

Pietro Perconti

CO
SCIEN
ZA

The title 'CO SCIENZA' is rendered in a bold, blue, sans-serif font. The word 'CO' is positioned at the top, 'SCIEN' is in the middle, and 'ZA' is at the bottom. A dotted blue line forms a circular path around the text, starting from the left side of 'CO', curving around the top and right, and ending with an arrowhead pointing towards the right side of 'ZA'.

il Mulino

Lessico della filosofia

PIETRO PERCONTI

COSCIENZA

IL MULINO

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

ISBN 978-88-15-14670-0

Copyright © 2011 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

INDICE

Introduzione	p. 7
I. Il lato evanescente della mente	11
1. Pipistrelli, <i>zombies</i> e neuroscienziate in bianco e nero	11
2. La scienza cognitiva che occorre	18
3. La filosofia di cui non si riesce a fare a meno	22
4. Come se fosse un fenomeno naturale	25
5. La giusta distanza dalle cose	29
II. La nascita della coscienza e l'anima	35
1. I Vezi e gli eroi omerici	35
2. Le origini greche della soggettività	42
3. La coscienza cristiana tra la mente e l'anima	49
4. L'atteggiamento responsabile	54
III. Dualismi	65
1. Finalmente a casa: la prospettiva cartesiana e le sue imbarazzanti conseguenze	65
2. Menti immateriali e grammatiche universali	68
3. Il dualismo attributivo	75
4. Una predisposizione innata	78
IV. La coscienza al centro della scena	87
1. Un «io» più o meno sottile	87
2. Un nuovo inizio: la prospettiva trascendentale	93
3. Coscienza e intenzionalità	98
4. La coscienza assoluta	101

V. Disparate e intense investigazioni	p. 109
1. Ormai il tempo è maturo: dalla psicologia sperimentale alla fenomenologia	109
2. La parte inconscia e automatica di noi	114
3. Coscienza e attenzione	116
4. Perché sarebbe meglio non occuparsene affatto	119
VI. La nuova scienza della coscienza	127
1. Coscienza: istruzioni per l'uso	127
2. Linguaggio e coscienza	133
3. L'autocoscienza	138
4. Macchine consapevoli	148
VII. Le altre menti	159
1. La teoria sociale della coscienza	159
2. Leggere la propria mente e quella altrui	166
3. Volti	175
4. <i>Qualia</i> pubblici e privati	184
Lecture consigliate	199
Indice dei nomi	205

INTRODUZIONE

La coscienza è un fenomeno evanescente e fragile. Alcuni la considerano senz'altro un mistero: «La coscienza è come la Trinità; se è spiegata in modo tale che tu possa capirla, allora non è stata spiegata correttamente»¹. Eppure si tratta di un'esperienza del tutto familiare. Richiesti di fornire una definizione, si può sempre dire che è ciò che acquistiamo quando ci svegliamo dopo un sonno senza sogni e che prima o poi perderemo di nuovo, perché ci addormenteremo o moriremo. Se si cerca di precisare meglio cosa intendere con la parola *coscienza*, ci si imbatte inevitabilmente nella sua differente percezione culturale, sia se percorriamo la linea del tempo sia se attraversiamo i diaframmi tra le diverse civiltà.

Due idee, tuttavia, sono particolarmente frequenti nelle investigazioni dedicate al tema. La prima consiste nella convinzione che essere consapevoli, qualunque cosa voglia dire questa parola, ci rende speciali nel mondo. La consapevolezza sarebbe il dono più prezioso che le creature umane hanno nell'ordine della natura. Se possedessimo tutte le capacità che contraddistinguono la nostra specie, come il tipo di linguaggio e di pensiero che di fatto abbiamo, senza avere anche la consapevolezza del nostro posto nella scena che abitiamo, non saremmo che stupefacenti marionette. La seconda idea riguarda la coincidenza tra la mente e la coscienza. Se c'è una mente, allora qualcuno deve esserne consapevole. L'ambito del mentale e quello della consapevolezza sarebbero coestensivi. L'equilibrio via via mutevole tra queste due idee ha ispirato, e ispira ancora oggi, un gran numero di comportamenti, da quelli che dipendono dalla percezione del confine tra la vita e la morte, oppure tra l'essere una persona invece che una semplice cosa, fino a quelli che è giusto tenere nei

riguardi degli altri animali. Il fatto è che ammettere qualcuno nel club della coscienza vuol dire riconoscergli tutta la considerazione, inclusa quella giuridica, di cui pretendiamo di godere noi stessi.

Questo libro intende offrire una guida alla coscienza e agli usi filosofici di questa parola. Nel corso della sua storia la filosofia si è sempre occupata del problema della coscienza. Il deposito storico-filosofico è dunque ampio e particolarmente complesso, tanto che è impossibile comprenderlo in un solo volume. Spesso, inoltre, le riflessioni dedicate alla coscienza sono inserite in contesti filosofici così lontani tra loro che viene da dubitare che ci si stia riferendo allo stesso fenomeno. Per far fronte a questo genere di difficoltà si è seguita una strada «impura», in cui la prospettiva storica e quella teorica sono mescolate insieme. Il primo capitolo e gli ultimi due hanno comunque un impianto prevalentemente teorico, mentre gli altri un andamento soprattutto storico. Il racconto è teoricamente orientato, ossia guidato da preoccupazioni legate alla chiarificazione concettuale e al confronto con la filosofia della mente e con la scienza contemporanea.

Per una volta, la storia della filosofia e la scienza contemporanea portano alle stesse conclusioni. Benché essere creature consapevoli sia un autentico prodigio della natura, molta parte di ciò che succede nella nostra testa e che rende gli esseri umani le creature che sono *non* dipende dalla coscienza. Viene messa in discussione l'antica credenza che dipinge gli esseri umani come anime immateriali che governano corpi sostanzialmente estranei. La consapevolezza è una sensazione evanescente il cui scopo fondamentale non è quello di renderci creature riflessive, ma di creare uno spazio logico interno essenziale per gli scopi dell'orientamento nel mondo e nelle relazioni sociali. È nostro interesse sapere come stanno effettivamente le cose a questo riguardo. Considerare in modo più avvertito il fenomeno della coscienza ci farebbe vedere le cose in un modo migliore. Per esempio, saremmo più caritatevoli nei riguardi delle persone che stanno per morire. Avremmo un rapporto migliore con gli altri animali e con gli artefatti intelligenti che sempre più popoleranno la nostra esistenza quotidiana e che ogni giorno somigliano sempre di più a

creature intelligenti. Avremmo forse – in generale – un atteggiamento più comprensivo verso i problemi della vita e della morte, dell'aborto e dell'eutanasia, di come il nostro corpo può sopravvivere così a lungo come capita oggi grazie alle scoperte della medicina tecnologica, e forse tratteremmo in modo più responsabile e compassionevole i bambini, le persone gravemente malate, gli altri animali e perfino le macchine.

Scrivendo questo libro ho avuto la fortuna di scambiare opinioni con molte persone generose che mi hanno aiutato a vedere le cose più chiaramente, fornendomi reazioni di lettura a parti del testo e in molti altri modi. Sono grato a ciascuno di loro che, in modo diverso, mi ha sostenuto nel portare a termine il lavoro. Desidero ringraziare in modo particolare Doug Hofstadter, Ned Block, Vittorio Gallese, Ninni Pennisi, Alessio Plebe, Franco Lo Piparo, Liliana Consiglio, Mario De Caro, Francesco Ferretti, Edoardo Boncinelli, Michele Di Francesco, Felice Cimatti, Mimma Bruni, John Searle, Simona Morini, Dino Palumbo, Corrado Sinigaglia, Francesca Piazza, Alessandra Falzone, Francesco Bianchini, Andrea Velardi, Massimo Marraffa, Marco Carapezza, Mario Graziano, Sandro Nannini, Dan Sperber, Telmo Pievani, Francesco Parisi, Giorgio Vallortigara. Massimo Mori mi ha guidato in modo discreto e gentile nella redazione del testo. Biagio Forino è l'editor paziente e comprensivo che tutti coloro che stanno scrivendo un libro vorrebbero avere.

NOTA ALL'INTRODUZIONE

R.J. Joynt, *Are two heads better than one?*, in «Behavioral and Brain Sciences», 4, 1981, p. 108.

IL LATO EVANESCENTE DELLA MENTE

1. *Pipistrelli, zombies e neuroscienze in bianco e nero*

Il pipistrello di Nagel. Si immagini di essere un pipistrello e di doversi orientare, quasi ciechi e spinti dalla fame, in uno spazio buio cercando di acchiappare al volo dei piccoli insetti vaganti. In tale situazione i suoni assumerebbero improvvisamente un'importanza cruciale, offrendoci l'unica possibilità di fare congetture sulla natura dello spazio circostante. Proveremmo qualcosa a essere un pipistrello che vola di notte a caccia di insetti? A questa domanda il filosofo americano Thomas Nagel ha risposto positivamente nel 1974 in un celebre saggio dal titolo *Cosa si prova a essere un pipistrello?*¹

L'esperimento mentale proposto da Nagel è particolarmente seducente. La tentazione di ripeterlo è talmente irresistibile che si è portati a estenderla senza posa. Animati da tale smania lo scienziato cognitivo statunitense Douglas Hofstadter e il filosofo Daniel Dennett hanno condotto i lettori di una loro fortunata antologia di scritti sul sé e l'anima, *L'io della mente*, a figurarsi come ogni sorta di essere animato e perfino di oggetto². «Cosa si prova a essere una formica in fila verso chissà dove?»; oppure: «Che cosa si proverebbe a essere la nostra immagine allo specchio?», come nel film di fantascienza del 1969 intitolato *Doppelgänger*, in cui un'astronave approda su un pianeta lontano dove ogni cosa sembra essere capovolta. L'intero corpo celeste appare come il doppione esatto e però invertito della Terra, come se fosse il lato interno del riflesso di uno specchio, qualcosa di simile al modo in cui le cose apparirebbero attraversando il celebre specchio del mondo meraviglioso di *Alice*³.

Secondo Nagel, tuttavia, questo genere di azzardo immaginativo è ineluttabilmente destinato al fallimento per-

ché gli sforzi creativi che è possibile mettere in campo saranno sempre insufficienti rispetto al risultato che si intendeva ottenere. Infatti, si voleva sapere cosa prova un pipistrello o una formica a essere ciò che sono, ma perfino l'immaginazione di Ludovico Ariosto non potrebbe che consegnarci un'idea di cosa proveremmo *noi* in quei panni, mentre volevamo sapere cosa si prova a essere proprio quelle cose *dalla loro prospettiva*. Ecco un'accattivante trappola argomentativa: la domanda di Nagel attrae così tanto proprio perché porta con sé la frustrazione necessaria a essere continuamente alimentata. Eppure introduce un tarlo nella comprensione del fenomeno della coscienza: forse l'unica prospettiva adeguata per apprezzare i dati della coscienza è quella della prima persona, di chi ha lo stato mentale di cui sta facendo esperienza.

Gli zombies di Chalmers. Quante volte abbiamo fantasticato su come sarebbe mandare un nostro gemello nei luoghi in cui non vorremmo andare? Hiroshi Ishiguro, un ricercatore giapponese dell'Università di Osaka, esperto nella realizzazione di robot, ha costruito davvero un suo doppio, ossia un gemello che gli somiglia in modo stupefacente, e ogni tanto lo manda, benché soltanto per scopi scientifici, a far lezione al suo posto⁴. Il geminoide di Ishiguro, il cui nome è Geminoid H1=1, è palesamente imperfetto. Per quanto molto somigliante, non è in grado di rispondere autonomamente alle domande e di simulare le reazioni spontanee degli esseri umani. È soltanto un sofisticato bambolotto comandato a distanza e dal viso particolarmente simile al suo inventore. Dispone di tredici motori nella testa e di diverse videocamere che consentono di rilevare le espressioni del volto degli astanti e gli conferiscono la mobilità facciale che ci si aspetta comunemente da un interlocutore.

Ciò che servirebbe realmente per dar corpo alla fantasia di mandare un doppio al posto nostro è un gemello identico, del tutto indistinguibile da noi e magari esente da emozioni, in modo da non dover sopportare la fatica della situazione che si vorrebbe evitare. Sarebbe un individuo completamente adatto alle circostanze, in grado per esempio di sostenere una conversazione in modo ap-

propriato, ma privo della partecipazione personale che di norma accompagna le esperienze che facciamo. Creature fantastiche di questo tipo esistono soltanto nelle fantasie dei filosofi, che le chiamano *zombies*.

Gli *zombies* filosofici non hanno molte analogie con quelli, ben più noti, del cinema. Mentre questi ultimi fanno paura proprio perché hanno l'aria di essere appena usciti dalle loro tombe e non sembrano disposti a sentir ragioni, quelli filosofici sono del tutto adeguati alle circostanze, fanno quello che ci si aspetta da loro, a parte il fatto che non provano nulla, e proprio per tale prevedibilità hanno un comportamento che non desta alcuna particolare curiosità. Gli *zombies* filosofici non esistono. Ma è perfino dubbio che abbia senso immaginarseli e ragionarci sopra. Come potrebbe un individuo dotato di un corpo identico al nostro e immerso nelle circostanze in cui ci imbattemmo noi non provare nessuna delle sensazioni che di norma accompagnano la vita consapevole? Dietro tale fantasia non c'è forse l'errata convinzione che la vita mentale, invece che essere il frutto del funzionamento di un certo corpo nel suo ambiente, sia qualcosa che *abita* i corpi e si muove nel mondo come se si trattasse di un semplice accidente, in qualche modo estraneo alla vita concreta?

Il filosofo australiano David Chalmers, che ha invitato la comunità dei filosofi a intrattenersi con tale fantasia, sostiene che la semplice concepibilità di tali creature solleva la questione della qualità soggettiva dell'esperienza cosciente e rende difficile sostenere il fisicalismo, ossia l'idea che ogni evento mentale sia riducibile a qualcosa di fisico⁵. Se riusciamo a immaginare un individuo identico a noi, ma privo della partecipazione personale e soggettiva alla scena di cui è attore, allora vuol dire che tutte le spiegazioni che si riesce a mettere in campo per rendere conto del fenomeno della coscienza riguardano il modo in cui gli stati mentali sono connessi l'un l'altro per produrre la sensazione della consapevolezza, ma non dicono nulla su come dalla massa umida e molliccia del cervello sorga il dono fenomenico dell'esperienza consapevole.

Tuttavia è dubbio quanto sia lecito cavare dalla semplice concepibilità di qualcosa, si tratti di creature fantastiche come gli *zombies* filosofici o di Dio. Cosa si può de-

rivare dall'idea che, se vogliamo pensare a Dio come alla creatura più perfetta che sia possibile (*quo maius cogitari nequit*), allora dobbiamo *concepirlo* anche come esistente, pena la circostanza che altrimenti ci sarebbe qualcosa di ancora più perfetto? Secondo Anselmo d'Aosta, che nel suo *Proslogion* del 1077 ha presentato questa argomentazione in modo incalzante, se ne dovrebbe derivare che l'esistenza di Dio è provata⁶. Ma molti altri, dal monaco francese Gaunilone a Immanuel Kant, hanno obiettato che la realtà non è obbligata a soddisfare le nostre pretese e che, dopo tutto, dall'essere eventualmente costretti a ritenere che qualcosa sia in un certo modo non segue che tale convinzione *sogettiva* abbia un riscontro nella realtà. Su un piano diverso, ma non del tutto dissimile, come facciamo a cavare dalla semplice concepibilità di creature fantastiche simili a noi, ma prive della partecipazione personale che la consapevolezza fornisce ordinariamente, qualcosa di vincolante per una teoria della coscienza che la consideri incarnata in un corpo e immersa in un ambiente concreto?⁷

George Mashour, dell'Università del Michigan, e Eric LaRock, dell'Università di Auckland, ritengono che mentre gli *zombies* filosofici sollevano i difficili problemi astratti appena menzionati, esistono altri tipi di *zombies* che pongono problemi concreti alla pratica medica. Si tratta degli *zombies* invertiti⁸. Quelli filosofici sono creature immaginarie che si comportano come se fossero consapevoli mentre in realtà sono soltanto automi. Gli *zombies* invertiti, al contrario, sembrano non essere coscienti, quando in effetti lo sono. La cosa notevole è che, a differenza di quelli filosofici, gli *zombies* invertiti esistono davvero. Il fenomeno della consapevolezza durante l'anestesia è un esempio di questo tipo. Sfortunatamente in una percentuale di circa uno o due casi ogni mille, i pazienti sottoposti a un'anestesia generale conservano durante l'intervento a cui vengono sottoposti una forma di consapevolezza. Addirittura la quota giunge al 22% se si considera l'attività onirica delle persone sottoposte a un'anestesia che non sia dovuta a un intervento d'urgenza, segno che durante gli interventi il cervello si «spegne» meno di quanto si possa ritenere⁹.

I pazienti colpiti da tale fenomeno non manifestano alcun segno convenzionale di consapevolezza, come la mobilità e la reattività comunicativa, ma di fatto continuano a provare qualcosa anche quando i medici sono invece convinti che siano completamente privi di sensi. La circostanza solleva problemi delicati. Come possiamo rilevare la qualità soggettiva dell'esperienza consapevole in modo più preciso di quanto non ci consenta di fare la pratica clinica oggi in uso? Se non possiamo essere certi che un individuo che si comporta come noi abbia davvero il nostro stesso genere di vita interiore qualitativa, possiamo almeno essere certi dell'assenza di tali sensazioni in un paziente? Il problema riguarda sia la tecnica medica sia la filosofia della mente. Del resto già nel 1947 Henry Beecher, un pioniere dell'anestesiologia moderna, si era reso conto che «con gli anestetici disponiamo di uno strumento per produrre a comando e mantenere con un rischio modesto diversi livelli di consapevolezza – uno strumento che promette di essere di grande aiuto nello studio dei fenomeni mentali»¹⁰.

I casi di anestesia fallita pongono problemi nella cui soluzione sembrano entrare in qualche modo anche alcune oscure questioni filosofiche come quella sollevata dall'esperimento mentale degli *zombies*. Si può essere teoricamente incerti sul peso da affidare alla ricerca sul lato fenomenico e soggettivo della coscienza, ma occorre riconoscere che perfino la pratica medica, oltre che il senso comune, sembra considerevolmente interessata al lato più ineffabile dell'esperienza consapevole.

Mary, la neuroscienziata reclusa. Mary è una neuroscienziata esperta di visione. Anzi, nel suo campo di studi è la più brava al mondo; non ci sono aspetti e fenomeni di neurofisiologia della visione di cui lei non conosca ogni cosa sia dato sapere. Sfortunatamente è nata all'interno di un laboratorio in bianco e nero da cui non è mai uscita. Così sa tutto quello che c'è da sapere sui colori anche se non ne ha mai visto uno, eccetto le sfumature di grigio della casa-laboratorio. A questo esperimento mentale, proposto dal filosofo australiano Frank Jackson, si può accostare un caso reale. Nel suo *L'isola dei senza colore* il

neurologo americano Oliver Sacks racconta gli strani avvenimenti dell'atollo di Pingelap, nel Pacifico occidentale, in cui, a causa dell'isolamento genetico a cui l'isola è andata incontro dopo il tifone distruttivo che l'ha colpita nel 1775, si è diffusa una popolazione che nel 10% dei casi è affetta da acromatopsia. I pazienti colpiti da tale sindrome non riescono a vedere nessun altro colore se non il bianco e il nero¹¹.

Sia Mary sia gli abitanti di Pingelap non vedono le cose se non come in un vecchio film, ma Mary si trova in una condizione migliore degli sperduti isolani del Pacifico, dato che dopo tutto può abbandonare la sua prigione e scoprire la varietà cromatica delle cose. Se avesse finalmente accesso allo scintillante mondo a colori che sta proprio oltre la soglia del suo laboratorio e si trovasse di fronte a un bel rosso rubino, proverebbe qualcosa ad avere questa nuova esperienza? Oppure il contatto diretto con la nuova realtà non aggiungerebbe alcuna conoscenza a ciò che Mary già sa? Se si ritiene che con l'esperienza dei colori le sue conoscenze ne risulterebbero accresciute, allora si crede anche che la qualità soggettiva dell'esperienza non sia riducibile al semplice funzionamento del corpo. Analogamente a quanto abbiamo ricordato a proposito degli *zombies* di David Chalmers, anche l'esperimento mentale della neuroscienziata in bianco e nero milita contro il fisicalismo e la sua pretesa di risolvere ogni fenomeno mentale in termini di configurazioni fisiche che sopravverrebbero sulle proprietà degli stati mentali¹².

I pipistrelli di Nagel, gli *zombies* di Chalmers e la neuroscienziata reclusa di Jackson suggeriscono che nella coscienza c'è un lato che richiede un resoconto formulato in prima persona e che è refrattario alla riduzione della vita interiore nei suoi termini biologici e fisici. La coscienza non sembra un fenomeno che possa essere considerato esclusivamente dalla prospettiva della terza persona, come avviene normalmente con la tettonica a zolle o l'analisi del peso atomico del cadmio. Al contrario, essa richiede l'assunzione della prospettiva del portatore di quegli stati mentali che *gli* procurano quella sensazione di consapevolezza di cui vorremmo comprendere la natura. Il filosofo newyorkese Ned Block ha proposto di catturare questo

aspetto della coscienza distinguendo tra una «coscienza d'accesso» e una «coscienza fenomenica»¹³. La coscienza d'accesso è quella che sperimentiamo quando monitoriamo uno stato mentale allo scopo di controllare l'azione o quando forniamo un resoconto verbale di ciò che stiamo pensando, per esempio in una conversazione. Questo lato della coscienza ha il vantaggio di essere esplorabile in termini funzionalistici. Basta comprendere il ruolo giocato da un dato stato interno nell'economia dei processi cognitivi in cui è coinvolto. La maggior parte delle acquisizioni scientifiche sulla coscienza sono relative al lato funzionale della faccenda. Ma secondo Chalmers la qualità soggettiva dell'esperienza consapevole – i *qualia* – è il vero problema difficile della coscienza, ciò che William James chiamava coscienza *personale* e che considerava come qualcosa di irrimediabilmente ineffabile¹⁴.

È dubbio che quando sapremo tutto ciò che c'è da sapere sull'architettura funzionale degli stati cerebrali che costituiscono i fondamenti neurobiologici della consapevolezza sapremo anche ciò che importa dei *qualia* e della relazione che essi hanno con la struttura del cervello. Contro questo scetticismo, tuttavia, sono state sollevate parecchie obiezioni. Il critico più tagliente è Dennett, secondo cui dei *qualia* e dell'intero bestiario della prospettiva in prima persona dell'esperienza consapevole faremmo senz'altro meglio a non preoccuparci affatto, dato che non si tratta che di ostacoli per la comprensione scientifica della coscienza¹⁵.

Il problema è che i *qualia* hanno un effetto causale sul comportamento manifesto e la loro attribuzione guida nella predizione comportamentale, come si vede dall'osservazione di parecchi casi della vita ordinaria. In certe piscine c'è una scala attraverso cui si scende per gradi. Nell'immersione le persone si fermano per più o meno tempo sui vari gradini, presumibilmente per l'effetto del cambiamento della temperatura del corpo a contatto con l'acqua. Per quanto ci siano delle regolarità in tali sensazioni (nessuno è particolarmente turbato durante l'immersione dei polpacci), il ritmo con cui un individuo scenderà i gradini è largamente imprevedibile in quanto dipende soprattutto dall'effetto *personale* prodotto dal mutamento

termico. Esempi di questo tipo potrebbero essere moltiplicati a piacere e testimoniano l'importanza che la qualità soggettiva dell'esperienza consapevole ha nella determinazione del comportamento osservabile. Si potrebbe dire che l'effetto comportamentale dei *qualia* influenza, se non sempre il contenuto delle azioni degli individui, almeno il loro *stile*.

2. *La scienza cognitiva che occorre*

Le storie di pipistrelli, *zombies* e neuroscienziate in bianco e nero che abbiamo appena preso in considerazione ci hanno immediatamente proiettati nel cuore di alcuni complicati problemi che sorgono ogni volta che si tenta di comprendere il funzionamento della coscienza. Eppure non è necessario imbattersi nei lati più soggettivi dell'esperienza fenomenica per apprezzare quanto sia cruciale per l'avanzamento della conoscenza umana la comprensione di tale fenomeno. Alla sensazione di essere consapevoli vengono associate alcune intuizioni comuni, tra cui quelle relative alla differenza tra gli esseri umani e gli altri animali, tra l'essere svegli o dormienti o tra l'essere vivi o morti (o non ancora nati). Dietro molte delle controversie che riguardano la bioetica c'è una teoria nascosta sulla coscienza, spesso ingenua, che condiziona quelle opinioni ma che non è esplicitamente offerta alla valutazione dell'interlocutore. Per fortuna sulla nozione di coscienza non grava l'intero peso delle distinzioni prima menzionate. D'altra parte gli altri criteri, tra cui la rilevazione dell'attività cerebrale, il controllo del tono muscolare, le differenze biologiche tra le specie animali e tutto ciò che sappiamo sugli embrioni umani, non sembrano in grado di dare molto più affidamento delle intuizioni comuni sulla coscienza e certo non sono stati capaci di spegnere le polemiche politiche.

Ciò che fa della consapevolezza il problema più urgente tra quelli della scienza della mente e nello stesso tempo una delle questioni più scottanti della ricerca contemporanea è che il suo mistero è legato ad altri profondi interrogativi sulla natura umana, come il terreno su cui è

basata l'identità di ciascun individuo, il vincolo morale che le norme esercitano sulle persone e la questione dell'anima e della sua presunta immortalità. Il cortocircuito che si produce quando tali questioni confondono ciò che il senso comune presumeva di sapere conduce direttamente ad alcune tipiche domande sulla natura umana e la sua sorte nell'epoca della scienza.

Nessuno è in grado di ricordare il momento esatto in cui è diventato consapevole. Man mano che i ricordi si spingono indietro nel tempo tutto diventa sempre più confuso e si dubita perfino di stare inventando la storia di sana pianta, invece che di star riconducendola alla memoria. D'altronde è la stessa pretesa di ricordare il momento esatto in cui si è diventati coscienti a essere mal riposta. *Diventare* consapevoli, infatti, è un processo introspektivamente opaco che richiede parecchio tempo, non qualcosa che somigli all'accensione di una torcia puntata su un ambiente buio. In realtà diventare coscienti è qualcosa di cui nessuno fa realmente esperienza, analogamente a quanto accade con la propria morte. Come diceva anche Sigmund Freud: «Effettivamente la propria morte è irrappresentabile, e ogni volta che cerchiamo di farlo, possiamo constatare che in realtà continuiamo a essere ancora presenti come spettatori»¹⁶. L'inizio e la fine della vita consapevole di ciascun individuo, ossia ciò che stimiamo sopra ogni cosa, sono avvolti nell'oscurità.

La nuova scienza della mente promette di chiarire finalmente il fenomeno della coscienza, che finora era rimasto confinato alle considerazioni di poeti e filosofi, nonché alla riflessione spontanea di ciascun individuo. «La coscienza è ritornata dall'oscurità!», annunciano gli psicologi Talis Bachmann, Bruno Breitmeyer e Haluk Ögmen in un libro in cui hanno raccolto i risultati della ricerca sperimentale¹⁷. Dopo essere sparita per quasi un secolo dall'agenda della ricerca empirica, dagli anni Ottanta del Novecento «la coscienza è ritornata alle scienze comportamentali ed è riapparsa come una rispettabile caratteristica osservabile degli studi empirici»¹⁸.

Impressionati dai risultati scientifici degli ultimi trent'anni si può coltivare l'idea che la coscienza sia una di quelle vecchie questioni filosofiche ormai definitivamente

accantonate e sostituite da genuini problemi scientifici, come è accaduto nel caso della vita o del calore. Questo è il parere della psicologa britannica Susan Blackmore, secondo cui il problema della coscienza è proprio uno di quelli che ormai possono considerarsi filosoficamente superati:

In molte altre aree della scienza l'incremento della conoscenza ha reso obsolete le vecchie domande filosofiche. Per esempio, nessuno oggi agonizza sulla domanda: «Cosa è la vita?». Le vecchie teorie dello «spirito vitale», o *élan vital*, sono superflue quando si comprende come i processi biologici fanno emergere le cose viventi dalla materia inorganica¹⁹

Allo stesso modo sembra che la domanda sulla coscienza stia uscendo dalle nebbie filosofiche per giungere infine nel novero delle questioni genuinamente scientifiche.

L'entusiasmo di Blackmore è tuttavia eccessivo. Per quanto i risultati empirici siano effettivamente incoraggianti, è ancora dubbio se per risolvere il mistero della coscienza non ci resti che aspettare che la ricerca sperimentale faccia il suo corso. Può darsi che serva anche un tipo di investigazione diverso da quello attuale. La scienza cognitiva, infatti, non è ancora una disciplina «normale», secondo la terminologia di Thomas Khun, che riteneva che quando nella loro storia le scienze sperimentali si trovano in una fase in cui i principi di base e il metodo sono stabili e condivisi, allora i risultati diventano copiosi e si producono in modo cumulativo²⁰. La scienza cognitiva sembra trovarsi ancora in una fase di consolidamento dei propri principi e assunti. È una disciplina affascinante anche perché è effervescente, ma tale spumeggiamento è frutto anche dell'«anormalità» del modo in cui vengono raggiunti i suoi risultati sperimentali.

Il caso dei metodi di visualizzazione cerebrale è il più clamoroso. Sia i lettori dei quotidiani sia gli scienziati professionisti sono colpiti da quelle figurine colorate in cui è evidenziata la porzione di cervello in cui avrebbe la propria sede di volta in volta la propensione all'aggressività, l'amore, l'attrazione sessuale, la memoria o il linguaggio.

Ma cosa dicono davvero quelle immagini? Il risalto di certe particolari aree cerebrali nelle immagini che vediamo è più il frutto dell'elaborazione statistica e tecnologica dei dati raccolti che ciò che vedremmo se tra i nostri occhi e il cervello non ci fosse la barriera della scatola cranica. Alcuni ricercatori sospettano che il genere di correlazioni tra i dati (e tra i dati e il comportamento) siano mal fondate, anzi addirittura magiche, simili a quelle che si osservano nei riti *voodoo*.

Le correlazioni tra la misura dell'attivazione cerebrale ottenute con la risonanza magnetica funzionale (fMRI) e i resoconti introspettivi riguardanti fenomeni come le emozioni provate durante un compito assegnato dagli sperimentatori potrebbero essere statisticamente malcerte²¹. Paolo Legrenzi e Carlo Umiltà ritengono che siamo vittime di una vera e propria *neuro-mania*, ossia l'illusione di spiegare i comportamenti umani più complessi contemplando in quale parte del cervello essi hanno luogo²². Rischiano davvero le neuroscienze cognitive contemporanee di essere una forma tecnologicamente rinnovata della vecchia frenologia? Dipende da come verranno ottenuti i risultati empirici, specialmente quelli di visualizzazione cerebrale, dal rigore metodologico con cui verranno analizzati, ma soprattutto dalle nostre aspettative.

Serve una quantità straordinaria di informazioni coerenti e provenienti da fonti molto diverse tra loro per comprendere fenomeni complessi come la pratica linguistica, l'innamoramento, la coscienza o il senso di se stessi. In questa impresa la localizzazione cerebrale è una risorsa importante, non perché viene incontro alla cultura contemporanea dell'immagine in cui capire una cosa equivale sempre più spesso alla capacità di manipolarne una rappresentazione visiva, ma perché dai risultati concernenti la localizzazione cerebrale si possono cavare informazioni sul *funzionamento* del cervello. Detto altrimenti, in sé non importa affatto sapere se quando siamo impegnati in un dato compito si «accende» questa o quell'area del cervello. Ciò che conta è l'architettura di una certa funzione cognitiva, e i dati di visualizzazione cerebrale sono molto utili per comprendere l'architettura funzionale dei processi cognitivi. Per esempio, siccome importa sapere in che senso la