo fenomenologico con l'ontologia di Heidegger permette a Biuso di portarsi oltre una dimensione puramente soggettiva degli atti intenzionali (come è ancora in Husserl) e di promuovere una «Teoria allargata della mente» capace di cogliere la relazione ontologica tra coscienza e mondo della vita. In altre parole: ad assumere un peso rilevante interviene la natura protoplasmatica del cervello che, in quanto componente biologica, è parte integrante dello sviluppo organico del corpo umano. Quindi, l'adozione di una prospettiva ontologica del reale consente di legare in modo non riduzionistico l'intenzionalità della coscienza al suo sostrato biologico.

Rintracciando, infatti, nella separazione dei *qualia* mentali dalla corporeità biologicamente intesa «uno dei limiti di fondo della lettura husserliana della coscienza» (pp. 38-39), Biuso afferma che se la potenza e la fragilità della mente è sempre in bilico tra razionalità ed emozioni, queste ultime vanno pensate come tante facce di una «ragione che va sempre ricondotta al magma denso e fragile del corpo» (p. 39) – elemento precategoriale, originario e primario da cui tutto nasce e in cui avvengono i processi psichici. Come mostrano gli studi di Antonio Damasio, vi è una comune matrice neurobiologica delle emozioni, di ogni attività cerebrale e di conseguenza anche di ogni attività intenzionale della mente la quale, contrariamente a quanto pensa il connessionismo, non è riconducibile ad una *tabula rasa*.

Se la mente non deve essere compresa unicamente da uno sguardo scientifico-funzionalistico incapace di coglierla come «un evento plurale, intersoggettivo, dinamico» (p. 96), alla stessa maniera «ogni visione puramente oggettivistica, soltanto fisiologica, del corpo [...] non coglie l'unità precategoriale del corpo/mente» (p. 101); pensare è infatti un atto totale del corpo dal momento che la mente non è né algoritmo né cervello, bensì «tempo incarnato» e intenzionale. Anche la varietà del linguaggio umano e, in alcune circostanze, la sua convenzionalità, non smentiscono l'apertura mondana del senso e del significato che in esso si produce e che ha origine in quella «macchina semantica» che è il corpo. Per cui, in accordo con l'antropologia di Gehelen, la neurobiologia di Damasio e la neurofenomenologia di Varela, Biuso sostiene che, essendo incarnata, la mente è *essa stessa organica*, che abbia cioè più livelli di localizzazione e di stratificazione che confermano la sua origine da «un'intersezione costante e biunivoca di corpo e mondo» (p. 91). Al contrario, ignorando l'idea di una scienza della mente costruita come *embodied cognitive science*, sia la psicologia comportamentista che quella cognitivista cancellano la *natura* intenzionale della

coscienza: «non c'è differenza, pertanto, tra il behaviorismo che nega l'esistenza della mente e il cognitivismo che la ritiene vuota» (p. 58).

A tal proposito, alcune considerazioni di Biuso su temi bioetici denunciano l'idea di una corporeità ridotta a pure variabili quantitativo-fisiologiche e funzionali che possono indurre a pratiche di accanimento terapeutico. Di qui l'idea che la morte, seppur catturata dallo sguardo oggettivistico della scienza medica, deve essere riconosciuta non soltanto come un evento biologico, ma come un «costitutivo essere-alla-fine che dall'inizio accompagna l'apertura sempre incompiuta che è l'umano» (p. 114).

A costituire questa trama unitaria tra mente e corpo è proprio l'orizzonte ontologico del tempo in cui sussiste la relazione coestensiva tra la mente incarnata nel corpo e il mondo che vi è fuori di essa. In questo senso, la temporalità non viene intesa da Biuso in modo naturalistico né psicologico, poiché essa «è insieme una forma della mente e un dato del mondo» (p. 142). Se per la coscienza il tempo è la condizione trascendentale, rispetto al mondo esso rappresenta la dimensione ontologica in cui siamo *gettati* come esseri *finiti*. Per questo motivo l'Autore dedica molte pagine al tema della *memoria* e, facendo cortocircuitare il metodo fenomenologico con le intuizioni di Bergson sulla *durata*, afferma che è nell'atto del ricordare che si trova il punto di raccordo tra mente e cervello: pensare è quindi – platonicamente – ricordare, dove ad essere in azione è l'intera corporeità cosciente.

Dopo aver così delineato la stretta interdipendenza tra tempo, corpo e mondo che si realizza nell'evento della memoria, Biuso si sofferma nell'ultima parte del libro sulla differenza tra l'intelligenza umana e quella delle macchine artificiali – differenza questa che permane sia perché la mente umana non ha un linguaggio unicamente algoritmico, sia perché il corpo robotico non è «isotropico» come quello degli esseri umani. Rifacendosi alle tesi di Varela – il quale distingue l'attività dei sistemi viventi dalla recettività che contraddistingue quelli meramente passivi – egli sostiene inoltre che la macchina semantica umana, mentre attraversa lo spazio, lo *produce* attraverso la naturale facoltà linguistica, vero e proprio veicolo di una intersoggettività che presuppone sempre «una comunicazione linguistica vera» (p. 230). In altre parole, l'*Artificial Intelligence* non *pensa*, non le appartiene (o per lo meno non ancora) quel carattere autopoietico della mente che conferisce senso alle cose e alle esperienze sensoriali dalle quali il cervello è investito.

Il segreto e la specificità dell'intelligenza umana rispetto a quella artificiale risiede nel fatto che essa nasce da un processo *ibridativo* e di scambio tra il sistema organico, l'ecosistema ambientale e le conquiste tecnico-culturali. Questo il motivo per il quale Biuso critica alcune correnti *trans* e *post* umaniste le quali, insistendo sulla necessità di emanciparsi *tecnicamente* dalla limitatezza del corpo organico, replicano il gesto di diffidenza e discredito della corporeità che caratterizza i movimenti platonico-religiosi. Tuttavia, tale critica non spinge l'Autore a ritenere che vi sia una natura umana inviolabile e originariamente pura rispetto alla tecnica: al contrario, egli ritiene che lo sguardo filosofico debba stabilire un confronto serrato con le nuove tecnologie del corpo pur nella salvaguardia del singolo e nella garanzia della specie. Infatti, gli esseri umani sono da sempre macchine cibernetiche il cui genotipo si è ibridato per sopravvivere: in tal senso l'ontogenesi dell'umanità ha alla sua radice il *cyborg*, ovvero un ente la cui evoluzione storica e naturale è dipesa dalla fusione dell'elemento biologico con quello protesico della tecnica.

Insomma, proprio a questo livello, la *pluralità* della macchina umana risulta difficilmente replicabile dall'*univocità* di quella robotica, se non altro perché quest'ultima risulta priva dell'originaria esperienza del tempo che vive l'organismo umano. Le recenti ricerche che portano dall'*Artificial Intelligence* all'*Artificial Life*, non hanno fornito i risultati sperati e anche quando si tenta di immettere nel corpo sistemi informatici organici – i cosiddetti *bioputer* – molto più efficienti delle protesi artificiali, la domanda sembra restare sempre la stessa: come è possibile spiegare la genesi della soggettività cromatica e polisemantica della mente dalla linearità dell'elemento fisico?

In conclusione, per Biuso, una conversione dell'esistenza umana in una completamente artificiale risulta impossibile, almeno fino a quando quest'ultima non potrà partecipare dell'originaria gettatezza dell'umano, condividendone sia l'a priori formale del tempo, sia quello materiale del corpo come condizioni imprescindibili anche dell'agire etico. Non appare un caso, allora, che l'Autore concluda il suo discorso citando il romanzo di Philip Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche*, in cui nessun personaggio è più sicuro della propria identità (poiché ibrido di natura e tecnica) tranne Roy il quale, riconosciuta la finitudine come condizione ontologica della specie umana, *si fa* uomo nell'ultimo istante della sua vita artificiale, accettando di morire e «lasciando che la vita prosegua in altri» (p. 266).