

VANNA GESSA KUROTSCHKA

LA CAPACITÀ DI IMMAGINARE LA VITA E I VINCOLI DEL SUO BUON ESERCIZIO. IL CORPO, LA MENTE, LE CULTURE

1. Introduzione

Nell'ambito della riflessione etica la questione del rapporto della razionalità pratica e della poesia e, dunque, del rapporto fra pensiero e immaginazione, ha avuto fin dalle origini una grande rilevanza. A partire dalla risposta che i filosofi in epoche diverse hanno trovato per tale questione si può, io ritengo, costruire un'utile tassonomia delle teorie etiche¹. Per distinguere bene paradigmi etici differenti non è, però, rilevante solamente che in essi si faccia uso dell'immaginazione o che si critichi tale uso. Altrettanto rilevante è, altresì, il modo in cui l'immaginazione viene utilizzata all'interno di uno specifico paradigma etico. La capacità immaginativa che dobbiamo affinare per essere in grado di applicare ad un caso particolare una regola generale è, infatti, differente da quella capacità che ci è utile se, invece, dobbiamo fare scelte eticamente rilevanti in una situazione particolare e siamo in possesso solamente di *esempi* che eventualmente dobbiamo essere in grado di seguire in maniera autonoma e, dunque, creativa. Quando, a chi si chiedeva come agire saggiamente, Aristotele suggeriva di seguire l'esempio del *phronimos*, il filosofo contava su una capacità di immaginare diversa da quella necessaria al soggetto morale kantiano che nella scelta delle sue massime morali è, invece, in possesso di un criterio ben conosciuto e certo. Il giudizio morale, pur essendo, infatti, soggettivo, è per Kant un giudizio *oggettivamente universale*². Ciò signifi-

¹ V. Gessa Kurotschka, *Etica*, Guida, Napoli 2006.

² I. Kant, *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, Introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 95.

ca, così ritiene Kant, che se un *giudizio vale per tutto ciò che è compreso in un dato concetto, esso vale anche per ognuno che si rappresenti l'oggetto secondo quel concetto*. I giudizi *oggettivamente universali* sono, dunque, giudizi nel formulare i quali il soggetto deve usare l'immaginazione per trovare i casi particolari da sottomettere alla regola. Esso deve farlo però nel rispetto del *vincolo* necessario dell'estensione del concetto che utilizza. *Oggettivamente universali* non sono per Kant solo i giudizi morali. Sia i giudizi conoscitivi che quelli *tecnico-pratici* sottostanno al vincolo della regola sotto la quale il particolare deve essere sussunto. Kant considera l'ambito delle scelte che riguardano il problema della realizzazione della vita come regolato da un tipo di razionalità che il filosofo definisce non propriamente *pratica*, ma *tecnico-pratica*, da una razionalità che, dunque, pur non essendo quella che è utile a formulare giudizi morali, ci obbliga tuttavia al rispetto del vincolo concettuale necessario ad assicurare la validità dei suoi risultati conoscitivi³. Ora, la razionalità *tecnico-pratica* è certo utile a chi si pone il problema di realizzare se stesso nella maniera migliore, ma non è sufficiente. Tale forma di razionalità non è, infatti, utilizzabile per individuare sia gli *scopi* sia i *mezzi* eticamente validi dell'agire volto alla realizzazione della vita umanamente migliore. Chi pone la questione della realizzazione del bene umano è invece interessato proprio a definire gli *scopi* che una vita *fiorente e buona* deve perseguire e i *mezzi* eticamente adeguati a raggiungerli. Né il *giudizio morale*, né quello *tecnico-pratico* ci aiutano però in tale ricerca.

Nella seconda metà del secolo appena trascorso l'ermeneutica gadameriana aveva proposto una soluzione della questione iscrivendo di nuovo il problema etico di definire i caratteri della vita umana *fiorente e buona* nell'ambito di una forma di razionalità *fronetica*. Nell'esercizio di tale forma di razionalità l'immaginazione gioca, notoriamente, un ruolo determinante⁴. La *vita umana buona* è per Gadamer l'*oggetto* di una forma di sapere particolare. La vita infatti non è un *oggetto* del tipo di quelli che la scienza ci fa conoscere con i suoi metodi oggettivanti ben definiti fra il Seicento e il Settecento. La vita è, piuttosto, per Gadamer un oggetto che si costituisce attraverso l'interpretazione situata dei valori intorno ai quali si definisce la comunità, nella quale gli individui costruiscono la loro particolare identità. Gran parte dell'etica filosofica del secondo Novecento si è confrontata implicitamente o esplicitamente con i problemi aperti dall'ermeneutica gadameriana. Chi condivideva la dia-

³ Ivi, pp. 11-15.

⁴ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura e con Introduzione di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

gnosi di Gadamer e riteneva che la questione della *vita umana buona*, della sua *fioritura*, non fosse iscrivibile nell'ambito di una ragione *tecnico-pratica*, non necessariamente condivideva infatti la cura che Gadamer aveva prospettato per la malattia della quale l'etica della modernità era affetta. Il relativismo a cui l'ermeneutica gadameriana approdava è stato rilevato e criticato in particolare da coloro che filosoficamente facevano riferimento in termini positivi al Kant della *Critica della ragion pratica* e tentavano di aggiornarne le categorie⁵. Contro il relativismo etico dell'ermeneutica gadameriana non è stata utilizzata però solo la filosofia pratica di Kant. Un Aristotele diverso da quello interpretato da Gadamer, il Kant della *Critica del giudizio* e il vichiano *sapere poetico* sono stati recuperati filosoficamente per pensare una terapia filosofica per l'etica, una terapia che dovrebbe servire per affrontare la questione di definire sia i caratteri della *vita umana buona*, sia i caratteri della *comunità* nell'ambito della quale la realizzazione della fioritura umana è possibile⁶.

⁵ Si veda in particolare: J. Habermas, "Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform rational?", in H. Schnädelbach (a cura di), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 218-33 e A. Wellmer, "Zur Kritik der hermeneutischer Vernunft", in Ch. Demmerling-G. Gabriel-Th. Rentsch (eds.), *Vernunft und Lebenspraxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, pp. 123-57.

⁶ Devo qui limitarmi a riferimenti bibliografici essenziali. Per quanto riguarda Aristotele si veda: M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, a cura di G. Zanetti, trad. it. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna 1996; Ead., *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, trad. it. di G. Betti Feltrinelli, Milano 1996; Ead., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2002; Ead., *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, Introduzione e trad. it. di S. Bertera, Diabasis, Reggio Emilia 2003. Sulla rilevanza etico-politica del giudizio estetico si veda almeno: H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, trad. it. di P. P. Portinaro, Il Melangolo, Genova 1990; Ead., *Tra passato e futuro*, Introduzione di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991; Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004. Si veda anche: R. Beiner-J. Nedelsky, *Judgment, Imagination and Politics*, Rowman & Littlefield, New York 2001. In Italia si veda: A. Ferrara, *Giustizia e giudizio*, Laterza, Bari-Roma 2000. Sull'uso in sede di filosofia pratica del *sapere poetico* si vedano le raccolte di saggi: G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-H. Poser-M. Sanna (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Guida, Napoli 1999; G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Guida, Napoli 2004; G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna -A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, (pubblicato in rete sulla rivista dell'Istituto per lo studio del pensiero filosofico e scientifico del CNR 2005). Si vedano inoltre: G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin 2002; Id., *Simbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in «Il Pensiero», XLI, 1, 2002, pp.77-89; Id., "Vico: narrazione storica e narrazione fantastica", in G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit., pp. 117-39; Id., *La ingenua ratio de Vico entre sabiduria y prudencia*, in «Cuadernos sobre Vico», 17-18, 2004-2005, pp. 37-45; V. Gessa Kurotschka, "Autocomprensione e logica poetica del linguaggio", in A. Ferrara-V. Gessa-Kurotschka-S. Maffettone (a cura di), *Etica individuale e giustizia*, Liguori, Napoli 2000, pp. 269-95; Id., "Il carattere singolare e comune della facoltà di immaginare. Giambattista Vico", in «Psiche», 1, 2005, pp. 189-201; Id., "La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente", in G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna-A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, cit.

L'interesse comune a tali forme di riflessione filosofica è quello di evitare sia un certo tipo di universalismo che nelle scelte mette da parte tutto ciò che è specificamente individuale, riducendo la prestazione del soggetto nel giudizio e nella scelta all'esercizio di una funzione logica, sia il relativismo etico. Ciò che esse, dunque, hanno in comune è la preoccupazione di fornire all'esercizio del giudizio etico *soggettivo* e *singolare*, sulla base del quale vengono fatte le scelte che definiscono i caratteri della *vita umana buona* e della *comunità* nella quale essa è realizzabile, *vincoli* tali da assicurarne la validità intersoggettiva. La prestazione di un individuo che giudica senza possedere un criterio universale da applicare, è, infatti, ben più complessa di quella richiesta a chi formula giudizi *oggettivamente universali*. L'universalità possibile per tali giudizi *soggettivi* e *singolari* è quella così detta *esemplare* che, come lucidamente dice Kant, *non ha fondamento in alcun concetto*. Ma, aggiunge Kant, poiché tale forma soggettiva di universalità non ha fondamento in un concetto, *da essa non si può concludere alla universalità logica*. Ciò significa, però, che tale forma di giudizio non soggiace a *vincoli* necessari. Chi, dunque, formula giudizi senza essere in possesso di criteri universali sotto i quali sottendere il particolare, deve usare una forma *rischiosa* di immaginazione che, non essendo vincolata dall'estensione di un concetto, può indurre a pericolosi errori. Quando la questione che ci sta a cuore è quella della forma dei giudizi che permettono di progettare la *vita umana* in quanto *fiorente* e *buona*, e di definire i caratteri della *comunità* nella quale la vita può essere vissuta in quanto *vita umana fiorente e buona*, il rischio è quello di produrre il fallimento umano piuttosto che la fioritura della vita, la *vita buona*. Nell'*Etica* di Aristotele, nella *Critica del Giudizio* e nella *Scienza Nuova* la questione viene approfonditamente affrontata⁷. L'orizzonte normativo all'interno del quale le scelte etiche vengono iscritte è quello segnato da una concezione filosofica dell'umano, quasi una implicita e nuova ontologia, alla quale il giudizio e la scelta devono rimanere coerenti⁸. Io ritengo che tale strategia filosofica sia ancora validamente perseguibile e che la concezione filosofica dell'umano – la nuova ontologia – entro la quale le scelte etiche individuali si devono iscrivere coerentemente debba essere oggi riarticolata attraverso un confronto filosoficamente serrato con gli esiti conoscitivi delle scienze empiriche della vita, delle scienze cognitive e delle scienze della cultura.

⁷ Su tale questione non si può qui entrare nel merito. Si veda la bibliografia alla nota 6.

⁸ Sia in Aristotele che in Vico e Kant il *senso comune umano* gioca, notoriamente, un ruolo fondamentale. Anche per l'interpretazione di tale riferimento normativo, che nei tre filosofi non approda nel relativismo etico, si deve rinviare alla bibliografia indicata alla nota 6.

In Italia è stato soprattutto Maurizio Ferraris il filosofo che si è impegnato in un tentativo di rinnovare l'ontologia, quella che sembrava una invecchiata disciplina in via di estinzione. Rilevante nel contesto della riflessione che qui si sta sviluppando è la critica formulata da Ferraris nei confronti di quello che lui provocatoriamente definisce *logocentrismo*⁹. La critica di Ferraris vuole colpire uno *statement* filosofico che può essere così sinteticamente articolato: *non ci sono oggetti ma solo interpretazioni*. A voler essere investita dalla critica di Ferraris è, dunque, soprattutto l'ermeneutica per la quale c'è un solo tipo di *oggetti*, *oggetti* che in fondo non sono nemmeno propriamente tali, ma sono, piuttosto, una semplice proiezione dei soggetti. Di contro a tale *statement* filosofico Ferraris propone una rinnovata ontologia che distingue *oggetti* di tre tipi: 1) *oggetti fisici* – esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti che li conoscono; 2) *oggetti ideali* – esistono fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti che li conoscono; 3) *oggetti sociali* – non esistono come tali nello spazio, ma possiedono una durata nel tempo, e dipendono, per la loro esistenza, dai soggetti che li conoscono o quantomeno li sanno usare e che in taluni casi li hanno costituiti. Ora, secondo Ferraris, se, esercitando la forza della nostra immaginazione, trattiamo gli *oggetti fisici* (montagne, sedie, ecc.) e gli *oggetti ideali* (teoremi, numeri, ecc.) come proiezioni dei soggetti, non abbiamo modo di *illuderci*; essi sono infatti pronti a *deluderci*, assolvendo in tal modo a una salutare funzione educativa contro le tentazioni *logocentrico-interpretative*. Non sembra che le cose stiano diversamente per gli *oggetti sociali*. Su tali *oggetti* – matrimoni, lauree, elezioni, promesse – da noi stessi costituiti, l'uso dell'immaginazione pare non solo legittimo, ma necessario. Però Ferraris aggiunge, all'ambito degli *oggetti sociali*, le *delusioni*, e *delusioni* quasi sempre ben più cocenti e dolorose di quelle che ci provengono dagli *oggetti fisici* e da quelli *ideali*, peraltro esperienza di tutti i giorni. Anche qui, dunque, il buon uso dell'immaginazione deve rispettare *vincoli* e *regole* per evitare che il prodotto della nostra immaginazione si riveli un'*illusione* a cui necessariamente seguirà una *delusione*.

⁹ Ferraris distingue forme diverse di *logocentrismo*. Vi è un *logocentrismo* che egli definisce *medium* – quello alla Hume; un altro che definisce *large* – quello alla Kant; e, quello, per Ferraris il peggiore, *extra-large* – alla Nietzsche. Si veda: M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani 2001; Id., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani 2005. E, da ultimo, Id., *Perché la sintesi è meglio che sia passiva*, dattiloscritto in corso di stampa, pp. 1-18. Per una discussione della critica di Ferraris a Kant si veda A. Ferrarin, *Congedarsi da Kant? Interventi sul Goodbye Kant di Ferraris*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2006.

Riflettere sulla possibilità di ancorare anche la conoscenza pratica della vita a *vincoli* e a *regole* che ne assicurino la validità attraverso un riferimento ontologico, un riferimento ontologico che deve essere però appropriatamente pensato, sembra consigliabile. Come deve essere usata la capacità di immaginare affinché la conoscenza pratica della vita, svincolata da qualsiasi riferimento ontologico e affidata all'*arbitraria* capacità di costituirla del soggetto che la pensa, non produca *illusioni* che in quanto tali di necessità verranno *deluse* o che, addirittura, non produca *chimere* o, fors'anche, *mostri*? La distinzione, proposta da Ferraris, fra tre differenti tipi di oggetti – *fisici*, *ideali* e *sociali* –, facendo riferimento ai quali i pericoli del *logocentrismo* possono essere sventati, può essere utilizzata nell'ambito della conoscenza pratica della vita? Io ritengo che la risposta a tale domanda sia positiva. Ritengo che la *vita umana* debba essere pensata come un oggetto *complesso*, un oggetto complesso in quanto al contempo oggetto *fisico*, *ideale* e *sociale*, e che, pertanto, la forma di immaginazione che entra in gioco con la conoscenza pratica della vita non sia una attività che possa essere *bene* esercitata senza un riferimento all'ontologia della vita. Per pensare la vita come tale oggetto *complesso* si deve però assolvere un compito prioritario. Nel corso dello sviluppo della riflessione filosofica la vita è stata sottoposta a *tre forme di riduzione* e trattata come un oggetto o solo *fisico*, o solo *ideale*, o solo *sociale*. Oggi, ancora, il riduzionismo è una tentazione rassicurante dalla quale si lasciano catturare soprattutto coloro che con decisione vogliono sfuggire all'*illusione* di considerare la vita come un oggetto che non è propriamente tale e che, per questo, può essere arbitrariamente e pericolosamente immaginato, sono coloro che hanno paura dei *mostri*. Le tre forme di *riduzione* che hanno trattato la vita come oggetto o solo *fisico*, o solo *ideale*, o solo *sociale* non permettono – questa la mia tesi – di dare conto della specificità della *vita umana* nella quale invece il *fisico*, l'*ideale* e il *sociale* si complicano in un'*ontologia* che si costituisce attraverso un uso dell'immaginazione *vincolato* e *regolato* dai caratteri di quell'oggetto complesso che è la vita. Perché tale funzione costitutiva della capacità di immaginare possa essere *ben* definita, tenendo conto dei *vincoli* precisi e delle *regole* specifiche che al suo esercizio provengono dal fatto che l'umano è un *oggetto fisico*, *ideale* e *sociale* insieme, è, dunque, prima di tutto necessario *criticare* la forma che nella riflessione filosofica contemporanea hanno assunto i tre tipi di riduzione a cui sopra ho fatto riferimento. A tale compito sono dedicate le riflessioni che seguono.

2. La prima riduzione, ovvero la vita è un oggetto fisico

Il riduzionismo del primo tipo tratta la *vita umana* come un *oggetto* che esiste nello spazio e nel tempo indipendentemente da chi lo conosce, e, cioè, come un *oggetto fisico*. Ogni epoca ha avuto la sua forma propria e specifica di riduzionismo biologico. Una delle prime formulazioni della critica filosofica al riduzionismo *fisicalista* la dobbiamo a Socrate. Per giustificare la sua decisione di non sfuggire alla morte, e di rimanere in carcere per subire la pena che i suoi concittadini avevano decretato di infliggergli, Socrate, notoriamente, negò che a prendere la decisione fossero chiamati i suoi nervi e le sue ossa. In tal caso, dice il filosofo, essi avrebbero infatti certamente scelto la fuga. La forma di riduzionismo che a noi oggi interessa discutere in particolare è quella che compare nell'ambito della ricerca neurobiologica. Il riduzionismo genetico, di grande attualità negli ultimi decenni del secolo appena trascorso, è infatti diventato obsoleto, trasformandosi in uno spiacevole ricordo (anche se i libri fortunatissimi di Richard Dawkins vengono continuamente rieditati in Italia per ricordarci una triste fase del rapporto fra scienza e filosofia¹⁰). Noi non siamo – o perlomeno non siamo *solo* o *essenzialmente* – i nostri geni¹¹. Ciò è oramai divenuto *senso comune*. L'interesse è oggi concentrato piuttosto sulla neurobiologia che davvero è la scienza del momento, la scienza che sembra poterci mettere in grado di spiegare ogni aspetto della *vita umana*, da quello più “materiale” (accrescimento, sonno, veglia, movimento), a quello più “spirituale” (amore, speranza, aspirazione religiosa). Sono convinta del fatto che con la neurobiologia, oltre che con la biologia molecolare, i filosofi debbano mantenere un cantiere aperto. E, tuttavia, in tale cantiere, già da molti anni aperto, non sempre il lavoro procede senza incomprensioni. I problemi sorgono – io credo – quando i neurobiologi, invadendo un campo che non è il loro, credono di poter fare i filosofi. Un esempio di tale impropria invasione lo si trova in un recentissimo libro di Michael Gazzaniga. Già il titolo del libro – *La mente etica (The Ethical Brain, Brain è tradotto in italiano non per caso con mente)* – è significativo del programma che in esso viene realizzato¹². Il libro, pubblicato in USA nel 2005 e subito tradotto e dibattuto in italiano, espone

¹⁰ R. Dawkins, *Il gene egoista: la parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1992.

¹¹ S. Rose, *Linee di vita. La biologia oltre il determinismo*, trad. it. di L. Montixi Comoglio, Garzanti, Milano 2001; R. Lewontin, *La diversità umana*, trad. it. di L. Maldacea, Zanichelli, Bologna 1987.

¹² M. Gazzaniga, *La mente etica*, Edizioni di Comunità, Milano 2006.

e difende in maniera paradigmatica la forma *up to date* di *riduzionismo del primo tipo*.

Così Gazzaniga:

Oggi sappiamo che è il cervello ad alimentare, gestire e generare il nostro senso di identità, della persona, del prossimo e della nostra umanità. Il cervello è un organo complesso, come lo sono il cuore, i reni e il fegato. Tuttavia, quando consideriamo questi ultimi non diventiamo sentimentali, né ci preoccupiamo di loro in quanto entità a sé. Quando tali organi si ammalano, ne vogliamo di nuovi e inseriamo il nostro nome sulla lista dei trapianti. Ammettiamo che non sia impossibile: vorremo mai il trapianto del cervello per salvarne una vittima della demenza, destinato a deteriorarsi?

Non credo proprio. Il cervello trapiantato – immaginiamo che appartenga a un giovane ucciso in battaglia da un proiettile al cuore – sarebbe suo, e non sareste voi rimessi clinicamente a nuovo. Questo semplice fatto evidenzia che voi siete il vostro cervello; che siete i neuroni che si interconnettono nella sua vasta rete, che si attivano obbedendo a pattern modulati da neurotrasmettitori, controllati da migliaia di reti a feedback. E, affinché voi siate voi, questi sistemi devono funzionare adeguatamente.¹³

Il compito di definire ciò che noi siamo non è però propriamente quello delle scienze empiriche della vita, ma di una disciplina filosofica, l'*ontologia*. Dall'affermazione filosofica che noi siamo il nostro cervello, Gazzaniga trae poi rilevanti conclusioni sul piano di un'altra disciplina filosofica, l'*etica*. E, infatti, Gazzaniga è, assieme a pochi altri pionieri, l'ideatore di una nuova disciplina, la *neuroetica*, che dovrebbe sostituirsi alla vecchia disciplina filosofica, l'*etica*, rendendola obsoleta. La *neuroetica* sarebbe quella disciplina il cui compito è rendere esplicite le regole morali universali incapsulate nel nostro cervello e deve sostituirsi all'*etica* che è quella disciplina confusa il cui compito è giustificare i nostri comportamenti in base a verità assolute. Ancora Gazzaniga:

Quando formuliamo un giudizio morale, facciamo riferimento a verità esterne o esprimiamo semplicemente attitudini interne? Gli esperimenti condotti con le nuove tecniche di imaging cerebrale mostrano che il nostro cervello risponde alle questioni morali fondamentali. È come se tutti i dati sociali di cui disponiamo, l'istinto alla sopravvivenza personale che possediamo, le esperienze culturali che abbiamo vissuto e il carattere generale della nostra specie, si introducessero nei meccanismi dell'inconscio per indurre una risposta, uno stimolo o meno a compiere una determinata azione. [...]

¹³ Ivi, p. 30.

In breve sembra evidente che vi siano comuni meccanismi inconsci, che si attivano in ogni membro della nostra specie in risposta a compiti morali. [...] la maggior parte dei giudizi morali è intuitiva. Reagiamo istintivamente a una situazione, o a un'opinione, e solo dopo costruiamo una teoria sul motivo per cui ci sentiamo come di fatto ci sentiamo. In breve produciamo una reazione automatica a una determinata situazione, una risposta che deriva immediatamente dal nostro cervello.¹⁴

Cosa c'è di sbagliato in tutto ciò? Gazzaniga prende le mosse nel suo ragionamento da esiti consolidati delle ricerche neurobiologiche¹⁵. Il cervello è un organo individuale e plastico, un organo che si sviluppa per selezione in relazione all'esperienza¹⁶. La *neurobiologia*, utilizzando le nuove tecniche che permettono di vedere cosa accade nel cervello quando abbiamo determinate esperienze, è in grado, e questo è certamente un compito rilevante, di *descrivere* il cervello in ogni momento del suo plastico sviluppo. Le ricerche neurobiologiche sui *correlati neurali* dell'esperienza, oggi fiorenti anche in Italia, rivestono grande interesse in quel cantiere che filosofi e neuroscienziati dovrebbero praticare con profitto. Questo significa forse che la individuazione dei *correlati neurali* dell'esperienza individuale, l'individuazione della topografia e della configurazione neurale dell'esperienza, la prestazione conoscitiva specifica della neurobiologia, sia sufficiente a dire tutto ciò che abbiamo da dire intorno all'esperienza in generale e, in ultima analisi, a dire tutto ciò che vi è da dire sulla *vita umana* e su ciò che *noi siamo*? Se è vero, come dice Gazzaniga, che, affinché noi *siamo* noi, i neuroni che *si interconnettono, che si attivano obbedendo a pattern modulati da neurotrasmettitori e controllati da migliaia di reti a feedback*, devono funzionare adeguatamente, affermare che la descrizione di tali configurazioni neurali sia giudicata sufficiente a soddisfare *tutte* le nostre esigenze conoscitive su ciò che noi *siamo* senza ulteriori apporti di altre discipline, non pare condivisibile. È un sapere più *complesso* quello che può soddisfare la nostra esigenza di conoscere noi stessi, un sapere che, dopo la descrizione della topografia delle reti neurali che si attivano in correlazione ad una particolare esperienza, articoli perlomeno ciò che noi proviamo quando abbiamo quella particolare esperienza.

¹⁴ Ivi, p. 167.

¹⁵ V. Gessa Kurotschka, *La non riducibilità della coscienza fra Philosophy of Mind e neurobiologia*, in «Iride», 40, 2003, pp. 467-93.

¹⁶ G. Edelman, *Sulla materia della mente*, trad. it. di S. Freudiani, Adelphi, Milano 1993. Sulla neurobiologia della coscienza possediamo una larga bibliografia per la quale faccio riferimento al mio saggio citato alla nota 15.

Le conseguenze che dalla proposizione errata “voi siete il vostro cervello” Gazzaniga trae, la definizione della nuova disciplina, la *neuroetica*, che dovrebbe sostituire quella invecchiata disciplina filosofica che noi pratichiamo, l'*etica*, non sono meno errate del loro presupposto. È certamente vero che il nostro cervello è un organo nel quale sono depositati *criteri* di scelta ereditati dall'esperienza evolutiva della nostra specie, oltre che dall'esperienza accumulata nel corso della nostra vita individuale. L'utilità di tali criteri per la nostra sopravvivenza come specie, e anche per la nostra vita individuale, è indubbia. Possiamo anche chiamare tali criteri in un certo senso *valori*. Quando ci chiediamo quale sia il modo migliore di *vivere la vita, in quanto una vita pienamente umana, oltre che una fiorente e buona vita umana*, sia quando ci poniamo tale domanda individualmente in prima persona, sia quando ce la poniamo nel tentativo di trovare una risposta valida per gli esseri umani in generale, dobbiamo certamente tenere conto di tali *valori*. Se non tenessimo conto del fatto che l'essere che pone la domanda non è una pietra, ma è un essere fornito di sensibilità e che non è solo sensibile ma anche razionale, e, dunque, non è un animale, certo la risposta che troveremo non sarebbe una buona risposta. Tale risposta infatti non sarebbe adeguata a permettere agli umani di vivere nella maniera migliore il loro essere specificamente umano. Dimenticare, dunque, che la vita è anche un oggetto *fisico* produrrebbe pericolose *illusioni* e sofferte *disillusioni*. Non tenere conto del fatto che la vita umana non è solo un oggetto *fisico*, ci condurrebbe però a progettare la nostra *sopravvivenza* e non la nostra *vita*. E ognuno di noi sa bene che *sopravvivere* per gli umani non è sufficiente in quanto è una vita che possiamo definire *fiorente e buona* quella che vogliamo immaginare praticamente.

Sgombrato il terreno da quella forma di riduzionismo che risolve l'antropologia filosofica nella genetica e/o nella neurobiologia, i vincoli che alla nostra capacità di immaginare la vita vengono dalla conoscenza di quale tipo di oggetto *fisico* è l'essere umano devono essere negoziati in quel cantiere aperto a cui ho fatto riferimento e nel quale devono essere praticati i rapporti fra neurobiologia e filosofia, ma anche fra biologia molecolare e filosofia. La condizione di essere un *essere* che per vivere necessita di un corpo organico e di un cervello conformato nel modo in cui la neurobiologia sapientemente ci dice, senza pretendere di essere l'unica condizione di cui tenere conto per immaginare come deve essere costituita la vita umana per poter essere esperita come una *vita fiorente e buona*, deve potersi trasformare in una condizione positiva di cui nell'immaginare la vita teniamo conto, una condizione che *contribuisce* sia in negativo sia in positivo a definire il *bene umano*.

3. La seconda riduzione, ovvero la vita è un oggetto ideale

Come il *fisicalismo* o *biologismo*, anche il *mentalismo* ha una tradizione antica. Ciò che a me qui interessa prendere in esame e discutere è la sua versione più nuova, quella, dunque, con la quale è necessario confrontarsi oggi se si riflette sulla vita umana considerata non solo un oggetto del tipo degli oggetti *fisici*, ma anche un oggetto del tipo degli oggetti *ideali*, oggetti cioè che esistono fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti che li conoscono. La versione contemporanea più diffusa del riduzionismo del secondo tipo si trova incapsulata nella tradizione *mentalistica* della *Philosophy of Mind* analitica. Coloro che operano con questa seconda forma di riduzionismo considerano – perlopiù *implicitamente* – la *vita umana* essenzialmente caratterizzata dal fatto che gli esseri umani posseggono una mente e considerano la mente come un oggetto *ideale*, un oggetto conoscibile senza tener conto di ciò per cui essa è anche un oggetto *fisico* e contemporaneamente un oggetto *sociale*. L'antropologia incapsulata nel *mentalismo* enfatizza, dunque, la separazione della vita umana non solo dagli oggetti fisici privi di sensibilità, quali le pietre, ma anche la separazione da ogni altra specie animale e, in generale, dalla *sensibilità*. In quanto considera la vita umana caratterizzata solamente dal possesso di una mente intesa come oggetto *ideale*, per definire il quale né la sensibilità né l'esperienza intersoggettiva sono necessarie, l'antropologia incapsulata nel mentalismo riduzionista è *antisensualista* (dove è il corpo?) e *solipsista* (dove sono gli altri?)¹⁷.

¹⁷ Per comprendere il carattere *solipsistico* del mentalismo riduzionista incapsulato nella *Philosophy of Mind* sarebbe rilevante approfondire le questioni filosofiche collegate all'evoluzione della teoria del linguaggio sviluppata in ambito analitico. Si veda: S. Pinker, *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*, Morrow, New York 1994. Steven Pinker trova negli studi biologici sul linguaggio prove empiriche che dimostrano la correttezza della teoria di Chomsky. Corregge però il maestro, che pensava la *grammatica universale* come una *capacità emergente* del tutto staccata dalla biologia, in quanto individua l'origine biologico-evolutiva dell'*istinto del linguaggio*. Per una critica del riduzionismo mentalistico della teoria del linguaggio di Pinker si veda J. Trabant, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998. Da una parte, Trabant accusa la teoria del linguaggio di Pinker di tornare alle idee innate di Cartesio. «Wenn Geist-Sprache – *Mind-Language* – angeboren ist, ist der restliche Körper nicht mehr fuer allzu grosser Bedeutung. Wenn Sprache eine ausschliesslich dem Menschen gegebene kognitive Faehigkeit ist, [...] so ist der Abgrund zwischen Mensch und Tier unüberbrückbar» (Trabant, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, cit., p. 174). Il legame del linguaggio con il corpo assicura, dunque, l'attenzione al carattere individuale e sensibile del parlante. D'altra parte, Trabant critica la disattenzione nei confronti dell'aspetto intersoggettivo e comunicativo del linguaggio e chiede a Pinker «Wo ist der Andere? Oder: Wo ist die Kommunikation?» (ivi, p. 176). La *Anthropologie der Sprache* che Trabant propone *contra* Chomsky/Pinker si assegna il compito di pensare il linguaggio come «Raum des Zusammenspiels zwischen dem Angeborenem und dem Historischen zu verstehen» (ivi, p. 180). Il mentalismo biologistico di Pinker non tiene conto dell'elemento sociale e culturale del linguaggio e, dunque, di ciò che è specificamente individuale. E Trabant ancora sottolinea che il mentalismo biologistico di Pinker, assieme al rapporto del linguaggio con la cultura, fa scomparire anche il rapporto del linguaggio con l'elemento sensibile (*sinnlich*).

La questione filosofica di elaborare un modello della mente deve risolvere il problema di spiegare esaurientemente il comportamento umano, in quanto comportamento di un agente razionale. Nella tradizione della *Philosophy of Mind* è stata la metafora mente/computer quella che meglio di ogni altra è servita ad esplicitare cosa sia la mente umana considerata come un oggetto *ideale*. Ciò su cui i filosofi della mente si concentrano non è l'hardware – la materia della mente –, ma il software – l'oggetto *ideale*, i cui meccanismi di funzionamento seguono regole del tutto indipendenti sia dalla struttura della materia che le implementa, sia dai soggetti che, forniti di sensibilità e comunicativamente in rapporto con altri soggetti, tali regole conoscono o usano¹⁸. Che tale modello della mente non fosse in grado di dare ragione di tutti gli aspetti rilevanti della mente umana è stato messo in evidenza quasi contemporaneamente allo strutturarsi del progetto di ricerca sull'intelligenza artificiale. Ciò che la considerazione della mente in quanto oggetto *ideale* lascia fuori di sé, così Thomas Nagel¹⁹, è la qualità sensibile, individuale e cosciente dell'esperienza umana, *ciò che si prova ad essere quello che si è*. Per i funzionalisti in generale, ma anche per quelli fra loro che, evidenziando quali aspetti della mente tale metafora non includeva, per primi hanno individuato i limiti della metafora mente/computer, la distinzione fra *coscienza psicologica* e *coscienza fenomenica* non inficiava certo il modello della mente del funzionalismo²⁰. Ad esercitare le funzioni della mente, a spiegare, dunque, il comportamento di un agente razionale, veniva considerata, infatti, sufficiente la *coscienza psicologica*, la quale non si lascia disturbare nella sua funzione motivazionale nei confronti del comportamento razionale degli agenti dal fatto che essi hanno una coscienza fenomenica, dal fatto cioè che essi provano soggettivamente qualcosa ad essere quegli esseri che sono²¹. La discussione filosofica sui *qualia*, sviluppatasi nel corso di tutti gli anni Ottanta e, soprattutto, Novanta del secolo appena trascorso, non è rimasta però dentro i confini tracciati negli anni Settanta da Thomas Nagel e da Ned Block, confini che permettevano di

¹⁸ D. R. Hohstadter-D. Dennet, *L'io della mente*, a cura di G. Trautteur, trad. it di G. Longo, Adelphi, Milano 1985.

¹⁹ Th. Nagel, *What is it like to be a Bat?*, in «Philosophical Review», 83, 1974, pp. 434-50.

²⁰ N. Block, "Truble with Functionalism", in C. Wade Savage (a cura di), *Perception and Cognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1978.

²¹ E non è certo un caso che Thomas Nagel, il filosofo che già nel lontano 1972 ha inaugurato la discussione sui *qualia*, sia un influente filosofo politico kantiano. Non era forse stato Kant a definire la morale come quell'agire che si lascia motivare da principi razionali che si costituiscono facendo uso della ragione pura e non inficiata dal fenomeno?

affrontare il problema senza mettere in pericolo la strumentazione teorica del funzionalismo e il progetto di ricerca dell'intelligenza artificiale. Certo i *qualia* ci sono, così i funzionalisti, la *coscienza fenomenica* non influenza però la spiegazione del comportamento di un agente razionale. Per spiegare il comportamento è la *coscienza psicologica* quella che deve essere presa in considerazione. Questa la sistemazione teorica che ha permesso la convivenza nell'ambito della *Philosophy of Mind* del modello della mente esplicitato dalla metafora mente/computer e la ricerca sui *qualia*.

Più insidiosa la questione diviene quando da una parte è stato affrontato il problema della *conoscibilità scientifica* della *coscienza fenomenica* e dall'altra ci si è chiesti se essa sia un veicolo, un tramite per ottenere conoscenze valide intorno al mondo²². Entrambe le questioni insidiano il modello della mente elaborato dai funzionalisti. La questione intorno alla *conoscibilità scientifica* della *coscienza fenomenica* mette in gioco la materia della mente e, dunque, quella distinzione fra hardware e software che permetteva al funzionalismo di considerare la mente solo in quanto oggetto *ideale*. La seconda questione insidiava la convinzione che per spiegare il comportamento degli agenti razionali fosse sufficiente far riferimento alla *coscienza psicologica*. In tale contesto teorico sono state le ricerche neurobiologiche sulla mente ad esercitare una grande influenza sullo sviluppo della *Philosophy of Mind*. Soprattutto i lavori di Antonio Damasio, dopo quelli pionieristici di Gerald Edelman, hanno sottolineato la rilevanza della *coscienza fenomenica* nel modello teorico che deve esplicitare il funzionamento della mente e, dunque, spiegare il comportamento degli agenti *razionali*²³. Tali ricerche hanno messo in chiaro come la materia della mente – il materiale organico che essa implementa – faccia la differenza fra la mente e un computer. Le sensazioni, le emozioni, i sentimenti, le passioni e la coscienza di averli, da una parte sono conoscibili scientificamente in quanto sono correlati a particolari modulatori chimici e hanno una base neurale; dall'altra essi ci forniscono rilevanti conoscenze intorno al mondo e indicazioni altrettanto rilevanti su come è meglio agire in determinate circostanze per compiere le scelte utili alla nostra sopravvivenza. La storia evolutiva della specie e l'esperienza della vita individuale – come sopra già si è detto – ci mettono a disposizione *criteri* di scelta o *valori* senza il possesso dei quali la vita sarebbe certamente più povera di qualità e più pericolosa

²² D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.

²³ A. Damasio, *Emozione e coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Mondolibri, Milano 2001.

per la nostra fragilità di esseri che per vivere utilizzano un corpo fisico. Essere privi di *coscienza fenomenica*, o della capacità cosciente di sentire, perché la parte del cervello correlata a tale capacità ha subito una lesione, è causa di gravi disturbi del comportamento per un essere quale è l'essere umano che si muove e agisce in un mondo fatto di cose e altri esseri umani. Ciò che proviamo, la qualità soggettiva degli stati mentali, è ineliminabilmente un fattore rilevante per conoscere aspetti della realtà dei quali un agente razionale non può non tenere conto nel suo comportamento. Che, nonostante i decenni di discussioni e di argomentate critiche, il mentalismo riduzionista sia ancora vivo e polemicamente agguerrito è attestato dall'ultimo libro di Daniel Dennett, illustre rappresentante del funzionalismo computazionale. Il libro di Dennett è intitolato *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*. Pubblicato lo scorso anno in USA, è appena uscito in Italia²⁴. In *Sweet Dreams*, Dennett afferma che una «libera federazione di reazionari si è fatta strada fra i filosofi, in opposizione al naturalismo meccanicistico ed evolutivistico»²⁵. Fra essi Dennett cita in particolare le teorie di Thomas Nagel e di David Chalmers alle quali mi sono precedentemente ricollegata. Accusa i neurobiologi, che paiono dare ragione alle critiche filosofiche nei confronti del mentalismo riduzionista, di essere incapaci di intendere il significato profondo di tali critiche al funzionalismo formulate dai *reazionari*. Difende e formula di nuovo la sua *eterofenomenologia* – già esposta nel libro del 1991 sulla coscienza²⁶. Il comportamento umano, anche quello intenzionale, è, così Dennett, «comportamentistico nel senso che si limita al “comportamento” intersoggettivamente osservabile di tutti i soggetti e di tutte le loro parti, interne ed esterne»²⁷.

Sugli aspetti sensibili ed emozionali della mente ha attratto l'attenzione anche quel filone di ricerca che in Italia è stato inaugurato e coltivato da Remo Bodei, aiutandoci a capire il limite del riduzionismo mentalistico per la definizione del modello della mente umana. Ragionare mettendo da parte sensazioni, emozioni, sentimenti e passioni non ci fa andare umanamente molto lontano; tale modo di ragionare da parte di umani che non sono né pietre, né animali, è più un *delirare* che un ragionare²⁸. Il vincolo della *consequenzialità* del

²⁴ D. C. Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, trad. it. di A. Cilluffo, Cortina Editore, Milano 2006.

²⁵ Ivi, p. 7.

²⁶ D. C. Dennett, *Coscienza. Che cosa è?*, trad. it. di L. Colasanti, Rizzoli, Milano 1993.

²⁷ D. C. Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, cit., p. 35.

²⁸ R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Laterza, Roma-Bari 2000.

pensare, vincolo che deriva dal fatto che la mente è un oggetto *ideale* e che, dunque, le sue regole non dipendono dai soggetti che le usano, deve essere non dimenticato ma, piuttosto, ridefinito tenendo conto del fatto che la mente è anche un oggetto *fisico*.

Cito un passo di Hillman che illustra bene e sinteticamente i problemi *pratici* che nascono quando si fa l'errore di *ridurre* la mente a un oggetto solo *ideale*.

Mi piace pensare che ci stiamo anche occupando di politica dell'immaginazione. I due peggiori crimini del nostro tempo sono di ordine politico. Mi riferisco alla guerra impetuosa e al disinteresse per l'ambiente. Entrambi tradiscono un impoverimento dell'immaginazione nel pensiero politico, nelle teste dei potenti che governano gli Stati. Soprattutto gli Stati Uniti. Robert McNamara, segretario della difesa durante la gran parte della guerra in Vietnam, ripensando a quegli anni scrive: «Possiamo ora intendere quelle catastrofi per ciò che sono state: essenzialmente il frutto di una mancanza di immaginazione».[...]

Proviamo a essere più precisi: quale è esattamente la natura di tale mancanza? In fondo, organizzare un'invasione militare dall'altra parte del pianeta richiede un'immaginazione formidabile, così come pure le dichiarazioni *deliranti* sul possibile rinnovamento di tutto il Medio Oriente. Il fatto è che Wolowitz, Rumsfeld, Cheney e Rice sono stati accecati dalla *realtà apollinea*: la loro ammirazione per lo strapotere americano si è confrontata con la nozione di straordinario fanatismo del pensiero musulmano che, a loro dire, non ha conosciuto né la riforma né l'illuminismo.[...]

Wolowitz, Rumsfeld, Cheney e Rice non [...] hanno saputo immaginare il reale: gli spettri ancestrali, le forze ctonie della xenofobia, l'amore per la propria casa, il territorio, il paese; il degrado della povertà; la poesia ispiratrice della lingua araba (in contrasto con il pentagonese militare computerizzato); l'importanza di storia e cultura. [...] Le profezie di Wolowitz, Rumsfeld, Cheney e Rice si sono rivelate troppo razionali e troppo poco fantasiose per riuscire a prevedere gli orrori della guerra e le sue conseguenze incontrollabili.²⁹

Nell'immaginare la vita dobbiamo, dunque, tenere conto dei vincoli che ci vengono dalle regole di una mente che è un oggetto *ideale* fuori dello spazio e del tempo, le cui regole esistono indipendentemente da noi – se non tenessimo conto di tale vincolo le *delusioni* sarebbero davvero cocenti –, ma non di tali vincoli concepiti riduzionisticamente come l'unica e astorica risorsa della mente. Se la mente deve servire da strumento per spiegare il comportamento degli agenti razionali, dobbiamo ospitare accanto alle regole della mente concepita come oggetto *ideale* anche quelle che fornisce la *coscienza feno-*

²⁹ J. Hillman, *Sogno e realtà*, Lectio magistralis tenuta al meeting "Torino spiritualità", Settembre 2006.

menica. Se non lo facessimo, questo il triste insegnamento che Bush dovrebbe accettare dalle conseguenze delle sue scelte politiche, la *consequenzialità* logica potrebbe trasformare la *realtà apollinea* in *delirio*. Il modello che spiega la mente come un oggetto *ideale* e progetta l'azione razionale senza tenere conto del fatto che gli agenti razionali umani hanno anche una *coscienza fenomenica* strettamente collegata alla *materia della mente*, al corpo e alla natura, e che tale materia della mente influenza il loro agire nel mondo, è la condizione per la formulazione di strategie d'azione che ci espongono a pericolose delusioni. Quelle che Dennett definisce le *illusioni* filosofiche sulla coscienza, i *dolci sogni* dei filosofi reazionari, sono forse i veicoli che impediranno i consequentissimi deliri di chi pensa senza tenere conto della corposità dei *sogni*.

Quel cantiere aperto nel quale biologi molecolari e neurobiologi sono ospiti graditi dei filosofi deve, dunque, aprirsi anche a quei filosofi della mente e del linguaggio in grado di andare oltre il mentalismo riduzionista e definire i vincoli necessari all'immaginazione, affinché essa eviti *illusioni* e *delusioni*, tenendo conto della complessità ontologica della vita umana³⁰. Come immagina le conseguenze delle sue decisioni, come *giudica*, dunque, un essere che ragiona con una mente incorporata e che nell'immaginare conseguenti strategie d'azione mette in gioco anche le sue sensazioni, emozioni, sentimenti e passioni, oltre che le fredde ragioni?

4. La terza riduzione, ovvero la vita è un oggetto sociale

Nel passo che abbiamo letto, Hillmann definisce le decisioni politiche che hanno indotto alla scelta di fare la guerra all'Iraq *deliranti* soprattutto perché coloro che hanno scelto di scendere in guerra contro quel paese non hanno tenuto conto di un aspetto della vita umana che non può essere dedotto dalla mente considerata riduzionisticamente come un oggetto *ideale* e, cioè, la *storia* e la *cultura*. Gli esiti nefasti della politica di aggressione decisa da Wolwowitz, Rumsfeld, Cheney e Rice, esiti che dimostrano il carattere di *delirio apollineo* delle loro scelte troppo consequenziali, scelte formulate senza ricorrere a una forma di immaginazione capace di fare tesoro dei vincoli che al suo *buon* uso sono necessari, non sono molto diversi dagli

³⁰ A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, MIT Press, Cambridge-London 1997. Le conseguenze teoriche in ambito pratico di una concezione della mente pensata anche come oggetto fisico sono state tratte in un bel libro di Mark Johnson, *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.

esiti nefasti delle decisioni politiche di Creonte raccontate dalla tragedia. Il suicidio delle due persone a lui più care era stato la conseguenza delle sue decisioni politiche, decisioni scellerate perché nel prenderle Creonte non aveva tenuto conto della forza motivazionale che i legami familiari, la religione dei penati, avevano per Antigone. Creonte aveva certamente mancato di immaginazione quando aveva pensato che per ottenere obbedienza sarebbe stato sufficiente giustificare la sua decisione di impedire la sepoltura di Polinice con la necessità che la difesa della sicurezza dello Stato divenisse il valore ordinatore di ogni altro valore per i suoi cittadini. Utilizzare la mente come se essa fosse solo un oggetto *ideale* è però estremamente pericoloso per esseri che come gli umani sono anche oggetti *sociali*, oltre che oggetti *ideali* e oggetti *fisici*. Il *mentalismo* che considera riduzionisticamente la mente un oggetto *ideale*, e gli umani altrettanto riduzionisticamente in quanto agenti razionali il cui comportamento è guidato da una mente intesa solo come oggetto *ideale*, trascura, dunque, sia il fatto che la vita umana è un oggetto *fisico*, e che pertanto gli individui vivono nella loro separatezza di individui singoli forniti di un corpo organico e di una singolare sensibilità, sia il fatto che la vita umana è un oggetto *sociale*, e che pertanto gli individui, oltre che esistere nella loro separatezza di individui singoli, condividono con altri individui uno spazio sociale che è soprattutto uno spazio di *senso comune*.

La considerazione della vita umana in quanto oggetto *sociale*, se viene articolata riduzionisticamente, può però essere altrettanto foriera di *illusioni* e cocenti *disillusioni* quanto quella che riduce la vita o a oggetto *fisico* o a oggetto *ideale*. Quali sono i problemi del riduzionismo che considera la vita umana univocamente un oggetto *sociale*? Tale forma di riduzionismo, che possiamo anche definire *culturalistico*, è stato articolato in modi molteplici. La forma più nuova di riduzionismo *culturalistico*, una forma certamente rilevante e particolarmente pericolosa nel dibattito politico contemporaneo, è quella incapsulata nella teoria politica neoconservatrice di Samuel Huntington³¹. Huntington, un politologo che non utilizza strumenti di analisi teorico-filosofica particolarmente articolati, non è però il solo ad operare con il riduzionismo culturalistico. Negli anni Ottanta – con un segno politico intenzionalmente meno conservatore – il *comunitarismo* in USA aveva articolato una critica al razionalismo critico e

³¹ S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Minacci, Garzanti, Milano 2000.

illuministico che si basava su una concezione riduzionistica della *vita umana*³². Ma anche in ambito liberale forme di relativismo culturale, quale quella difesa da Richard Rorty, sono state alla base di teorie politiche riduzionistiche. Si pensi alla forma estrema di multiculturalismo che Amartya Sen di recente ha criticamente definito «monoculturalismo plurale» e che pensa la coesistenza delle culture differenti senza che fra esse si creino intrecci inquinanti³³.

Cosa vi è di errato in tale modo di ridurre la vita umana a oggetto *sociale*? Il *logocentrismo extra large*, che preoccupava Ferraris, è qui pienamente in azione con i suoi esiti pericolosi e inaccettabili. L'identità è pensata come il risultato di una acquisizione passiva, di un assorbimento involontario di valori o disvalori socialmente dati. In gioco è qui un'ermeneutica conservatrice che, nonostante il riferimento filosofico ad Aristotele chiamato in causa da tale ermeneutica contro il razionalismo illuministico e critico, ha più a che fare con la filoso-

³² Basti ricordare qui quello che è stato il più famoso dei teorici del riduzionismo culturalista e, cioè, Alasdair MacIntyre. Nel suo celeberrimo testo *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, egli sostiene la tesi che il tentativo moderno di trovare un fondamento alla morale o nelle passioni (Hume) o nella ragione (illuminismo e Kant) è fallito e che l'esito di tale fallimento è visibile nella centralità assunta nella teoria morale contemporanea dall'individuo che sceglie privo di qualsiasi criterio fondato o in qualche modo giustificato. La cura che MacIntyre propone per guarire la morale dal relativismo, dall'esito della malattia di cui soffre la teoria morale della modernità, è un ritorno ad Aristotele, un Aristotele da lui trasformato però in un *comunitarista*, in un filosofo che *riduce* gli individui a membri di una comunità, i cui valori oggettivi definiscono la loro identità, senza che a tale occupazione comunitaria della loro identità essi possano opporre resistenza alcuna. Per MacIntyre, infatti, gli agenti sociali non hanno né una *sensibilità* né una *razionalità* autonoma e non hanno, pertanto, alcuna risorsa alla quale attingere per opporre resistenza ai valori che regolano la vita della comunità e che immediatamente sono pensati come loro propri. Gli esiti ulteriori a cui conduce tale riduzione degli individui a membri indifesi di una tradizione culturale, per riflettere sulla quale essi non posseggono alcuno strumento critico, possono essere letti in un altro libro di MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1988. In esso egli individua quattro concezioni della *giustizia* intorno alle quali si sono costituite teorie morali differenti che fanno riferimento a concezioni diverse della razionalità pratica, incapsulate in *tradizioni* autoreferenziali, incompatibili e prive della possibilità di dialogare fra loro. Anche per Huntington sembra che l'umanità possa essere classificata in civiltà ben distinte e separate fra loro. Il criterio della classificazione di Huntington è diverso da quello utilizzato da MacIntyre. Mentre per MacIntyre sono i differenti tipi di razionalità pratica a caratterizzare tradizioni culturali e identità differenti, per Huntington il criterio di classificazione è la *religione*. Gli individui *sono ridotti* a funzioni della civiltà autoreferenziale e idiosincratica a cui appartengono. Per MacIntyre essi sono definiti dalla particolare forma di razionalità pratica e dalla conseguente concezione della giustizia; per Huntington dalle forme di religiosità che caratterizzano la loro tradizione. Di MacIntyre si veda anche *Giustizia e razionalità*, trad. it. di C. Calabi, Anabasi, Milano 1995. Sul comunitarismo si veda: A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; O. Höffe, *Il comunitarismo come alternativa*, trad. it. in «Filosofi e questioni pubbliche», 1, 1998, pp. 19-31. Sul neoaristotelismo, cfr. F. Volpi, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», in *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Abano 1980, pp. 11-97.

³³ A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Bari-Roma 2006, pp. 151 e sgg.

fia di Heidegger che con il pensiero dell'antico filosofo³⁴. Che gli individui assorbano passivamente senza bisogno di atti di volontà un'identità socialmente predeterminata è, però, palesemente falso. Gli individui, in quanto sensibili e, insieme, razionali, si inseriscono all'interno di rapporti intersoggettivi che essi stessi *creativamente* contribuiscono a costituire con le loro scelte. Un bel libro appena pubblicato di Amartya Sen, significativamente intitolato *Identità e violenza*, mette bene in evidenza la funzione centrale che la capacità di scegliere ha nel costituirsi dell'identità umana e la violenza che si esercita sugli individui quando li si costringe a ridurre la loro identità ad una sola fedeltà che deve dominare su tutte le altre appartenenze. Appartenenze diverse, e non sempre fra loro in armonia, costituiscono l'identità degli individui che non la ricevono, dunque, né come un destino né come qualcosa che, pur dato da sempre, viene da loro stessi soltanto trovato e interpretato. È piuttosto la capacità individuale di scegliere, di attribuire priorità anche diverse nelle diverse situazioni di vita e di tenere insieme appartenenze sociali differenti e spesso fra loro conflittuali a costituire la nostra identità. In tale attività l'*immaginazione* gioca un ruolo centrale. L'approccio di Sen alla questione dell'identità ha il merito di enfatizzare il ruolo costitutivo della *scelta critica* degli individui in aperta polemica con il riduzionismo culturalistico; lascia però inesplorate questioni che devono essere affrontate con una strumentazione teorica più articolata di quella da lui utilizzata³⁵. Quale ruolo gioca in positivo il *senso comune* o, per usare una terminologia più attraente, quale ruolo gioca l'*immaginario sociale* nella formazione dell'identità degli individui, se essa si costituisce come una circostanziata scelta di un insieme di appartenenze diverse e a volte non facilmente armonizzabili e mobili nel tempo? Se il *senso comune* non viene passivamente assorbito, la creatività individuale, presupposto della scelta, è un dispositivo che deve essere fornito dall'*immaginario sociale* per instaurarsi come comportamento individuale o permette di pensare anche la trasformazione delle culture tradizionali, di quelle culture che non apprezzano il ruolo di rottura creativa della trasmissione dei valori comuni, ruolo

³⁴ E. Berti, "L'influenza di Heidegger sulla «riabilitazione della filosofia pratica»", in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994, pp. 307-33. Una lucida analisi critica dell'ermeneutica conservatrice, rilevante in quanto tiene conto della complessa vicenda storica della filosofia del linguaggio, può leggersi in A. Wellmer, "Zur Kritik der hermeneutischer Vernunft", in Ch. Demmerling-G. Gabriel-Th. Rentsch (eds.), *Vernunft und Lebenspraxis*, cit.

³⁵ Per un'ulteriore elaborazione della questione rinvio a G. Cacciatore, *Immaginazione, identità, interculturalità*, in questo numero di «Post-filosofie», pp. 119-133.

valorizzato invece nelle società moderne³⁶? Di fronte alle sistematiche violazioni dei diritti umani, di cui troppo spesso nelle società tradizionali subiscono gli effetti soprattutto le donne, dobbiamo pensare che gli individui non hanno e non possono avere risorse immaginative a cui fare appello e a partire dalle quali scegliere di rinunciare alla rassicurazione identitaria che ricevono in cambio della supina accettazione delle violenze?

5. *Brevissima considerazione conclusiva*

Il compito che mi sono proposta è quello di criticare tre forme particolarmente perniciose di riduzionismo, il *fisicalismo*, il *mentalismo* e il *culturalismo*. L'ho fatto tenendo conto delle teorie che nella discussione filosofica sono oggi le più accreditate e riconosciute. Da tale critica giungono indicazioni positive per pensare al modo in cui deve essere costituita la capacità di immaginare la vita umana, se essa deve produrre una conoscenza pratica della vita che non abbia come esito la fabbricazione di *illusioni*, di *chimere*, di *mostri*. La critica al *fisicalismo* permette alla riflessione filosofica di recuperare un rapporto positivo con la scienza empirica della vita e di pensare la *capacità di immaginare* come ancorata al corpo fisico e alla sensibilità irriducibilmente individuale. La critica al *mentalismo* è la condizione che permette di vincolare l'immaginazione ad una modalità del pensare ospitale perché intimamente connessa con le emozioni, i sentimenti e le passioni, legati al corpo fisico ma, anche, alla relazione comunicativa con gli altri esseri umani. La critica al *culturalismo* permette di pensare al rapporto comunicativo con gli altri esseri umani come un *vincolo* per il *buon* uso della capacità di immaginare, ma non come una *coercizione* che la costituisce senza residui di creatività. In ognuna delle tre forme di riduzionismo che ho criticato è incapsulata, dunque, una forma di *obiettivismo* particolarmente insidiosa. Mentre il *fisicalismo*, il *mentalismo* e il *culturalismo* sono inequivocabilmente forme di *obiettivismo*, i *vincoli* che all'immaginazione derivano dal fatto che la vita umana è pensata come un *oggetto complesso* permettono di pensare al *buon* esercizio di una capacità *individuale* che costituisce il suo oggetto attraverso l'uso di una libertà vincolata, ma senza coercizioni *obiettivistiche*. Che la *vita umana* sia stata definita come un *oggetto complesso* – in quanto ad un tempo

³⁶ Su ciò si veda L. Preta, *L'immaginario sociale*, in «Psiche», 1, 2005. Tutto il numero è dedicato alla questione e raccoglie interventi di Barcellona, Urribarri, Assmann, Magris, Vigneri, Accati, Pozzi, Raniolo, Stochita, Rossi, Garella, Gessa Kurotschka, Zagrebelsky, Castriota, Ciarameilli.

oggetto *fisico, ideale e sociale* – non deve pertanto far pensare che si voglia qui proporre un rinnovato *obiettivismo*. È, piuttosto, il fatto che la *vita umana* venga definita come *oggetto complesso* a permettere che essa, pur immaginata nel rispetto di precisi *vincoli*, non venga conosciuta *obiettivisticamente*.