

235

TESTI E STUDI

Critica e saggistica fil` s`fica, antr`p`l`gia ed etn`grafia



Claudia R`scigli`ne

MENTE, CORPOREITÀ  
E MONDO NATURALE  
DA NIETZSCHE A DAMASIO

EDIZIONI UNICOPLI

In còperta: òpera pittòrica di Fiòrenza Bertelli

Università degli Studi di Palermò - Dipartimentò di Filòsòfia, Stòria  
e Critica dei saperi (FIERI). Vòlume publicatò còncòntributò PRIN  
2007 Pròf. Leònardò Samònà.

Prima ediziòne: settembre 2010

Còpyright © 2010 by Ediziòni Unicòpli,  
via Andreòli, 20 - 20158 Milanò - tel. 02/42299666  
<http://www.ediziòniunicòpli.it>

Fòtòcòpie per usò persònale del lettòre pòssònò essere effettuate  
nei limiti del 15% di ciascun vòlume dietrò pagamentò alla Siae del  
còmpensò previstò dall'art. 68, còmma 4, della legge 22 aprile  
1941, n. 633, òvverò dall'accòrdò stipulatò fra Siae, Aie, Sns e Cna,  
Cònfartigianatò, Casa, Clai, Cònfecòmmerciò, Cònfesercenti il 18 di-  
cembre 2000.

## INDICE

- p. 9 Introduzione  
18 Ringraziamenti

### PRIMA PARTE

- 21 I. UOMO E NATURA TRA APOLLINEO E DIONISIACO  
Nietzsche legge Eraclito
- 22 1. Apollo e Dioniso nel pensiero di Nietzsche:  
conciliazione od opposizione?
- 28 2. L'armonia dei contrari e la *Vernatürlichung*  
nietzscheana
- 29 2.1. Polemos e dike: al di là del bene e del male
- 33 2.2. Logos, physis e rappresentazione intuitiva
- 41 II. MENTE, CORPO E NATURALIZZAZIONE IN NIETZSCHE
- 42 1. Mente e corpo: processualità e *Leib-Organisation*
- 48 2. Coscienza e impressioni sensibili tra contenuto  
concettuale e non concettuale
- 59 3. Mente, rappresentazione e percezione:  
verso un "realismo prospettivistico"

### SECONDA PARTE

- 69 III. EMERGENZA E AUTORGANIZZAZIONE TRA FILOSOFIA  
E SCIENZE DELLA VITA  
Al di là della dicotomia riduzionismo/dualismo

p.	70	1. Alcune riflessioni preliminari sul concetto di emergenza
	74	2. Organismo, ambiente e co-evoluzione tra evolucionismo e biologia molecolare
	84	3. Complessità e autorganizzazione: dai sistemi fisici dissipativi di non equilibrio al sorgere della vita
	91	IV. LA COSTRUZIONE DEL SÉ Corpo, emozioni e coscienza in Damasio
	93	1. Emozioni, sentimenti ed evoluzione dell'essere umano
	107	2. Coscienza nucleare, coscienza estesa e costruzione del Sé
	115	Nota conclusiva
	121	Bibliografia

*Ai miei genitori*





## INTRODUZIONE

L'ipotesi teorica di fondo su cui poggia il presente lavoro è l'affermazione di un paradigma filosofico e scientifico, in cui il rapporto tra il corpo e la mente e quello tra l'uomo e la natura sono intesi in termini sia antidualistici che antiriduzionistici; si tratterebbe, infatti, in un'ottica evolucionista ed emergentista, di considerare gli stati mentali come stati evolutivamente complessi, superiori, che derivano da stati biologici meno complessi, di livello inferiore. Secondo tale ipotesi – come avremo modo di mostrare più avanti – questa ridefinizione del rapporto mente-corpo si inserirebbe all'interno di un più ampio processo di naturalizzazione che vedrebbe l'uomo come parte integrante del regno animale e naturale con le sue caratteristiche specifiche.

L'idea di una mente incorporata, ossia che non esiste se non inserita in un corpo vivente di cui fa parte, e l'idea di un uomo naturalizzato, che non si contrappone al mondo naturale, ma che ne emerge nella sua complessità come risultato evolutivamente significativo, saranno due delle linee guida fondamentali di questo volume.

A partire dalla consapevolezza dell'urgenza che questi temi hanno nel dibattito contemporaneo, l'indagine, che con questo lavoro intendiamo portare avanti, volge lo sguardo sia al passato, individuando in una certa filosofia di fine ottocento alcuni spunti e alcune chiavi interpretative – a nostro avviso – già significative per i temi proposti, sia ad alcune delle più recenti teorie in ambito di neuroscienze e di filosofia della biologia.

Il filosofo tardo ottocentesco, a cui si farà riferimento e a cui è dedicata la prima parte del volume, è Friedrich Nietzsche; il suo pensiero, infatti, ci consentirà di intravedere già delle strade

percorribili in direzione di un paradigma alternativo al dualismo, da un lato, e al riduzionismo, dall'altro, sia riguardo al rapporto mente-corpo che, più in generale, a quello uomo-natura. Partiremo, a tale proposito, da quel concetto del pensiero nietzscheano che è quello di *Vernatürlichung* e il cui ruolo fondamentale abbiamo fatto emergere già in altra occasione; dunque, lo sfondo sul quale svolgeremo la presente trattazione nella sua prima parte è ciò che in *Homo Natura* siamo giunti a descrivere come una visione dinamica e complessa del mondo naturale, rispetto al quale l'uomo cessa di essere qualcosa di estraneo e si prefigura, piuttosto, come elemento accanto agli altri molteplici elementi che lo costituiscono.

A partire da ciò vedremo, così, che è proprio questa la chiave interpretativa che Nietzsche utilizza per leggere un filosofo come Eraclito, a cui – ce lo mostrano le sue opere – egli dedica molte delle sue riflessioni. L'interesse di Nietzsche per la filosofia presocratica è stato, infatti, già oggetto d'indagine delle nostre ricerche precedenti che, tuttavia, si sono concentrate principalmente sull'interpretazione nietzscheana del pensiero di Anassagora, in particolare riguardo al concetto di caos<sup>2</sup>, e soltanto molto marginalmente sul rapporto con la filosofia eraclitea. In questo senso l'analisi dell'interpretazione nietzscheana del pensiero di Eraclito, che qui andremo a svolgere, avrà un duplice obiettivo. Da un lato, s'intende mettere in evidenza come in Eraclito sia possibile rintracciare già, attraverso l'armonia dei contrari e il *Polemos*, una *Weltanschauung* antidualistica, secondo la quale il mondo è l'insieme dinamico di diversi molteplici elementi irriducibili l'uno all'altro, ma in continua interazione; Eraclito, secondo l'interpretazione nietzscheana, mostrerebbe già di considerare l'uomo non come qualcosa che si contrappone al mondo naturale dominandolo, bensì come parte di esso, quale elemento tra molteplici elementi. In quest'ottica, vedremo come il logos eracliteo acquisterà una nuova luce antimetafisica e naturalizzata, secondo la quale esso non sarebbe l'uno a cui il molteplice debba essere ricondotto o ridotto, ma piuttosto ciò che è immanente alle cose stesse nella loro diversità e molteplicità e che ne esprime la regolarità senza ridurle a qualcosa di unico ed identico. Dall'altro lato, il modo in cui Nie-

<sup>1</sup> Cfr. Rosciglione (2005).

<sup>2</sup> Cfr. Rosciglione (2005), p. 68 e ss.; Rosciglione (2006).

tzsche interpreta Eraclito ci darà la possibilità di mettere in evidenza come il progetto di *Vernatürllichung* e un certo modo di intendere il rapporto tra l'uomo e la natura, così come tra la ragione (logos) e la sensazione (aistesis), siano già presenti in Nietzsche fin dai suoi primi scritti; egli infatti, laddove sembrerebbe occuparsi di altro, come, per esempio, della filosofia eraclitea, invece, riesce a far emergere la centralità di certe tematiche, (per esempio quella del rapporto uomo-natura), e la presenza già nella filosofia antica di un modello ontologico e gnoseologico, che si fonda sul riconoscimento di una realtà composta da diversi elementi, che si relazionano tra loro non secondo opposizione statica, ma per interazione. Proprio queste caratteristiche di molteplicità, dinamicità, interazione saranno la base – come vedremo – di una prospettiva naturalistica che si contrappone ad ogni forma di dualismo, ma che, allo stesso tempo, non è identificabile con un riduzionismo fiscalistico. In tal modo, attraverso la lettura nietzscheana di Eraclito avremo la possibilità di individuare storiograficamente una linea di pensiero che ha proprio in Eraclito e in Nietzsche due significativi rappresentanti e che risulterà essere importante anche in relazione a problematiche cruciali del dibattito contemporaneo come quella del rapporto mente-corpo o, di nuovo, del rapporto uomo-natura anche nella sua declinazione mente-mondo.

Così l'analisi del rapporto tra la mente (*Geist*) e il corpo (*Leib*), che emergerebbe dalla filosofia nietzscheana, mostrerà come il filosofo ottocentesco ci suggerisca un modello di mente, che definiamo "incorporata" e che avrebbe consentito già alla fine dell'Ottocento di intravedere un'alternativa al mentalismo e al fiscalismo, al dualismo e al riduzionismo, nei termini di ciò che oggi è il *Mind-Body Problem*. Vedremo, infatti, come siano molteplici i riferimenti nei testi nietzschiani al concetto di coscienza in relazione anche ad altri importanti concetti che coinvolgerebbero l'inconscio, il fisiologico, le percezioni, il linguaggio ecc.; da tali riferimenti riteniamo si possano cogliere spunti interessanti e originali riguardo alla natura del mentale e del suo rapporto con il corpo.

Così, a partire da studi recenti come quelli di Schlimgen, Katsafanas, Leiter<sup>3</sup>, intendiamo collocare Nietzsche all'interno

<sup>3</sup> Cfr. Schlimgen (1999); Leiter (2001); Katsafanas (2005).

di una linea di pensiero, riguardo alla coscienza e al mentale in generale, che certamente possiamo definire anticartesiana. La coscienza farà parte di una cornice più ampia e più complessa che comprende, non soltanto l'organico, ossia il corporeo, in cui i fenomeni mentali hanno sede e da cui, in un certo senso, derivano, ma anche altri fenomeni che potremmo definire anch'essi mentali ma inconsci o preconsoci. Ciò che quindi potremo – forse – dire è che la coscienza non sarebbe più, secondo Nietzsche, l'unica causa dell'attività di ogni essere umano, né “il valore supremo” o il punto di partenza. Per Nietzsche non è vero che tutto ciò che appartiene all'essere umano si trova nella coscienza in quanto voluto, così come sarebbe un errore, per lui, ritenere che la conoscenza sia una capacità esclusiva della coscienza. Giungeremo, quindi, a ritenere che la posizione di Nietzsche si collochi al di fuori di un dualismo mente-corpo poiché non esisterebbero né un'unica sostanza corporea, né un'unica sostanza pensante contrapposte l'una all'altra. Piuttosto, l'essere vivente sarebbe l'insieme complesso di molteplici processi organici, mentali inconsci e mentali coscienti. Da questo punto di vista la coscienza non sarebbe nulla di trascendente, di distaccato, rispetto ai processi organici e a quelli mentali inconsci.

È proprio all'interno di questo contesto che andremo ad interpretare la rivalutazione nietzscheana del corpo liberandola, così, dal pericolo di riduzionismo. Infatti, riprendendo il concetto di *Leib-Organisation*, il corpo sarà inteso esso stesso già come qualcosa di complesso, l'insieme, l'organizzazione, di diversi molteplici elementi in cui non è possibile individuare un luogo responsabile fisicamente dell'unità e della stabilità; in altre parole non esisterebbe alcun omuncolo. Allora, secondo Nietzsche, piuttosto che la coscienza, è proprio questo corpo, inteso come *Leib-Organisation*, che deve essere il nostro punto di partenza poiché è in esso che risiedono una miriade di attività e di processi fondamentali per lo sviluppo dell'organismo, da cui derivano anche le attività mentali. In quest'ottica, la mente apparirà non più come qualcosa di monolitico, ma come un insieme di diverse attività più o meno complesse che si influenzano a vicenda e che interagiscono con quelle corporee. Dunque, vedremo come la rivalutazione nietzscheana del corpo, lungi dal coincidere con una forma di riduzionismo, ci consentirebbe di vedere mente e corpo secondo una continuità processuale ed evolu-

tiva, in cui la mente non è ridotta al corpo, ma semplicemente naturalizzata; essa torna a far parte dell'organismo e contribuisce alla sua evoluzione nell'ambiente. Così la coscienza non coinciderebbe *tout court* con la mente, ma piuttosto sarebbe soltanto un'attività mentale tra altre; Nietzsche, infatti, ammette l'esistenza di attività mentali non coscienti.

Bisognerà, a questo punto, comprendere che cosa consentirebbe di non ridurre questi stati inconsci né a stati coscienti né a meri processi corporei. Sarà necessario, per fare ciò, analizzare i suggerimenti che, se pur spesso frammentari, Nietzsche ci fornisce riguardo alle percezioni, ai sentimenti, al volere stesso, allo scopo di vedere come tali attività possano esistere anche indipendentemente dalla coscienza, come noi riteniamo possa essere. Partendo da ciò che viene detto proprio sulla coscienza negli aforismi 354 e 357 de *Die fröhliche Wissenschaft*, vedremo come sia possibile individuare in Nietzsche tracce consistenti di un modello di stati percettivi cognitivi inconsci che non sono, però, semplici processi fisiologici. Nietzsche, infatti, non soltanto dice che la coscienza è un aspetto accidentale della rappresentazione, ma ammette l'esistenza di una molteplicità di impressioni sensibili che sfuggono all'attività concettualizzante della coscienza e che, quindi, sembrano essere non concettuali. A partire da ciò sarà possibile mostrare come nella prospettiva nietzscheana il mondo delle rappresentazioni mentali è ben lungi dal coincidere con quello della coscienza; dunque, le rappresentazioni non avrebbero solo ed esclusivamente un contenuto concettuale. A tale proposito, utile, e forse inevitabile, sarà il confronto con alcune autorevoli posizioni del dibattito contemporaneo sul concettuale e il non concettuale come quelle di McDowell, Peacocke, Evans ed altri. Infatti, riprendendo i termini fondamentali della questione così come si è sviluppata nella filosofia contemporanea, la nostra ipotesi teorica intenderebbe mettere in evidenza l'affermazione da parte di Nietzsche di uno spazio rappresentazionale cognitivo inconscio e non concettuale, che ridimensionerebbe il ruolo degli stati mentali coscienti e che consentirebbe di vedere il mentale come qualcosa di complesso e stratificato; esso, infatti, non si riduce agli stati mentali coscienti e non si contrappone dualisticamente ai processi fisiologici corporei poiché, anzi, il modo in cui il corpo si sviluppa, per esempio nella formazione degli organi di senso,

sarebbe determinante per quei processi percettivi che sono inconsci (il cui contenuto, cioè, sarebbe non concettuale), ma, allo stesso tempo, limitati, aspettuali, prospettici rispetto alla realtà esterna. Così, vedremo come gli stati mentali, spirituali sia inconsci che coscienti non sarebbero niente di sostanzialmente diverso dai processi fisiologici corporei, bensì il risultato di alcune attività presenti nel corpo stesso.

Ciò che metteremo in evidenza è come una tale immagine del rapporto mente-corpo potrebbe aprire ad una convergenza tra un fisiologismo non riduzionista e una forma, se pur ancora larvale, di emergentismo; infatti, l'ipotesi che andremo a sostenere è che il carattere non riduzionista del fisiologismo nietzscheano deriverebbe proprio dal fatto che gli stati mentali nella loro varietà non sono identici ai processi fisiologici ma, piuttosto, qualcosa che deriva da essi e dalla loro organizzazione complessa. Inoltre, il piano della corporeità, intesa come *Leib-Organisation*, e il piano degli stati mentali inconsci aprirebbero ad un mondo naturalizzato grazie al riconoscimento dei suoi aspetti dinamici e aconcettuali; in una tale ipotesi anche l'uomo sarà naturalizzato nella riscoperta della sua dimensione prospettica, fisiologica, intuitiva, la quale si pone al di fuori dei confini del concettuale. In tal modo, vedremo come un approccio antidualistico e antiriduzionistico al rapporto mente/corpo sia legato ad un modo di intendere tanto l'una (la mente) quanto l'altro (il corpo) nei termini di complessità e di emergenza, alla luce di un sistema di riferimento che sarà quello evoluzionista. Così, non soltanto gli stati mentali di diversi tipi sono ciò che evolve naturalmente dagli stati fisici corporei, ma, a sua volta, l'essere umano, così come lo descriveremo, è il risultato del processo di evoluzione di quel mondo naturale di cui è parte integrante.

È proprio a partire da tale contesto evoluzionistico e naturalizzato, già prefiguratosi nella prospettiva nietzscheana, che prenderà avvio la seconda parte di questo lavoro. Qui, infatti, ci dedicheremo all'indagine di quei concetti, che sono già apparsi fondamentali dall'analisi del pensiero di Nietzsche (emergenza, complessità, processualità, corpo, mente, emozioni), riguardo al rapporto mente-corpo e uomo-natura, allo scopo di vedere, però, che ruolo essi svolgono all'interno del dibattito filosofico e

scientifico contemporaneo, che ha a che fare con le più recenti teorie sull'evoluzione, le scienze della vita e la neurobiologia.

In particolare, mostreremo come il concetto di emergenza possa, posto all'interno di una prospettiva antidualistica ed antiriduzionista seppur naturalistica, acquistare una nuova luce lontano da quell'ombra di metafisicità, da un lato, ed epifenomenismo, dall'altro, che sembra portare con sé. A tale proposito vedremo come gli sviluppi che l'evoluzionismo, la biologia molecolare e le scienze della vita hanno avuto negli ultimi due secoli suggeriscano un modello valido, capace di superare la dicotomia dualismo/riduzionismo ed in cui, quindi, un nuovo concetto di emergenza troverebbe spazio. Così metteremo in evidenza come le teorie dell'evoluzione, partendo da Darwin, passando per i neodarwiniani (Simpson e Mayr), fino a giungere ai post-neodarwiniani (Lewontin, Gould, Vrba), la biologia molecolare, dal cosiddetto dogma centrale di Watson e Crick alle teorie di Waddington e Goodwin ed, infine, le scienze della vita, dal riduzionismo fisico-chimico alla teoria dell'autorganizzazione di Kauffman, vanno (se pur con le dovute differenze e le opposizioni di scuola) tutte in direzione di un nuovo mondo di intendere il rapporto tra l'organismo e l'ambiente, tra il mondo fisico-chimico e quello biologico, tra vita e non-vita. In particolare, la teoria della co-evoluzione di Lewontin consentirà di vedere finalmente il rapporto tra l'organismo e l'ambiente come un rapporto aperto e complesso, in cui non è né l'organismo che si adatta semplicemente all'ambiente né l'ambiente che viene assimilato e modificato dall'organismo, poiché si tratta di una interazione continua, in cui sia l'organismo che l'ambiente sono dei sistemi aperti, che si evolvono attraverso la loro influenza reciproca. In questo senso verrebbe a cadere qualsiasi contrapposizione dualistica senza la necessità, però, di un riduzionismo o in senso adattazionista o anti-adattazionista; infatti, come vedremo, l'ambiente è composto anche da organismi, senza i quali non sarebbe quello che è, e, a sua volta, l'organismo è parte dell'ambiente con alcune caratteristiche distintive.

In quest'ottica allora, mostreremo come anche il rapporto tra il mondo fisico-chimico e quello biologico e, quindi, anche tra ciò che è vita e ciò che non lo è, va in direzione di un superamento della contrapposizione senza rinunciare alle differenze specifiche. Per fare ciò, però, riteniamo necessario fare riferi-

mento a quella rivoluzione che prima di tutto è avvenuta nella fisica stessa e che condurrà a parlare di sistemi fisici dissipativi di non equilibrio (Prigogine), la cui natura è quella di essere aperti e autorganizzati allo stesso tempo. Questo – a nostro avviso – consentirà di riavvicinare il mondo fisico a quello biologico in maniera naturale e antidualistica vedendo come i concetti di autorganizzazione, apertura, interazione e adattamento siano qualcosa di trasversale che sembra definire tanto il mondo fisico quanto quello biologico. È proprio in tale contesto che ci occuperemo della teoria di Kauffman il quale, all'interno di un paradigma quale quello della complessità (il Santa Fè Institute), parlerà della vita come ciò che si autorganizza al margine del caos. Sarà, infatti, proprio questa teoria che consentirà di spiegare l'origine della vita e poi il suo sviluppo in termini naturalistici, poiché gli esseri viventi, lungi dall'essere il risultato di un *Intelligent Design*, emergono dal brodo primordiale in base ad un processo di catalisi che diventa autorganizzazione ed attraverso il quale nascono delle nuove caratteristiche sempre più complesse, che consentiranno di distinguere le molecole vive da quelle dell'acqua, gli organismi più semplici da quelli più complessi, l'uomo dagli altri esseri viventi.

È, infine, proprio all'essere umano che volgeremo di nuovo il nostro ultimo sguardo, al fine di vedere, sempre in un ottica naturalistica antiriduzionista ed antidualistica allo stesso tempo, come fenomeni quali la coscienza, l'autocoscienza, il linguaggio ecc., che sembrano caratterizzare specificamente l'uomo, entrano in relazione con tutti gli altri processi mentali e fisiologici che fanno parte dell'organismo umano.

A tale proposito prenderemo in considerazione il modello proposto da Antonio Damasio, il quale mette in evidenza la relazione inscindibile tra corpo, emozioni e fenomeni mentali complessi come la coscienza. Così, partendo dalla consapevolezza che oggi più che mai lo studio della mente non può avvenire senza tenere conto del suo correlato neurobiologico (il cervello), proporremo, attraverso la teoria di Damasio, un'immagine dell'essere umano, i cui fenomeni mentali superiori esistono sempre all'interno di un determinato sistema biologico, in cui sono incorporati e senza il quale non sarebbero nulla. Vedremo, infatti, che la proposta di Damasio, soprattutto attraverso la sua teoria delle emozioni, va anch'essa in direzione di una rivaluta-



zione del corpo, la cui conseguenza principale è quella di porre la coscienza complessa, ossia estesa, come ciò che si sviluppa soltanto in relazione ad una miriade di altri processi mentali e fisiologici che appartengono tutti allo stesso organismo e che sono tutti importanti per la vita. Attraverso la definizione di Damasio delle emozioni come attività e processi corporei che insieme ad altri contribuiscono alla omeodinamica dell'organismo e, quindi, alla sua sopravvivenza, potremo mostrare come esse siano indispensabili per molte altre attività di livello superiore, come i sentimenti; questi, infatti, non sarebbero altro che la capacità della mente di riflettere sulle emozioni. Vedremo, così, che quest'ultime sono il contenuto necessario di quei particolari fenomeni mentali che sono i sentimenti. Il rapporto che, secondo Damasio, esiste tra emozioni e sentimenti, fungerà da esempio emblematico del rapporto tra i processi corporei e quelli mentali in un'ottica che sarà, ancora una volta, evolutivista e naturalistica. A questo punto, la mente apparirà come qualcosa di complesso, stratificato e non sostanzialmente diverso dai processi fisiologici; Damasio, infatti, riprenderà l'idea della sostanza unica di Spinoza, a cui afferiscono, però, diversi attributi tra i quali la coscienza nucleare e quella estesa. Si potrà, così, interpretare la distinzione tra questi due tipi di coscienza come un'ulteriore dimostrazione della natura molteplice e complessa non soltanto del mentale in generale, ma anche della coscienza e, di conseguenza, del sé. A tale proposito metteremo in evidenza che, come la coscienza, sia nucleare che estesa, è sempre incorporata in un organismo vivente e quindi legata ai processi organici, così anche il sé (nucleare ed autobiografico) ha una fondamentale componente corporea in ciò che Damasio chiama proto sé e ancora prima nel milieu interno; quest'ultimo si potrebbe definire come la prima forma larvale, a livello puramente fisico, di individualità. Questo tipo di prospettiva ci permetterà di vedere come il sé, che sembra caratterizzare specificatamente l'uomo, è certamente il risultato di attività mentali coscienti più o meno complesse (nucleari o estese), ma anche ciò che emerge dalle attività fisiologiche di un particolare organismo, che interagisce con l'ambiente, al fine di mantenere il proprio equilibrio interno.

Dunque, attraverso concetti come quello di proto sé, le cui attività Damasio colloca in precise aree del sistema cerebrale e

in relazione al funzionamento di precise parti del cervello, si potrebbe dare un fondamento neurobiologico ad un visione naturalizzata del sé, che quindi, – come ci dirà Nietzsche – “cerca con gli occhi dei sensi” e “ascolta con le orecchie dello spirito”.

### *Ringraziamenti*

Questo volume è l'esito di un progetto di ricerca che mi ha impegnato in questi ultimi anni e che ho svolto come titolare di assegno di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI) dell'Università di Palermo, il cui Tutor è stata la Professoressa Francesca Di Lorenzo Ajello. Alcuni risultati parziali, che sono stati adesso rivisti e approfonditi in funzione del progetto complessivo, sono già apparsi in questi anni in volumi collettivi o riviste; in particolare, nel secondo capitolo è confluito *Mente incorporata, coscienza e naturalizzazione in Nietzsche*, già apparso in *Razionalità, verità e mente*, a cura di F. Di Lorenzo Ajello, Milano, Mondadori, 2008, qui in gran parte rivisto e riaggiornato; il terzo capitolo è uno sviluppo di, *Il concetto di emergenza tra filosofia e scienza della vita*, in “FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi”, n. 4, 2006, sostanzialmente ripensato e ampliato; infine, il quarto capitolo riprende *Alla ricerca della natura umana. Alcune riflessioni su corpo, emozioni e coscienza in Damasio*, in Quaderni di Dipartimento, n. 1, Milano, Mimesis, 2009.

Fondamentale per la realizzazione di questo libro è stato il dialogo continuo con quanti hanno accompagnato la mia ricerca in questi anni e, dunque, anzitutto con la Professoressa Francesca Di Lorenzo Ajello, che ringrazio per non avere mai smesso di seguire con partecipazione la mia ricerca e di guidarmi metodologicamente. Un grazie rivolgo anche ai miei colleghi Sandro Gulì, Giuseppe Vicari e Giancarlo Zanet con cui ho discusso più volte dei temi della mia ricerca o ad essa affini e che mi hanno aiutato così a mettere alla prova i risultati raggiunti.

Un ringraziamento particolare rivolgo, ancora una volta, a Carmelo che ha avuto la bontà di leggere gran parte del mio lavoro nelle varie fasi della sua elaborazione e che mi ha sempre incoraggiato e spinto a non mollare mai anche nei momenti più difficili. Grazie, infine, ad Arturo, che, con la sua allegria e la sua gioia di vivere, mi ha consentito di lavorare con quel tanto di leggerezza e di ironia che sono necessarie a non prendersi troppo sul serio.

## PRIMA PARTE



## UOMO E NATURA TRA APOLLINEO E DIONISIACO

Nietzsche legge Eraclito

La nota attenzione di Nietzsche nei confronti della filosofia presocratica e più in particolare del pensiero di Eraclito, è qualcosa su cui – a nostro avviso – vale la pena ancora oggi soffermarsi a riflettere. Come vedremo, infatti, è proprio nell'idea eraclitea del mondo come divenire ed armonia degli opposti che Nietzsche individua un modello del rapporto tra uomo e natura in cui non c'è contrapposizione poiché l'uomo non avrebbe un ruolo privilegiato, ma sarebbe un elemento naturale tra tanti altri, il quale partecipa anch'esso del carattere molteplice e dinamico del mondo. Nietzsche intravede nel pensiero di Eraclito, rispetto a tematiche filosoficamente importanti come quelle del rapporto tra unità e molteplicità, istinti e intelletto, apparenza e realtà, uomo e natura, un approccio che tende a mantenere le differenze individuali senza, però, contrapposizioni dualistiche. L'apollineo e il dionisiaco sono, all'interno del pensiero di Nietzsche e della sua interpretazione di Eraclito, un esempio emblematico del gioco – come lo chiameremo – di conciliazione-battaglia che caratterizza tutto il mondo naturale. Così, vedremo come a partire da opere quali *Die dionysische Weltanschauung*, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, *Die Geburt der Tragödie*, è possibile rintracciare in Nietzsche una concezione del mondo e dell'uomo che è dionisiaca ed apollinea allo stesso tempo, la cui forza, addirittura, si baserebbe sul rapporto, certamente complesso, asimmetrico, non identitario né di sottomissione, tra l'apollineo e il dionisiaco. In questo senso, proprio attraverso il pensiero del filosofo di Efeso e la lettura che Nietzsche ne dà, i concetti di apollineo e dionisiaco aprono ad una visione complessa e dinamica del mondo in cui l'uomo

può naturalizzarsi e la natura disumanizzarsi così come Nietzsche stesso auspica<sup>1</sup>. Dunque, intendiamo mostrare come, seguendo l'ottica nietzscheana, Eraclito sarebbe nella filosofia presocratica il rappresentante principale di una visione naturalizzata dell'uomo e del suo rapporto con il mondo; tale *Weltanschauung*, lungi dall'eliminare le differenze e la molteplicità, si fonda, invece, proprio su di esse e sul loro riconoscimento. Così, l'idea di una naturalizzazione, che abbia esiti, però, tutt'altro che riduzionistici, poiché si nutre dell'esistenza degli opposti, ossia di diverse, molteplici realtà, potrebbe avere già un modello filosofico antico, che Nietzsche mette in luce e interpreta proprio in relazione al suo progetto di *Vernatürlichung*.

1. *Apollo e Dioniso nel pensiero di Nietzsche: conciliazione od opposizione?*

L'incipit del primo paragrafo di *Die dionysische Weltanschauung* recita così:

I Greci, che esprimono e al tempo stesso nascondono la dottrina segreta della loro visione del mondo nei loro dei, hanno stabilito come duplice fonte della loro arte due divinità, Apollo e Dioniso<sup>2</sup>.

Dunque, Nietzsche non soltanto individua come luogo spaziale e temporale di affermazione e sviluppo dell'apollineo e del dionisiaco il mondo greco, ma afferma fin dall'inizio la compresenza di Apollo e Dioniso quali entrambi fonti dell'arte greca e più in generale – come vedremo in seguito – di una certa visione del mondo e dell'uomo.

Nietzsche, allora, predilige nella sua analisi il mondo greco ed in particolare la filosofia presocratica poiché a suo avviso essa sfuggirebbe alla decadenza in cui sarebbe incorsa la filosofia da Socrate in poi<sup>3</sup>. Infatti, la filosofia greca a partire da Socrate perderebbe la sua grecità, il suo carattere ellenico, in cui non a caso apollineo e dionisiaco giocano, nell'ottica nietzscheana, un ruolo fondamentale. Dunque, i greci di cui parla Nietzsche sono

<sup>1</sup> Cfr. *FW*, 109.

<sup>2</sup> *DW*, 1.

<sup>3</sup> Cfr. *MA II*, 221.

i presocratici, coloro che ancora possiedono la loro ellenicità, di cui l'apollineo e il dionisiaco sarebbero fonti di ispirazione determinanti.

Dobbiamo, a questo punto, domandarci: secondo Nietzsche, che cosa sono apollineo e dionisiaco? chi sono Apollo e Dioniso? quali caratteristiche essi incarnano?

Nel rispondere a tali domande vediamo subito come Nietzsche stesso distingua nettamente tra la figura di Apollo e quella di Dioniso. Il primo, infatti, è il dio "delle rappresentazioni di sogno", della bellezza, della serenità e dell'assennatezza<sup>4</sup>. Il secondo è, invece, il dio dell'ebbrezza, del rapimento, dell'istintuale<sup>5</sup>. Secondo Nietzsche, però, la loro diversità non significa incompatibilità, incommensurabilità, tra la sfera dell'apollineo e quella del dionisiaco. Piuttosto ciò che rappresenterebbe "il punto culminante della grecità" sarebbe, invece, proprio la loro coesistenza, da cui apollineo e dionisiaco traggono forza e vigore. Nietzsche racconta che "quanto più possente crebbe lo spirito artistico apollineo, tanto più liberamente si sviluppò il dio fratello Dioniso" e ancora "Apollo e Dioniso [...] una conciliazione sul campo di battaglia"<sup>6</sup>. Dunque, il rapporto tra apollineo e dionisiaco trova espressione in Nietzsche attraverso quello che potremmo definire un ossimoro: conciliazione-battaglia. Così, l'interpretazione nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco sembra inserirsi pienamente all'interno della sua visione del mondo come gioco del divenire che si sviluppa proprio attraverso la dialettica di contrari quali conciliazione e battaglia<sup>7</sup>. Nell'ottica nietzscheana, allora, il fatto che apollineo e dionisiaco incarnino delle caratteristiche diverse non implica necessariamente che siano l'uno la negazione dell'altro, quanto piuttosto che questa loro diversità serve a ciascuna sfera per arricchirsi e rafforzarsi attraverso il confronto continuo e serrato; in questo senso la relazione tra apollineo e dionisiaco potrebbe essere vista come battaglia. La natura di questa "conciliazione-

<sup>4</sup> Cfr. *DW*, 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> A tale proposito la nostra posizione si discosterebbe da quella sostenuta da Giorgio Colli, il quale attribuirebbe a Nietzsche l'errore di non cogliere quanto vicini fossero Apollo e Dioniso ponendoli soltanto in un rapporto di totale contrapposizione incolmabile. Cfr. Colli (1974), p. 46.

battaglia” è fortemente tragica o meglio è, secondo Nietzsche, l’essenza della tragicità. A tale proposito egli afferma:

Così si potrebbe in realtà simboleggiare il difficile rapporto fra l’apollineo e il dionisiaco nella tragedia con un legame di fratellanza fra le due divinità: Dioniso parla la lingua di Apollo, ma alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso. Con questo è raggiunto il fine supremo della tragedia e dell’arte in genere<sup>8</sup>.

Dunque, la realizzazione della tragedia ha il suo culmine nell’unità di Dioniso e Apollo. Nella tragedia, infatti, avremmo, nell’ottica nietzscheana, una forte presenza di Dioniso conciliato, però, con Apollo. Saremmo, allora, in presenza di un esempio decisivo di che cosa s’intende in Nietzsche per conciliazione degli opposti e per armonia che deriva dalla tensione; concetti che a sua volta – come vedremo più avanti – Nietzsche riprende proprio dal filosofo presocratico Eraclito. Apollo e Dioniso rappresentano rispettivamente l’uno la superficie e l’altro il profondo, l’individualità e la sua dissoluzione, la calma e l’ordine di ciò che appare e la violenza di ciò che ribolle in profondità. Il tragico sarebbe proprio l’espressione di una realtà che non rimane ferma nella contrapposizione rigida di tali opposti, ma al contrario si scopre come il movimento continuo di questi l’uno verso l’altro. Il dionisiaco non potrebbe essere, infatti, senza l’apparenza dell’apollineo, attraverso cui prende forma e emerge dalle viscere, ma, a sua volta, esso è quel profondo che sorregge la superficialità dell’apollineo.

L’eccezionalità dell’uomo greco (presocratico) consisterebbe proprio nell’essere la concreta realizzazione dell’uomo tragico – dell’“artista tragico” dice Nietzsche più precisamente –, ossia l’insieme conciliato ed opposto di dionisiaco ed apollineo. L’uomo greco avrebbe un atteggiamento di leggerezza, serenità ed innocenza: da un lato la serenità e la solarità di Apollo, dall’altro l’ebbrezza e la gioia sfrenata e innocente di Dioniso.

Dunque, la convivenza di apollineo e dionisiaco sarebbe già storicamente accaduta ed è a questa che bisognerebbe guardare, secondo Nietzsche, studiandola ed interpretandola nella consapevolezza tragica, però, di non potere più tornare indietro ad un tempo ormai finito. A partire da questa consapevolezza dovreb-

<sup>8</sup> *GT*, 21.



be formarsi, secondo Nietzsche, lo spirito dell'uomo del futuro, ossia dell'*Übermensch*. Quest'ultimo sarebbe colui che ha il coraggio di rifiutare il modello dell'uomo mediocre del gregge, il quale si rifugia nell'ordine, nella pura razionalità dell'intelletto che semplifica, schematizza, immobilizza la natura dinamica e complessa del mondo e reprime il carattere intuitivo, istintivo, creativo dell'uomo nel suo cammino verso la conoscenza<sup>9</sup>. A differenza dell'*Übermensch*, quest'uomo mediocre sarebbe figlio di una storia che ha, appunto, dimenticato e distrutto l'armonia tragica greca tra apollineo e dionisiaco e, dunque, anche tra uomo e natura. L'uomo greco, invece, che riconosceva la "conciliazione-battaglia" tra apollineo e dionisiaco, era anche colui che incarnava tale coesistenza di opposti mostrando di essere istintivo, intuitivo e creativo e, allo stesso tempo, razionale, sereno e sistematico. In tal modo quest'uomo si sarebbe posto rispetto alla natura, al mondo esterno, in un rapporto non di dominio, di controllo, quanto piuttosto di confronto e di partecipazione. La grandezza dell'uomo tragico greco si baserebbe, quindi, proprio sul fatto che la conciliazione di apollineo e dionisiaco, di cui egli stesso è espressione, implicherebbe l'ulteriore conciliazione con la natura, con il mondo del divenire, di cui l'uomo farebbe parte senza pretendere di dominarlo, ordinarlo, semplificarlo.

Dunque, la particolarità dell'interpretazione nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco consisterebbe – a nostro avviso – certamente nel fatto che essa non esprime un'ingenua contrapposizione tra i due termini, quanto invece una conciliazione che potremmo definire dinamica, ma anche nel fatto che tale rapporto sia espressione di un nuovo modello di conoscenza e d'interazione tra l'uomo e la natura; tale modello naturalizzato sarà il *leit motiv* di tutta la filosofia di Nietzsche, il quale ne intravede le origini già proprio nel mondo greco presocratico<sup>10</sup>.

Secondo Nietzsche, infatti, apollineo e dionisiaco rappresentano entrambi degli aspetti che giocano un ruolo fondamentale nel processo conoscitivo. Da un lato, Apollo, laddove Nietzsche

<sup>9</sup> Cfr. *FP 1887* 10[39]; *MA I*, 146.

<sup>10</sup> A tale proposito Colli mette in evidenza come lo sguardo con cui Nietzsche osserva il mondo moderno, che dovrebbe essere il suo mondo, è invece quello dei Greci; cfr. Colli (1982), p.86. Barbera, inoltre, vede proprio nell'identificazione dello sguardo nietzscheano con quello degli antichi greci l'espressione più rivoluzionaria di Nietzsche; cfr. Barbera (1989), p. 92.

lo identifica con il *principium individuationis*<sup>11</sup>, esprimerebbe il piano dell'intelletto che distingue, ordina, classifica fermandosi ad un'armonia apparente della natura che trasmette bellezza e serenità. Dall'altro lato Dioniso, che Nietzsche, invece, definisce come la violazione del *principium individuationis*<sup>12</sup>, esprimerebbe il piano dell'intuizione, della creatività, della fantasia, attraverso cui è possibile andare oltre il piano apparente dell'armonia e dell'ordine cogliendo piuttosto il carattere più nascosto e profondo di una realtà che è divenire, movimento, molteplicità. Alla luce di ciò, se apollineo e dionisiaco sono – come abbiamo visto precedentemente – tra loro in un rapporto di conciliazione dinamica, allora, dal punto di vista gnoseologico, ciò significa che non ci sarebbe intelletto, che schematizza in un ordine apparente, senza creatività e intuizione e viceversa. Il processo conoscitivo sarebbe, dunque, l'insieme dinamico di tutte queste componenti, senza le quali nessun rapporto tra l'uomo e la natura sarebbe possibile. Iniziamo, così, a vedere in che modo il rapporto tra apollineo e dionisiaco rientri in quel processo di *Vernatürlichung* che, secondo Nietzsche, ristabilirebbe un certo equilibrio anch'esso dinamico nel rapporto tra uomo e natura sul modello di ciò che era già accaduto nel mondo greco presocratico<sup>13</sup>.

Tutta l'attenzione che Nietzsche poi di fatto rivolge preferenzialmente al dionisiaco giungendo quasi a dimenticare l'altra faccia della medaglia, ossia l'apollineo, è una conseguenza di quella rottura operata dalla tradizione di pensiero occidentale platonica e postplatonica che ha messo da parte il dionisiaco af-

<sup>11</sup> Cfr. *GT*, 1.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Nietzsche legge il modello ontologico e gnoseologico, proposto dai Preplatonici ed in particolare da Eraclito, all'interno della sua polemica contro la scienza positivista che negherebbe il carattere complesso e dinamico del mondo. Egli, infatti, già nel periodo in cui scriveva *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* contemporaneamente esplorava i nuovi campi della chimica e della scienza, i cui modelli erano alternativi a quello positivista e che avrebbero portato alle teorie dinamiche dei campi di forza e al principio di conservazione della forza di von Helmholtz. È proprio al suo amico Carl von Gersdorff in una lettera datata 5 aprile 1873 che Nietzsche confessa di aver dovuto intraprendere, durante la stesura di *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, studi specifici di matematica, chimica, fisica degli atomi ecc. Cfr. Rosciglione (2005), pp. 18n., 111n.; Spiekermann (1992), pp. 74-75.

fermando solo ed esclusivamente la razionalità apparente, superficiale e ordinatrice dell'apollineo. Dice Nietzsche a proposito di Platone:

Separò gli istinti dalla polis, dalla lotta, dal valore militare, dall'arte e dalla bellezza, dai misteri [...]. Negò tutte le premesse del "greco eccellente" di vecchio stampo [...] diede l'esempio della più perfetta separazione degli istinti da ciò che è antico<sup>14</sup>.

Per ristabilire l'equilibrio, allora, bisogna ridare spazio e forza a ciò che per secoli è stato nascosto come gli istinti, la creatività, l'intuizione, la corporeità, la molteplicità, il divenire; in una sola parola il dionisiaco. Quest'ultimo, avrebbe, infatti, il ruolo importantissimo di unire ciò che, invece, l'apollineo tenderebbe a dividere, separare, ordinare. "Le feste di Dioniso – dice Nietzsche – non solo stringono il legame tra uomo e uomo, ma riconciliano anche uomo e natura"<sup>15</sup>. Ciò per cui, allora, Nietzsche si impegna attraverso la sua filosofia è proprio la riscoperta e la riaffermazione di questa dimensione dionisiaca. Essa consente di vedere la corporeità, gli istinti, la conoscenza intuitiva, non come qualcosa di inferiore e secondario rispetto all'anima razionale di stampo platonico, quanto piuttosto come ciò che sorregge quell'anima, la cui attività è soltanto uno dei molteplici aspetti della natura umana e del suo rapporto con il mondo. Così, quest'ultimo, a sua volta, non sarebbe più solo ed esclusivamente il risultato di un processo conoscitivo che esclude l'intuizione, l'istinto, il corpo, ossia un mondo ordinato, prevedibile, categorizzabile, ma anche un mondo in cui c'è spazio per le differenze, il movimento, il divenire e di cui, quindi, l'uomo non è padrone assoluto.

Dunque, la differenza tra il dionisiaco nietzscheano, ossia quello della modernità, e il dionisiaco del mondo greco presocratico consiste nel fatto che mentre il primo deve riemergere con forza da una lacerazione avvenuta con l'apollineo e protrattasi nel tempo, il secondo, invece, convive naturalmente e originariamente con il suo opposto (l'apollineo) in un rapporto di armonia che abbiamo già più volte riassunto nell'espressione conciliazione-battaglia. La ricchezza del mondo ellenico preso-

<sup>14</sup> *FP* 1888, 14[94].

<sup>15</sup> *DW*, 1.

cratico consisterebbe, secondo Nietzsche, proprio in questa naturalezza del rapporto tra apollineo e dionisiaco, tra uomo e natura, che non ha ancora subito nessuna contaminazione, nessun tentativo di separazione. È questo il contesto all'interno del quale si svilupperebbe, infatti, il pensiero di Eraclito che – lo vedremo nel paragrafo successivo – Nietzsche interpreta come il pensiero tragico ed ellenico per eccellenza.

## 2. *L'armonia dei contrari di Eraclito e la Vernatürlichung nietzscheana*

L'attenzione particolare che Nietzsche rivolge al filosofo di Efeso deriva – come vedremo – non soltanto dall'immagine classica che si ha di Eraclito come il filosofo del *panta rei*, ossia di quel divenire che è poi tanto presente nella filosofia nietzscheana, ma anche dal modo in cui, secondo Nietzsche, Eraclito avrebbe visto il rapporto tra apollineo e dionisiaco e, attraverso questo, tra uomo e natura.

Nietzsche, infatti, individua in Eraclito colui che per primo parla dell'ordine del mondo come del gioco di un fanciullo che costruisce e distrugge in piena innocenza<sup>16</sup>. Egli si riferisce al famoso frammento 52DK in cui Eraclito dice che "l'eternità (*αἰών*) è un fanciullo che gioca, muovendo i pezzi sulla scacchiera: di un fanciullo è il regno". Rimanendo sul piano metaforico, allora, quest'eternità sarebbe l'artefice di un mondo assolutamente imprevedibile e continuamente cangiante così come lo è il gioco di un fanciullo che "getta via il suo giocattolo, ma tosto lo riprende"<sup>17</sup>. Inoltre Nietzsche sottolinea che Eraclito, affermando una tale visione del mondo, si pone di fronte ad essa non come "l'uomo limitato che guarda le cose staccate e non unite" e che giudica quel gioco di costruzione e distruzione violento e ingiusto; egli, invece, è "simile al dio contemplativo" poiché "intuisce il tutto" riuscendo a cogliere l'armonia che deriva dai contrari, dalle cose contrastanti e molteplici<sup>18</sup>. Così proprio all'in-

<sup>16</sup> Cfr. *PHG*, 7.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Inoltre, in *FP 1876-1877* 23[26] significativo è l'uso nietzscheano del termine tedesco *Einsicht* per riferirsi alla capacità umana di accorgersi che non esisterebbe nessuna cosa poiché, piuttosto, tutto scorre,

terno di questa visione contemplativa eraclitea, che tende ad unire, a vedere insieme, piuttosto che a dividere, Nietzsche pone anche l'apollineo e il dionisiaco. Infatti, la conciliazione dinamica, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente e che abbiamo interpretato come la chiave di lettura nietzscheana del rapporto tra apollineo e dionisiaco, Nietzsche la deriverebbe – a nostro avviso – da questa armonia dei contrari che sta alla base della filosofia eraclitea. Apollineo e dionisiaco possono stare insieme, coesistere senza annientarsi l'un l'altro, solo se s'intende l'unità come pluralità.

### 2.1. *Polemos e dike: al di là del bene e del male*

Secondo Nietzsche, il padre di questa identità di unità e pluralità è proprio Eraclito<sup>19</sup>. Dunque, il concetto di conciliazione-battaglia, attraverso cui Nietzsche descrive il rapporto di apollineo e dionisiaco, sembrerebbe derivare dal *Polemos* eracliteo. Eraclito, infatti, afferma che “Polemos di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re [...]”<sup>20</sup> e ancora che “occorre sapere che Polemos è comune a tutte le cose e Giustizia è Contesa e tutto nasce secondo Contesa e Necessità”<sup>21</sup>. Dunque, se il Polemos è padre di tutte le cose, il mondo di cui l'uomo fa parte non è altro che la continua tensione tra una pluralità di contrari, i quali proprio attraverso la contesa entrano in relazione e in questo modo stanno insieme formando quell'unità che è allo stesso tempo pluralità. Inoltre, Eraclito identifica questa contesa con la giustizia, poiché il fatto che il Polemos sia il carattere proprio di tutta la realtà lo rende qualcosa di necessario e naturale, cioè qualcosa che non può essere diversamente da quello che è; ciò implicherebbe che la contesa sia anche giustizia nel senso che semplicemente è e non può essere altrimenti. Sono proprio questi frammenti che Nietzsche ha in mente quando afferma, come abbiamo visto più sopra, che l'unità è la pluralità o ancora che “la contesa della pluralità costituisce essa stessa la giustizia unica”<sup>22</sup>.

tutto diviene. Questo termine, infatti, indica proprio la visione d'insieme che caratterizzerebbe la conoscenza intuitiva e che permetterebbe all'uomo di percepire la molteplicità nell'unità e viceversa.

<sup>19</sup> Cfr. *PHG*, 6.

<sup>20</sup> 53DK.

<sup>21</sup> 80DK.

<sup>22</sup> Cfr. *PHG*, 6.

Infatti, secondo Nietzsche, questo nuovo concetto eracliteo per cui la giustizia starebbe nella contesa rafforza ancora di più l'idea che la realtà sia divenire, inteso proprio come lotta e conciliazione degli opposti. L'armonia di cui parla Eraclito – tanto cara a Nietzsche – è proprio questo gioco di confronto continuo tra pluralità di elementi diversi; essa scaturirebbe dalla discordanza tra gli elementi<sup>23</sup>. In questo senso l'interpretazione che Nietzsche fornisce dell'idea eraclitea di giustizia pone il filosofo di Efeso in una prospettiva rivoluzionaria rispetto ad altri filosofi presocratici quali Anassimandro e Parmenide. Anassimandro, infatti, è colui che, al contrario di Eraclito, vede la giustizia soltanto nell'indeterminato qualitativo contrapposto al mondo fisico, che diviene e cambia continuamente ed in cui, invece, risiederebbe l'ingiustizia<sup>24</sup>. Dunque ciò che per Eraclito è giustizia per Anassimandro sarebbe esattamente il contrario, ossia *adikia*. Ciò deriva dal fatto che – seguendo l'interpretazione nietzscheana – per Eraclito il mondo è Polemos; il logos che tutto governa sarebbe proprio la contesa tra gli opposti che si incontrano e si scontrano continuamente generando un'armonia che nasce dal movimento, dalla pluralità e diversità dei singoli elementi. Esiste, dunque, un unico mondo in cui tutto si muove, si incontra e si scontra continuamente secondo nascere e perire. La giustizia, allora, come dice testualmente Eraclito è contesa, ossia risiede proprio in questo movimento continuo, in questa pluralità. Diversamente Anassimandro distingue l'*ápeiron* come principio di tutte le cose che sono dalle cose stesse; infatti, il primo è indeterminato qualitativamente, infinito, mentre le cose sono finite, determinate e soggette al nascere e al perire, dunque, al divenire. Esse, secondo Anassimandro, sarebbero portatrici di ingiustizia poiché sono singole, finite e determinate e quindi, molteplici e diverse tra loro; il divenire, ossia il loro nascere e perire, è la punizione alla loro *adikia*<sup>25</sup>. Nietzsche interpreta l'*ápeiron* anassimandro come “mondo metafisico”<sup>26</sup> che si distingue da ciò che esso stesso avrebbe in qualche modo generato, ossia il mondo fisico materiale. In questo senso Anassimandro avrebbe dato inizio a una distinzione ontologica tra ciò che è infinito, in-

<sup>23</sup> Cfr. 8DK.

<sup>24</sup> Cfr. 12B1DK.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Die Vorplatonischen Vorlesungen VII*.

determinato, immateriale, uno e ciò che è, invece, materiale, finito, molteplice, attribuendo a tale distinzione anche una connotazione fortemente morale laddove egli afferma che le cose del mondo materiale sono ingiuste poiché differenziate e soggette al divenire. Diversamente Eraclito – nell’ottica nietzscheana – rifiuta il dualismo anassimandro e la sua conseguente contrapposizione morale affermando, piuttosto, l’esistenza di un mondo che si nutre delle diversità, delle opposizioni e che, dunque, non ha bisogno di alcun principio esterno superiore da cui derivare. In questo senso non c’è qualcosa di ingiusto a cui contrapporre la giustizia. Quest’ultima coincide con il modo naturale di essere del mondo, ossia Polemos. In questo senso l’accezione con cui Eraclito usa il termine giustizia sarebbe – nel linguaggio nietzscheano – al di là del bene e del male. La contesa è giusta semplicemente perché è il modo di essere del mondo e di tutto ciò che ne fa parte<sup>27</sup>. Le molteplici qualità delle cose che Anassimandro considerava ingiuste, nella cosmologia di Eraclito sono “strumenti del nascere e perire, ovvero strumenti della dike”<sup>28</sup>. Dunque, in quest’ottica, non c’è nulla che debba essere punito poiché non c’è nulla di ingiusto. A tale proposito il frammento eracliteo 102DK dice che “belle di fronte al dio sono tutte le cose e giuste: ma gli uomini hanno giudicato alcune cose come ingiuste, altre invece come giuste”. Sembrerebbe, dunque, che la distinzione tra giusto e ingiusto, tra bene e male, appartenga soltanto al mondo degli umani, i quali, però, non possono fare a meno di estenderla anche a ciò che umano non è. In questo senso Eraclito viene visto da Nietzsche come colui che si eleva al di sopra di queste contrapposizioni dualistiche, le quali sarebbero soltanto il frutto di un errato antropomorfismo. È l’uomo che attribuisce a certi aspetti del mondo un carattere positivo o negativo, che ritiene necessario punire ciò che viene visto come ingiusto. Secondo Nietzsche, invece, la dike eraclitea “non deve punire: essa è la regolarità immanente che si mostra tanto negli uomini stupidi quanto in quelli migliori”<sup>29</sup>. In

<sup>27</sup> A proposito dell’interpretazione nietzscheana del concetto di giustizia in Eraclito si veda Gillham (2004), pp. 139-150. Anche Gillham, infatti, ritiene che per Nietzsche ciò che caratterizza la giustizia eraclitea è la mancanza di una natura punitiva; essa coincide, piuttosto, con la necessità del processo cosmico.

<sup>28</sup> *Die Vorplatonischen Vorlesungen X.*

<sup>29</sup> *Ibidem.*

quest'ottica, allora, potremmo dire, secondo l'interpretazione nietzscheana, che la giustizia di Eraclito è una giustizia naturalizzata e deantropomorfizzata o – per usare un termine nietzscheano – disumanizzata.

Il rapporto tra apollineo e dionisiaco e tra i due modelli di vita e di uomo, che ciascuno di essi rappresenta, viene posto da Nietzsche all'interno di tale ottica antidualistica e all'interno di un'armonia degli opposti che già proprio Eraclito ha affermato. A tale proposito, concordiamo con Colli nel sostenere che laddove Nietzsche riprende il famoso frammento 52DK egli ha in mente la figura di Dioniso: quest'ultimo, infatti, sarebbe egli stesso un fanciullo che gioca<sup>30</sup>. Per Nietzsche essere dionisiaco significa non dimenticare “[...] il gioco di costruzione e distruzione del mondo individuale come l'efflusso di una gioia primordiale [...]”<sup>31</sup>. L'atteggiamento dionisiaco sarebbe, dunque, quello di colui che accetta il carattere fanciullesco di un mondo, il quale è un continuo nascere e perire, costruire e distruggere, senza giudicarlo, ma anzi accettandone l'innocenza. Questo sarebbe, infatti, l'occhio contemplativo che Nietzsche attribuisce ad Eraclito. In questo senso potremmo dire, nell'ottica nietzscheana, che Eraclito è “l'uomo estetico”, o tragico, che “può contemplare il mondo in questa maniera”<sup>32</sup>.

Da questo punto di vista, certamente Nietzsche vede in Eraclito colui che per primo nella filosofia greca afferma quel carattere dionisiaco del mondo per il quale egli stesso poi in epoca moderna combatterà strenuamente. L'interpretazione nietzscheana del pensiero di Eraclito coglierebbe la rottura che il filosofo greco avrebbe attuato nei confronti di quella filosofia del suo tempo, la quale non accettava il divenire se non come punizione ad un'ingiustizia (Anassimandro), come apparenza (Parmenide) e che riteneva scandaloso affermare che il conflitto potesse essere padre di tutte le cose<sup>33</sup>. Eraclito infatti, vede giusti-

<sup>30</sup> Cfr. Colli (1980), p. 189.

<sup>31</sup> *GT*, 24.

<sup>32</sup> Cfr. *PHG*, 7. Inoltre, si veda *Die Vorplatonischen Vorlesungen X*, in cui Nietzsche chiama tutto il pensiero di Eraclito sul divenire e l'armonia degli opposti una “percezione intuitiva”. Cfr. Müller-Lauter (1999), p. 194 e ss.

<sup>33</sup> In *Die Vorplatonischen Vorlesungen X*, a proposito della differenza tra Eraclito e Parmenide, Nietzsche afferma che “[...] la molteplicità, che secondo Parmenide è un'illusione dei sensi, per Eraclito è la veste, la forma dell'apparenza dell'uno; non è affatto un'illusione [...]”.



zia e necessità laddove, invece, “l’uomo limitato” anassimandro, parmenideo e più tardi platonico, vede soltanto ὕβρις. Dunque, paragonare l’Eone, ossia il cosmo nella sua eternità di nascere e perire, di Polemos, ad un fanciullo che gioca è di nuovo un voler porre questo cosmo ed il suo movimento al di là del bene e del male poiché ciò che viene fatto per gioco non può essere né giusto né ingiusto almeno non nel senso in cui lo intende la maggior parte degli uomini.

Così, l’essere Polemos padre di tutte le cose, la Contesa Giustizia, e l’Eone un fanciullo che gioca, sono – nell’ottica nietzscheana – tutti insieme espressione della stessa *Weltanschauung* naturalizzata che Eraclito avrebbe proposto per primo e che Nietzsche prende a modello per quel processo di *Ver-natürlichung*, necessario – a suo parere – a riconciliare uomo e natura.

## 2.2. *Logos, physis e rappresentazione intuitiva*

Secondo l’interpretazione nietzscheana, il filosofo greco porrebbe un modello di conoscenza in cui il logos non è solo calcolare, ordinare, astrarre, ma anche e soprattutto intuire in quel modo che – abbiamo visto – è tipico dell’uomo estetico, dell’artista tragico. In questo senso Nietzsche interpreta il logos eracliteo come l’uno che sempre diviene, che è in eterna trasformazione<sup>34</sup>, che è – aggiungiamo noi – questa eterna trasformazione. L’interpretazione nietzscheana consentirebbe, dunque, di vedere il logos eracliteo come libero da qualsiasi radice metafisica poiché l’unità che ad esso corrisponde è tale soltanto nel senso sopra visto di ciò che comprende la pluralità degli opposti riconoscendoli nella loro diversità senza, però, una contrapposizione escludente, dualistica. Il logos-uno non è un principio esterno alle molteplici cose del mondo, che le ordina e le dirige riconducendole a se; esso, piuttosto, è il movimento stesso di queste cose, il loro modo di rapportarsi l’un l’altra e di distinguersi. Dunque, il logos non si impone al flusso delle cose che divengono, ma viene dedotto da esse, dal loro divenire; esso è la regolarità di questo movimento, immanente alle cose stesse. Questo è quello che – a nostro avviso – si leggerebbe, secondo

<sup>34</sup> Cfr. *Die Vorplatonischen Vorlesungen* X.

l'interpretazione nietzscheana, nel frammento 41DK laddove Eraclito afferma che “una sola è la sapienza: conoscere l'intendimento (*γνώμην*) che governa tutte le cose attraverso tutte le cose”. Nietzsche traduce *γνώμην* con *logos*; egli, infatti, ritiene che il *logos* sia proprio questa ragione, questo intendimento che sta nelle cose stesse, nel loro nascere e perire. Dunque, in null'altro che nelle molteplici cose del mondo e nel loro movimento bisogna cercare il *logos*, l'unità. Quest'ultimo, allora, non sarebbe ciò a cui la pluralità viene ricondotta o ridotta, bensì ciò attraverso cui trovano espressione le singole, distinte cose del mondo. A tale proposito concordiamo totalmente con l'interpretazione di Colli il quale legge il famoso frammento 1DK come l'affermazione da parte di Eraclito di una natura discreta, molteplice della realtà; il *logos* sarebbe ciò che fissa i diversi elementi della realtà in contrari che si relazionano l'un l'altro<sup>35</sup>; dunque, la molteplicità, la pluralità restano anche se regolarizzate. Sapiente sarà colui che riesce a comprendere anzi meglio ad intuire tutto ciò. In questo senso, Eraclito fu, secondo Nietzsche, sapiente per eccellenza.

Dice Nietzsche a tale proposito:

[...] Eraclito ha una forza suprema di rappresentazione intuitiva. Verso l'altra specie di rappresentazioni che si attua nei concetti e nelle combinazioni logiche, ossia verso la ragione, Eraclito si mostra invece freddo, insensibile, anzi ostile, e sembra provar piacere quando può contraddire la ragione con una verità acquisita intuitivamente. Egli fa questo in affermazioni come “ogni cosa ha sempre in se il suo opposto”, con una tale franchezza, che Aristotele lo incolpa, di fronte al tribunale

<sup>35</sup> Cfr. Colli (1988), p. 189 e ss. Al contrario, l'interpretazione gadameriana del pensiero di Eraclito e della sua visione del mondo sembra tendere tutta ad un primato dell'Uno con cui il *logos* coinciderebbe. La molteplicità, gli opposti ricondurrebbero tutti all'uno come essenza profonda delle cose. Cfr. Gadamer H.G., *Eraclito*, Roma, Donzelli, 2004, pp. 29-30, 45. La maggior parte delle posizioni dei più autorevoli studiosi della filosofia presocratica ed in particolare di Eraclito, hanno interpretato il *logos* eracliteo come legge universale ed eterna a cui ricondurre o ridurre – direbbe Nietzsche – tutte le singole realtà particolari. Esso, infatti, in quanto *λόγον ξυνόν*, viene visto, una volta come fine ultimo di tutte le cose, un'altra come la verità che spiega coerentemente tutta la realtà; in ogni caso il *logos* eracliteo è considerato – a differenza di quanto invece sembra avere sostenuto Nietzsche – qualcosa di superiore, di distaccato dal mondo del divenire fatto di diversi molteplici elementi. Cfr. Diels (1910); Kirk (1962); Gigon (1968), p. 201.

della ragione, del più grave delitto, ossia di aver trasgredito il principio di contraddizione<sup>36</sup>.

Diversamente da quello che, secondo Nietzsche a torto, Aristotele pensava di Eraclito, è proprio il logos arricchito di questa rappresentazione intuitiva che permetterebbe all'uomo di relazionarsi ad una natura (*physis*) che – dice Eraclito – “ama nascondersi”<sup>37</sup>. Infatti, se questa *physis* è il gioco di un fanciullo che costruisce e distrugge continuamente ed in cui l'armonia nasce dalla contesa degli opposti così come l'unità dalla pluralità, allora, essa non è qualcosa di semplice, lineare e fisso, quanto, piuttosto, qualcosa di ambiguo, di continuamente cangiante; è proprio questa sua ambiguità, derivante dalla sua complessità, che nasconde la natura all'uomo rendendola enigmatica.

È a questo proposito che sembra rientrare in gioco la figura di Apollo. Nietzsche, infatti, si riferisce in particolare ad un frammento in cui Eraclito attribuisce proprio ad Apollo questa dimensione enigmatica. Egli afferma che “il Signore che ha l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde: segna (*σημαίνει*)”<sup>38</sup>. Dunque, Eraclito è sì, secondo l'interpretazione nietzscheana, il filosofo del dionisiaco, ma anche dell'apollineo coerentemente, d'altro canto, con la sua idea della coesistenza degli opposti. Apollo, infatti, è legato al momento conoscitivo e quando viene interrogato dall'uomo, il quale vuole sapere e conoscere, egli non dice qualcosa di esplicito, né però tace completamente, bensì fornisce dei segni che come enigmi gli uomini devono decifrare o meglio, in termini nietzscheani, interpretare (*deuten*). Nietzsche vede in Eraclito per primo la capacità e il coraggio di cogliere questo carattere apollineo. Il filosofo greco, infatti, considerò ciò che aveva ascoltato dall'oracolo delfico come “sapienza immortale” che deve essere “eternamente interpretata e ha un'azione illimitata in lontananza”<sup>39</sup>. Dunque, il *σημαίνει* eracliteo è ciò che gli uomini come Eraclito, gli uomini contemplativi, devono accettare per l'eternità e rispetto a cui possono solo interpretare continuamente.

<sup>36</sup> PHG, 5.

<sup>37</sup> 123DK.

<sup>38</sup> 93DK.

<sup>39</sup> Cfr. PHG, 8.

A tale proposito riteniamo non indifferente il fatto che Nietzsche attribuisca proprio a quest'uomo contemplativo l'uso della rappresentazione intuitiva contrapposta a quella che è, invece, la rappresentazione puramente razionale, logica. Quest'ultima starebbe alla base del modello gnoseologico di quella filosofia occidentale platonica e postplatonica, che avrebbe ridotto il logos all'intelletto calcolatore e ordinatore e che, di conseguenza, non avrebbe lasciato alcuno spazio ad altre facoltà come, appunto, l'intuizione. Crediamo, quindi, che l'attribuzione proprio ad Eraclito della capacità di rappresentare intuitivamente ed il fatto che Eraclito sia colui che abbia parlato per primo di un mondo che è divenire e molteplicità, siano, all'interno del pensiero di Nietzsche e della sua interpretazione di Eraclito, strettamente legati. Infatti, di fronte ad un mondo che diviene continuamente attraverso la molteplicità degli elementi che lo compongono e del gioco di conciliazione ed opposizione che li caratterizza, la semplice razionalità calcolatrice ed unificante sembrerebbe non essere più sufficiente poiché non riuscirebbe neanche lontanamente a cogliere questa natura dinamica del mondo. Diversamente attraverso la rappresentazione intuitiva Eraclito avrebbe affermato verità scomode come quella che "ogni cosa ha sempre in se il suo opposto". Dunque un modello gnoseologico diverso non fondato sull'intelletto calcolatore, ma sulla capacità di intuizione, riuscirebbe a cogliere la natura dinamica e molteplice del mondo e, quindi, a dare anche all'uomo (contemplativo) la consapevolezza di non poter controllare completamente questo mondo e di non poterlo ordinare e fissare una volta per tutte. L'intuizione viene, dunque, vista come quella capacità conoscitiva attraverso la quale l'uomo potrebbe fare esperienza del flusso del divenire senza ridurlo a qualcos'altro, senza doverlo trasfigurare come farebbero, invece, i concetti. Così, Nietzsche intravede nel pensiero di Eraclito il prospettarsi di un modello conoscitivo alternativo a quello della ragione calcolatrice, che opera solo tramite i concetti, poiché il carattere di immediatezza della rappresentazione intuitiva aprirebbe una nuova strada verso un mondo che è molteplice ed in continuo mutamento. Si tratterebbe di un percorso in cui non c'è nulla di sicuro, di stabile e fisso, ma che, proprio per questo, permetterebbe di entrare in relazione con la molteplicità degli elementi di cui il mondo è composto e con quella armonia degli

opposti, che – nell’ottica eraclitea – li caratterizza. Dunque, per quanto effettivamente Nietzsche in questo contesto non si soffermi poi a cercare di spiegare come funzioni tale rappresentazione intuitiva, ciò che – a nostro avviso – è importante è che egli abbia individuato in questa nozione il punto di partenza per un modello di conoscenza che sfugga al predominio dei concetti e delle categorie e che, invece, sia aperto al riconoscimento dell’esistenza di una molteplicità di elementi e di particolari che fanno il mondo. Sono molti i frammenti eraclitei in cui si parla di “conoscenza dell’immediato” (*φρόνειν*), del “conoscere l’immediatezza”, di “intuizione” (*nous*)<sup>40</sup>. L’immediatezza, che caratterizza la rappresentazione intuitiva, è ciò che consente di raggiungere l’unione di tutte le cose, ossia quel logos che, però, – come abbiamo già avuto modo di vedere – regola queste cose rispettandone la molteplicità e la diversità. Dunque, cogliere il logos significa cogliere anche il divenire e la diversità che caratterizzano il mondo e la sua regolarità interna. Così, l’interpretazione nietzscheana di Eraclito va in direzione di un superamento di qualsiasi contrapposizione dualistica tra molteplicità e diversità delle cose del mondo e logos, tra giustizia ed ingiustizia, poiché non ci sarebbe nulla che metafisicamente si pone al di fuori o al di sopra della natura e, quindi, del suo carattere dinamico. In quest’ottica verrebbe meno anche la contrapposizione tra *αἴσθησις* e *logos* poiché in Eraclito entrambi sono, secondo l’armonia dei contrari, espressioni dello stesso mondo del divenire e della molteplicità. Infatti, da un lato, Eraclito cerca di ristabilire – al contrario di Parmenide – l’importanza dei sensi nella conoscenza, in particolare della vista. Il filosofo di Efeso esorta gli uomini a non fidarsi delle conoscenze ereditate dalla tradizione per autorità<sup>41</sup>; i sensi sarebbero così ciò attraverso cui gli uomini possono fare esperienza diretta delle cose. Recuperare l’*αἴσθησις* consentirebbe agli uomini di vedere – come dice di fare Eraclito<sup>42</sup> – le cose così come esse si manifestano distinguendole ognuna secondo la propria origine<sup>43</sup> e dunque la propria diversità. Allo stesso, tempo, l’uso della sensazione, deve essere, dall’altro lato, avvertito e cioè guidato dal logos che

<sup>40</sup> 113DK, 40DK.

<sup>41</sup> Cfr. 46DK; 74DK.

<sup>42</sup> Cfr. 1DK.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

ciascun individuo ha dentro di se nella propria anima<sup>44</sup>. Ecco in che senso ragione e sensazione, secondo Eraclito, devono procedere insieme nel cammino verso la conoscenza. Si tratta naturalmente di un logos ed una *αἴσθησις* rinnovati rispetto a ciò che essi sarebbero secondo una prospettiva dualistica di contrapposizione; infatti, il logos – così come Nietzsche sottolinea – non è semplicemente la ragione calcolatrice della logica, ma anche rappresentazione intuitiva e l'*αἴσθησις* non è un mero ricevere passivamente ciò che viene dal mondo esterno<sup>45</sup>. In questo modo anche la ragione e la sensazione fanno parte dell'eterno gioco del divenire.

Il fatto che Eraclito, dal punto di vista di Nietzsche, afferma che la natura, la quale è divenire e molteplicità degli opposti, non si da mai così com'è, significa che il mondo naturale di cui l'uomo fa parte non è qualcosa che può essere colta oggettivamente; esso, infatti, non possiede quelle caratteristiche di fissità ed unicità che, invece, gli verrebbero attribuite da un modello di conoscenza cosiddetto oggettivo proprio grazie ai concetti e alle combinazioni logiche. In quest'ottica la natura si nasconde poiché essa non è in un solo modo, non è soltanto qualcosa, ma è tante cose che si muovono e mutano continuamente nella loro diversità; i segni sarebbero ciò attraverso cui tale diversità, tale dinamicità, tale molteplicità si manifestano. A nostro avviso, allora, il frammento 93DK, così come Nietzsche stesso lo interpreta, è strettamente legato al frammento 123DK, precedentemente citato, in cui Eraclito afferma il carattere ambiguo ed enigmatico di una natura che si nasconde. Infatti, ci si è domandati cosa possa fare l'uomo rispetto a questa natura se non in-

<sup>44</sup> Cfr. 84DK.

<sup>45</sup> Il recupero della dimensione sensibile in Eraclito viene riconosciuta non soltanto da Nietzsche, ma da molti studiosi successivi, che, come Reinhardt, in linea con quanto già detto da Nietzsche, leggono questo recupero in chiave anti-parmenidea; cfr. Reinhardt (1916). Si è cercato, in generale, però di non far diventare Eraclito un empirista, quale egli effettivamente non fu. Gigon, per esempio, riteneva che si potesse parlare di empirismo eracliteo soltanto se questo lo si intendeva come reazione alle congetture cosmologiche dei Milesi. Cfr. Gigon (1935), pp. 78-85. Il fatto, però, di intendere il logos che si è riavvicinato all'*aistesis*, non come ragione calcolatrice, ma anche come rappresentazione intuitiva è – a nostro avviso – una novità tutta nietzscheana; non a caso sarà soltanto Colli (studioso di Nietzsche) a riprendere questo concetto di rappresentazione intuitiva in Eraclito. Cfr. Colli (1980), p. 150.

terpretare ciò dietro cui essa si nasconde, ma allo stesso tempo si manifesta: i segni (*σήματα*). Dunque, l'apollineo è espressione non soltanto del carattere enigmatico della natura, ma anche di quello interpretativo della conoscenza che, però, procede per intuizione e non per concetti.

In tal modo, se l'Eone che gioca con se stesso, il fanciullo che costruisce e distrugge innocentemente, sono, secondo Nietzsche, l'espressione del carattere dionisiaco del mondo, che diviene incessantemente e che, di conseguenza, sfugge al tentativo dell'uomo parmenideo di ordinarlo e fissarlo, il *σημαίνειν* eracliteo è, a sua volta, espressione del carattere apollineo di quello stesso mondo che si nasconde attraverso il suo apparire sotto forma di segni che l'uomo deve interpretare.

Comprendiamo, così, in che senso, secondo Nietzsche, il dionisiaco non può essere senza l'apollineo e viceversa, pur mantenendo ciascuno la propria specificità. Infatti, il *σημαίνειν* che Eraclito attribuisce ad Apollo è ciò attraverso cui la profondità e la complessità dionisiaca della natura appare, si manifesta, senza che essa perda la sua enigmaticità, ma anzi rafforzandola. Ancora una volta, dunque, la prospettiva nietzscheana sembra porsi su un piano antidualistico e non riduzionistico allo stesso tempo. Apollineo e dionisiaco sono, infatti, aspetti fondamentali, ma diversi, della stessa realtà, ossia di un mondo che diviene incessantemente essendo una pluralità di elementi in continuo movimento e che, di conseguenza, non può essere conosciuto una volta per tutte come qualcosa di fisso e stabile, ma che, al contrario, va eternamente interpretato nei segni che esso stesso fornisce all'uomo. Quest'ultimo, allora, sembrerebbe non avere affatto un ruolo privilegiato all'interno della natura poiché egli non è altro che un suo elemento tra tanti altri, il quale partecipa, come tutto ciò che è naturale, al gioco innocente di costruzione e distruzione, di nascita e morte<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. *PHG*, 7. Tra i filosofi presocratici oltre ad Eraclito Nietzsche si riferisce in modo particolare anche ad Anassagora. Quest'ultimo, secondo il filosofo tedesco, proporrebbe un' visione ateleologica del mondo basata sul riconoscimento del divenire e della molteplicità; conseguenza significativa di una tale prospettiva sarebbe il ridimensionamento del ruolo dell'uomo all'interno della natura. Cfr. Rosciglione (2005), p. 68 e ss.; Rosciglione (2006), pp. 323-339.

Nietzsche, in conclusione, individua proprio in Eraclito, nel suo modo di intendere l'apollineo ed il dionisiaco, la giustizia e l'ingiustizia, il molteplice e il logos, l'affermazione di questo particolare rapporto – che potremmo definire “naturalizzato” – tra l'uomo e la natura; egli, infatti, interpreta il pensiero eracliteo in linea con la sua battaglia contro quell'antropomorfismo teleologico<sup>47</sup> che – a suo avviso – avrebbe separato l'uomo dalla natura, il soggetto dall'oggetto. Così, apollineo e dionisiaco acquistano una nuova luce all'interno di un progetto di *Vernatürlichung* di cui Nietzsche sembra vedere proprio Eraclito come padre ispiratore.

<sup>47</sup> Tutta la filosofia di Nietzsche si pone come alternativa ad un antropomorfismo che ha posto l'uomo sempre in una posizione privilegiata rispetto al resto del mondo e che lo ha condotto a pensare erroneamente di poter raggiungere una verità assoluta e, quindi, di poter conoscere il mondo oggettivamente ed in maniera fissa e stabile grazie all'intelletto e le sue categorie. L'errore principale dell'essere umano sarebbe stato, nell'ottica nietzscheana, quello di attribuire al mondo categorie, concetti, leggi e principi che sarebbero, invece, soltanto una sua creazione e che appartengono strettamente al mondo dell'agire umano. L'uomo tenderebbe a vedere tutto nei termini di azioni dirette ad uno scopo e, quindi, finalisticamente intese. Diversamente secondo Nietzsche, all'interno della natura esisterebbe un'enorme quantità di attività (*Tätigkeiten*), di cui solo una minima parte sono azioni secondo uno scopo (*Handlungen*) Cfr. *FP 1888* 1[127]; *FW*, 127. Si veda, inoltre, a tale proposito Rosciglione (2005), p. 171 e ss.



## II

### MENTE, CORPO E NATURALIZZAZIONE IN NIETZSCHE

Proseguendo nell'analisi del pensiero di Nietzsche, vedremo come quel progetto di *Vernatürlichung*, che – come abbiamo già avuto modo di mostrare – sta alla base della sua interpretazione della filosofia presocratica ed in particolare eraclitea, ritorna anche nelle sue riflessioni sul corpo (*Leib*) e sulla mente (*Geist*). Così a partire proprio da tali riflessioni intendiamo mettere in evidenza come il filosofo ottocentesco ci suggerisca un modello di mente, che definiremo “incorporata” e che avrebbe consentito già alla fine dell'Ottocento di intravedere un'alternativa al mentalismo e al fysicalismo, al dualismo e al riduzionismo.

Mostreremo, infatti, come il recupero del corpo proposto da Nietzsche rispetto al primato cartesiano dell'io, quale sede specifica dello spirito, della mente e, dunque, dell'attività razionale, non ripropone un dualismo cartesiano in forma invertita né un riduzionismo fysicalista. Si tratterebbe, piuttosto, di un processo di desostanzializzazione secondo il quale così come – secondo Nietzsche – il corpo è *Leib-Organisation*, ossia l'organizzazione complessa di molteplici elementi, anche la mente non è altro che l'organizzazione di diversi, molteplici stati mentali che si succedono e si intrecciano in relazione all'organizzazione della base corporea da cui derivano e su cui si fondano. Parleremo in questo senso di un fisiologismo non riduzionista in cui gli stati mentali non sono *causa sui*, ma, allo stesso tempo, non sono totalmente riducibili ai processi fisiologici da cui derivano, poiché hanno una loro specificità evolutiva.

In tale contesto distingueremo tra stati mentali coscienti e inconsci allo scopo di vedere come Nietzsche attui un riposizio-

namiento della coscienza<sup>1</sup>, la quale non sarebbe più l'unica sede preposta all'attività razionale né coinciderebbe *tout court* con il mentale poiché esisterebbero accanto a stati mentali coscienti, il cui contenuto è sempre concettualizzato, anche stati mentali inconsci, il cui contenuto, invece, sarebbe aconcettuale. Vedremo, così, come questi ultimi non differiscano dagli stati mentali coscienti semplicemente perché il loro contenuto è implicito mentre negli stati coscienti diventa esplicito. Piuttosto, nell'ottica nietzscheana, la dimensione dell'inconscio sarebbe ciò in cui avviene la percezione particolare, differenziale, di ciò che è troppo complesso, fine e sottile e che sfugge ai processi di concettualizzazione e categorizzazione che sono, invece, propri della coscienza. L'individuazione, dunque, di questi stati cognitivi percettivi ci consentirà di rilevare la strettissima relazione tra la mente, o meglio certe attività mentali e il corpo, ossia quegli organi di senso, quelle attività fisiologiche che rendono possibili questi stati percettivi ad un livello che non è più soltanto fisico, ma già mentale, cognitivo e, dunque, razionale.

### 1. *Mente e corpo: processualità e Leib-Organisation*

Le riflessioni nietzscheane su che cosa sia il mentale (*der Geist*) e su come funzionino le nostre attività cognitive si collocano all'interno di un panorama chiaramente anticartesiano, in

<sup>1</sup> Oggi forse potremmo considerare la coscienza di cui parla Nietzsche nei termini di ciò che Ned Block chiama *A-consciousness*, dove A sta per *Access*. Secondo Block uno stato mentale sarebbe *A-conscious* se è preposto al controllo diretto del pensiero e dell'azione. Una rappresentazione è *A-conscious* laddove viene usata liberamente nel ragionare e per il controllo razionale diretto dell'azione e del linguaggio (cfr. Block (1997), p. 382 e ss.). Dunque la *A-Consciousness* sembrerebbe essere inscindibile dall'attitudine concettuale e proposizionale così come per Nietzsche la coscienza è la sede dei concetti e del linguaggio attraverso cui si accederebbe al mondo ordinandolo e semplificandolo. Nel dibattito contemporaneo che ha luogo tra filosofia della mente e neuroscienze è molto frequente la distinzione tra vari tipi, livelli, di coscienza. Lo stesso Antonio Damasio – di cui avremo modo di discutere approfonditamente più avanti – distingue tra coscienza nucleare e coscienza estesa; soltanto quest'ultima sarebbe dotata di attività linguistica e di una struttura proposizionale. Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 237 e ss.

Si veda, inoltre, la distinzione che individua Lupo tra coscienza primaria e coscienza secondaria in Nietzsche. Cfr. Lupo (2006), p. 49 e ss.

cui Nietzsche rivede il ruolo e la natura della mente in relazione ad un nuovo modo di intendere anche il corpo. Nietzsche, infatti, critica la contrapposizione dualistica tra *res cogitans* (mente) e *res extensa* (corpo) e si oppone anche al primato del soggetto quale unità sostanziale cosciente che domina ed indirizza l'essere umano nell'agire, nel pensare, nel volere ecc. Ciò che avrebbe fatto erroneamente Cartesio sarebbe stato dedurre necessariamente dal fatto che esiste il pensare, che si pensa, il fatto che ci sia qualcosa che pensa: l'io, il soggetto. Nietzsche ritiene che questo legare il pensare a qualcuno che pensa, ad una sostanza unitaria, non è altro che il frutto della nostra abitudine grammaticale di attribuire sempre un autore ( il soggetto) ad un'attività (il verbo)<sup>2</sup>. La consuetudine grammaticale sarebbe quella per cui "pensare è un'attività, ad ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza...." esisterà un io, un soggetto, un qualcosa che fornisce ordine, rigore, sicurezza a quel processo che è il pensiero, l'attività mentale; in tal modo, però, secondo Nietzsche, l'io è già un'interpretazione del processo invece di farne parte<sup>3</sup>. In questo senso il soggetto è ciò che unifica, che da stabilità, che ordina. È proprio questa unità, questa stabilità, quest'ordine che Nietzsche rifiuta e che non ritiene affatto necessario – al contrario di Cartesio – dedurre dall'attività del pensare. È in questo senso che possiamo dire che Nietzsche propone una deassolutizzazione ed una desostanzializzazione del soggetto (*Ich-Geistigkeit*) attraverso anche un riavvicinamento di questo alla dimensione corporea, da cui emergerebbe – a nostro avviso – una particolare visione del mentale. Riteniamo, infatti, che il termine tedesco che Nietzsche usa per riferirsi al soggetto, ossia *Ich-Geistigkeit*, indichi anche ciò che è mentale visto che *Geist* significa indistintamente spirito e mente, termini che, quindi, possiamo considerare, all'interno della riflessione nietzscheana, come sinonimi. Dunque, parlare del soggetto, dell'io, dell'anima, dello spirito, che Nietzsche come termini usa spesso alternativamente e che descrive allo stesso modo, significa – a nostro avviso senza forzature – riferirsi anche alla mente. Non a caso Nietzsche parla di una pluralità di soggetti (*eine Vielheit von Subjekten*)<sup>4</sup>, per cui ciò che tradizio-

<sup>2</sup> Cfr. *FP 1887* 10[158].

<sup>3</sup> Cfr. *JGB*, 17.

<sup>4</sup> *FP 1885* 40[42].

nalmente denominiamo Io non sarebbe altro che l'insieme complesso e dinamico di molteplici soggetti, ossia di molteplici stati mentali che hanno luogo all'interno di un organismo e, dunque, in relazione a una miriade di altri processi corporei che contribuiscono alla formazione dell'individuo. Questo io desostanzializzato e molteplice, a differenza di quello di Cartesio e dei logici, è esso stesso processo molteplice e dinamico. Nell'ottica nietzscheana sembra, infatti, che questa soggettività anche nella sua dimensione più propria, ossia quella cosciente, deriva ed ha a che fare con qualcosa di complicato e cioè "il fenomeno del corpo"; questo, per Nietzsche, è il più ricco e ciò a cui metodologicamente bisognerebbe dare la precedenza senza, però, stabilirne il significato ultimo<sup>5</sup>. Così, vediamo come quella molteplicità e quella dinamicità che Nietzsche attribuisce al soggetto non più cartesiano sono – a suo avviso – già caratteristiche proprie del corpo, che, infatti, dovrebbe essere il punto di partenza poiché, osservando il corpo, potremo ottenere "la rappresentazione corretta di quale sia la nostra unità soggettiva"<sup>6</sup> intesa come ciò che regge una comunità, una pluralità. Non a caso, ciò che Nietzsche chiama "la sfera di un soggetto"<sup>7</sup> è qualcosa di dinamico che cambia incessantemente per cui il centro del sistema si sposta continuamente in relazione alle circostanze in cui il sistema stesso è inserito. In primo luogo, dunque, per Nietzsche non esiste la mente, lo spirito, l'io, bensì una molteplicità di soggetti nel senso che il soggetto stesso è molteplicità<sup>8</sup> all'interno di un corpo che è molteplice e complesso. Dunque, il soggetto, lungi dall'essere l'io cartesiano stabile ed unitario, diventa un sistema dinamico e molteplice, il cui centro varia continuamente proprio in relazione alla molteplicità di attività che in esso si svolgono e al loro modo di organizzarsi. Così in questa che possiamo chiamare una pluralità di stati mentali, spirituali, sembra non esserci spazio per un qualche *omuncolo* che diriga dall'alto il nostro cervello. Nietzsche ritiene che siano stati soltanto la fede nella sostanza ed il bisogno metafisico dell'uomo a far affermare un "*atomismo delle anime*" che considera "l'anima come qualcosa di indistruttibile, di eterno, di indivisibile

<sup>5</sup> Cfr. *FP 1886-1887* 5[56].

<sup>6</sup> *FP 1885* 40[21].

<sup>7</sup> *FP 1887* 9[98].

<sup>8</sup> Cfr. *FP 1885* 40[42].

come una monade [...]»<sup>9</sup>. Contro questa credenza Nietzsche vorrebbe non eliminare il concetto di anima (*die Seele*) in quanto tale, ma descriverla secondo delle nuove forme come “anima mortale”, «pluralità del soggetto» (*Subjekt-Vielheit*); liberandola, così, da quell’aurea metafisica che il Cristianesimo aveva contribuito a rafforzare e riavvicinandola a ciò che è mortale, corporeo, molteplice<sup>10</sup>. Proprio in quest’ottica, in contrapposizione al modello sostanziale, dalla filosofia nietzscheana sembra emergere un modello processuale, secondo il quale l’essere umano sarebbe un succedersi ed un incontrarsi continuo di attività mentali e corporee, le quali, pur distinguendosi nelle funzioni che svolgono e nel loro grado di complessità, non si contrappongono dualisticamente<sup>11</sup>.

Dunque, il corpo è già esso stesso un’organizzazione complessa e dinamica di attività fisiologiche che possiamo certamente chiamare *Leib-Organisation*<sup>12</sup>. Sarebbe proprio questa

<sup>9</sup> *JGB*, 12.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> La posizione nietzscheana a tale riguardo è certamente influenzata dalla nuova fisiologia ottocentesca all’interno della quale si discute in particolare dei rapporti tra fenomeni fisiologici e fenomeni psichici. È in questo contesto che, infatti, nasce la psicofisica di Theodor Fechner di cui Nietzsche possiede nella sua biblioteca testi come *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855) ed *Elemente der Psychophysik* (1860). Una delle novità fondamentali – soprattutto per Nietzsche – della teoria psicofisica consiste nel descrivere il fenomeno psichico non più come la trasformazione di un processo cerebrale, ma semplicemente come il lato interno dello stesso identico processo. Psichico e fisiologico, mente e corpo non sarebbero, dunque, qualcosa di distinto e separato, ma due aspetti della stessa sostanza; o meglio – potremmo dire – due gradi diversi dello stesso processo, visto che Fechner e ancora prima il suo maestro J. Müller (*Über das organische Leben*) rifiutano l’idea classica di sostanza sia materiale che spirituale poiché essi parlano piuttosto di forze ed energie, le quali a seconda della loro intensità acquistano o meno una dimensione soggettiva, ossia psichica. In tal modo, la psicofisica, che in Nietzsche diventa «psicofisiologia», respinge il problema della sede dell’anima, poiché non esisterebbe nessuna sede specifica e fissa della coscienza, la sua unità sarebbe soltanto il risultato di un sistema integrato di processi psicofisici sempre dinamici. In quest’ottica molto importante è stata sicuramente l’indagine portata avanti da Ernst Mach in particolare nell’opera *Vorträge über Psychophysik*, che Nietzsche lesse e di cui conosceva le posizioni soprattutto in contrapposizione alla *Weltanschauung* atomistica. Si veda, a proposito del pensiero scientifico e filosofico di Mach, Gulì (2007).

<sup>12</sup> Cfr. Abel (1998), p. 157 e ss. A tale proposito si veda anche Rosciglione (2005a), pp. 334-345.

organizzazione corporea la base per lo sviluppo di tutti gli stati cognitivi dal più semplice al più complesso. Dunque, gli stati mentali non sarebbero, nell'ottica nietzscheana, qualcosa di indipendente dagli stati fisiologici corporei né tanto meno ciò che causa e determina questi stessi; piuttosto non ci sarebbe nessuna attività di pensiero senza un cervello. Ciò che, a nostro avviso, allontanerebbe ogni sospetto di riduzionismo dall'indubbia rivalutazione operata da Nietzsche nei confronti del corpo consiste nel fatto che per Nietzsche esso non è la materia grezza e meccanicisticamente determinata che andrebbe sotto il nome di *res extensa*. "Il corpo" – infatti – "è una grande ragione, una molteplicità con un unico senso"<sup>13</sup>. Dunque, esso non è platonicamente la materia inerte che ha bisogno dell'anima che le dia forma, che le dia vita; il corpo è qualcosa di più grande, di più complesso, che è già vita; ciò che abbiamo già definito più sopra, attraverso le parole di Nietzsche, ricco e complicato. L'io, lo spirito, l'anima come monade immortale, di cui abbiamo parlato prima, è soltanto una "piccola ragione" che diventa strumento del corpo di cui fa parte. A questo Io statico che pensa di contrapporsi a e dominare il corpo Nietzsche sostituisce un Se, che è prima di tutto corporeo e che "cerca con gli occhi dei sensi" e "ascolta con le orecchie dello spirito"<sup>14</sup>. Sembra, dunque, che questo Se sia l'insieme dinamico di senso ed intelletto, corpo e spirito. In quest'ottica, il corpo sarebbe, allora, qualcosa – così come l'io e prima di esso – di fluido e dinamico, che risponde a ed interagisce con l'ambiente attraverso le sue molteplici attività e attraverso il loro modo di organizzarsi. Gli stati mentali, quindi, sarebbero ciò che evolutzionisticamente emerge da questa *Leib-Organisation* che è il corpo. Riteniamo, a tale proposito, che riconoscere l'esistenza necessaria e naturale in ogni individuo di una base fisica, fisiologica, da cui si sviluppano, emergono, gli stati mentali nella loro varietà e complessità, non implica

<sup>13</sup> Cfr. ZA, I, *Von den Verachtern des Leibes*.

<sup>14</sup> Cfr. ZA, I, *Von den Verachtern des Leibes*. Il recupero che Nietzsche avrebbe attuato del corpo contro ciò che egli ha denunciato come un suo «frintendimento» fa parte di una più ampia e complessa concezione dell'organico quale unità organizzata e complessa di molteplici attività sia corporee sia spirituali e mentali, le quali proprio attraverso il loro modo di organizzarsi e svilupparsi continuamente consentono all'organismo di essere tale e, dunque, di vivere. Sulla concezione nietzscheana dell'organico (anche in relazione all'inorganico) si veda: Rosciglione (2005), p. 141 e ss.

affatto la resa incondizionata ad un riduzionismo deterministico, secondo cui ogni essere umano sarebbe già predeterminato ad incarnare un preciso tipo di persona in base a delle caratteristiche fisiche.<sup>15</sup> Allo stesso modo, pensiamo che affermare, come fa Nietzsche, una naturale dipendenza causale degli stati mentali dagli stati fisici non implichi necessariamente l'affermazione di un epifenomenismo estremo, ossia l'incapacità degli stati mentali ad essere, a loro volta, causalmente efficaci. Infatti, da un lato, Nietzsche sembra, a volte, – lo vedremo più avanti a proposito della coscienza – negare l'utilità del mentale attribuendogli quasi un ruolo superfluo; dall'altro lato, vedremo, però, come in questi casi egli si riferisca a strutture quali l'io, la soggettività, la coscienza, intese cartesianamente come sostanze uniche, unitarie e irriducibili, che nulla hanno a che fare con la molteplicità di stati mentali inconsci e coscienti che Nietzsche, invece, sembra ammettere proprio in contrapposizione ad una concezione monolitica del mentale. La negazione, allora, dell'argomento della *causa sui* in favore, invece, di ciò che a ragione Leiter chiama «*the naturalistic argument*»<sup>16</sup> riguardo la natura degli stati mentali può essere, però, compresa pienamente, a nostro avviso, soltanto se la collochiamo all'interno di una prospettiva evoluzionista – quale riteniamo sia quella nietzscheana – secondo cui certamente gli stati mentali, compresi quelli coscienti, non sono *causa sui* poiché dipendono e derivano da stati fisici, ma, allo stesso tempo, hanno anch'essi una funzione evolutiva che li rende necessari all'essere umano e alla sua sopravvivenza nell'ambiente in cui è inserito. Riteniamo, quindi, che l'argomento naturalistico renda conto della posizione nietzscheana soltanto se non si limita ad affermare la dipendenza causale degli stati mentali dagli stati fisici semplificando eccessivamente la natura di questo rapporto poiché, invece, ciò su cui

<sup>15</sup> A questo proposito Leiter parla di *type-facts*, ossia di fatti fisici i quali, secondo Nietzsche, determinerebbero inevitabilmente la persona quasi come uno stampo originario immodificabile che la caratterizzerebbe per sempre e da cui dipenderebbero tutti gli altri aspetti della persona stessa come, per esempio, gli stati mentali coscienti. Leiter, però, sembra non chiarire quale sia la natura di questi fatti che egli definisce sia come «fisiologici» sia come forze e affetti inconsci. Viene, infatti, da chiedersi se queste forze e questi affetti inconsci siano da considerarsi stati mentali oppure no ed, in questo caso, in cosa differirebbero, allora, dai fatti fisiologici. Cfr. Leiter (2001), p. 294 e ss.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

– secondo noi – è significativo soffermarsi è il modo in cui avverrebbe questa derivazione degli stati mentali dagli stati fisiologici. Non si tratterebbe, infatti, nell'ottica nietzscheana di una causazione netta e meccanica, bensì di un processo complesso e graduale di organizzazione che avviene già all'interno del mondo fisico, corporeo, che appunto abbiamo chiamato *Leib-Organisation*, e che ha come risultato qualcosa di diverso dagli stati fisici, ma non a questi contrapposto né totalmente riducibile, ossia gli stati mentali.

A partire da ciò finora detto – a nostro parere – sarebbe proprio questa ridefinizione sia del corpo sia dello spirito in termini di molteplicità, continuità, processualità a permettere di intravedere un'alternativa possibile sia ad un'opposizione dualistica sia ad un riduzionismo fisicalista. Proprio in quest'alternativa troverebbe realizzazione un modello di razionalità che invece di caratterizzarsi per contrapposizione alla dimensione corporea, inconscia, intuitiva, nascerebbe dal tenersi insieme di corporeo e spirituale, conscio ed inconscio.

## 2. *Coscienza e impressioni sensibili tra contenuto concettuale e non concettuale*

Se, dunque, nell'ottica nietzscheana esistono gli stati mentali piuttosto che la mente, ciò che viene da chiedersi è quale sia la natura di questi stati mentali ed, inoltre, se essi siano tutti uguali. Tentare di dare risposta a queste domande implica occuparsi inevitabilmente di un altro punto cardine del dibattito filosofico e scientifico contemporaneo, quello che riguarda la coscienza. Nietzsche, infatti, distingue tra attività mentali inconscie (*unbewusste geistigen Wirken*)<sup>17</sup> e attività mentali coscienti. Egli, dunque, sembrerebbe essere lontano dall'identificare la mente solo ed esclusivamente con la coscienza, così come, secondo lui, avrebbe fatto il pensiero di tradizione platonico-cartesiana. Infatti, – come in parte abbiamo già visto – l'essere umano è, secondo Nietzsche, qualcosa di estremamente complesso e stratificato, per cui i fenomeni coscienti sarebbero soltanto i «fenomeni estremi», gli anelli ultimi (ma non per questo

<sup>17</sup>Cfr. *FP 1884-1885*, 40[15]; *FP 1888-1889* 14[144].



i più importanti) di una catena di evoluzione organica<sup>18</sup>. Secondo Nietzsche esisterebbe un sistema nervoso centrale e periferico estremamente complesso che non può essere ricondotto solo ed esclusivamente alla coscienza; egli, infatti, afferma che «manca ogni ragione di ascrivere allo spirito la proprietà di organizzare e sistematizzare. Il sistema nervoso ha un regno molto più esteso: il mondo della coscienza è aggiunto»<sup>19</sup>. Nietzsche, quindi, sembra attuare in funzione chiaramente anticartesiana un ricollocamento della coscienza all'interno di una cornice più ampia e più complessa: in generale ci sarebbe l'organico, ossia il corporeo inteso come *Leib-Organisation*, in cui i fenomeni mentali hanno sede e da cui – in un certo senso – derivano, e, in particolare, ci sarebbe il mentale che comprende sia fenomeni coscienti che inconsci. In questo senso risulta più comprensibile perché il corpo deve essere – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – “il punto di partenza”; è in esso inteso come *Leib-Organisation*, infatti, che secondo Nietzsche, hanno origine tutti gli altri processi di natura mentale, inconsci e coscienti<sup>20</sup>. La mente, quindi, può esistere, secondo una tale prospettiva, soltanto in un corpo che è quello di un organismo vivente; le attività mentali sono sempre incorporate in una miriade di attività organiche corporee. Se, dunque, non esistono né un'unica sostanza pensante né un'unica sostanza corporea, poiché – appunto – l'essere vivente è piuttosto l'insieme complesso di molteplici processi organici e mentali (inconsci e coscienti), la coscienza, allora, non sarebbe nulla di trascendente, di distaccato, di superiore rispetto ai processi organici e a quelli mentali inconsci. Essa, infatti, non è nell'ottica nietzscheana né *causa sui* né *finis sui* poiché la coscienza presupporrebbe una miriade di altri fenomeni e processi la cui complessità porterebbe al verificarsi anche, ma non solo, di stati mentali coscienti.<sup>21</sup> Questi ultimi, però, non sarebbero fini a loro stessi, ma rientrerebbero nella catena evolutiva di ogni essere umano che – in un'ottica chiaramente evoluzionistico-darwiniana –<sup>22</sup> si sviluppa, secon-

<sup>18</sup> Cfr. *FP 1885-1887*, 7[1].

<sup>19</sup> Cfr. *FP 1888-1889* 14[144].

<sup>20</sup> Cfr. *FP 1887-1888* 11[83].

<sup>21</sup> Cfr. *FP 1884-1885* 34[124].

<sup>22</sup> Storiograficamente il rapporto Nietzsche-Darwin è stato spesso interpretato come controverso e contraddittorio a causa anche dell'esplicita critica che Nietzsche rivolge a certi aspetti della teoria darwiniana e soprat-

do Nietzsche, in funzione del raggiungimento del miglior equilibrio possibile con l'ambiente circostante. Anche la coscienza, o meglio, gli stati mentali coscienti rientrerebbero, allora, all'interno della catena evolutiva e, quindi contribuirebbero al raggiungimento di questo equilibrio tra l'uomo e l'ambiente che consente al primo di sopravvivere, di conservarsi<sup>23</sup>. A nostro parere, sarebbe proprio questa spiegazione in chiave evoluzionistica della coscienza a permetterne quella "naturalizzazione" che ne ridimensionerebbe il ruolo rispetto al corpo e agli stati mentali inconsci e che, però, ne evidenzerebbe l'utilità nell'e-

tutto ad una loro rielaborazione come quella che Spencer avrebbe attuato. Da un lato, infatti, Nietzsche accusa i darwinisti di avere sopravvalutato l'istinto di autoconservazione proponendo un modello di uomo che al fine di autoconservarsi reprime tutte le proprie molteplici potenzialità; conseguenza di tutto ciò sarebbe il prevalere dei «tipi medi» e «perfino di quelli *al di sotto della media*» su «i tipi più altamente riusciti», «i casi più felici» (Cfr. *FP 1888*, 14[123]). Dall'altro lato, Nietzsche avrebbe rimproverato a Darwin di aver spiegato il processo evolutivo quasi esclusivamente attraverso il momento dell'adattamento dell'organismo all'ambiente esterno; proprio per questa ragione Nietzsche farà sua la teoria biologica dell'autoregolazione proposta dal biologo anatomista Wilhelm Roux, nella quale sembra si riconosca all'organismo un ruolo non soltanto di adattamento, ma anche di organizzazione interna e riorganizzazione del materiale ricevuto dall'esterno in funzione del suo equilibrio. In ogni caso, la formulazione di queste critiche non esclude affatto l'accettazione da parte di Nietzsche del nuovo paradigma proposto da Darwin quello – appunto – evoluzionistico che, non a caso, è lo stesso all'interno del quale rimane e si sviluppa anche la teoria dell'autoregolazione ripresa da Nietzsche. A proposito del rapporto Nietzsche-Darwin ed anche di quello Nietzsche-Roux si vedano: Müller-Lauter W., *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in "Nietzsche-Studien", 1978, n. 7, pp. 189-235; Salaquarda J., *Nietzsche und Lange*, in "Nietzsche-Studien", 1978, n. 7, pp. 230-260; Mostert P., *Nietzsche's Reception of Darwinism*, in "Bijdragen tot de Dierkunde", 1979, n.49.; Abel G., *Der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr der Gleichen*, Walter der Gruyter, NewYork-Berlin 1984; Henke D., *Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung*, in "Nietzsche-Studien", 1984, pp. 189-210; Smith C.U.M., "Clever Beats Who invented Knowing": *Nietzsche's Evolutionary of Knowledge*, in "Biology and Philosophy", 1987, n. 2, pp. 65-91; Stegmeier W., *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in "Nietzsche-Studien", 1987, n. 6, pp. 264-287; Richardson J., *Nietzsche contra Darwin*, 2002, n. 3, pp. 537-573.

<sup>23</sup> Proprio in quest'ottica Nietzsche afferma che "la coscienza esiste nel momento in cui è utile"; il diventare coscienti, secondo il filosofo, è "utile per noi e per tutto il processo organico che ci precedette". Cfr. *FP 1885-1886* 2[95].

voluzione; la coscienza sarebbe ciò attraverso cui il corpo si perfeziona soddisfacendo e assecondando, in tal modo, una finalità naturale dell'organico.<sup>24</sup> Lo spazio che spesso Nietzsche ha pensato di dover dare alla critica del modello platonico-cartesiano della coscienza, in cui egli vedeva celarsi la mortificazione del corpo, degli istinti, dei processi inconsci, rischia, però, di oscurare questa prospettiva evuzionistica che noi, invece, crediamo essere – soprattutto oggi – il punto di partenza più promettente per una soluzione fisiologista, ma non riduzionista, del rapporto mente/corpo e, all'interno di questo, del problema della coscienza.<sup>25</sup> Si tratta, infatti, di una prospettiva in cui la relazione tra la mente e il corpo viene vista alla luce di un processo di naturalizzazione che comprenderebbe anche la coscienza come un momento evolutivamente spiegabile di un'attività cognitiva, però, molto più ampia e complessa, la quale implica anche tutta una serie di altre capacità e abilità non etichettabili come stati mentali coscienti.

Dunque, per Nietzsche, l'attività cognitiva dell'uomo, non si esaurirebbe nella coscienza, la quale, al contrario, non farebbe altro che semplificare e schematizzare attraverso concetti e categorie la molteplicità, l'individualità, la diversità delle percezioni. Come Nietzsche afferma chiaramente nell'aforisma 354 di

<sup>24</sup> Cfr. *FP 1884* 24[16].

<sup>25</sup> Nell'ambito del dibattito contemporaneo sul *mind-body problem* e, all'interno di questo, sul problema della coscienza la proposta di Damasio – di cui parleremo nell'ultimo capitolo –, per esempio, sembra procedere proprio nella direzione di una spiegazione evuzionistica dell'origine della coscienza; essa, infatti, sarebbe quel «dispositivo capace di massimizzare l'efficacia della manipolazione delle immagini al servizio degli interessi di un particolare organismo» e che, proprio in virtù di queste caratteristiche, «avrebbe prevalso nell'evoluzione» poiché «la sopravvivenza in un ambiente complesso, vale a dire la gestione efficiente della regolazione della vita, dipende dall'azione giusta, che, a sua volta, può migliorare» grazie «all'antepima e alla manipolazione di immagini nella mente e a una pianificazione ottimale». Cfr. Damasio (1999), trad. it. p.39 e ss. In questa stessa direzione vanno anche gli studi di Edelman (che Damasio stesso esplicitamente tiene in considerazione), il quale, infatti, sostiene che «una teoria adeguata della coscienza fondata sulla struttura e sul funzionamento del cervello dev'essere una teoria evuzionistica che sia in accordo con i principi dello sviluppo. Se supponiamo che la coscienza abbia avuto origine come risultato di processi evuzionistici che hanno inciso sulle strutture cerebrali, non ci sembrerà probabile che tali processi siano emersi bruscamente [...]». Cfr. Edelman (1989), trad. it. pp. 29-30.

*Die fröhliche Wissenschaft* la coscienza subentrerebbe quando un pensiero «si determina in parole cioè in segni di comunicazione» tanto che «lo sviluppo della coscienza e del linguaggio procedono di pari passo». Ciò che farebbe la coscienza è trasformare la natura individuale delle «impressioni sensibili» (*Sinneseindrücke*), in ciò che Nietzsche chiama la loro «misura media»<sup>26</sup>; quest'ultima è quella dimensione «comunitaria e gregaria» in cui il simile, seppur diverso, è ridotto all'uguale attraverso la costruzione di concetti in cui si conservano gli aspetti comuni dei singoli contenuti rappresentativi eliminandone, invece, le caratteristiche distintive al fine di una riuscita comunicazione.<sup>27</sup> Un esempio in questa direzione Nietzsche lo riporta in uno scritto anteriore, quindi, molto lontano cronologicamente da *Die fröhliche Wissenschaft*, ma evidentemente non teoreticamente, qual è *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*:

Se è certo che una foglia non è mai perfettamente uguale a un'altra, altrettanto certo è che il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l'elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all'infuori delle foglie, esiste un qualche cosa che è "foglia", quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani maldestre – tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele dalla forma originale.<sup>28</sup>

Il concetto di foglia si formerebbe, quindi, proprio attraverso un lasciar cadere le differenze individuali che, infatti, non sono concettualizzabili, ossia cadono fuori dalla sfera del concettuale. Allora Nietzsche, da un lato, spiega genealogicamente la concettualizzazione – che poi nell'aforisma 354 lui ci dice essere propria della coscienza – come funzionale ad un primordiale istinto di autoconservazione dell'uomo, che nella sua dimensione sociale ha necessità di comunicare con gli altri in quanto bisogno di aiuto e di protezione. Dall'altro lato, egli denuncia come conseguenza di un tale processo di concettualizzazione l'affer-

<sup>26</sup> Cfr. *FW*, 354.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *WL*, 1.

mazione del tutto arbitraria e falsificante dell'esistenza di forme primordiali, come per esempio quella della «foglia», sul cui modello si forgerebbero poi tutte le altre singole foglie.

A questo punto potremmo, forse, desumere da quanto detto che la coscienza, o meglio l'insieme di diversi stati mentali coscienti, così come Nietzsche sembra descriverla, è sempre concettuale, cioè – con un'espressione presa a prestito dal dibattito contemporaneo –<sup>29</sup> ha sempre un contenuto concettuale. Se, però, come abbiamo precedentemente affermato, per Nietzsche gli stati mentali coscienti sarebbero soltanto una parte dell'attività cognitiva di ogni essere umano, allora, il resto di questa attività cognitiva, ossia quella miriade di processi mentali inconsci di cui parla Nietzsche, avrebbe un contenuto non concettuale.

Non a caso Nietzsche sostiene, questa volta di nuovo in *Die fröhliche Wissenschaft*, che la coscienza è soltanto un aspetto accidentale della rappresentazione, riconoscendo, tra l'altro, a Leibniz di avere per primo intuito ciò<sup>30</sup>. Questo significherebbe che il mondo delle nostre rappresentazioni mentali è ben lontano dal coincidere con quello della coscienza; dunque, è ben lontano dall'aver solo ed esclusivamente – come, invece, oggi sosterebbe McDowell –<sup>31</sup> un contenuto concettuale. Nietzsche, infatti, sostiene che esistono aspetti del mondo troppo fini e sottili perché l'uomo possa pensare di farli rientrare all'interno di concetti ed astrazioni semantiche<sup>32</sup>. A tale proposito Evans so-

<sup>29</sup> Cfr. Evans (1982); Peacocke (1992).

<sup>30</sup> Cfr. *FW*, 357.

<sup>31</sup> Cfr. McDowell (1996).

<sup>32</sup> A tale riguardo, ricordiamo che è Katsafanas ad individuare all'interno del pensiero nietzscheano il concettuale come caratteristica più propria della coscienza e, conseguentemente, il non concettuale come caratteristica degli stati inconsci. Egli, però, sembra soffermarsi troppo poco sul fatto che ciò che rende non concettuale il contenuto di molti stati inconsci è la finezza e la ricchezza di quel contenuto che, secondo Nietzsche, sfugge a qualsiasi classificazione. Katsafanas affermerebbe, infatti, che ogni stato mentale può essere o cosciente o inconscio poiché una stessa esperienza percettiva da inconscia, non concettuale, può diventare cosciente, concettuale, semplicemente nel momento in cui viene organizzata in concetti esprimibili, a loro volta, in parole. Cfr. Katsafanas (2005), pp. 1-31. Diversamente, a nostro avviso, il contenuto degli stati mentali coscienti non può essere lo stesso di quelli inconsci con la sola differenza che nella coscienza quel contenuto è concettualizzato, poiché la caratteristica specifica del contenuto di alcuni stati inconsci è proprio quella di sfuggire ad ogni concettualizzazione essendo esso troppo ricco, fine e particolare. S e una determinata sfumatu-

stiene che c'è un livello a grana troppo fine del mondo che sfugge al concetto e che può essere, però, percepito non concettualmente<sup>33</sup>. In tal modo si ammetterebbe l'esistenza di contenuti non concettuali del mentale riconoscendo, quindi, la possibilità che la nostra attività cognitiva sia tale, abbia, cioè, un suo contenuto rappresentativo, anche se non concettualizzabile. Diversamente John McDowell sosterebbe che un'attività cognitiva, cioè un'esperienza che abbia un contenuto non concettuale, non potrebbe mai definirsi tale e, dunque, non esisterebbe. Egli, infatti, ritiene che la finezza di certe esperienze percettive possa accomodarsi al livello concettuale grazie anche all'uso del dimostrativo, che si basa sulla presenza del campione particolare e determinato a cui noi possiamo sempre riferirci con l'espressione «quella sfumatura»<sup>34</sup>. Se così non fosse essa non sarebbe

ra di verde è ciò che noi percepiamo soltanto ad un livello non concettuale poiché troppo fine e sottile, essa non potrà mai essere anche il contenuto di un'esperienza concettuale proprio perché non è concettualizzabile e nel momento in cui proviamo a concettualizzarla iscrivendola per esempio all'interno della categoria del «verde bottiglia» o del «verde militare» la stiamo comunque semplificando, o meglio, – direbbe Nietzsche – falsificando compiendo un torto alla sua ricchezza e particolarità.

<sup>33</sup> Cfr. Evans (1982), p. 122 e ss.; p. 154 e ss.

<sup>34</sup> Cfr. McDowell (1996), trad. it. p. 61. Ci chiediamo, a questo punto, però, se non sia da prendere in considerazione come valida la critica che Crane rivolge al concettuale di McDowell. Egli, infatti, ritiene che nell'ottica del filosofo di Pittsburgh il concettuale coincida con il linguistico per cui la distinzione tra concettuale e non concettuale si baserebbe proprio sul possedere o meno un linguaggio. Diversamente Crane sostiene che è possibile avere un concetto di qualcosa X senza possedere la corrispondente struttura linguistica, bensì possedendo soltanto un'idea che individui quel genere di oggetto X. In tal modo, allora, l'argomentazione di McDowell riguardo alla sfumatura di verde, per cui essa sarebbe ciò che non sfugge affatto alla dimensione concettuale poiché ci si può sempre riferire ad essa con l'espressione «quella sfumatura», si fonderebbe sull'errore, appena evidenziato, di identificare il concettuale con il linguistico. «Quella sfumatura», invece, è soltanto un'espressione linguistica che non possiede nessuna delle proprietà attribuibili ad un concetto come l'inferenza, la possibilità di ricordare o immaginare quel determinato contenuto, di ragionarci su quando l'esperienza sia passata ecc. Secondo Crane, quindi, l'espressione «quella sfumatura» non permetterebbe di manipolare e rielaborare il contenuto a cui si riferisce se non quando ogni volta lo ha davanti; essa dunque non avrebbe nulla di concettuale e, di conseguenza, non dimostrerebbe affatto che l'esperienza di quella particolare sfumatura di verde rientri all'interno del concettuale. Cfr. Crane (2001), trad. it., p. 220 e ss.

A tale proposito riteniamo legittimo il dubbio che pone Gozzano riguardo a posizioni come quelle di McDowell, secondo cui la nostra vita epi-

un'esperienza, ma rimarrebbe soltanto un'intuizione cieca e pertanto assolutamente sterile a livello cognitivo<sup>35</sup>. McDowell ammette che ci possano essere concetti più o meno determinati purché sempre concetti siano.

Una tale argomentazione sarebbe, per esempio, inaccettabile dal punto di vista nietzscheano poiché il concetto è per definizione, secondo Nietzsche, ciò che semplifica eliminando le differenze e, dunque, le singole irripetibili determinatezze. Per Nietzsche, quindi, è impossibile che si possa nel concetto anche soltanto in parte conservare la finezza e l'individualità, le quali, invece, sembrerebbero essere presenti nelle impressioni intuitive che, pertanto, potremmo definire non concettuali. Che Nietzsche ammetta l'esistenza di stati cognitivi percettivi non coscienti, ossia non concettuali, possiamo già forse scorgerlo dalle riflessioni che egli svolge in *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* intorno a quelle che chiama «impressioni istantanee» (plötzliche Eindrücke) o anche «metafore intuitive». Nietzsche, infatti, afferma che queste metafore intuitive sono individuali e senza pari e, dunque, sfuggono ad ogni registrazione, o meglio, letteralmente, ad ogni iscrizione in una rubrica (*Rubricieren*) che – potremmo dire – sarebbe la rubrica dei concetti in cui, invece, si mostra una «rigida regolarità», un «ordinamento di caste» e «la serie gerarchica delle classi».<sup>36</sup> Anche altrove Nietzsche afferma che noi sentiamo come nostre e, dunque, ne siamo coscienti, soltanto una parte delle percezioni che hanno luogo all'interno del nostro organismo; ciò significa – secondo Nietzsche – che “noi abbiamo *sensi* soltanto per un insieme selezionato di percezioni”<sup>37</sup>. Così, tutte quelle percezioni che rimangono fuori dalla nostra capacità di sentirle e dalla nostra coscienza, che le ordina e le concettualizza, sono inconscie e quindi non concettuali. La conseguenza più rilevante di un tale ragionamento è che, secondo Nietzsche, esistono attività percettive che sono cognitive, ossia hanno un contenuto,

stemica sarebbe pervasa da capacità concettuali complesse di tipo inferenziale e giustificativo; Gozzano si chiede, infatti, se non si corra il rischio di cadere in un mito intellettualistico speculare al famoso Mito del Dato che McDowell, sulla scia di Sellars, intende mettere in crisi. Cfr. Gozzano (2002), pp. 144-145.

<sup>35</sup> Cfr. *Ivi*, p. 58 e ss.

<sup>36</sup> *WL*, 1.

<sup>37</sup> *FP 1885-1886* 2[95].

però, non concettuale, indipendentemente dal fatto che questo divenga concettuale<sup>38</sup>. Le miriadi di percezioni che rimangono fuori dall'attività concettualizzante della coscienza, esistono e fanno parte integrante della vita dell'organismo anzi – a detta di Nietzsche – hanno un ruolo molto più basilare e profondo di quello superficiale della coscienza. La questione sarebbe, semmai, come rendere conto e giustizia di queste percezioni e del loro contenuto non concettuale e non cosciente<sup>39</sup>.

Spesso Nietzsche parla della coscienza come di ciò a cui l'istinto si contrapporrebbe; la coscienza sarebbe piena di errori, di fatica, e di tentativi mentre lo stato istintuale incarnerebbe la perfezione, la totale naturalezza in un'azione. A tale proposito Nietzsche dice che «in ogni presa di coscienza si esprime un disagio dell'organismo» perché «bisogna tentare qualcosa di nuovo, non si trova nulla che vada bene, subentrano stanchezza, tensione, eccitazione – tutto questo è appunto diventare coscienti»<sup>40</sup>. Al contrario «si agisce perfettamente in quanto si agisce istintivamente».<sup>41</sup> Altrove, Nietzsche sembra parlare negli stessi termini dell'inconscio; infatti l'«incoscienza» farebbe parte «di ogni genere di perfezione» come per esempio accade per il perfetto matematico che è colui che «maneggia inconsciamente

<sup>38</sup> A tale proposito nel dibattito contemporaneo tra gli stessi sostenitori del contenuto non concettuale, esistono, però, diverse posizioni. Infatti, mentre Evans attraverso anche l'argomento della grana fine, sostiene che il contenuto non concettuale può esistere indipendentemente dai concetti, al contrario, Peacocke ritiene che il contenuto rappresentazionale non concettuale non è autonomo poiché non esisterebbe alcuna creatura dotata di contenuti non concettuali, che non abbia anche concetti. Egli non ammette una completa autonomia dei due livelli. Cfr. Evans (1982), Peacocke (1992); inoltre, per una ricostruzione delle principali posizioni oggi intorno a concettuale e non concettuale si veda Coliva (2002), pp. 147-161. In quest'ottica potremmo, allora, dire che la posizione di Nietzsche riguardo alle percezioni lo collocherebbe più vicino ad una prospettiva come quella di Evans visto che, secondo il filosofo tedesco, ciò che caratterizza questa miriade di percezioni, il cui contenuto non è cosciente e concettualizzato, è proprio il fatto che non sono concettualizzabili, che sfuggono alle gabbie della coscienza alla quale sono tutt'altro che legate.

<sup>39</sup> Una critica simile al ruolo egemonizzante ed assolutizzante del concetto e dell'apparato proposizionale la ritroviamo in un filosofo come Adorno, il quale ritiene che compito del pensiero e, dunque, della filosofia, sarebbe trovare una strada che includa, riconosca, l'aconcettuale senza, però, ridurlo e omologarlo ai concetti. Cfr. Di Lorenzo (2008), pp. 8-9.

<sup>40</sup> *FP1888* 15 [25].

<sup>41</sup> *Ibidem*.



te le sue combinazioni...»<sup>42</sup>. In questo contesto, allora, gli stati di coscienza sarebbero semplicemente quelli durante i quali il soggetto impara qualcosa come il soldato l'arte del combattimento, il matematico le sue combinazioni, un adolescente a guidare. Durante la fase di apprendimento il soggetto non può fare a meno di porre attenzione a ciò che fa' ogni volta che lo fa' sbagliando ed imparando faticosamente dai suoi errori; quando egli avrà imparato qualcosa alla perfezione, allora, lo farà senza pensarci, ossia istintivamente, inconsciamente. Qui, dunque, inconscio sarebbe da intendersi semplicemente come sinonimo di automatico ed esso non potrebbe realizzarsi se non fosse preceduto da una fase di apprendimento, di tentativi ed errori che Nietzsche identifica con il «prendere coscienza». In questo caso, allora, gli stati inconsci non soltanto derivano da stati di attenzione cosciente, ma possono sempre trasformarsi in stati coscienti nel momento in cui ciò che in essi si svolgeva istintivamente, automaticamente, da implicito diviene esplicito. Riteniamo a questo punto necessario rilevare come l'incoscienza di cui parla Nietzsche in queste occasioni sembra non avere niente a che fare con quelle attività mentali inconsce, che egli individua ad un livello prevalentemente percettivo, che contribuiscono alla realizzazione di un'attività che chiamiamo razionale e che sfuggono nella loro individualità e sottigliezza ad ogni forma di concettualizzazione e categorizzazione cosciente<sup>43</sup>. In questo caso, infatti, non si tratterebbe né di interiorizzare qualcosa poiché lo si è imparato fino a renderlo automatico né di rendere esplicito qualcosa che era implicito come, per esempio, nel caso delle regole grammaticali<sup>44</sup>. Esisterebbero, infatti, tutta una serie di percezioni sia interne sia esterne, che non sono contenuti di stati coscienti poiché non sono concettualizzabili e co-

<sup>42</sup> *FP1888* 14 [111].

<sup>43</sup> Cfr. *FP1887-1888* 11[113]; *FP1885-1886*, 2 [95].

<sup>44</sup> Cfr. *JGB*, 20, in cui, infatti, Nietzsche parla delle «funzioni grammaticali» come «dominio» e «guida inconsapevoli (*unbewusste*)» nel senso proprio di qualcosa che è implicito e che diventa consapevole quando viene esplicitato per esempio nei libri di grammatica in cui gli esperti, i grammatici, formulano esplicitamente regole e strutture che ciascun soggetto rispetta già implicitamente senza esserne cosciente. Riteniamo che soltanto in questa prospettiva si possa accettare l'interpretazione proposta da Anderson laddove si sostiene che, secondo Nietzsche, esisterebbero concetti inconsci come per l'appunto le funzioni grammaticali. Cfr. Anderson (2005), p. 100 e ss.

municabili linguisticamente. Il fatto, però, che tali percezioni non vengano selezionate dall'attività mentale cosciente non significa che non ci siano. Esse, infatti esisterebbero comunque ad un livello non concettuale inconscio.

Dunque, sembra esserci spazio nella riflessione gnoseologica nietzscheana per il riconoscimento di un piano percettivo non concettuale, che, però, – a nostro avviso – in Nietzsche non conduce affatto ad un ingenuo Mito del Dato, in cui, secondo McDowell<sup>45</sup>, cadrebbero, invece, tutti quelli che sostengono la tesi di un contenuto non concettuale dell'esperienza. Al contrario, – come vedremo soprattutto nelle pagine successive –, secondo Nietzsche, il riconoscimento di un'attività percettiva non cosciente, che sfugge alle maglie del concetto e del linguaggio, implica anche il riconoscimento di un'attività cognitiva che non è riducibile ad un criterio oggettivo, neutro di conoscenza, che avrebbe, invece, il suo strumento più proprio nei concetti.

In quest'ottica, allora, ritornando anche all'affermazione nietzscheana dell'aforisma 357 di *Die fröhliche Wissenschaft*, è possibile vedere come dire che la coscienza è soltanto un accidente della rappresentazione significherebbe ammettere l'esistenza di rappresentazioni inconsce, ossia di stati mentali che hanno un contenuto, ed in questo senso sono rappresentazioni, ma inconscio, cioè, non concettuale. Questo vorrebbe dire, da un lato, che la percezione, la quale è soprattutto rappresentazione non cosciente, è indispensabile affinché si possa parlare di processo conoscitivo<sup>46</sup> e, dall'altro lato, che la nostra conoscenza ha sempre a che fare con processi rappresentativi<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. McDowell (1996).

<sup>46</sup> A tale proposito Anderson parla addirittura di un «*Nietzsche's sensualism*» mettendo in evidenza la priorità, nel modello gnoseologico nietzscheano, delle «intuizioni sensoriali inconsce» che catturano la ricchezza e la finezza della materia sensibile, la quale, invece, sembra essere inaccessibile proprio in questa sua ricchezza all'esperienza cosciente il cui contenuto è un riarrangiamento sempre incompleto e limitato di ciò che le deriva comunque dalle stesse intuizioni sensibili. Cfr. Anderson (2005), p. 111.

<sup>47</sup> Oggi tutto il dibattito tra concettualisti e non concettualisti verte proprio sulla natura delle rappresentazioni. I primi sosterranno che le rappresentazioni sono sempre concettuali e strutturate linguisticamente (McDowell, Brewer); i secondi, invece, affermerebbero l'esistenza di processi rappresentazionali privi di capacità logiche inferenziali e, dunque, concettuali e linguistiche (Evans, Peacocke, Dretske). Questi ultimi propor-

### 3. *Mente, rappresentazione e percezione: verso un "realismo prospettivistico"*

Questo punto ci conduce, così, ad un altro aspetto fondamentale del pensiero di Nietzsche: il prospettivismo. Secondo Nietzsche, infatti, la nostra attività conoscitiva non può mai giungere a dire qualcosa sull'essenza della realtà in se. Ciò con cui abbiamo a che fare, infatti, sono sempre le nostre rappresentazioni della realtà e non la realtà in quanto tale. Quando Nietzsche parla di metafora già al livello delle intuizioni, come fa esplicitamente in *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*, è proprio perché non vuole che si dimentichi che anche le intuizioni, le impressioni, che sono individuali, irripetibili, non concettualizzabili, sono pur sempre metafore e non le cose stesse, gli oggetti in se; sono, cioè, rappresentazioni anche se non concettuali<sup>48</sup>. Alla base del prospettivismo nietzscheano starebbe, dunque, un modello che – forse – potremmo definire prospettico o aspettuale della percezione. Nietzsche ritiene, infatti, assurda e contraddittoria l'idea di una «percezione esatta»<sup>49</sup> per due motivi principali. Prima di tutto perché la struttura percettiva degli esseri umani è diversa da quella di un uccello o di un insetto, per cui il mondo che ciascuno di essi percepisce sarà sempre differente da quello degli altri. In secondo luogo, la percezione esatta implicherebbe la totale perfetta corrispondenza tra soggetto ed oggetto, cosa che tra due sfere così diverse (come lo sono soggetto e oggetto) non potrebbe mai esistere<sup>50</sup>. In Nietzsche, quindi, la natura indiretta delle percezioni ed il loro carattere inconscio, e cioè non concettuale e non proposizionale, procedono insieme, anzi sono due aspetti strettamente legati. Infatti, le percezioni sono non concettuali perché sono

rebbero, quindi, un'idea di rappresentazione che tiene separata la percezione, o meglio la rappresentazione percettiva, da concetti e linguaggio.

<sup>48</sup> Cfr. *WL*, 1 dove, riferendosi all'uomo indagatore della verità, Nietzsche dice letteralmente: «Egli dimentica così che le metafore originarie dell'intuizione sono pur sempre metafore, e le prende per le cose stesse».

<sup>49</sup> *WL*, 1.

<sup>50</sup> *Ibidem*. Cfr. Andina (2005), p. 200 e ss., in cui si propone di vedere il prospettivismo nietzscheano proprio come un esempio di percezione indiretta nel senso che il soggetto della conoscenza non accedrebbe al mondo direttamente così com'è, ma sempre indirettamente attraverso la sua specifica prospettiva, che deriverebbe, prima di tutto, dalla limitatezza e parzialità delle strutture fisiologiche del soggetto stesso.

molto più complicate e variegata dei concetti il cui compito, invece, è quello di semplificare, unificare ed ordinare; questa natura complicata e molteplice delle percezioni deriva dal loro essere “incorporate”, ossia dal loro essere parte integrante di un corpo, che ha – a sua volta – molteplici e complesse attività, che sono sempre fisiologicamente prospettiche e, dunque, indirette. Ecco in che senso in Nietzsche l’affermazione di rappresentazioni percettive inconse, non concettuali e non proposizionali sembra non avere niente a che fare con un eventuale Mito del Dato.

L’affermazione di un ruolo secondario della coscienza categorizzante e concettualizzante all’interno del processo cognitivo consentirebbe di vedere il mentale come qualcosa di complesso e stratificato, che non si riduce agli stati mentali coscienti e che non si contrappone dualisticamente ai processi fisiologici corporei poiché, anzi, il modo in cui il corpo si sviluppa, per esempio nella formazione degli organi di senso, è determinante per quei processi percettivi che sono inconsci (il cui contenuto, cioè, è non concettuale), ma, allo stesso tempo, fisiologicamente limitati, aspettuali, prospettici rispetto alla realtà esterna; è per questo che, secondo Nietzsche, «è essenziale muovere dal corpo, e utilizzarlo come filo conduttore»<sup>51</sup>. Attraverso il corpo, infatti, l’uomo si formerebbe una corretta rappresentazione della natura della sua stessa unità soggettiva; questa non sarebbe altro che una pluralità di elementi che si susseguono continuamente alla guida dell’organismo e che sono tutti ugualmente importanti nello svolgimento delle loro funzioni. In questo senso, secondo Nietzsche, muovendo dal corpo si può vedere come queste «unità viventi nascano e muoiano e come al “soggetto” non spetti l’eternità»<sup>52</sup>. Una maggiore attenzione per il corpo consentirebbe all’uomo di prendere coscienza della prospettività e precarietà continua della propria posizione poiché dietro l’intelletto e la coscienza (come base per il loro sviluppo, ossia per lo sviluppo del concettuale e del pensiero) starebbero le attività organiche e gli affetti: essi sarebbero «una pluralità dietro la quale non è necessario porre un’unità»<sup>53</sup>. Quest’ultima nasce-

<sup>51</sup> *FP 1884-1885* 40 [16].

<sup>52</sup> *FP 1884-1885* 40[21].

<sup>53</sup> *FP 1884-1885* 40[38].

rebbe successivamente in una coscienza che evolutivisticamente serve all'uomo per ordinare, semplificare, unire.

Se, allora, anche le impressioni sono metafore, sono, cioè, costruzioni che non ci conducono all'oggetto in quanto tale, così come la coscienza, i concetti, le parole sono falsificazioni e finzioni del soggetto, il pensiero di Nietzsche sembrerebbe coincidere con un relativismo estremo secondo il quale ciò di cui possiamo parlare sono solo queste falsificazioni, finzioni, costruzioni. La distinzione, invece, che Nietzsche stesso opera tra stati mentali coscienti e inconsci – così come l'abbiamo precedentemente illustrata – apre ad una diversa lettura. Per Nietzsche, infatti, la dimensione inevitabilmente prospettica, aspettuale, della percezione è riconducibile ad una motivazione fisiologica, cioè, alla limitatezza stessa degli organi di senso senza i quali non potrebbe esserci nessun processo cognitivo, ma che, allo stesso tempo, non colgono per loro stessa natura tutti gli aspetti della realtà interna ed esterna all'uomo<sup>54</sup>. Riteniamo, dunque, che in Nietzsche non ci sia affatto il desiderio berkeleyano di negazione dell'esistenza di un mondo reale indipendente dall'uomo e dalla percezione che di esso egli ne ha. Nietzsche non ne parla semplicemente perché non è su quello che pone la sua attenzione e perché, soprattutto, ritiene che l'uomo non posseda «nessun organo per il conoscere, per la verità»<sup>55</sup> intesa come conoscenza oggettiva del mondo in quanto tale, cioè, della “cosa in se”. Nietzsche, infatti, non mostra alcun interesse nei confronti della distinzione tra soggetto ed oggetto, tra fenomeno e noumeno; queste sarebbero questioni riguardanti quelli che egli chiama – non senza una certa ironia – «teorici della conoscenza»<sup>56</sup>. Ciò che, allora, sembra caratterizzare la posizione nietzscheana non è uno sterile antirealismo, bensì un approccio “fisiologista”, che lascia da parte astratte supposizioni teoriche e prende le mosse, invece, dal reale funzionamento degli organi umani seguendo la loro attività come bussola di orientamento per la conoscenza. Quest'ultima, quindi, è prospettica proprio perché si muove sempre nella prospettiva di una determinata complessa struttura fisiologica i cui organi ne sarebbero i limiti ma anche le potenzialità. Potremmo, in quest'ottica, definire la

<sup>54</sup> Cfr. *FP 1888-1889* 14[145].

<sup>55</sup> *FW*, 354.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibidem*.

posizione nietzscheana, piuttosto che un relativismo assoluto, un “realismo prospettivistico”; questo sembrerebbe realizzare la possibilità di un’alternativa sia ad un relativismo soggettivistico privo di qualunque regola sia ad un realismo metafisico oggettivistico<sup>57</sup>.

In linea con ciò finora detto, allora, i processi cognitivi inconsci avrebbero un contenuto non concettualizzabile ed esprimibile proposizionalmente, che è anche sempre prospetticamente percepito. A sua volta, la coscienza è anch’essa prospetticamente strutturata e, però, quale sede dei concetti e della loro espressione in parole, riduce e semplifica la complessità e la varietà delle impressioni identificando tale costruzione con la realtà. La dimensione della coscienza sarebbe, dunque, quella in cui, secondo Nietzsche, si nega spazio alla processualità e alla complessità della realtà nonché alla prospettività delle percezioni poiché in essa la falsificazione, da lei stessa prodotta, è vissuta non come tale, bensì come vera, ossia come corrispondente alla realtà. Per Nietzsche questa corrispondenza tra i concetti e gli oggetti è falsa, è un errore, anzi il più grande degli errori; è qui che risiederebbe – a nostro avviso – il Mito del Dato, ossia nell’idea sbagliata che il concetto abbia un accesso privilegiato, oggettivo, diretto, alle cose del mondo.

In quest’ottica il prospettivismo andrebbe di pari passo con una nuova immagine del mentale e della razionalità in cui la coscienza non avrebbe più un ruolo privilegiato ed in cui, quindi, ci sarebbe spazio per quelle attività cognitive (prevalentemente percettive) che si sviluppano senza sottostare alla funzione unificante e omologante di una qualche entità superiore. Secondo Nietzsche, tali attività, tra l’altro, nascono da e si fondano su precisi processi fisiologici all’interno di determinate strutture corporee. In un’ottica di processualità e di complessità, quale sarebbe quella nietzscheana, gli stati mentali, spirituali sia inconsci che coscienti non sono, infatti, niente di sostanzialmente

<sup>57</sup> La necessità di intraprendere una terza via rispetto al realismo metafisico e al relativismo assoluto è emersa chiaramente nel dibattito epistemologico contemporaneo sia in ambito più strettamente filosofico con posizioni come quella di Putnam sostenitore di un «realismo interno» sia in ambito più propriamente scientifico con posizioni come quelle del già citato Edelman, il quale parla di «realismo condizionato». Cfr. Edelman (1989), trad. it., p. 260. Cfr. Putnam (1975).

diverso dai processi fisiologici corporei, bensì il risultato di alcune attività presenti nel corpo stesso<sup>58</sup>.

Nietzsche, quindi, sembra indirizzarci a risolvere, o meglio, a dissolvere il cosiddetto «mistero della coscienza»<sup>59</sup> poiché semplicemente non ci sarebbe nessuna coscienza il cui contenuto concettualmente determinato possa essere vero, ossia possa corrispondere alla realtà in se. Esistono piuttosto molteplici stati mentali coscienti il cui contenuto è concettuale e che, proprio per questo, semplificano, organizzano, le cose del mondo o più precisamente le impressioni, le percezioni già prospetticamente orientate che abbiamo di queste cose.

Ancora una volta, riteniamo necessario e proficuo ai fini della discussione attuale fare, però, delle distinzioni. Infatti, la coscienza che verrebbe a dissolversi sarebbe soltanto quella del modello platonico-cartesiano, ossia una coscienza unitaria che riesce a cogliere la realtà in se negando l'aspetto naturalmente prospettico della conoscenza. Più importante è, invece, a nostro avviso, ciò che rimarrebbe dalla dissoluzione di questa coscienza e, cioè, una serie di stati mentali coscienti aventi la funzione evolutiva di creare concetti e parole, attraverso cui ordinare la nostra conoscenza del mondo circostante a partire da ed in continuità con quelle impressioni sensibili che sono già esse stesse

<sup>58</sup> Cfr. *FP 1884* 26[36] dove si dice: «il sistema nervoso e il cervello costituiscono il sistema di direzione e un apparato di centralizzazione d'innumerabili spiriti individuali e di rango diverso. *Anche l'io spirituale* è dato già con la cellula. Prima della cellula non esiste una spiritualità-io [...]».

<sup>59</sup> Il riferimento è chiaramente al filosofo americano J. Searle il quale intitola un suo libro proprio *The Mystery of Consciousness*. Egli, infatti, ritiene, all'interno della prospettiva da lui chiamata "naturalismo biologico", che quello della coscienza non sia un mistero bensì un problema che potrà essere risolto quando "comprenderemo la biologia della coscienza con la stessa profondità di comprensione con cui conosciamo oggi la biologia della vita" (Cfr. Searle (1997), trad. it. p.166) La coscienza, secondo Searle, è causata dal cervello ed è una caratteristica del cervello, ne è una proprietà emergente; essa, dunque, è causalmente dipendente dal comportamento degli elementi del sistema (i neuroni), ma non coincide con nessuno di essi né con la loro somma. Questa relazione, ancora non chiara, troverà risposta biologicamente attraverso i progressi della ricerca così come è già avvenuto in altri campi. Non si tratterebbe, quindi, nell'ottica del filosofo americano, di un ostacolo metafisico ineliminabile. A proposito di Searle e della sua posizione antidualistica riguardo al rapporto tra la mente e il corpo si veda Vicari (2008).

prospettiche anche se individuali e non concettuali e che si sviluppano grazie a certi organi di senso, cioè grazie a una determinata struttura del corpo. Su questa via riteniamo, quindi, sia possibile compiere una ridefinizione della coscienza in stati mentali coscienti che – per quello che abbiamo detto – non si contrappongono né ai fenomeni mentali inconsci né a quelli fisiologici corporei.

L'affermazione, che possiamo – forse – dire di aver rintracciato in Nietzsche, di stati mentali inconsci non concettuali contribuirebbe a delineare un modello del mentale che è strettamente legato al mondo della sensibilità e che non è affatto qualcosa di totalmente estraneo al corpo. Infatti, riconoscere l'esistenza di rappresentazioni che non siano per forza coscienti e, quindi, concettuali, significa riconoscere una sfera della cognizione che non si riduce soltanto all'intelletto concettualizzante e categorizzante, ma che, al contrario, essendo «incorporata», ha il carattere dell'individualità, della creatività, della prospettività. Ad una cognizione che coincide con l'intelletto, la cui caratteristica principale è quella di pensare per astrazioni e generalizzazioni, Nietzsche ne contrappone una che risiede nel corpo, che deriva dagli istinti, che non può non essere prospettiva. Secondo Nietzsche, infatti, anche l'intelletto non si pone «al di fuori di tutte le forme prospettivistiche di considerazione e assimilazione operata dai sensi e dallo spirito»<sup>60</sup>; questo porsi al di fuori presupporrebbe inevitabilmente la paradossale – secondo Nietzsche impossibile – capacità dell'intelletto di vedere al di là di se stesso e di coincidere con una conoscenza assoluta. Non a caso egli dice, invece, di vedere «la ragione suprema» proprio «nell'opera dell'artista»<sup>61</sup> poiché quest'ultimo è colui che agisce attraverso la creatività, l'intuizione, gli istinti e che ha il coraggio di accettare il carattere molteplice, processuale e prospettico del mondo.

In tal modo questo riavvicinamento antidualistico e antiriduzionistico di corpo e mente rientra, e contemporaneamente lo arricchisce, in un rapporto uomo/natura, uomo/mondo, in cui gli esseri umani non hanno un ruolo privilegiato di dominio sul-

<sup>60</sup> *FP 1886-1887*, 5[11].

<sup>61</sup> *Cfr. FP 1875-1876*.



la natura<sup>62</sup>. Essi, infatti, possederebbero sì il pensiero astratto ed il linguaggio, come ciò che li distingue da tutti gli altri esseri viventi e che consente loro di organizzarsi in società e sistemi attraverso i quali autoconservarsi più e meglio di altri esseri viventi; però, quei concetti e quelle parole rimangono, comunque, delle costruzioni, che non intaccano, se non in parte, il procedere della natura di cui l'uomo, invece, fa parte insieme ad altri elementi e con cui interagisce senza controllarla poiché essa sfugge, nella sua finezza e complessità, ad ogni semplificazione e concettualizzazione. Il piano della corporeità ed, a partire da esso, quello degli stati mentali inconsci, consentirebbero all'uomo di aprirsi ad un mondo naturalizzato grazie al riconoscimento dei suoi aspetti dinamici e aconcettuali; in tale apertura anche l'uomo – in un 'ottica nietzscheana – verrebbe naturalizzato nella riscoperta della propria dimensione prospettica, fisiologica, intuitiva; proprio quella in cui il non concettuale troverebbe spazio.

Riteniamo, dunque, che la strada percorsa sul modello della processualità, della complessità e dell'organizzazione (nel senso in cui per esempio, abbiamo visto, si parla di *Leib-Organisation*), sia – forse – la più promettente per una spiegazione del rapporto mente/corpo e, all'interno della mente, del rapporto cosciente/inconscio, che non si rassegni al riduzionismo come unica possibilità, ma che, invece, intraveda nella naturalizzazione dei processi mentali e nel carattere incorporato della mente dei modelli che renderebbero giustizia alla molteplicità e pluralità delle componenti in gioco.

<sup>62</sup> Il concetto di "naturalizzazione" (*Vernatürlichung*) appare essere il filo conduttore fondamentale dell'opera di Nietzsche, il quale motivava già il suo originario interesse per la filosofia dei presocratici in relazione proprio al loro modo di intendere il rapporto tra l'uomo e la natura come un rapporto di compenetrazione in cui l'uomo non ha nessun ruolo privilegiato. Sarà poi nell'aforisma 109 de *Die fröhliche Wissenschaft* che Nietzsche si chiederà «quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!». Cfr. Rosciglione (2005).



## SECONDA PARTE



### III

#### EMERGENZA E AUTORGANIZZAZIONE TRA FILOSOFIA E SCIENZE DELLA VITA

Al di là della dicotomia riduzionismo/dualismo

Oggi sia nel dibattito filosofico che in quello scientifico categorie come quelle di riduzionismo, dualismo, monismo, emergentismo, ritornano continuamente mostrando, così, di essere più che mai attuali. Infatti, il dilemma tra riduzionismo e dualismo è ancora aperto e al centro di molte riflessioni; esso riguarderebbe, non soltanto la cosiddetta filosofia della mente, in relazione al Mind-body Problem, ma anche la filosofia della biologia e le scienze della vita in relazione alla natura del rapporto tra il mondo fisico-chimico e quello biologico e al problema dell'origine della vita. È proprio in quest'ambito che intendiamo svolgere la nostra indagine, al fine di vedere come gli sviluppi che queste discipline hanno avuto, soprattutto negli ultimi due secoli, suggeriscono dei modelli validi, capaci di superare la dicotomia riduzionismo/dualismo. A tale proposito mostreremo come sia nell'ambito dell'evoluzionismo, che in quello della biologia molecolare, come nelle scienze della vita, si vada verso un nuovo modo di intendere il rapporto tra l'organismo e l'ambiente, tra il mondo fisico-chimico e quello biologico, che, facendo perno su concetti come quelli di coevoluzione, complessità, autorganizzazione ecc., aprirebbe la strada ad un modello alternativo sia al riduzionismo che al dualismo; in tale modello il concetto di emergenza sembrerebbe svolgere un ruolo fondamentale, perdendo, però, quell'aurea di mistero e metafisicità che per molti versi sembrava portare con sé. Così, nella consapevolezza della natura estremamente sfaccettata ed interdisciplinare del dibattito sull'emergenza, cercheremo di ricostruire lo status quaestionis partendo da molte delle domande che sono state fatte in passato, che per lo più si continuano a porre anco-

ra adesso e a cui noi non intendiamo dare alcuna risposta definitiva quanto, semmai, un suggerimento di ipotesi da esplorare e su cui riflettere. Alcune di queste domande, a cui tanto la scienza quanto la filosofia cercano di rispondere e attorno a cui graviterà la nostra analisi, sono le seguenti: Esistono fenomeni emergenti? Quale sarebbe la loro natura? Immateriale e metafisica e, dunque, contrapposta al materiale e al fisico o riducibile ai fenomeni fisici e, dunque, epifenomenale? Che rapporto ci sarebbe tra i livelli emergenti superiori e quelli inferiori da cui deriverebbero? I primi esisterebbero soltanto epistemologicamente, ossia in relazione al soggetto che conosce, o anche ontologicamente?

### 1. Alcune riflessioni preliminari sul concetto di emergenza

Il concetto di emergenza da cui partiremo è quello che Lewes in *Problem of Life and Mind* sembrerebbe riprendere da J.S. Mill. Quest'ultimo, infatti, distingueva tra «effetti omopatici» ed «effetti eteropatici»<sup>1</sup>. I primi sarebbero quelli che derivano secondo il principio di Composizione dalla somma di altri elementi più semplici; i secondi, invece, sarebbero quei fenomeni che non possono essere ridotti alla semplice somma delle loro parti poiché sono qualcosa di nuovo, di più ricco rispetto agli elementi che lo compongono e alle loro relazioni. Lewes deriverà da questi due concetti rispettivamente l'idea di risultante (effetto omopatico) e quella di emergenza (effetto eteropatico)<sup>2</sup>.

Dunque, secondo tale concetto di emergenza, ci sarebbero proprietà ad un certo livello di organizzazione che non sono affatto predicibili a partire dalle proprietà che si trovano al livello inferiore anche se è proprio da esse e dalla loro relazione che emergono, però, come qualcosa di nuovo che non è già contenuto in quelle. A tale proposito, Broad identifica le proprietà emergenti con quelle che egli chiama «leggi transordinali» (*trans-ordinal laws*). Queste sarebbero quelle leggi che connettono tra loro le proprietà di aggregati, di insiemi, di ordine «adiacente». A e B sarebbero adiacenti, secondo Broad, quando l'aggregato di ordine B è composto materialmente dall'aggregato di

<sup>1</sup> Cfr. Mill (1843).

<sup>2</sup> Cfr. Lewes (1875).

ordine A e quando, allo stesso tempo, le proprietà di B non sono presenti in A e la struttura complessa che caratterizza B non può, in alcun modo, essere dedotta dalla struttura di A tramite una legge di Composizione.<sup>3</sup> Dunque, queste leggi transordinali non farebbero altro che esprimere l'emergenza di alcuni fenomeni di livello più alto che sono irriducibili e semplicemente sincronici rispetto ai fenomeni di livello inferiore.

Se, da un lato, tale formulazione del concetto di emergenza sembra costituire la base per qualsiasi altra definizione più specifica e sfumata, dall'altro, essa crea già dei problemi. Infatti, la non predicibilità dei fenomeni emergenti di livello superiore implicherebbe il porre tali fenomeni al di là del mondo fisico materiale le cui leggi, invece, consentono proprio tale prevedibilità. A questo punto le strade percorribili sembrerebbero essere due: a) i fenomeni emergenti hanno una natura metafisica, immateriale, vitalistica; b) i fenomeni emergenti sono spiegabili attraverso le leggi dei fenomeni del livello inferiore da cui sarebbero controllabili e prevedibili.

Nel primo caso, non si capirebbe, però, in che rapporto starebbero i fenomeni emergenti metafisici con quelli di livello inferiore da cui comunque deriverebbero (per esempio il rapporto tra i fenomeni fisici e quelli biologici). Nel secondo caso, invece, i fenomeni emergenti si ridurrebbero a meri epifenomeni la cui esistenza, dunque, diventerebbe assolutamente superflua. Si verrebbe a delineare, così, l'eterna contrapposizione tra vitalismo e determinismo, spiritualismo e riduzionismo ficalista, in cui il concetto di emergenza resterebbe comunque schiacciato.

Si potrebbe a questo punto accettare – forse – una posizione, come quella sostenuta da Alexander, di «devozione naturale» verso fenomeni come quelli emergenti che non possono essere ulteriormente spiegati, ma soltanto accettati quali fatti bruti del mondo naturale<sup>4</sup>. Allora, in quest'ottica, fenomeni emergenti, come la vita e la mente, sarebbero dei caratteri primitivi di strutture organizzate non spiegabili né prevedibili.

Tale prospettiva, però, rinunciando a dare una spiegazione dell'emergenza, non consentirebbe di indagare sul rapporto tra i livelli superiori di proprietà emergenti e i livelli inferiori. Forse, invece, è proprio attraverso l'analisi di questo rapporto che è

<sup>3</sup> Cfr. Broad (1925), pp. 77-78.

<sup>4</sup> Cfr. Alexander (1920), pp. 46-47.

possibile intravedere un'ipotesi di spiegazione che si collochi su quella via alternativa a cui abbiamo fatto precedentemente riferimento.

A tale proposito, al fine di evitare tanto una posizione dualistica quanto una eliminativista, riteniamo importante soffermarci sul concetto di organizzazione poiché sarebbe proprio il modo di organizzarsi e, dunque, di strutturarsi di certi fenomeni che darebbe vita ad entità emergenti, le quali costituiscono, a loro volta, un livello superiore rispetto a quello su cui questa nuova organizzazione si sarebbe costruita. Dunque, il livello più alto si manifesterebbe come una struttura o uno speciale riarrangiamento di entità di livello inferiore. Sulla scia dell'insegnamento della *Gestalt Theorie* questa struttura di livello superiore non sarebbe, però, qualcosa di meramente soggettivo, ossia la cui esistenza dipenda soltanto da un soggetto che osserva e percepisce in quella certa maniera, con quella certa organizzazione. Furono proprio i teorici della Gestalt come Ehrenfels e Köhler ad affermare che queste strutture, organizzazioni, forme, esistono oggettivamente, cioè indipendentemente dal soggetto che le percepisce<sup>5</sup>.

In quest'ottica potremmo dire che i livelli emergenti ed i fenomeni che di esso fanno parte esistono in quanto organizzazione, forma, struttura, non soltanto epistemologicamente, ma anche ontologicamente. Questo implica certamente che il livello emergente si trova in un rapporto di dipendenza dal livello inferiore poiché senza gli elementi che ad esso appartengono non sarebbe possibile nessuna nuova organizzazione, nessuna nuova struttura. Dunque, i fenomeni del livello superiore emergente non potrebbero in alcun modo violare o ignorare le leggi su cui si fonda invece il livello inferiore visto che è proprio a partire dal modo in cui il livello inferiore funziona che sarebbe possibile lo svilupparsi di una nuova *Gestalt*, di una nuova organizzazio-

<sup>5</sup> Bisogna precisare, però, che tra i gestaltisti Köhler in particolare ha spesso mostrato una certa diffidenza nei confronti del concetto di emergenza laddove questo indica l'esistenza di più livelli distinti e separati in cui il livello più alto emerge sempre da quello più basso. Egli piuttosto sostiene un chiaro monismo ontologico secondo il quale il livello ontologico ed esplicativo primario è quello dell'organizzazione anche se ciò non esclude che per ragioni epistemologiche si possano andare ad individuare sempre degli elementi più semplici, inferiori rispetto all'organizzazione che, però, rimane ciò da cui ontologicamente si parte. Cfr. Köhler (1939).



ne. Allo stesso tempo, però, il livello superiore funziona attraverso principi e leggi che non sono riducibili a quelle del livello inferiore né da queste prevedibili. Spesso questa riconosciuta dipendenza del livello superiore dal livello inferiore ha condotto nell'ambito scientifico ed anche in filosofia della mente a parlare di un rapporto di causa ed effetto secondo il quale 1) il livello inferiore sarebbe ontologicamente primario rispetto a quello superiore, 2) quest'ultimo potrebbe essere identificato totalmente con il livello inferiore (eliminativismo) o, in alternativa, il livello superiore sopravviene su quello inferiore nel senso che, una volta che le proprietà del livello più basso sono stabilite, lo sono anche quelle del livello superiore.

Vediamo, però, come ciascuna di queste ipotesi, fondandosi su una dipendenza causale forte del livello emergente da quello inferiore, finirebbe per svilirlo e negarne la novità e dunque la peculiarità.

Una proposta che – a nostro avviso – aprirebbe ad un nuovo modo di intendere questo rapporto causale tra livello inferiore e superiore è quella che individua la causa non come causa efficiente, bensì come causa materiale per cui il livello inferiore sarebbe, aristotelicamente, la causa materiale e non efficiente del livello superiore<sup>6</sup>. Ciò consentirebbe di ammettere un monismo di materia allontanando il pericolo di un dualismo metafisico e, allo stesso tempo, di riconoscere una certa indipendenza al livello superiore che avrebbe, di contro, una sua specifica organizzazione esistente oggettivamente e avente delle sue proprie leggi indipendenti dal livello inferiore, che ne rimarrebbe causa materiale. Si tratta, così, di un unico processo in cui il livello emergente avrebbe eguale priorità ed esistenza di quello inferiore poiché esso è una nuova forma, una nuova organizzazione con proprietà e leggi nuove sulla stessa base fisica materiale. La materia e la forma sarebbero ugualmente oggettive, ossia reali. In tal modo, si può anche ammettere che i livelli siano *inclusivi* nel senso che il livello più alto non viola le leggi di quello più basso, che il livello più alto è materialmente legato a quello più basso ed, infine, che questo non implica che i principi organizzatori del livello più alto possano essere dedotti dalle leggi del livello più basso.

<sup>6</sup> Cfr. Emmeche (1997), pp. 83-119.

In questo modo, se si considerano fenomeni – per molti “misteriosi” –, quali la vita e l’attività mentale, come emergenti nel senso in cui abbiamo cercato di delineare sopra, essi sembrano, da un lato, perdere qualsiasi aurea di mistero e di metafisicità, poiché non sarebbero qualcosa di diverso e distaccato dal mondo materiale; dall’altro lato, essi sembrano avere una precisa irriducibilità rispetto al livello da cui emergono grazie alla loro specifica ed imprevedibile organizzazione che consente loro, per l’appunto, di emergere con proprie caratteristiche indipendenti.

Se, dunque, la relazione tra livelli viene intesa come processo e non come una relazione di causa ed effetto in cui la causa sarebbe qualcosa di distinto e di opposto all’effetto<sup>7</sup>, allora, forse è possibile incominciare ad intravedere una strada alternativa sia a contrapposizioni dualistiche sia a facili riduzionismi, in cui i fenomeni emergenti non sarebbero qualcosa di contrapposto al mondo fisico e naturale, ma parte di esso senza, allo stesso tempo, dover rinunciare alla propria peculiare novità e dunque alla propria irriducibilità alle leggi della fisica.

## 2. *Organismo, ambiente e co-evoluzione tra evoluzionismo e biologia molecolare*

Il paradigma scientifico-culturale all’interno del quale – a nostro avviso – è possibile percorrere la strada sopra indicata è quello evoluzionistico darwiniano, soprattutto nei suoi sviluppi neodarwiniani e post-neodarwiniani; è, infatti, a partire da questi che i fenomeni biologici, quali fenomeni emergenti, riacquista-

<sup>7</sup> Questo tipo di prospettiva riguardo il concetto di causa potrebbe, forse, indirizzare diversamente anche il dibattito sviluppatosi in questi ultimi anni in filosofia della mente dove soprattutto Kim ha sostenuto l’inappropriatezza di una posizione emergentista all’interno del *Mind-Body Problem* proprio perché essa non spiegherebbe il potere causale delle eventuali proprietà o entità mentali emergenti che, quindi, dipendendo causalmente in tutto e per tutto dalle entità del livello inferiore, ossia quello fisico materiale, senza essere a loro volta efficaci causalmente verso il basso, di fatto non esisterebbero se non come meri epifenomeni (cfr. Kim, 1993). Se, però, intendiamo la relazione causale nel senso sopra visto, la presunta mancanza di efficacia causale delle entità emergenti di livello superiore non sarebbe più un problema poiché la relazione tra il livello superiore e quello inferiore non verrebbe più inteso come un mero rapporto di causa ed effetto in cui resterebbe un *gap* da colmare.

no necessariamente un carattere naturale e materiale e, allo stesso tempo, una struttura e un funzionamento particolari. È proprio in ambito biologico che il passare dei secoli e l'affermarsi di nuove scoperte e teorie sulla struttura dei fenomeni biologici e sulla loro evoluzione, ha affievolito sempre di più la contrapposizione tra vitalisti e riduzionisti così come essa era nata<sup>8</sup>. Nel XIX secolo i progressi compiuti nelle scienze della vita da biologi come Bois Reymond, che dimostra la natura elettrica degli impulsi nervosi, o come Schwann e Schleiden, i quali mostrano come ogni creatura biologica sia un composto di cellule, portano gli stessi vitalisti del nuovo secolo a ridimensionare la loro posizione che diventerà meno ingenua e meno radicale allo stesso tempo. Essi ammetteranno la natura materiale degli spiriti viventi differentemente dall'anima, ma continueranno a sostenere la non riducibilità di alcuni fenomeni, come quelli psicologici di livello superiore, alle leggi della chimica e della fisica. Allo stesso tempo questo studio dei fenomeni biologici consente di prendere sempre più consapevolezza della complessità della loro natura e del fatto che in molti casi la loro struttura e il loro funzionamento non è spiegabile soltanto nei termini di leggi chimiche e fisiche; di questo sarebbe prova il necessario e naturale formarsi di una scienza apposita che è la biologia.

Oggi, dunque, i non riduzionisti non possono dirsi vitalisti nel senso virchowiano delle "forze vitali", ma ritengono che i fenomeni biologici non siano sempre spiegabili e riconducibili a leggi fisico-chimiche. L'emergentismo sembrerebbe nascere proprio in quest'ottica e anche se non ha un'origine propriamente biologica, poiché intende affrontare la realtà globalmente ai suoi vari livelli (inorganico, organico, psichico e sociale), sembra svolgere un ruolo molto importante nelle scienze della vita e soprattutto negli sviluppi che la teoria darwiniana dell'evolu-

<sup>8</sup> È nel XVIII secolo che nacque il dibattito tra vitalismo e materialismo meccanicistico all'interno del quale i vitalisti sostenevano che Dio fosse dietro ogni cosa, che lo spirito vitale avesse una natura del tutto immateriale e coincidesse con l'anima e che, di conseguenza, ogni fenomeno mentale e vivente fosse sempre l'espressione diretta dell'anima immateriale e non potesse mai essere spiegato e descritto scientificamente. Diversamente i materialisti ammettevano l'esistenza di Dio, ma affermavano che lo spirito vitale non coincide con l'anima poiché esso è qualcosa di materiale, spiegabile e descrivibile scientificamente così come gran parte della vita è descrivibile secondo le leggi della fisica e della chimica.

zione ha avuto in questi ultimi due secoli. In quest'ottica, infatti, l'organismo è visto come una struttura complessa, che olisticamente è più della somma delle parti ed in cui l'informazione che proviene dal tutto è qualcosa che emerge, poiché è di più di quella delle parti ed è a queste irriducibile. La direzione verso la quale andrebbero le nuove teorie biologiche evoluzioniste, se pur con le dovute differenze, sarebbe quella – come avremo modo di vedere – di un superamento di contrapposizioni dualistiche verso una prospettiva complessa che riesca a tenere insieme aspetti che, se pur diversi, non sono tra loro incompatibili e contrapposti. Così difficilmente oggi si sostiene con cognizione di causa un vitalismo dell'entelechia alla Driesch<sup>9</sup> o un riduzionismo meccanicista come quello di His<sup>10</sup>. Oggi, infatti, così come sembra impossibile spiegare l'evoluzione degli esseri viventi e la natura degli organismi senza tenere conto della loro base materiale e, dunque, della natura fisico-chimica di questa, sembra difficile anche non considerare gli organismi e, dunque, la vita, come un'organizzazione con delle leggi proprie, autonome ed indipendenti da quelle della fisica. A tale proposito, possiamo dire che la maggior parte delle teorie contemporanee dell'evoluzione riconosce l'esistenza di diversi livelli di organizzazione, tra cui alcuni, cosiddetti superiori, derivano da quelli inferiori, ma, allo stesso tempo, ne emergono poiché hanno delle leggi e delle caratteristiche proprie irriducibili a quelle dei livelli inferiori. A tale proposito significativo è quello che dice Simpson, uno dei padri della teoria della sintesi neodarwiniana, insieme a Mayr:

L'insistere sul fatto che lo studio degli organismi richieda teorie supplementari a quelle delle scienze fisiche non significa che vi debba essere una concezione dualistica e vitalistica della natura. La vita, o la particolare manifestazione di essa che chiamiamo mente, non per questo è inevitabilmente da considerarsi non fisica o non materiale. È solo che gli esseri viventi sono stati influenzati per oltre due miliardi di anni da processi storici che in se stessi sono perfettamente materiali, ma che non agiscono sulla materia non vivente, o almeno non nello stesso modo. La materia che fu influenzata da quei processi divenne, proprio per questa ragione, materia vivente, e quella che non ne fu influenzata rimase inerte. Da quei processi sono risultati dei sistemi di tipo comple-

<sup>9</sup> Cfr. Driesch (1905).

<sup>10</sup> Cfr. His (1869).

tamente diverso da qualsiasi sistema non vivente e incomparabilmente più complessi. Non sono per questa ragione meno materiali o meno fisici nell'essenza; la questione è che *tutti* i processi materiali noti e le connesse teorie esplicative si adattano agli organismi, mentre soltanto un numero limitato di essi si adatta ai sistemi non viventi.<sup>11</sup>

Dunque, il panorama che ci viene prospettato da Simpson e che egli dichiara esplicitamente antidualistico è quello di un mondo dell'organico che si distingue in quanto vivente da quello dell'inorganico senza, però, contrapporvisi. Gli esseri viventi sono materiali e fisici tanto quanto gli elementi non viventi, ma hanno una complessità di organizzazione ed un modo di reagire a certi processi storici diverso da quello del mondo inorganico e che, per l'appunto, li distingue da questo e li fa' essere vivi. È proprio all'interno di tale teoria neodarwiniana, di cui Simpson fa parte, che muta l'idea di che cosa sia organismo e di ciò a cui attribuire questo termine; infatti, da questo momento in poi anche la specie viene considerata un organismo, inteso come entità discreta localizzata spazio-temporalmente. Si tratterebbe, dunque, proprio in quest'ottica emergentista, sensibile alla complessità, di un organismo di livello secondario che svolge un ruolo importante nell'evoluzione, contrariamente all'idea, prevalente nella tradizione darwiniana, che le unità dell'evoluzione siano i singoli organismi individuali e che la specie sia soltanto una categoria costruita per comodità tassonomica. Sono prima la definizione biologica di specie e poi la teoria della speciazione allopatrica di Mayr<sup>12</sup> a consentire di vedere la specie come un

<sup>11</sup> Simpson (1949), trad. it., pp. 102-103.

<sup>12</sup> La definizione che Mayr ritiene essere maggiormente descrittiva di che cosa sia una specie biologica è la seguente: "*una specie è una comunità riproduttiva di popolazioni (isolate riproduttivamente da altre) che occupa una nicchia specifica in natura*". Per Mayr, infatti, il fatto che le popolazioni siano "riproduttivamente isolate" è ciò su cui si fonda la definizione di specie biologica (cfr. Mayr 1982, trad. it., p. 220 e ss.). Secondo Mayr questo isolamento riproduttivo che caratterizza una specie sarebbe il risultato di un processo di speciazione che egli chiama "allopatrica". Spesso, infatti, le specie sono formate da popolazioni piuttosto differenziate e divergenti tra loro; questa eterogeneità delle popolazioni sembrerebbe rendere più facile il processo di speciazione, ossia la nascita di una nuova specie. Mayr osservò, infatti, che la separazione per motivi geografici di una popolazione dalle altre della stessa specie sarebbe all'origine del processo di speciazione allopatrica, ossia letteralmente "in altro luogo". La nuova specie nascerebbe da una popolazione geograficamente isolata, con una quantità di individui

organismo ben definito e ben delimitato, quale entità storica dotata di un'identità indipendente, caratterizzata da una filiazione, una nascita e una morte; la sua particolarità, però, non sarebbe la chiusura, la staticità e la permanenza di alcuni caratteri, ma al contrario, il mantenimento di un'organizzazione interna attraverso continui cambiamenti, evoluzioni, insorgenze di nuovi, diversi caratteri. Vediamo, così, come proprio prospettive quali quelle di Simpson e Mayr, che certamente si pongono all'interno del paradigma darwiniano (per questo dette neodarwiniane), abbiano degli elementi di novità anche forti che vanno già nella direzione di un nuovo modo di intendere il rapporto tra materia vivente e materia inerte e di un nuovo modo di intendere l'organismo al di là di semplicistici riduzionismi.

Dunque, da un lato, una prospettiva come quella darwiniana ha avuto la responsabilità storicamente di ricondurre l'uomo, in particolare, e gli esseri viventi, più in generale, all'interno del più ampio e complesso mondo fisico naturale, di cui fanno parte e senza il quale non esisterebbero. Così, contro ogni vitalismo e creazionismo, la vita nascerebbe dalla base fisico-chimica di cui è composto il mondo e che ad un certo livello di organizzazione e di combinazione di diversi elementi, comporta l'emergenza delle prime forme di vita. Allo stesso tempo, però, nel momento in cui la vita viene fuori dal cosiddetto brodo primordiale, non coincide più soltanto con quelle basi chimico-fisiche da cui è derivata, ma è qualcosa di diverso. È proprio in direzione del riconoscimento dell'esistenza di diversi livelli, non soltanto tra il mondo inorganico e quello organico, ma anche all'interno dello stesso mondo organico, che si sono mosse le teorie evoluzioniste contemporanee. Il fatto che nel corso del tempo il concetto di organismo si sia allargato comprendendo anche la specie è legato ad un'immagine dell'organismo come qualcosa di complesso che, dunque, può svilupparsi a vari livelli ed avere caratteristiche diverse a seconda della complessità e della modalità della sua organizzazione. In quest'ottica, la cellula, l'individuo e la specie possono tutti essere definiti organismi, ma secondo livelli

piuttosto esigua e che è rimasta esclusa dalle ricombinazioni genetiche che hanno consentito alle altre popolazioni di rimanere una stessa specie (cfr. *ivi*, p. 548 e ss.). In casi come questi, le condizioni ambientali possono favorire processi innovativi fino alla creazione di una nuova specie riproduttivamente isolata rispetto a quella da cui avrebbe origine.

diversi di complessità e di organizzazione, da cui emergeranno, per ciascuno, caratteristiche differenti. L'individuo è chiaramente composto dalle cellule e non esisterebbe senza di esse, ma il modo in cui queste sono organizzate porta con sé l'emergere di caratteristiche che ci sono soltanto nell'individuo come struttura e non nelle sue singole componenti e che fanno sì che esso sia un organismo a cui noi diamo il nome di individuo. A sua volta la specie non potrebbe essere senza i singoli individui che la compongono, ma anch'essa, così come Mayr ci spiega, ha delle caratteristiche che emergono dalla sua struttura organizzata, che la fanno essere un organismo anche se diverso dal singolo individuo o dalle singole cellule. Noi non possiamo fisicamente identificare la specie così come facciamo con i singoli individui, ma ciò non toglie che la specie esista distintamente come insieme di caratteristiche che al livello di singoli individui non compaiono.

Successivamente è con biologi quali Gould e Lewontin che il mondo dei fenomeni biologici si mostrerà sempre di più come un sistema aperto, complesso, difficilmente prevedibile e ridicibile alle leggi della fisica. Essi, infatti, fanno di un nuovo modo di intendere il rapporto tra l'ambiente e l'organismo e il ruolo di quest'ultimo nell'evoluzione la base del loro programma anti-dattazionista<sup>13</sup>. L'organismo, dunque, che è un'organizzazione complessa, la cui struttura non è semplicemente riducibile ai geni, ma ha anche un'importante componente fenotipica, non si limiterebbe a svolgere il ruolo di effetto rispetto all'ambiente, che ne sarebbe la causa; l'organismo, sembra avere, infatti, un ruolo attivo di progettazione e esplorazione rispetto all'ambiente esterno. Detto più semplicemente, l'evoluzione degli organismi viventi non avviene soltanto a seguito del loro adattamento all'ambiente esterno tramite selezione naturale, poiché l'organismo svolge sempre anche un'attività trasformatrice<sup>14</sup>. Il termine che usa Lewontin per descrivere tutto questo è *coevoluzione*; l'evoluzione sarebbe la storia delle interazioni tra sistemi i cui caratteri si vanno sempre ridefinendo nel loro entrare in relazione senza che dietro ci sia un progetto perfetto da raggiungere<sup>15</sup>. Di conseguenza, l'organismo diventa qualcosa di

<sup>13</sup> Cfr. Gould (2002), trad. it., p. 1556 e ss.

<sup>14</sup> Cfr. Lewontin (1978), trad. it., p. 5 e ss.

<sup>15</sup> Cfr. Lewontin (1974).

poco prevedibile nella sua evoluzione poiché, avendo anche una componente storica, come già aveva osservato Simpson, ha materiali eterogenei e che spesso non sono affatto in armonia con l'ambiente. L'organismo, dunque, non può adattarsi semplicemente adeguandosi alle richieste provenienti dall'ambiente esterno, poiché ha una molteplicità di potenzialità contrastanti con quello, ma che, allo stesso tempo, proprio perché molteplici, gli consentono di riorganizzarsi in modo evolutivamente vantaggioso. Dunque, la flessibilità dell'organismo, piuttosto che essere un punto debole, sarebbe la sua forza.

L'acquisizione fondamentale di questa impostazione, rispetto a teorie più propriamente neodarwiniane come quelle di Mayr e Simpson, è quella di una prospettiva sistemica. La relazione tra l'organismo e l'ambiente è vista come una relazione globale. Lewontin in particolare mette in discussione una separazione dualistica tra interno ed esterno, la quale comporta inevitabilmente il prevalere di uno dei due poli sull'altro, nello specifico il prevalere dell'ambiente come polo attivo sull'organismo quale polo passivo<sup>16</sup>. Dunque, la prospettiva di Lewontin, rispetto alle teorie cosiddette neodarwiniane, avrebbe il merito di superare una dicotomia che ha comportato una sottomissione dell'organismo all'ambiente come sola condizione necessaria per la sopravvivenza e lo sviluppo. Cercando di andare oltre inevitabili contrapposizioni ideologiche e di etichetta tra adattazionisti e antiadattazionisti, neodarwiniani e post neodarwiniani<sup>17</sup>, riteniamo che l'idea nuova della co-evoluzione non comporti semplicisticamente un capovolgimento della dicotomia ambiente/organismo a vantaggio di quest'ultimo; si tratterebbe, piuttosto, di un diverso modo di intendere tanto l'uno quanto l'altro come sistemi aperti che si sviluppano e mutano insieme in base all'influenza che ciascuno di essi ha sull'altro. Tutto ciò implica pensare non soltanto all'organismo, ma anche all'ambiente, come sistema complesso aperto e flessibile, poiché anche quando agisce la selezione naturale, imponendo all'organismo

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Concordiamo con Dennett laddove sostiene che molte delle contrapposizioni nate poi tra neodarwinisti e postneodarwinisti in Darwin non fossero affatto presenti; riguardo alla questione dell'adattamento, per esempio, Darwin stesso avrebbe ammesso ciò che poi Gould avrebbe chiamato esattamento (*ex-aptation*), poiché ogni adattamento sarebbe una forma di esattamento. Cfr. Dennett (1995), trad. it., pp. 354-355.



di adattarsi a una particolare serie di circostanze, l'organismo a sua volta influenza e trasforma queste stesse circostanze con conseguenze determinanti sia per la sua specie che per l'ambiente, il quale, quindi, muta e si sviluppa insieme all'organismo. Dunque, sembra che si vada in direzione di un modello dell'evoluzione non dicotomico ed antiriduzionista alla stesso tempo, in cui le componenti che entrano in gioco sono molteplici e ciò che importa è la loro organizzazione, ossia il modo in cui interagiscono nel rispetto della loro diversità; da ogni organizzazione emergono delle caratteristiche nuove che vengono identificate con nuovi fenomeni. L'evoluzione, dunque, è il cambiamento continuo di sistemi di sviluppo aperti che interagiscono tra loro.

In quest'ottica, anche il genoma viene visto come un sistema integrato non scomponibile e, quindi, non riducibile a componenti atomiche; le mutazioni, infatti, non determinano tout court il cambiamento evolutivo, poiché questo è legato al modo in cui il prodotto del gene mutato interagisce nel processo di sviluppo. Dunque, il contesto in cui le mutazioni sono inserite diventa determinante per il tipo di risultato e, quindi, di cambiamento che si può avere. In questo senso lo sviluppo dell'organismo dipende da una complessa rete di relazioni. Molte delle più recenti ricerche sperimentali, soprattutto in ambito di biologia molecolare, sembrano andare inevitabilmente nella direzione del riconoscimento di una dimensione plurale, dinamica ed interattiva. Quello che è stato definito da Watson<sup>18</sup> e Crick il "dogma centrale della biologia molecolare" si fondava sull'idea DNA-centrica per cui l'informazione genetica passa sempre dal DNA all'RNA e, quindi, alle proteine e non viceversa; secondo i sostenitori della cosiddetta fase "dogmatica" della biologia molecolare capire come il gene, ossia la molecola del DNA, guida la sintesi proteica significa spiegare come si forma la vita. Oggi questa fase dogmatica e fortemente riduzionistica della biologia molecolare è stata messa in discussione quando il DNA del genoma, considerato storicamente come uno statico ricettacolo di informazioni, si è mostrato, invece, essere estremamente fluido, dinamico e aperto; esso, infatti, non è più il centro direttivo, l'omuncolo – potremmo dire –, dell'intera cellula, dell'intero

<sup>18</sup> Cfr. Watson (1968).

organismo. L'ambiente all'interno del quale si trova il genoma non soltanto è influenzato da questo, ma lo influenza, sottoponendolo, dunque, a molte operazioni e mutamenti. Il genoma viene visto come un sistema aperto all'interno ed in relazione ad un altro sistema aperto. Le condizioni in cui la cellula si trova, ossia la struttura che essa ha, influenza la direzione che in essa prendono le attività dei geni. Il modo in cui la cellula produce i materiali provenienti dai geni non dipende da questi o per lo meno non soltanto da essi, ma anche dall'organizzazione complessa della cellula stessa di cui i geni fanno parte. Dunque, il compito dei geni non è preformato e predeterminato, bensì epigenetico, ossia relativo alla dinamica di sviluppo della cellula. Questo tipo di impostazione avrebbe il merito – a nostro avviso – di evitare di considerare il gene chiuso in se stesso, autosufficiente, dotato di un'unica proprietà, ossia l'invarianza riproduttiva, a condizione che anche la cellula, l'organismo, venga visto non come qualcosa di metafisicamente preesistente al materiale genetico, ma come un sistema aperto che si nutre di questo materiale, ma in maniera dinamica e complessa. La vita non è l'uno o l'altro da soli di questi aspetti, ma è ciò che emerge dall'interazione dinamica continua di queste molteplici componenti. C'è una materia proveniente dal mondo chimico-fisico che è influenzata e, quindi, rimodellata in base ad un sistema di vincoli che a sua volta è influenzato da quella materia ed in relazione ad essa si ristrutturata. Questa polarità dinamica che, come abbiamo già visto, Lewontin chiama coevoluzione, è ciò da cui emerge la vita e, dunque, ciò da cui prendono forma gli esseri viventi.

Ancora una volta, al di là di contrapposizioni ideologiche o di etichetta, che portano spesso gli scienziati a radicalizzare la propria posizione, così come quella dei loro avversari, riteniamo che, in realtà, anche se esistono sfumature di una certa importanza tra punti di vista diversi, alcune acquisizioni siano trasversali. Uno scienziato come Luria, per esempio, il quale certamente non può essere posto storicamente tra i sostenitori alla Waddington di una teoria dei Baupläne<sup>19</sup>, allo stesso tempo non

<sup>19</sup> Il termine risale alla teoria del tedesco Jacob von Uexküll il quale sosteneva che lo studio degli esseri viventi, ossia la biologia, fosse una scienza pura che per oggetto avesse il loro piano di struttura (*Bauplan*). Questo *Bauplan* sarebbe l'insieme delle relazioni immateriali fra le parti di un corpo di un essere vivente. Secondo questo modello non sarebbe l'organismo a

è neanche un riduzionista estremo come dichiarano di essere Crick o Watson. Egli, infatti, pur rimanendo all'interno di un programma di biologia molecolare che non rinnega il dogma fondamentale, ritiene necessario, contro un rigido meccanicismo, riconoscere accanto ad una continuità del DNA anche una continuità della forma. Accanto alla precisione di funzionamento insita nei geni stessi, nelle loro sostanze, per rispondere alle necessità dell'organismo, ci sarebbero anche le condizioni in cui la cellula si trova come "entità organizzante", come guida, al fine di perpetuare il modello esistente.<sup>20</sup> Una posizione moderata come quella appena esposta avrebbe il vantaggio di non cadere in una prospettiva preformista secondo la quale i geni avrebbero già in sé tutto ciò che serve a formare un organismo. Dall'altro lato, un matematico come Renè Thom cerca, attraverso la sua teoria delle catastrofi, di superare i limiti del riduzionismo riconoscendo il ruolo importante di una struttura che non è già tutta contenuta nei geni e nella materia da cui sono composti e spiegandone, però, la dinamica ed i tempi. La struttura, la forma, si manifesterebbe, infatti, attraverso una serie di discontinuità, di catastrofi che, se resistono a cambiamenti delle situazioni iniziali, diventano strutture stabili e creano continuità entro un certo intervallo di tempo. La teoria delle catastrofi spiegherebbe, così, senza semplicemente presupporla, la presenza e il formarsi di strutture e la loro stabilità in termini dinamici attraverso l'idea di conflitto a cui tutto viene ricondotto anche se non in termini materialistico-riduzionistici.<sup>21</sup>

modificare la propria struttura per adattarsi all'ambiente, ma esso organizzerebbe una certa parte dell'ambiente per farne il suo mondo; questa organizzazione è il *Bauplan*. Cfr. Uexküll (1930). Questa idea è stata ripresa nelle scienze evolutive degli ultimi vent'anni in chiave fortemente antiadattazionista sulla scia di quella teoria della coevoluzione che, - come abbiamo visto - ristrutturava il rapporto tra organismo e ambiente in termini non dicotomici, ma dinamici e complessi. Scienziati come Waddington e Goodwin sono tra i rappresentati principali di questa tradizione che radicalizza l'atteggiamento antiadattazionista ritenendo che i più importanti processi evolutivi sono riorganizzazioni di forme basilari (*Baupläne*) e non semplici prodotti di forze selettive esterne. Cfr. Waddington (1970) e (1975); Goodwin (1988); Goodwin e Webster (1988)

<sup>20</sup> Luria (1984).

<sup>21</sup> Secondo Thom un modello come la teoria delle catastrofi sarebbe maggiormente esplicativo dell'approccio riduzionista riguardo a fenomeni che hanno a che fare con una gerarchia di livelli morfologici; in questo caso,

In generale, quindi, riteniamo non azzardato affermare che il riconoscimento dell'organismo, ai suoi vari livelli (molecolare, cellulare, individuale, di specie e così via) come sistema aperto integrato sia ciò che prevale tra le varie teorie biologiche ed evuzionistiche che si sono sviluppate negli ultimi due secoli. L'esistenza di diversi livelli di organizzazione, che comporta anche il presentarsi di nuove caratteristiche e, dunque, di nuovi fenomeni, sembrerebbe essere un'acquisizione importante di questa nuova direzione antiriduzionista e antidualista allo stesso tempo, che troverebbe – a nostro avviso – una buona chiave di lettura e di spiegazione anche attraverso il concetto di emergenza.

### 3. *Complessità e autorganizzazione: dai sistemi fisici dissipativi di non equilibrio al sorgere della vita*

Si tratta, a questo punto, di vedere come in ciò che Morgan chiama «emergent evolution»<sup>22</sup> si siano formate novità come la vita, la mente, il pensiero riflessivo, non in contrapposizione al mondo fisico, bensì sempre in un'ottica di co-evoluzione. Infatti, l'attenzione sarebbe rivolta ad una fisica e a una chimica anch'esse profondamente trasformate dalle rivoluzioni degli ultimi due secoli. Non a caso i più recenti studi sembrano dimostrare che l'emergenza è un fenomeno che riguarda non soltanto discipline quali la biologia, la psicologia o la sociologia, ma anche la fisica e la chimica inorganica. Infatti, le teorie dinamiche del caos, dell'autorganizzazione e della complessità, al cui sviluppo ha contribuito il gruppo di ricerca del noto Santa Fe Institute<sup>23</sup>, dimostrerebbero l'esistenza di fenomeni di autorganizza-

il modello riduzionista non funzionerebbe poiché non sarebbe possibile una riduzione ad elementi semplici e stabili. La teoria dello stato solido sarebbe, per esempio, difficilmente spiegabile soltanto in termini di interazione molecolare. Laddove gli elementi che entrano in gioco sono flessibili e non hanno un'individualità netta e stabile, la teoria delle catastrofi, attraverso la sua idea delle discontinuità, sembrerebbe essere, secondo Thom, più efficace del modello riduzionista. Questo sarebbe il caso della biologia dove il fenomeno della regolazione non permette di studiare i fenomeni viventi soltanto nei termini di una contabilità delle cellule. Cfr. Thom (1980), p. 77 e ss.

<sup>22</sup> C.L. Morgan (1923), pp. 1-2.

<sup>23</sup> Cfr. Waldrop (1992).

zione e di emergenza nel mondo fisico ancora prima che in quello biologico mostrando, per di più, come anche nella fisica non tutto sia prevedibile attraverso le sue stesse leggi come avrebbe voluto il modello classico<sup>24</sup>.

Già in fisica, per esempio, si trovano corpi autorganizzantesi come galassie, pianeti, ammassi di materia solida, le cui dinamiche strutturali sono oggetto di studio. Si tratterebbe, infatti, di processi dissipativi di non equilibrio che si autorganizzano proprio attraverso questo loro essere lontano dal raggiungimento di qualsiasi equilibrio e quindi da una situazione di stasi. La caratteristica specifica di questi corpi è proprio quella di autorganizzarsi ed, in questa loro dinamica, di creare una nuova struttura, una nuova organizzazione, che emerge da fenomeni di livello più basso come le forze naturali, le particelle, la materia grezza ecc. Prigogine per primo ha notato come ci sarebbero sistemi lontani dall'equilibrio termodinamico che possono rimanere costanti, dunque, conservarsi, in un regime diverso da quello dell'equilibrio<sup>25</sup>. Questo significherebbe che non sempre il principio di Boltzmann, e cioè che l'entropia è la misura del disordine molecolare, è valido. In tal caso si verrebbero a trovare delle strutture cosiddette dissipative, ossia capaci di conservarsi e, dunque, di mantenere l'ordine, attraverso dissipazione di energia, attraverso fluttuazioni sempre al margine del non equilibrio, del disordine, del caos, come dirà soprattutto Kauffman. Tali strutture dissipative si autorganizzano ridefinendo la propria situazione interna a partire da ciò che viene dall'esterno, riserve di energia e di materia esterne. Dunque, l'autorganizzazione, che consente a certe strutture di conservarsi mutan-

<sup>24</sup> Cfr. Kauffman (1993). Ci preme ricordare come già alla fine dell'Ottocento si parlasse, a proposito dello sviluppo dell'organismo, di autoregolazione (*Selbstregulierung*); con questo termine si voleva indicare la capacità endogena degli esseri viventi di riorganizzarsi in funzione del raggiungimento del proprio equilibrio il quale, quindi, non veniva spiegato soltanto in termini di adattamento. In particolare si veda Roux (1881). Sarà proprio Nietzsche, attraverso la lettura del testo di Roux, a riprendere questo concetto di autoregolazione in un'ottica antiadattazionista che mira a sottolineare il ruolo attivo dell'organismo nel rapporto con l'ambiente. Cfr. Rosciglione (2005), p. 51 e ss.

<sup>25</sup> Cfr. Prigogine e Nicolis (1987), trad. it., p. 10 e ss., p. 51 e ss., p. 252 e ss.

do, può avvenire soltanto in sistemi aperti, ossia sistemi che interagiscono con l'ambiente circostante<sup>26</sup>.

Torna, così, quel modello di coevoluzione che abbiamo visto essere proprio dei sistemi biologici, ma che in generale incarna l'idea che la conservazione e l'evoluzione di un sistema sono strettamente legate al suo essere aperto ed integrato rispetto all'ambiente che lo circonda. Dunque, da un lato, farebbero parte già del mondo fisico fenomeni la cui struttura sembra non essere spiegabile soltanto attraverso l'esistenza di leggi fisiche irriducibili, ma anche attraverso cambiamenti e ristrutturazioni che avvengono secondo precisi vincoli di non equilibrio, per cui se questi vincoli vengono meno il sistema evolve verso la disorganizzazione, dunque, verso la sua totale dissipazione. Dall'altro lato, poiché i fenomeni biologici sono per eccellenza dotati di evoluzione e, dunque, capaci di ristrutturarsi e autorganizzarsi nel mantenimento di un ordine quali sistemi aperti integrati, la teoria di Prigogine delle strutture dissipative autoorganizzantesi lontane dall'equilibrio potrebbe spiegare il modo in cui essi funzionano ed evolvono. In tal modo Prigogine auspica che anche i fenomeni biologici possano essere studiati e, dunque, previsti, come fenomeni fisici secondo un programma dichiaratamente monista e riduzionista anche se all'interno di una teoria fisica che si è ampliata e radicalmente trasformata.

A tale proposito riteniamo che esemplare ed interessante sia la posizione sostenuta dal già citato genetista Stuart Kauffman, che pone la sua indagine all'interno di questa articolata area di ricerca che ha a che fare con la termodinamica del non equilibrio, la dinamica del caos, la complessità, l'autorganizzazione ecc. Come vedremo, però, a differenza di Prigogine, Kauffman sembra andare in una direzione meno riduzionista e più di reale integrazione tra il piano fisico e quello biologico, proprio attraverso concetti come quelli di emergenza e autorganizzazione.

<sup>26</sup> Molti potrebbero essere gli esempi di fenomeni che funzionano come processi dissipativi autoorganizzantesi: nel laser le particelle di luce, ossia i fotoni, che si raggruppano in un unico fascio con tutti i fotoni in fase; l'uragano che cresce grazie al flusso costante di energia solare, la quale muove i venti e fa salire dal mare il vapore condensato poi nelle piogge. Infine, anche la cellula viva è un sistema dissipativo autoorganizzantesi che sopravvive assorbendo energia sotto forma di cibo ed espellendo energia sotto forma di calorie ed escreti.

Kauffman, in linea con teorie come quelle di Prigogine e con le teorie del caos e della complessità, ritiene che la vita non sia il risultato di un unico grande salto che la rende inspiegabile rispetto a ciò che l'ha preceduta. Al contrario, egli ritiene che i fenomeni biologici derivano da e, dunque, sono strettamente legati a una storia di complessificazione e di catalisi reciproca di molte strutture chimiche; storia che può essere studiata ed analizzata. In quest'ottica la vita non sarebbe qualcosa che misteriosamente e inspiegabilmente salta fuori all'improvviso come assolutamente estraneo rispetto a ciò che fino a quel momento era esistito, ma al contrario essa sarebbe una proprietà ecologica e relazionale, che emerge dalle condizioni fisico-chimiche del cosiddetto Brodo Primordiale. Secondo Kauffman la vita fin dall'inizio emergerebbe da un sistema complesso che funziona al margine del caos, ossia come struttura autorganizzantesi dissipativa in cui una collezione di molecole avrebbe una proprietà per cui l'ultimo passo necessario nella formazione di ciascuna molecola viene catalizzato da qualche altra molecola del sistema<sup>27</sup>. Questo processo di catalisi avviene ad un livello critico di complessità della diversità molecolare, raggiunta la quale emerge una vera e propria rete di reazioni catalitiche interconnesse, che proprio al margine del caos, del disordine, diventano un sistema complesso autorganizzantesi ed ordinato<sup>28</sup>. Dunque, le nuove teorie della complessità e del caos avrebbero il vantaggio di avvicinare il mondo fisico-chimico e quello biologico non at-

<sup>27</sup> Cfr. Kauffman (1993), p. 285. La dinamica che caratterizza questi sistemi complessi dissipativi autorganizzati viene descritta anche come criticità autorganizzata proprio per riferirsi a quello stato critico, che molti processi fisici raggiungono spontaneamente, in cui essi, attraverso il loro essere in una posizione critica, che potrebbe sfociare nel caos e dunque nella loro dissipazione, invece si organizzano, ossia mantengono la loro struttura e si conservano. Tutti i sistemi critici autorganizzati sono caotici in senso debole poiché essi più che alla loro distruzione secondo un comportamento caotico vero e proprio, tendono, invece, ad organizzarsi e, dunque, a trovare un ordine proprio al massimo della criticità, ossia al margine del caos. In quest'ottica vengono analizzati molti fenomeni come il comportamento di mucchietti di sabbia, il formarsi dei cristalli di neve ecc. Cfr. Bak - Chen (1991) pp. 22-30. A tale proposito Edgar Morin, uno dei padri della teoria della complessità, parla di "disintegrazione organizzatrice" proprio per riferirsi al ruolo che la disorganizzazione, il caos, intesi come deboli, giocano nel processo di organizzazione del cosmo. Cfr. Morin (1997), trad. it., p. 48 e ss.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibidem*.

traverso una riduzione del secondo al primo, ma riconoscendo che quel mondo fisico-chimico a cui è legato il mondo della vita sarebbe composto da strutture che funzionerebbero allo stesso modo dei fenomeni biologici, ossia come processi complessi dissipativi autorganizzantesi. In tal modo i fenomeni biologici – tra cui anche gli esseri umani – sono parte integrante della natura, ma di una natura che è molto più complessa e diversificata di quanto la fisica classica non avesse voluto ammettere. Così, si intravede la possibilità di evitare una contrapposizione dualistica tra eventi fisici e fenomeni biologici senza, però, necessariamente ridurre la biologia alle leggi stabili della fisica; questo sia perché molti degli stessi eventi fisici sembra che non funzionino secondo tali leggi e sia perché i fenomeni biologici, intesi come sistemi aperti integrati, che emergono secondo le leggi della complessità e del margine del caos<sup>29</sup> da sistemi fisici altrettanto aperti ed integrati, hanno delle caratteristiche e delle proprietà che sono assolutamente uniche ed irriducibili.

Così, i processi autorganizzantesi dissipativi di non equilibrio, che si sviluppano a livello chimico-fisico di molecole, sarebbero le precondizioni della vita biologica. Secondo la prospettiva di Kauffman, quella che biologicamente chiamiamo vita non sarebbe né darwinianamente il risultato di combinazioni e incontri assolutamente casuali tra molecole né il risultato di un Ordine Divino. Al contrario Kauffman ritiene che in natura ci sia una specie di ordine, che deriva dalla tendenza naturale di molti fenomeni all'autorganizzazione. Egli, infatti, suppone che tra le infinite molecole di amminoacidi, zuccheri ed altro, che compongono il brodo primordiale, avvenga un processo di catalisi esattamente così come avviene in chimica. In tal modo Kauffman non fa altro che spiegare fenomeni, che a quello stato sono di natura chimico-fisica, attraverso un processo che è proprio della chimica e cioè la catalisi. Quindi le molecole si incontrano e si combinano diventando qualcosa di più complesso non per

<sup>29</sup> Kauffman ritiene, in linea con la teoria della criticità autorganizzata, che sia proprio al margine del caos che i sistemi biologici evolvono autorganizzandosi; la selezione naturale non sarebbe qualcosa che ostacola il raggiungimento di questo stato di equilibrio al margine del caos, in cui si ha l'evoluzione, ma, piuttosto, ciò che lo sostiene e gli permette di compiersi. Cfr. Kauffman (1993), pp. 202, 232 e ss.; Kauffman (1995) p. 484; Richardson (2001). In quest'ottica autorganizzazione e selezione naturale non sarebbero in conflitto.



pura casualità né secondo un “disegno intelligente”, ma semplicemente perché tra esse ce ne sono alcune che fungono da catalizzatori rispetto alle altre. Così si verrebbe a formare una rete di molecole che sono sempre più abbondanti all'interno della rete stessa, la quale si catalizza, diventando per l'appunto un sistema autocatalitico, in altre parole autorganizzato. Si tratterebbe, dunque, di un ordine naturale che scaturisce dalle leggi della chimica e della fisica e che, come abbiamo visto precedentemente, si sviluppa proprio in conseguenza dell'aumento della diversità molecolare e, dunque, in una situazione critica. Se questo sistema autocatalitico non può certamente essere ancora chiamato vita è, però, ciò dalla cui ulteriore complessificazione emergerebbe la vita, ossia la cellula, così come dalla complessificazione degli amminoacidi è emerso quest'insieme autocatalitico. Ciò che poi consentirebbe il formarsi della struttura basilare di ogni vita, ossia il semplice organismo, la singola cellula nella sua nicchia ecologica, è – come abbiamo già visto – l'insieme aperto e integrato del codice genetico del DNA e del codice regolatore dinamico dell'RNA più un modo dinamico di metabolismo basato su un'attività di memoria delle componenti organismiche del sistema il cui fine è proprio quello di realizzare al meglio una forma altamente specifica di metabolismo. Dunque, la vita, nel senso in cui la conosciamo noi oggi, sembrerebbe essere un insieme complesso di elementi, in cui – in una prospettiva che supera il cosiddetto “dogma centrale” – la molecola del DNA interagisce con l'RNA secondo un determinato metabolismo e in una relazione continua con l'ambiente esterno. Quest'ultimo pur non essendo vita è anch'esso, però, qualcosa di complesso, in cui sono presenti molteplici sistemi fisici autocatalitici di non equilibrio termodinamico da cui quella vita emerge come ulteriore complessificazione. e autorganizzazione.

In quest'ottica, dunque, si potrebbe descrivere, a partire dal mondo fisico di sistemi complessi autorganizzati, non soltanto la nascita della prima e più semplice forma di vita, ma anche tutta l'evoluzione biologica fino alla vita nelle sue manifestazioni più complesse senza il pericolo di cadere in un rigido riduzionismo fiscalistico. Dal livello della singola cellula emergerebbe, infatti, il livello pluricellulare in cui le singole cellule interagiscono e competono per ottenere le risorse necessarie alla

sopravvivenza. Si tratterebbe di quello che Aristotele chiamò il livello vegetativo. Lo stesso potremmo dire per quanto riguarda le prime forme di vita animale la cui base materiale è e rimane l'individuo pluricellulare, ma ad un livello più alto in cui sono presenti caratteristiche speciali come la percezione e l'azione in relazione all'ambiente circostante grazie al formarsi del sistema nervoso. Fino a giungere alla distinzione tra i vari livelli di forme di vita animale, da cui emergerebbe quella umana con un'attività mentale complessa caratterizzata da linguaggio e autoscienza.

Sembra, dunque, che proprio lo studio – certamente ancora aperto – del modo in cui la vita, dalla forma più semplice a quella più complessa, si sia formata e poi si sia evoluta, abbia consentito di chiarire il concetto stesso di emergenza intravedendo uno spazio in cui questo concetto non sia necessariamente contrapposto al fisicalismo. Al contrario, nuove indagini hanno mostrato come già a livello fisico esistono molti sistemi autorganizzati dissipativi di non equilibrio e che a livello biologico il comportamento delle singole cellule di singoli organismi è complesso, poiché i geni attivandosi e disattivandosi a vicenda creano già a questo livello una rete autoregolantesi che ha delle caratteristiche ed una forza nuova che i singoli geni non possedevano<sup>30</sup>; tutto questo permetterebbe di leggere il fenomeno dell'emergenza e ciò che emerge non come qualcosa di misterioso e inspiegabile, ma piuttosto come qualcosa di naturale e – ancora più importante – sempre incorporato.

<sup>30</sup> Cfr. Kauffman (1991), p. 82.

## IV

### LA COSTRUZIONE DEL SÉ

#### Corpo, emozioni e coscienza in Damasio

Le riflessioni condotte nelle pagine precedenti sul rapporto tra fenomeni fisici e fenomeni biologici, tra il mondo fisico-chimico e quello della vita, trovano – a nostro avviso – un interessante sviluppo in una discussione sulla natura umana e la sua specificità. Questo tipo di indagine non potrebbe non soffermarsi sul problema del rapporto tra la mente e il corpo visto che negli esseri umani sembra che i fenomeni mentali, come la coscienza, l'autocoscienza ecc., siano particolarmente presenti in un modo che li differenzia da altri esseri viventi.

Le ricerche che sono state condotte in questi ultimi anni nelle neuroscienze non possono non influenzare la riflessione seppur filosofica su che cosa sia la natura umana. Riteniamo, dunque, che lo studio della mente senza il suo correlato neurobiologico, il cervello, poco ci possa dire sulla specificità della natura umana nel regno più ampio degli esseri viventi. Infatti, il modo in cui funziona il cervello all'interno dell'organismo uomo e quindi, all'interno di un corpo (umano), è determinante per comprendere quella particolarità che è la mente, e che a un certo livello di complessità, sembrerebbe appartenere soltanto all'essere umano. Così, muovendoci all'interno di un quadro, ancora una volta, dichiaratamente evoluzionista, intendiamo soffermarci su un'immagine dell'essere umano la cui caratteristica specie specifica, quale il possedere una mente cosciente dotata di linguaggio, non nasce dal nulla, non è in sé e per sé; essa, al contrario, non potrebbe non essere se non all'interno di quel sistema biologico che in parte l'uomo condivide con altri esseri viventi e che in parte, invece, lo distingue già dal resto del mondo animale. È in questo sistema biologico che ha sede, o

meglio è incorporata, quella mente cosciente linguistica. Dunque, così come abbiamo visto che in generale il mondo biologico non esiste separatamente da quello fisico-chimico, senza che questo significhi l'accettazione di un programma riduzionista, allo stesso modo, i processi mentali non esisterebbero separatamente dal corpo inteso, però, come l'insieme complesso di diversi elementi che funziona – come abbiamo già detto – secondo adattamento e autorganizzazione. In quest'ottica la mente farebbe parte, come ciò che ne emerge, di quel complesso mondo che ogni fenomeno biologico è ed in cui l'interazione con l'ambiente e con gli altri organismi più una determinata organizzazione genetica conducono all'evoluzione di strutture particolari, che fanno dell'uomo qualcosa di diverso (in parte) dall'animale e dagli altri esseri viventi e non.

A tale proposito prenderemo in considerazione il modello proposto da Antonio Damasio, il quale mette in evidenza la relazione inscindibile tra corpo, emozioni e fenomeni mentali complessi come la coscienza. Egli, infatti, ponendosi esplicitamente sulla scia di Spinoza, recupera la dimensione corporea e degli affetti come base per lo sviluppo di fenomeni mentali più o meno complessi. Ciò che contraddistinguerebbe l'essere umano sarebbe proprio la complessità della sua natura. Quest'ultima, infatti, non si caratterizza soltanto in quanto razionale, cosciente e linguistica, ma piuttosto nella relazione tra queste caratteristiche – che sarebbero proprie di ciò che Damasio chiama «coscienza estesa» – e una serie di altri processi che appartengono tutti allo stesso organismo, allo stesso corpo, e che sono tutti importanti per la vita.

Così, se vogliamo provare a risolvere il mistero della coscienza (sempre che di mistero si tratti), bisogna riscoprire il corpo come ciò da cui tutto ha origine, senza avere paura di cadere nella trappola riduzionista. Riteniamo, infatti, che tra il parlare del corpo in termini riduzionistici e il non parlarne affatto ci sia un'alternativa, ossia quella di riflettere sul modo in cui esso funziona per giungere a vedere come il corpo biologicamente inteso non sia affatto semplice materia riducibile alle leggi della fisica classica anche perché, come abbiamo avuto modo di vedere, oggi anche molti fenomeni fisici sembrano funzionare in maniera diversa, secondo autorganizzazione e al margine del caos. Dunque, riflettere su cosa sia il corpo vivente, consente di

scoprire dei nuovi aspetti di questo corpo e del suo sviluppo, a partire dai quali ci sarebbe spazio anche per fenomeni come quelli mentali in una prospettiva che potrebbe andare nella direzione di un superamento tanto del dualismo quanto del riduzionismo.

Damasio dichiara che addirittura la mente stessa dell'uomo contemporaneo ha per troppo tempo nascosto il corpo, la sua rappresentazione e, di conseguenza, le emozioni e i sentimenti che da esso deriverebbero. È interessante, quindi, vedere come, in una tale prospettiva, anche se il corpo svolge la propria funzione indipendentemente dal fatto che l'individuo lo riconosca, riflettere su tali processi corporei è necessario per comprendere il proprio sé e, dunque, per lo sviluppo pieno della coscienza. Infatti, che sé sarebbe quello che non è in grado di rappresentarsi il proprio corpo, le proprie emozioni e i propri sentimenti? Bisogna, allora, incominciare a togliere quei «veli» che la mente ha posto a se stessa, a una piena consapevolezza di sé attraverso il corpo<sup>1</sup>. Conoscere i sentimenti che derivano dalle emozioni sarebbe, secondo Damasio, funzionale all'evoluzione poiché consente all'uomo di prendere consapevolezza del proprio essere organismo e dunque di «conoscere la vita»<sup>2</sup> nelle sue radici più profonde, ossia quelle corporee.

### 1. *Emozioni, sentimenti ed evoluzione dell'essere umano*

Per procedere nella nostra riflessione, però, riteniamo necessario chiarire che cosa siano per Damasio emozioni e sentimenti visto il ruolo fondamentale che egli riserva loro nella sua indagine sulla natura umana. Innanzitutto bisogna premettere che per Damasio emozioni e sentimenti non sono termini sinonimi, bensì si riferiscono a due attività distinte – anche se strettamente collegate – all'interno dell'uomo. Sebbene Damasio parli di emozioni e sentimenti sin dal suo primo lavoro, *L'errore di Cartesio*, partiremo da ciò che egli dice nel suo ultimo libro *Alla ricerca di Spinoza*. Qui, infatti, non soltanto Damasio ci appare particolarmente chiaro, ma sembra proporre la versione più aggiornata della sua teoria tenendo conto anche dei pro-

<sup>1</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 45 e ss.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 48.

gressi degli studi neuroscientifici. Le emozioni, dunque, sarebbero «azioni e movimenti pubblici», esterni, che possono essere osservati e colti dagli altri individui; i sentimenti, invece, sono nascosti, sono qualcosa di interno, rivolto verso l'intimo dell'uomo stesso<sup>3</sup>. Le prime hanno sede nel corpo mentre i secondi nella mente. Corpo e mente, però, non devono essere intesi come qualcosa di contrapposto poiché – come vedremo – si tratta di livelli differenti di complessità e di organizzazione all'interno di uno stesso confine materiale, fisico, che è l'organismo. Le emozioni, infatti, sono meccanismi elementari inconsci, immediati, che insieme ad altri meccanismi contribuiscono alla regolazione dei processi vitali. I sentimenti, invece, sono immagini mentali per lo più coscienti, che contribuiscono anch'esse alla regolazione generale dell'organismo, ma ad un livello superiore nel senso di più complesso e raffinato. Ciò che, dunque, accade nella nostra mente non è per nulla indifferente a ciò che accade a livello corporeo, ma al contrario si fonda su di esso senza il quale non potrebbe neanche esistere. Proprio per questo motivo Damasio ci dice che emozioni e sentimenti sono strettamente legati o meglio i sentimenti poggiano necessariamente sulle emozioni da cui emergono. Le emozioni, dunque, dal punto di vista del funzionamento neurobiologico precedono i sentimenti<sup>4</sup>. Esse, facendo parte del sistema di regolazione automatica dei processi vitali, se rispetto al sentimento rappresentano un livello inferiore, più semplice, a loro volta, rispetto ad altri processi automatici di regolazione, si trovano ad un livello superiore. Damasio, a tale proposito, ci ricorda come prima delle emozioni ci siano innumerevoli processi più o meno complessi, partendo da quello del metabolismo, passando per i riflessi elementari, il sistema immunitario, impulsi e motivazioni, per giungere, infine, sino alle emozioni<sup>5</sup>. Dunque, Damasio alla domanda sul perché le emozioni precedano i sentimenti risponde in un modo che può sembrare semplicistico, ma che – a nostro avviso – non lo è affatto. Egli, infatti, risponde come avrebbe fatto un evolucionista, ossia affermando che “se abbiamo le emozioni prima dei sentimenti è perché nell'evoluzione essi

<sup>3</sup> Cfr. Damasio (2003), trad. it., p. 40 e ss.

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, p. 41.

<sup>5</sup> Cfr. *Ivi*, p. 44 e ss.

comparvero in quest'ordine"<sup>6</sup>. Tale risposta, da un lato, potrebbe sembrare insufficiente, poiché non fa altro che rimandare alla descrizione di ciò che accade evolutivamente in natura secondo uno sviluppo legato alla sopravvivenza; dall'altro lato, proprio per questo, tale risposta consente di impostare subito la questione in termini di continuità e complessificazione evolutiva, in una prospettiva antidualistica e antiriduzionistica allo stesso tempo. Infatti, sia le emozioni che i sentimenti farebbero parte di un complesso sistema (l'organismo) al cui interno si attuano, la maggior parte in maniera del tutto automatica, una serie di processi che mirano al mantenimento di equilibrio nella continua interazione con l'ambiente esterno e, dunque, alla sopravvivenza. Anche le emozioni, a detta di Damasio, fanno parte a pieno titolo di questo sistema di regolazione automatica dei processi vitali, che può essere altrimenti detta omeostasi. Se, però, tutti gli organismi, anche i più semplici, hanno un processo di omeostasi che li tiene in vita, esso non è uguale per tutti. Questa organizzazione dei processi vitali si è, infatti, evoluta con il tempo diventando sempre più complessa e strutturata. A tale proposito non è indifferente che Damasio, anche se brevemente in nota, accenni alla maggiore appropriatezza del termine omeodinamica, piuttosto che omeostasi, per riferirsi a tale processo di regolazione che caratterizza ogni essere vivente. Infatti, ciò che mantiene in vita gli organismi non è il raggiungimento definitivo di uno stato di equilibrio fisso, ma la capacità di riorganizzarsi continuamente in relazione anche a ciò che proviene dal mondo esterno. Dunque, ciò che salva i fenomeni biologici è il possedere una struttura dinamica ed in continuo movimento alla ricerca di un equilibrio affatto definitivo. Più tale struttura è dinamica e capace di autorganizzarsi in interazione con l'ambiente, più avremo un essere vivente evolutivamente complesso. Quegli organismi che oltre il metabolismo e i riflessi hanno anche appetiti ed emozioni saranno certamente in grado di interagire meglio con l'ambiente e, quindi, di rispondere ad eventuali difficoltà provenienti da questo. A tale proposito Damasio ritiene che ci sia una componente di origine genetica, che poi, però, può svilupparsi in molteplici modi in relazione alle circostanze in cui si viene a trovare l'organismo. Questo significherebbe semplicemente che alla base di ogni organismo e di quello che

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 42.

esso diventerà sta la predisposizione a funzionare secondo omeostasi o meglio omeodinamica; il grado, la complessità e le modalità in cui questo può avvenire non sono già iscritte in un progetto, ma dipendono dall'interazione con l'ambiente. Dunque, l'evoluzione ha fatto sì che in alcuni organismi il meccanismo genetico di regolazione interna si fermi al semplice metabolismo, in altri giunga fino alle emozioni se non oltre (i sentimenti), come vedremo successivamente.

La prospettiva all'interno della quale riteniamo si possa collocare l'indagine di Damasio è quella secondo cui l'organismo è un sistema dinamico aperto che si sviluppa interagendo con un ambiente altrettanto dinamico ed aperto. Quindi, gli esseri viventi non esisterebbero prima ed indipendentemente dall'interazione con il proprio mondo interno e con quello esterno, ma al contrario si strutturerebbero proprio in questa relazione, che è sempre dinamica e cioè non giunge mai ad un equilibrio stabile. Ancora una volta, il termine migliore per definire tutto ciò, anche se non esplicitamente usato da Damasio, è quello di *coevoluzione*.

Questo tipo di analisi compiuta a livello neurobiologico ci permette di vedere come parlare di mente e corpo, in particolare di sentimenti ed emozioni, in termini dualistici, da un lato, o riduzionistici, dall'altro, in ogni caso non rende giustizia di un sistema che non è né semplice né complicato, ma complesso e dinamico; in esso ogni passaggio, ogni grado di tale complessità, ha una sua funzione evolutiva. Dunque, le emozioni, pur fondandosi su altri processi biologici di regolazione, certamente non sono ad essi riducibili, ma neanche contrapponibili. Allo stesso modo, i sentimenti rispetto alle emozioni sono qualcosa che viene dopo e che senza di esse non potrebbe realizzarsi poiché il materiale su cui i sentimenti lavorano sono proprio le emozioni.

Sia le emozioni che i sentimenti hanno una loro specificità evolutiva che li rende irriducibili a qualcos'altro. Le emozioni si sono conservate nella storia, non soltanto dell'uomo, ma anche di altri animali, perché evidentemente in generale esse contribuiscono all'autoconservazione, ciò che Spinoza – secondo Damasio con intuito brillante – chiamava il *conatus*<sup>7</sup>. La paura, il disgusto, la felicità, la compassione, la vergogna ecc., che Da-

<sup>7</sup>Cfr. *Ivi*, p. 50.



masio definisce «emozioni vere e proprie», aiutano nelle giuste circostanze a conservare l'organismo o a facilitare le relazioni sociali<sup>8</sup>.

Lo stesso accade ad un livello diverso per i sentimenti. Il sentimento è, secondo Damasio, «l'idea che il corpo sia in un certo modo»<sup>9</sup>. Esso consisterebbe nella percezione cosciente, consapevole, che il soggetto ha di ciò che accade al proprio organismo, all'interno del proprio confine fisico. Il contenuto di questo particolare tipo di pensiero, di idea, è uno stato interno del corpo che può essere quello corrispondente ad un'emozione, ma anche a processi di livello inferiore. Quale sarebbe, allora, la funzione evolutiva di tali attività? Damasio definisce i sentimenti « i sensori mentali per monitorare l'interno dell'organismo [...], possono anche essere le nostre sentinelle»<sup>10</sup>. Il fatto che si tratti di fenomeni mentali coscienti li rende indispensabili, non soltanto perché il sé nel qui ed ora possa essere consapevole del proprio stato corporeo e, così, agire di conseguenza, ma anche perché a lungo termine il sé, attraverso il sentire e la memoria di tale sentire, riesca a pianificare la propria azione sociale e a prevedere e gestire situazioni socialmente complesse. A testimonianza di ciò Damasio riporta alcuni casi di individui con una lesione alla regione cerebrale, che induce le emozioni, e a quella vicina, che lega certe emozioni a certe categorie di situazioni e azioni. Il non funzionamento di tali aree del cervello provoca nei pazienti l'incapacità di produrre e gestire le emozioni e i sentimenti da queste derivanti<sup>11</sup>. Così, questi individui non soltanto non riescono ad esprimere emozioni, ma per di più non riescono ad avere sentimenti e, dunque, consapevolezza di ciò che accade loro e delle conseguenze individuali e sociali; essi non riescono, infatti, ad essere coerenti, a prendere una decisione e portarla a termine, ad entrare in empatia con gli altri individui. Si può dire che la loro vita sociale, ma anche privata, è totalmente azzerata. Risulta abbastanza chiaro – a nostro avviso – in che senso tutto ciò andrebbe a discapito dell'autoconservazione e del mantenimento di quell'equilibrio interno dell'organismo che gli consente di vivere.

<sup>8</sup> Cfr. *Ivi*, p. 48.

<sup>9</sup> *Ivi.*, p. 107.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, p. 183 e ss.

In tal modo i sentimenti, così come ce li presenta Damasio, si difendono dalla possibile accusa di epifenomenismo. Infatti, si potrebbe sostenere che, avendo come contenuto le emozioni, da cui derivano e senza le quali non potrebbero mai esistere, i sentimenti sono soltanto un epifenomeno, ossia un fenomeno di superficie che non ha alcuna importanza ai fini dello sviluppo e della conservazione dell'organismo. Questo, però, implicherebbe ignorare che i sentimenti sono dei fenomeni mentali coscienti che risultano essenziali in processi di azione e di decisione complessi nei quali bisogna vivere il presente in relazione al passato e ad un futuro anticipato; ciò può accadere soltanto attraverso la capacità di gestire le emozioni e le situazioni interne all'organismo legandole ad altre e calcolandone le conseguenze. Questo è quello che, sulla scia della descrizione proposta da Damasio, farebbero i sentimenti. Dunque, «i sentimenti non sono superflui»<sup>12</sup>. Essi certamente non sostituiscono quei processi automatici, inconsci, come le emozioni, che funzionano indipendentemente dal fatto che ci siano i sentimenti, ma allo stesso tempo non possono essere ridotti a quelli. I sentimenti, infatti, permettono all'uomo e ad altri animali di risolvere problemi e situazioni sempre più complesse senza difficoltà.

Alla domanda a cosa servono i sentimenti, Damasio risponde che essi hanno sicuramente a che fare con un'attività di coordinazione delle infinite funzioni corporee che fanno parte di un organismo. Così vediamo come rispondere a una domanda su i sentimenti, che abbiamo visto essere descritti come fenomeni mentali coscienti, implica subito parlare anche del corpo. Inoltre, Damasio ci dice che ciò in cui avviene quel coordinamento dei processi corporei necessario al mantenimento in vita dell'organismo è il cervello; questo, infatti, per fare ciò, produce delle mappe in cui si rappresenta volta per volta gli stati dei diversi sistemi del corpo. Quindi queste mappe neurali, che forniscono informazioni al cervello su quello che accade al corpo, al fine di mantenere il suo equilibrio attraverso eventuali cambiamenti, rallentamenti o accelerazioni di processi, sono la base necessaria per la formazione dei sentimenti. Damasio ipotizza che questi ultimi siano potuti nascere come "effetti collaterali del coinvolgimento del cervello nel controllo dei processi vita-

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 217.

li”<sup>13</sup>. Ciò, però, non significa che essi non siano importanti per la sopravvivenza e il benessere dell’organismo poiché, al contrario, essi ampliano l’assistenza limitata che le mappe cerebrali dello stato del corpo possono dare all’organismo e al suo equilibrio. La consapevolezza e la conoscenza cosciente delle emozioni che avvengono nel corpo consentono di gestire e orientare al meglio questi processi a lungo termine, attraverso la flessibilità e la capacità di integrazione tra passato, presente e futuro, che solo i fenomeni mentali hanno.

L’indagine svolta da Damasio consente – a nostro avviso – di ricondurre i sentimenti alla loro base e origine corporea nelle emozioni e, allo stesso tempo, di vedere in essi un ulteriore sviluppo di queste, un loro completamento in vista dell’autoconservazione in organismi come l’uomo. Dunque, si tratterebbe di attività separate con precise, differenti, competenze evolutive, ma strettamente legate da un rapporto di continuità, che spesso nella vita di ogni giorno, ad occhio nudo, non ci permette di distinguerle. Vediamo, così, attraverso la descrizione delle emozioni e dei sentimenti, come non ci possa essere cervello senza corpo, poiché ciò su cui opera il cervello sono proprio i processi corporei (da quelli metabolici alle emozioni) e la loro omeodinamica. A sua volta il corpo, però, mantiene il suo equilibrio e quindi sopravvive, grazie alle mappe cerebrali che individuano le situazioni positive e negative e consentono all’organismo di raggustare i propri processi corporei a vantaggio della vita. Infine, i fenomeni mentali (come i sentimenti), non potrebbero esistere senza corpo e cervello, poiché il loro contenuto sono proprio le mappe neuronali dei processi corporei; allo stesso tempo, i fenomeni mentali permettono di risolvere problemi del corpo più complicati, che la reazione a livello neuronale non riesce a risolvere, e a dare una stabilità a lungo termine che non sarebbe altrimenti raggiungibile. Quindi, processi corporei, cervello e mente sono strettamente legati poiché sono tutti all’interno di uno stesso organismo e votati al mantenimento del suo equilibrio.

In tal modo i sentimenti, quali fenomeni mentali interni coscienti, esistono solo in quanto incorporati, ossia sono essi stessi fenomeni biologici di livello superiore, complesso. Il corpo su cui questi processi di livello superiore si fondano, però, è già es-

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 214.

so stesso complesso e non riproducibile poiché ha quella particolare struttura biologica che si chiama vita. A tale proposito Damasio esclude ogni possibile confronto tra gli esseri viventi e le macchine. I primi, infatti, hanno una struttura per la quale ogni loro più piccolo elemento (per esempio la cellula) è già una vita con la sua individualità che poi confluirà in qualcosa di più complesso. Tutto ciò è assolutamente irriproducibile in qualsiasi macchina, anche la più sofisticata<sup>14</sup>. Dunque, l'incorporazione bisogna intenderla sempre rispetto ad una struttura il cui segno particolare è quello di essere «viva». I sentimenti e le emozioni a livelli diversi, seppur strettamente connessi, fanno parte di questa struttura vivente, che Damasio – in una prospettiva dichiaratamente spinoziana – intende come un'unica sostanza in cui sono presenti molteplici, diversi aspetti. In quest'ottica, non esisterebbe nessun cervello in una vasca che possa effettivamente dirsi tale. Infatti, prima di tutto, non esiste alcun cervello nello svolgimento delle sue funzioni, che non sia all'interno di un corpo biologicamente inteso poiché il cervello stesso è parte di quel corpo. Inoltre, esso è formato da cellule speciali, i neuroni, che, come tali, funzionano in un certo modo secondo certi principi chimici d'interazione, la cui complessità sembra essere irriproducibile. Soltanto se fossimo in grado di riprodurre tutte le connessioni neurali che si scatenano quando un determinato organismo fa un'esperienza di qualsiasi tipo sia interna che esterna, allora, potremmo paradossalmente pensare di avere riprodotto artificialmente l'attività mentale. Le configurazioni neurali da cui hanno origine fenomeni mentali come i sentimenti derivano a loro volta dalle attività del corpo che si devono rappresentare, le quali attività emergono dall'interazione fra le singole, diverse cellule secondo un processo che abbiamo definito omeodinamico. Così fenomeni mentali, cervello e corpo biologico sembrano essere strettamente legati, senza, però, che questo implichi la riduzione di uno di questi aspetti agli altri. Dunque, da un lato, è vero che Damasio, probabilmente sulla scia del più recente dibattito in ambito biologico ed evolutivistico, ammette l'esistenza di una struttura genetica in cui sarebbe iscritta la predisposizione al formarsi di certe attività e di certi processi (da quelli metabolici a quelli mentali come i sentimenti), il cui sviluppo è fondamentale per la formazione di

<sup>14</sup> Cfr. *Ivi*, p. 157 e ss.

una vita e per la sua evoluzione. Dall'altro lato, però, questo non significa che basta rintracciare tale struttura genetica per avere di fatto quei processi e quelle attività e, quindi, anche i fenomeni mentali. Infatti, per dare forma al cervello e specificarne nel dettaglio le istruzioni sarebbe necessario un preciso programma genetico che stabilisse la struttura di quella immensa rete neurale che si basa su migliaia di neuroni e di connessioni nervose. Il problema, però, è che l'insieme dei geni che costituiscono il nostro corredo ereditario non sembrerebbe essere sufficiente a spiegare e, quindi, a determinare la complessa struttura nervosa del nostro cervello, poiché questa nascerebbe dall'incontro tra il corredo ereditario e l'ambiente in un'ottica sempre coevolutiva. Non è un caso che Damasio a proposito della struttura dell'organismo, di cui fa parte anche il cervello, parli di *Bauplan*, ossia di un'organizzazione costitutiva dell'organismo che gli da stabilità, ma che, allo stesso tempo, si mantiene grazie al continuo mutare e modificarsi dei vari elementi che lo compongono attraverso l'interazione con l'ambiente<sup>15</sup>. Le cellule, i neuroni, quando non vengono direttamente sostituiti, comunque si modificano entrando in contatto con l'ambiente; lo scopo sarebbe sempre quello di mantenere un equilibrio interno, però, attraverso il cambiamento, l'impermanenza, – potremmo dire – al margine del caos. In quest'ottica Damasio sostiene che "l'intero edificio biologico, dalle cellule, dai tessuti e dagli organi fino ai sistemi e alle immagini, è tenuto in vita dalla costante esecuzione di progetti costitutivi, sempre sul punto di un collasso parziale o completo, nel caso che il processo di ricostruzione e rinnovamento si interrompa"<sup>16</sup>. Dovrebbe, così, risultare più chiaro perché è appropriato parlare di omeodinamica, piuttosto che di omeostasi, e perché, quindi, gli enti biologici, in particolare gli esseri umani, non siano affatto paragonabili ad una macchina né riproducibili artificialmente.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 178.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>17</sup> L'immagine della mente come una macchina è tipica del funzionalismo, ribattezzato anche con il termine di "istruzionismo" al fine di indicare la dipendenza della nostra mente da un ideale progetto (software); la caratteristica fondamentale di questa teoria è quella di considerare il modo di svilupparsi dell'organismo in generale e in particolare del cervello, da cui derivano i fenomeni mentali, come già inscritto in un progetto genetico, annullando completamente il ruolo dell'ambiente. In questo modo baste-

Dunque oggi, piuttosto che parlare di un'unica sostanza – come faceva Spinoza –, sarebbe, forse, meglio parlare di una struttura al fine proprio di dare il senso della complessità che la caratterizza. Si tratta, infatti, di un insieme di diversi elementi, processi, funzioni, che in situazione di normalità agiscono in totale armonia tanto da sembrare un'unica sostanza per l'appunto. Invece, la complessità e la varietà delle competenze specifiche di questa struttura, che è in generale ogni essere vivente ed, in particolare, l'essere umano, emerge in casi di anormalità, ossia in seguito ad incidenti o particolari malattie. A proposito delle emozioni, per esempio, Damasio riporta il caso di David affetto da un grave disturbo dell'apprendimento e della memoria<sup>18</sup>. Egli, infatti, non impara nulla di nuovo e, dunque non riesce ad immagazzinare niente nella memoria. Ogni luogo, ogni persona, ogni volto, ogni parola nuova, che incontra, non è assolutamente in grado di riconoscerla una seconda volta; questo a causa di un'lesione molto estesa ai lobi temporali che comprende la regione dell'ippocampo e quella della amigdala. Malgrado David non sia in grado di riconoscere nessuno, sembra, però, da alcune sue scelte comportamentali, che egli preferisca alcuni individui all'interno dell'ospedale piuttosto che altri: si rivolge sempre alle stesse persone per avere una sigaretta, un bicchiere d'acqua o qualsiasi altra cosa. Si fece, allora, un esperimento: per cinque giorni consecutivi, in ordine casuale e per la stessa quantità di tempo, si fecero incontrare a David tre diversi individui, uno buono, uno cattivo ed uno indifferente. Ebbene

rebbe ricostruire tale organizzazione innata, tale progetto, per avere anche i fenomeni mentali che da questo derivano. In tutt'altra direzione andrebbe, invece, la teoria del darwinismo neurale, definita così dal suo stesso ideatore Gerald Edelman. Egli sostiene che i neuroni si comportano come individui facenti parte di popolazioni (di neuroni) diverse le une dalle altre per peculiari caratteristiche. Ogni popolazione risulta essere più adatta a rispondere ad un determinato stimolo accettandolo o respingendolo. Gli stimoli che provengono dall'esterno fin dalla nascita verrebbero decodificati da gruppi di neuroni che risultano essere i più adatti a farlo e che da quel momento in poi si uniscono in una rete in grado di riconoscere quell'evento anche in futuro; essi vengono selezionati dall'esperienza come i più adatti. Dunque, la forma che prende il cervello, le reti nervose che si sviluppano in esso, non sono affatto, secondo quest'ottica, già totalmente iscritte in un corredo genetico, ma, al contrario, funzionano secondo adattamento e selezione. Cfr. Edelman (1989), (1992).

<sup>18</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 61 e ss.

quando, dopo i cinque giorni, si chiese a David, mostrandogli le foto dei tre individui, a quale si sarebbe rivolto in caso di bisogno, egli per l'ottanta per cento delle volte indicò l'immagine del buono, e mai quella del cattivo. Quando poi gli si chiese tra i tre di scegliere quale fosse suo amico, pur non sapendo dire nulla su tutti e tre, scelse comunque il buono. Questo esperimento – ci dice Damasio – spinse gli scienziati a pensare che, malgrado l'enorme danno cerebrale che poneva totalmente fuori uso apprendimento e memoria e, dunque, due delle attività principali della coscienza, in David c'era comunque un'induzione delle emozioni; tale induzione però, non essendoci consapevolezza e coscienza, rimaneva nascosta e si manifestava soltanto sotto esperimento nelle forme che abbiamo descritto. Da ciò Damasio conclude che l'induzione delle emozioni non soltanto è indipendente dalla coscienza, ma non può essere controllata dalla volontà<sup>19</sup>.

Un caso come quello appena descritto – a nostro avviso – ci mette di fronte alla complessità di cui dicevamo prima e permette di comprendere meglio in che senso ci siano diversi molteplici processi con competenze specifiche diverse all'interno di una stessa struttura fisica. Il fatto che processi cognitivi di livello superiore, come l'apprendimento e la memoria, i quali contribuiscono fortemente alla formazione del sé, siano assenti in un determinato essere umano, non implica che processi di livello inferiore, come le emozioni, non possano, invece, avere luogo in quel medesimo individuo. Inoltre, anche senza un'attività cosciente che ne renda il soggetto consapevole, le emozioni riescono, comunque, ad avere un impatto sociale e a determinare in qualche modo l'instaurarsi di certe relazioni anche se, nel caso di David, inevitabilmente molto ridotte e apparentemente casuali. Tutto ciò ci porterebbe a supporre che la natura di questa struttura vivente non è qualcosa di monolitico poiché l'armonia, che mantiene il suo equilibrio e che, quindi, le permette di autoconservarsi, deriva dall'attività dinamica ed interconnessa di molteplici processi che, se possono distinguersi in inferiori e superiori nel senso di più o meno sofisticati o complessi, non funzionano gerarchicamente sottostando ad un fantomatico principio unificatore. Questo modello, quindi, sembra avere il vantaggio di non lasciare spazio all'ipotesi di un omuncolo.

<sup>19</sup> Cfr. *Ivi*, p. 65.

Questa tra l'altro andrebbe contro ogni logica evolutiva, all'interno della quale si iscrivono fin dall'inizio sia la nostra riflessione sia gli studi di Damasio e degli scienziati a cui egli stesso fa riferimento<sup>20</sup>. Infatti, un sistema eccessivamente rigido che faccia capo ad una sola *entità*<sup>21</sup> unificatrice, nel momento in cui subisse un trauma, una lesione e dunque l'annullamento di alcuni processi e delle rispettive competenze, andrebbe completamente in tilt, si bloccherebbe. Ancora di più ciò accadrebbe se quella stessa entità unificatrice smettesse per qualche motivo di svolgere la sua funzione. Una struttura dinamica, invece, trova il proprio equilibrio attraverso il contributo di moltissimi processi e nella loro modalità di interazione più che nel ruolo ordinatore di qualcosa di superiore. È chiaro che più armonia c'è tra questi processi, più essi funzionano bene, migliore è l'equilibrio interno dell'essere vivente, il quale, di conseguenza, vive meglio. Importante, però, è il fatto che, nel modello che stiamo provando a tracciare, il mal funzionamento o l'annullamento di alcuni processi può essere colmato da un riassetto delle relazioni tra gli altri processi di livello inferiore e superiore<sup>22</sup>. Naturalmente non vogliamo sostenere che questo è sempre possibile

<sup>20</sup> Si tratterebbe, in particolare, del già citato Edelman, la cui teoria del darwinismo neurale è l'applicazione della teoria evuzionistica al funzionamento del cervello. Secondo Edelman la mente avrebbe origine da una determinata morfologia del cervello che si svilupperebbe esattamente secondo gli stessi meccanismi di sviluppo di un insieme di cellule che danno vita ad un organismo e da questo poi a una specie. Il cervello sarebbe composto da una miriade di cellule che vengono create, che muoiono, che vengono incluse e la cui struttura dipende da molti fattori insieme (geni, proteine, movimento, divisione, differenziazione) che interagiscono a vari livelli. Cfr. Edelman (1992), trad. it., p. 87 e ss.

Anche il cervello, quindi, ha aspetti sia genetici che epigenetici. I fenomeni mentali, in quest'ottica, avrebbero sede in una struttura che funziona in maniera aperta e dinamica, non riducibile a qualcosa di fisso e unico.

<sup>21</sup> Il corsivo è mio. Con il termine usato intendiamo rievocare in qualche modo la *res cogitans* cartesiana ed in generale l'immagine di qualcosa di ben distinto e separato dai processi biologici all'interno dell'organismo, il quale li dirige e li ordina

<sup>22</sup> Tale caratteristica rientrerebbe in quel processo di autorganizzazione che – lo abbiamo visto nel capitolo precedente – molta della nuova biologia post-neodarwiniana (Lewontin, Gould, Kauffman ecc.) ritiene essere fondamentale nell'evoluzione dell'organismo. A tale proposito, si parla anche di *autopoiesi* termine con il quale due biologi come Maturana e Varela descrivono proprio il processo di ricostruzione delle cellule. Cfr. Maturana - Varela (1992).



poiché quando le lesioni riguardano aree importanti o estese del cervello o organi principali come il cuore per esempio, non c'è nulla che si possa fare per conservare l'equilibrio. Ma pensiamo quanto sarebbe peggio se in un caso già sfortunato di lesioni cerebrali ad un'area del cervello, come nel caso di David, si verificasse anche che il non funzionamento di quell'area determini necessariamente anche quello di altre aree. Nel caso di David, per esempio, il fatto di potere avere delle emozioni, che lo inducono ad instaurare un certo tipo di relazione con certi individui e a distinguere – anche se in maniera totalmente inconsapevole – il buono dal cattivo, possiamo interpretarlo come un fatto positivo sebbene ciò sicuramente non colma né tanto meno elimina l'handicap causato dalla lesione.

L'analisi che Damasio attraverso la neurobiologia compie intorno alle emozioni ed ai conseguenti sentimenti, lungi dall'avere un intento riduzionistico, sembra proporre, piuttosto, un modello evolutivamente complesso e, allo stesso tempo, naturalizzato di uomo. Infatti, proprio l'analisi neurobiologica consentirebbe di individuare il ruolo importantissimo che emozioni e sentimenti hanno per la formazione di quelle strutture che caratterizzano la natura umana e che la distinguono da quella degli altri animali anche quelli evolutivamente più vicini. Damasio sostiene esplicitamente che senza emozioni e sentimenti molti strumenti culturali dell'uomo come i comportamenti etici, le leggi, la religione, la giustizia, lo stato non esisterebbero<sup>23</sup>. Allo stesso tempo egli non intende neanche affermare che questi strumenti culturali hanno la loro causa solamente in emozioni e sentimenti; infatti, senza un sé capace di immagazzinare nella memoria le esperienze e di costruire una propria autobiografia non ci sarebbe nessuna realtà socioculturale complessa come quella umana. Le emozioni, però, seppur ad un livello inconscio, possiamo definirle portatrici di un sistema di valori. Ancora una volta il caso di David è significativo. Egli, infatti, riesce a sentire delle emozioni di bontà e cattiveria e ad agire anche di conseguenza; tutto ciò in modo, però, del tutto inconsapevole. In questo caso David, mancando di un sé autobiografico, ha un sistema etico-valoriale molto elementare assimilabile a quello di alcuni animali. A tale proposito, infatti, Damasio fa presente come il comportamento cosiddetto morale non nasce con gli esseri

<sup>23</sup> Cfr. Damasio (2003), trad. it., p. 193 e ss.

umani<sup>24</sup>. Sono molte le specie che mostrano attaccamento, vendetta, dominanza, sottomissione ecc., non solo tra i primati più evolutivamente vicini all'uomo, ma anche tra uccelli, pipistrelli, scimmie non antropomorfe. Lo stesso David, attraverso l'induzione di emozioni, in un certo senso punisce colui che noi identifichiamo come cattivo e che in lui ha suscitato un senso di spiacevolezza, poiché lo rifiuta, mentre, scegliendolo, premia colui che ha suscitato un senso di piacere, ossia il buono. Il fatto di riconoscere e catalogare certi comportamenti propri e altrui come buoni o cattivi, collaborativi o antagonistici e di istituzionalizzare molti di questi comportamenti in norme etiche, conduce l'uomo alla costruzione di un sistema morale complesso, il quale non appartiene a nessun'altra forma di vita. Se, allora, in un'ottica evoluzionista, d'accordo con Damasio, si può affermare che «il comportamento morale sia legato al funzionamento di particolari sistemi cerebrali»<sup>25</sup>, l'essere umano, quale sistema biologico complesso, dinamico, non gerarchicamente strutturato, non possiede un luogo, un centro deputato alla morale. Dunque, così come non esiste un omuncolo che organizza e unifica la conoscenza, allo stesso modo, non esiste alcun centro della morale da cui tutto dipende ed in cui tutto è già stabilito. I comportamenti etici, politici e giuridici, sarebbero spinozianamente aspetti diversi di quell'unica sostanza a cui anche Damasio fa riferimento. Potremmo, forse, meglio dire che l'etica, la cultura ecc., sono processi, fenomeni, che emergono da altri processi, altri fenomeni, di livello inferiore, ma sempre in modo dinamico e dunque non deterministico. Damasio, a questo proposito sottolinea, come non esista affatto all'interno dell'organismo una netta e stabile divisione dei ruoli; infatti, i sistemi sottesi ai comportamenti morali non sono dedicati soltanto a questi, ma probabilmente anche ad altri processi di livello complesso che, però, non si è in grado di prevedere né di fissare<sup>26</sup>.

In quest'ottica emerge più chiaramente come una prospettiva evoluzionistica, che recupera l'importanza e la centralità dei processi neurobiologici, su cui si fondano processi vitali di livello superiore come la mente, la coscienza, i sentimenti, i comportamenti etici, non implica affatto un determinismo biologico. Il

<sup>24</sup> Cfr. *Ivi*, p. 195.

<sup>25</sup> Damasio (2003), trad. it., p. 200.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

fatto che, – come ci dice Damasio – la costruzione dell’etica potrebbe essere stata iniziata nell’ambito di un programma generale di regolazione biologica finalizzato al miglioramento della vita<sup>27</sup>, non significa che tali comportamenti etici, più in generale culturali, siano già fissati in origine. L’intendere questo sistema evolutivo, che è la vita ed in particolare quella umana, come struttura complessa, dinamica, non centralizzata, potrebbe allontanare il pericolo di riduzionismo e di determinismo, di cui comunemente sono accusate le prospettive evolucionistiche, senza cadere in un falso mentalismo di stampo cartesiano. In ogni organismo, inteso come sistema evolutivamente complesso, il fatto che i livelli superiori, più complessi, si fondano su livelli inferiori, meno complessi, non significa che essi siano già completamente iscritti in quelli e quindi da essi determinati. Infatti, man mano che si procede verso livelli sempre più complessi e, quindi, sempre più specifici, l’influenza dell’ambiente esterno e, dunque, nel caso dell’uomo, soprattutto del contesto sociale e culturale, è determinante. Questo significa, quindi, che non tutto ciò che appartiene ad un organismo e che in questo si evolve è già iscritto nel genoma.

## 2. *Coscienza nucleare, coscienza estesa e costruzione del Sé*

Se parliamo di mente, però, non si può non indagare ciò che sembra essere in molti casi, per l’uomo sicuramente, una sua caratteristica fondamentale, ossia la coscienza. A tale proposito è importante la distinzione che Damasio compie tra coscienza nucleare e coscienza estesa. Innanzitutto, così come abbiamo già fatto a proposito delle emozioni e dei sentimenti, è bene definire in generale che cosa siano la coscienza nucleare e quella estesa.

La prima è ciò che fornisce all’organismo un senso di sé in un dato preciso momento, in un qui e ora; essa, quindi, non si occupa del futuro né possiede un passato se non l’inafferrabile istante appena vissuto. Per la coscienza nucleare esiste soltanto il presente, attraverso di essa il soggetto si percepisce come organismo e conosce i propri stati interni soltanto in un determinato momento. La seconda, invece, ossia la coscienza estesa,

<sup>27</sup> Cfr. Damasio (2003), trad. it., p. 197.

fornisce all'organismo un senso più elaborato di sé, collocando il soggetto in un determinato momento storico con la consapevolezza del passato e di potere organizzare il futuro grazie a questa stessa consapevolezza e alla memoria che essa comporta. La coscienza estesa è la coscienza di un'individualità pienamente formata e capace di autogestirsi in relazione al mondo che la circonda. Secondo Damasio

la coscienza nucleare è un fenomeno semplice, biologico, che ha un unico livello di organizzazione, è stabile in tutto l'arco di vita dell'organismo, non è una caratteristica esclusiva degli esseri umani e non dipende dalla memoria convenzionale, dalla memoria operativa, dal ragionamento o dal linguaggio<sup>28</sup>.

#### Invece

la coscienza estesa è un fenomeno biologico complesso, con vari livelli di organizzazione, che si evolve nel corso della vita dell'organismo [...] presente anche in altri animali, a livelli semplici, ma che comunque raggiunge i suoi limiti superiori solo negli esseri umani. Dipende dalla memoria convenzionale e dalla memoria operativa [...] negli esseri umani è anche arricchita dal linguaggio<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Damasio (1999), trad. it., pp. 30-31.

<sup>29</sup> *Ibidem*. La distinzione compiuta da Damasio tra coscienza nucleare e coscienza estesa riteniamo abbia – anche questa volta non a caso – un suo analogo nella distinzione che Edelman fa tra “coscienza primaria” e “coscienza di ordine superiore”. La prima sarebbe la consapevolezza che si ha delle cose del mondo e del nostro rapporto con esse in un momento presente, ma non implica affatto anche consapevolezza del proprio passato e del proprio futuro e, quindi, di essere una persona con un'identità; la coscienza di ordine superiore, invece, comporta anche la consapevolezza e il riconoscimento dei propri atti e delle proprie esperienze e quindi, implica anche un senso di identità legato al passato e al futuro e non soltanto al presente. La coscienza primaria, dunque, così come la coscienza nucleare di Damasio riguarda solo ed esclusivamente il presente, il qui e ora. Edelman, inoltre, specifica come la coscienza primaria sia quella che mette in relazione i molteplici segnali che vengono dal mondo esterno con la risposta dell'organismo e con ciò che si è rilevato favorevole nel passato; questo, quindi, entra in gioco, ma soltanto in quell'istante specifico dell'esperienza, in presenza di segnali esterni, e cioè in quel presente, che Edelman chiama “ricordato”. La coscienza di ordine superiore, invece, è quella che riesce a spezzare questo presente ricordato e, dunque, a staccarsi dal qui e ora legando passato e futuro al di là dei singoli eventi. Cfr. Edelman (1992), trad. it., p. 174 e ss.

Vediamo chiaramente come Damasio non ha nessuna esitazione a definire la coscienza in generale «un fenomeno biologico»<sup>30</sup>; ciò non toglie naturalmente che si tratta di un particolarissimo fenomeno biologico che nei suoi aspetti più complessi e di livello superiore è caratteristico soltanto della natura umana. In questo senso comprendiamo come sia possibile definire la coscienza biologicamente senza, però, ridurla a qualcosa di diverso e di livello inferiore ed evitando, allo stesso tempo, di sganciarla completamente dall'organismo all'interno della quale si trova e di renderla, quindi, qualcosa di estraneo e misterioso. Inoltre, il sé che è insito nella coscienza, ossia l'organismo che è in grado di sentire se stesso, quello che gli accade internamente ed in relazione al mondo esterno, è esso stesso un fenomeno biologico. Il sé, sia a livello della coscienza nucleare che a quello della coscienza estesa, è il risultato di una serie di processi biologici, o meglio è il sentire questi stessi processi ed esserne, quindi, consapevole. Nel caso della coscienza nucleare questa consapevolezza, questo sentire ciò che accade all'organismo, riguarda il qui e ora, è qualcosa di transitorio, che si verifica ogni volta che l'organismo fa una determinata esperienza e che finisce nel momento esatto in cui quest'esperienza si conclude; Damasio lo chiama sé nucleare<sup>31</sup>. Diverso è, invece, il sé che è insito nella coscienza estesa poiché esso non è soltanto il sentire ciò che accade all'organismo in un dato momento, ma è anche la capacità di conservare la sensazione derivante da quella determinata esperienza e di metterla insieme alle altre grazie al processo di memorizzazione; in questo modo l'individuo costruisce la sua storia, la sua personalità, la sua autobiografia. Damasio parlerà, infatti, di sé autobiografico<sup>32</sup>.

Dunque, il sé, ciò che nella tradizione filosofica cartesiana veniva chiamato io, non è qualcosa di distaccato dal corpo, da quei processi vitali che si svolgono al suo interno e che costituiscono ogni organismo in quanto tale<sup>33</sup>. Piuttosto il sé è anch'es-

<sup>30</sup> Nel panorama più strettamente filosofico riteniamo che il “naturalismo biologico” di Searle (cfr. cap. II, par. III) sia una prospettiva particolarmente vicina a quella di Damasio.

<sup>31</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 32.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>33</sup> Damasio stesso riconosce a Nietzsche di avere contribuito all'affermazione dell'idea che il corpo sia la base necessaria alla nascita e alla for-

so un processo o meglio un insieme di processi. Esso, dunque, è il modo in cui questi processi si organizzano. Nel caso del sé nucleare il livello di organizzazione è soltanto uno; nel caso, invece, del sé autobiografico ci sono diversi livelli di organizzazione. In ogni caso si tratta sempre di un processo dinamico che appare essere ben lontano dallo svolgere il ruolo di omuncolo o di entità superiore che tutto organizza e stabilisce. Così, vediamo che il riconoscere i fenomeni mentali in generale, quelli coscienti in particolare, come parti integranti di un organismo, come essi stessi processi vitali di quest'organismo, i quali, a loro volta, si fondano su altri processi vitali, non nega affatto la loro specificità, la loro particolarità.

A tale proposito, Damasio introduce un concetto significativo anche per la formazione del sé e che mostra ancora una volta il legame inscindibile tra coscienza e corpo: il milieu interno. L'organismo vivente è certamente un sistema aperto che interagisce con l'ambiente, con il quale coevolve, ma, allo stesso tempo, questa struttura ha dei confini, che permettono di distinguere l'interno dall'esterno (l'ambiente) ed entro i quali ha vita l'organismo. Il milieu interno sarebbe proprio questa stabilità, quest' "aspetto disposizionale" che aiuta l'organismo a mantenere il proprio equilibrio modificando il funzionamento interno in relazione a ciò che succede nel mondo esterno<sup>34</sup>. Il milieu interno consisterebbe, dunque, in una serie di caratteristiche le quali fanno sì che un organismo sia quell'organismo vivente con un carattere individuale. Un confine corporeo (fisico), una struttura interna, un assetto disposizionale per la regolazione degli stati interni, una gamma ristretta di variabilità degli stati interni, sono ciò che serve a far sopravvivere un organismo e a permettere di individuarlo come tale. È a questo punto che Damasio si chiede se non sia legittimo, proprio in virtù delle caratteristiche sopra elencate, considerare questo milieu interno come antenato del sé, come la base su cui poi si è evoluta la coscienza e, quindi, il sé<sup>35</sup>. La presenza di un confine, che fornisce stabilità e continuità e che, prima di tutto, è un confine fisico (la pelle per esempio), è una caratteristica necessaria del corpo ed è

mazione del Sé, come abbiamo, infatti, visto precedentemente (cap. II, par. 1). Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 419.

<sup>34</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 168 e ss.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*.

nel corpo che ha vita l'organismo ed è, infine, nell'organismo come corpo con un confine, che si sono evoluti la coscienza ed il sé. La stabilità dell'organismo è ciò su cui si svilupperà la stabilità e la continuità del sé che ad un livello più alto e più complesso svolge la stessa funzione del milieu interno, ossia quella di consentire all'organismo di gestire la vita al meglio delle sue potenzialità.

Ma ancora prima della coscienza, nucleare ed estesa e, dunque, del sé, Damasio individua un'attività che avviene a livello neuronale e che consiste nel rappresentarsi in configurazioni coerenti l'organismo momento per momento a diversi livelli. Questo è il proto-sé; esso è non cosciente e non linguistico ed è, secondo Damasio, il precedente biologico del senso di sé<sup>36</sup>. Vediamo, così, come l'immagine che Damasio ci prospetta del sé e della sua evoluzione è fortemente variegata e complessa e per di più è strettamente legata al corpo e a tutto ciò che non è né cosciente né linguistico<sup>37</sup>. Sia il milieu interno che il proto-sé sono

<sup>36</sup> Cfr. *Ivi*, p. 189 e ss.

<sup>37</sup> A tale proposito riteniamo che sia particolarmente interessante l'indagine sul Sé svolta dallo scienziato francese LeDoux, il quale cerca di mostrare come il Sé sia prima di tutto sinaptico poiché è proprio nel complesso modo di funzionare del cervello, attraverso quelle speciali cellule che sono i neuroni e le loro connessioni, che ha inizio la formazione del Sé. Inoltre LeDoux ritiene che si possa parlare di Sé soltanto in relazione ad un organismo vivo in un corpo e che esso non coincide soltanto con contenuti espliciti, ma anche con contenuti impliciti che agiscono indipendentemente dal fatto che se ne è coscienti. Questo significa che anche negli animali ed in altri esseri viventi non umani sono presenti forme di Sé chiaramente non altrettanto evolute quanto quelle umane; il Sé, però, è un continuum evolutivo che varia a seconda del modo in cui funziona il cervello degli organismi. Cfr. LeDoux (2002), trad. it., p. 30 e ss. LeDoux ritiene che per comprendere il Sé dei vari esseri viventi bisogna vedere come funziona il cervello, in particolare nell'attività sinaptica, che egli ritiene essere il centro per lo sviluppo di tutte quelle attività come memoria, motivazione ed emozione, che stanno alla base della costruzione del Sé. Dice lo scienziato francese: "Ma dal momento che le funzioni psicologiche e comportamentali sono mediate da aggregati di cellule unite da sinapsi e che operano insieme, piuttosto che da neuroni singoli ed isolati, il contributo delle proprietà intrinseche di una cellula alla vita mentale o al comportamento si manifesta solo attraverso il ruolo di quella cellula nei circuiti" (LeDoux (2002), trad. it., p. 88). LeDoux ritiene che anche se le sinapsi non esauriscono tutte le attività delle cellule neuronali, esse sono la chiave di volta di molte funzioni cerebrali, soprattutto di quelle che sembrano essere fondamentali per la formazione del Sé come il pensiero, l'emozione e la motivazione. Tale posizione anche se può sembrare riduzionistica, soprattutto nello slogan usato

stati dinamici, processi, attività che evolvono in altri stati dinamici, altri processi, altre attività, che comportano coscienza, consapevolezza, linguisticità ed altro ancora; tutto questo insieme è il Sé. Esso, dunque, è sì incorporato, ma non nel senso che si trova come sostanza in un luogo preciso dell'organismo, in particolare del cervello; al contrario il sé, prima nucleare e poi autobiografico, è un insieme di diversi processi con diversi livelli di complessità e di specializzazione, il quale aiuta l'organismo a collocarsi nell'ambiente e ad interagire con questo.

È ormai possibile dire con certezza che molti animali non umani possiedono un sé nucleare e, dunque, oltre ad avere emozioni hanno anche sentimenti, come avevamo già accennato più sopra. Inoltre, proprio perché il sé autobiografico ha diversi livelli di organizzazione, ad alcuni di questi livelli esso è presente in animali non umani come sicuramente le scimmie antropomorfe. C'è, però, una complessità di organizzazione del sé autobiografico che appartiene solo ed esclusivamente alla natura umana laddove si parla di linguaggio e di creatività. Alla luce di ciò, possiamo ragionevolmente sostenere che, il riconoscere che l'uomo abbia dei processi biologici e l'organizzazione di certe strutture in comune o meglio in continuità con altri animali, lo privi della sua particolare natura? Al contrario noi riteniamo che una prospettiva del genere, piuttosto che negare la specificità della natura umana, il suo sé autobiografico, la sua coscienza estesa, i suoi comportamenti etici, li spiega e fornisce loro una base su cui fondarsi senza, però, che in essa sia già presente tutto ciò che poi si svilupperà. Nell'uomo la complessità della coscienza estesa fa sì, infatti, che non tutto quello che le appartiene può essere stabilito geneticamente. La maggior parte dei livelli cosiddetti superiori della coscienza, a partire dal linguaggio, è molto influenzata dalla cultura e, quindi, in parte imprevedibile. Proprio quest'imprevedibilità è una delle caratteristi-

da Ledoux "tu sei le tue sinapsi", ha il merito di ricondurre il Sé al corpo o meglio all'organismo ed in particolare al suo cervello. In tal modo, da un lato, si reintegrano nella formazione del Sé elementi e caratteristiche che pregiudizialmente erano state escluse, come le connessioni sinaptiche e molti processi che avvengono ad un livello inconscio, prelinguistico ed implicito; dall'altro lato, si vede come il cervello sia un sistema plastico, aperto, che funziona in maniera dinamica in base all'attività di circuiti interconnessi, in cui la componente genetica e quella ambientale giocano entrambe un ruolo fondamentale.



che specifiche della natura umana. Il modo in cui si è evoluta la società umana, le strutture sociali, politiche, giuridiche, morali costruite dall'uomo, non era stato affatto previsto, né geneticamente stabilito, né lo sarà per il futuro. Ciò che rimane – invece – costante è il fatto che tutti questi fenomeni derivano da processi biologici e si fondano su un corpo, senza il quale non ci sarebbe la mente complessa che, in qualche modo, li ha creati.

Nella prospettiva che Damasio ci propone, da un lato, la coscienza estesa si fonda su quella nucleare, il sé autobiografico non può esistere senza un sé nucleare; sono tanti i casi clinici studiati in cui pazienti con lesioni cerebrali che hanno danneggiato il sé nucleare, ossia l'esperienza del loro organismo in un dato istante, diventano privi anche della capacità di accumulare tali esperienze, memorizzandole e costruendo su di esse il loro passato, il loro futuro e la loro identità<sup>38</sup>. Dall'altro lato, la coscienza estesa, a sua volta, è ciò a partire dalla quale si sviluppano tutte quelle caratteristiche che rendono particolare l'essere umano, quali l'intelligenza, la morale, l'altruismo, l'arte, in una sola parola la civiltà. Dunque, secondo Damasio, la coscienza nei suoi diversi livelli di organizzazione, nucleare ed estesa, è importante per l'organismo umano, ma non è il culmine del suo sviluppo; questo coincide, invece, con tutte quelle attività che vengono dopo la coscienza e che certamente da essa derivano, ma che non sono prevedibili e determinabili anzitempo. La coscienza, però, è ciò che emerge da una serie di fenomeni biologici, mentali e non, che hanno sede in un corpo senza il quale non potrebbero essere. Da ciò ne consegue che quelle attività che caratterizzano l'uomo quale creatore di valori e realtà, dipendono non soltanto dalla coscienza, ma anche da una miriade di attività biologiche di livello inferiore e per ciò stesso fondamentali, come per esempio le emozioni.

Dunque, ciò che – a nostro avviso – è significativo in una prospettiva del genere è che il ridimensionamento della coscienza, che essa comporterebbe, riconducendola al corpo ed ai processi biologici vitali, ne chiarisce allo stesso tempo il ruolo importante, ma non esclusivo, all'interno di un sistema complesso come l'organismo e consente di vedere sia ciò che viene prima della coscienza sia ciò che viene dopo sotto un'altra luce.

<sup>38</sup> Cfr. Damasio (1999), trad. it., p. 243 e ss.



## NOTA CONCLUSIVA

Ciò che abbiamo cercato di mettere in evidenza in queste pagine è l'esistenza di un orizzonte filosofico e scientifico in cui la mente e il corpo così come l'uomo e la natura sono protagonisti di un rapporto che sfugge tanto ad una spiegazione di tipo dualistico quanto ad una di tipo riduzionistico.

È proprio in quest'ottica che siamo partiti da un filosofo dell'Ottocento come Nietzsche, che – a nostro avviso – suggerisce già, seppur in modo spesso frammentario, la strada verso quello che abbiamo voluto chiamare un fisiologismo e un riduzionista. Ciò che Nietzsche avrebbe fatto, infatti, è stato, da un lato, recuperare il ruolo centrale del corpo nello sviluppo cognitivo degli esseri viventi ed in particolare dell'uomo, poiché esisterebbe una miriade di processi fisiologici che contribuirebbero in un gioco continuo all'esperienza che si percepisce, si conosce e perfino si pensa. Dall'altro lato, Nietzsche avrebbe attuato una operazione di ridimensionamento del ruolo della coscienza che sarebbe soltanta l'ultimo della catena e cioè che determinerebbe tutte le attività mentali e cognitive. Gli stati mentali coscienti, così, si inserirebbero all'interno di un più ampio e complesso sistema, in cui sono soltanta sono presenti e attivi cognitive attività anche molteplici stati mentali e coscienza, ma sia questi che quelli si sviluppano all'interno di un corpo che è *Leib-Organisation*. Dunque, l'attività mentale sarebbe molto più che soltanta coscienza e, nella sua complessità, si evolverebbe da altrettanti molteplici stati fisiologici la cui organizzazione è ciò che noi chiamiamo corpo (*Leib*). In una tale prospettiva, la coscienza, lungi dallo scomparire o dall'essere semplicemente ridotta a qualcos'altro, viene, piuttosto, spogliata da

quel ruolo egemonico, che, secondo Nietzsche soprattutto attraverso il modello cartesiano, la faceva apparire come una specie di *deus ex machina* che governa e dirige ogni individualità. Infatti, come abbiamo cercato di mostrare nel secondo capitolo, Nietzsche riesce alla coscienza una funzione ben precisa, che sarebbe quella di far comunicare gli uomini tra loro grazie alla sua capacità di concretizzare ed esprimere le esigenze e i suoi costumi; quindi le attività mentali coscienti, in quanto concrete e le esigenze strutturate, soddisferebbero quel bisogno tutto umano di una comunicazione complessa che fa sentire gli esseri umani più forti e capaci di controllare il mondo che li circonda. In tal modo crediamo che la prospettiva Nietzscheana possa essere letta in termini di riduzione poiché, secondo uno spirito esplicitamente evoluzionista, essa si riesce alla coscienza una funzione specifica, attraverso la quale in qualche modo contribuirebbe al tentativo umano di perseguire il miglior modo di vita possibile. Allo stesso tempo, però, è proprio il ricorso di una funzione evolutiva degli stati mentali coscienti, che altrimenti non avrebbero motivo di esistere, che ne circoscrive e, dunque, ne limita il ruolo all'interiorità dell'organismo, il quale, secondo Nietzsche, si svilupperebbe anche e soprattutto grazie ad una molteplicità di attività fisiologiche e mentali e coscienti e, quindi, – secondo l'interpretazione da noi proposta – acconcrete e aliene. Riteniamo, così, che l'operazione compiuta da Nietzsche rientri all'interiorità di quel suo più ampio progetto di *Vernatürlichung* che dovrebbe ricondurre l'uomo all'interiorità della natura piuttosto che al di sopra di essa. Infatti, la coscienza sarebbe anch'essa naturalizzata poiché si tratterebbe di una serie di attività tra tante altre molteplici attività diverse e però altrettanto importanti per la sopravvivenza dell'organismo. Così, una mente che è soltanto coscienza e che – come diremmo oggi – è "incorporata" contribuisce a riportare l'uomo all'interiorità del mondo naturale e, quindi, a vedere anche il rapporto tra l'uomo e la natura in termini sia di dualistici che di riduzione.

Riteniamo a tale proposito – questo è stato l'obiettivo che abbiamo inteso perseguire nel primo capitolo – che già l'interpretazione Nietzscheana della filosofia presocratica ed in particolare eraclitea si inserisca all'interiorità di tale progetto di *Vernatürlichung*. Nietzsche, infatti, intravede nell'idea eraclitea del

moEdo come l'iEsieme di coEtrari che si scoEtraEo e si iEcoEtraEo coEtiEuameEte, di *Polemos* e *Dike*, di *Logos* ed *Aistesis*, uE modello del rapporto tra l'uomo e la Eatura che aEdrebbe iE direzioEe di uEa EataturalizzazioEe dell'uomo e di uEa disumaEizzazioEe della Eatura. Tutto ciò avverrebbe – a Eostro avviso – coE esiti tutt'altro che riduzioEistici poiché tale modello si basa sull'esisteEza dei coEtrari, ossia di diverse, molteplici realtà che EoE si oppoEgoEo staticameEte, ma al coEtrario iEteragiscoEo diEamicameEte tra loro.

Oggi proprio Eella scieEza EeodarwiEiaEa e post-EeodarwiEiaEa, ossia Eegli sviluppi teorici di quel paradigma evoluzioEistico all'iEterEo del quale abbiamo posto la riflessioEe EietzscheaEa, Il coEetto di coevoluzioEe sarebbe – a Eostro avviso – quello che esprime esplicitameEte questo rapporto diEamico e complesso tra uomo e Eatura, tra orgaEismo ed ambieEte. OgEi essere viveEte, iEfatti, evolve all'iEterEo ed iE relazioEe ad uE ambieEte da cui è iEflueEzato e modificato e che, però, a sua volta, subirà dei cambiameEti iE base allo sviluppo che quello stesso orgaEismo preEderà. IE uE'ottica evoluzioEistica questo processo di coevoluzioEe è valido EataturalmeEte aEche per l'uomo, il quale è uE orgaEismo coE le sue caratteristiche specifiche tra taEti altri orgaEismi. RiteEiamo, duEque, che gli sviluppi che la teoria evoluzioEistica da DarwiE iE poi ha avuto riguardo all'evoluzioEe della vita, al rapporto tra orgaEismo ed ambieEte, tra vita e EoE vita e, quiEdi, aEche tra meEte e corpo, vadaEo proprio iE direzioEe di uE modello aEtiriduzioEistico e aEtidualisitico allo stesso tempo. Il parlare iE termiEi di coevoluzioEe, iEfatti, esclude, da uE lato, uEa prospettiva riduzioEistica poiché ciò che evolve lo fa *con* qualcos'altro, di cui bisogEa EecessariameEte ricoEoscere l'irriducibilità altrimeEti EoE sarebbe uEa co-evoluzioEe; dall'altro lato, però, si escluderebbe, per lo stesso motivo, aEche uEa prospettiva di tipo dualistico, perché ciò che evolve lo fa sempre iE relazioEe a qualcos'altro da cui è iEflueEzato e che a sua volta iEflueEza.

Così, è' proprio iE quest'ottica che abbiamo voluto mettere iE evidenze come il rapporto tra il moEdo fisico-chimico e quello biologico possa essere iEteso al di là sia di uE riduzioEismo (soprattutto del piaEo biologico a quello fisico-chimico) sia di uE dualismo, che riproporrebbe la classica coEtrapposizioEe tra ambieEte e orgaEismo, uomo e Eatura.

Questo è possibile – a Eostro avviso – grazie a ciò che è accaduto Eel corso del tempo, prima di tutto Eella fisica, iE particolare iE quel campo che si chiama termodiEamica, e poi aEche Eella biologia. Così, per esempio, attraverso i sistemi fisici dissipativi di EoE equilibrio si è visto come il moEdo fisico stesso sia qualcosa di aperto e complesso, iE cui – secoEdo la Eostra prospettiva – sembrerebbe ritorEare quel priEcipio di coevoluzioEe, che abbiamo visto essere caratteristica del moEdo biologico. Si tratta, iEfatti, di sistemi che si coEservaEo iE uEa situazioEe critica, che è sempre al limite, ossia al margiEe del caos e del EoE equilibrio; la loro autorgaEizzazioEe è coEcomitaEte alla loro capacità di aprirsi a e, duEque, di farsi iEflueEzare dall’ambieEte esterEo, dal quale attiEgoEo materia e riserve di eEergie. Potremmo, quiEdi, forse dire che quei sistemi e l’ambieEte che li circoEda coevolvoEo. IE quest’ottica, iEoltre, il processo di autorgaEizzazioEe può essere iEteso e spiegato EoE come qualcosa di misteriosameEte chiuso e totalmeEte autoEomo, beEsi come ciò che avvieEe soltaEto iE uEa situazioEe di apertura e di relazioEe coE altro; ciò che si autorgaEizza, iEfatti, può farlo soltaEto attraverso la sua apertura a ciò che è esterEo. IEoltre, così come sembra possibile che il moEdo fisico fuEzioEi per coevoluzioEe, aEche i sistemi biologici sembrerebbero avere uEa struttura autorgaEizzaEtesi che fuEzioEa al margiEe del caos, ossia ciò che KauffmaE ha chiamato “criticità autorgaEizzata”. Tutto ciò, forse, aiuterebbe – a Eostro avviso – aEche a capire come è sorta la vita da ciò che vita EoE era seEza atteggiameEti riduzioEistici, da uE lato, e seEza cadere Eella trappola creazioEista di uE *Intelligent Design*, dall’altro.

È questo il coEtesto all’iEterEo del quale Eoi riteEiamo si debba oggi iEserire la riflessioEe sul rapporto tra la meEte e il corpo, che abbiamo visto aEdare già coE Nietzsche iE uEa direzioEe aEtidualistica e aEtiriduzioEistica, ma, allo stesso tempo, di EaturalizzazioEe. IEfatti, l’idea che gli orgaEismi siaEo sistemi biologici che si autorgaEizzaEo coevolvoEdo tra loro ed iE relazioEe ad uE moEdo fisico che è aEch’esso complesso ed aperto, EoE può EoE riguardare e coiEvolgere aEche l’idea che Eoi stessi possiamo avere di ciò che è l’essere umaEo, il suo Sé, la sua coscieEza. È iEfatti, proprio all’iEterEo di uE paradigma evoluzioEistico che parli di complessità, apertura, autorgaEizzazioEe, coevoluzioEe ecc., che si soEo sviluppate riflessioEi come quella

di Antonio Damasio che, non a caso, proporrebbe – secondo la nostra prospettiva – una immagine complessa dell’essere umano in cui sono molteplici le componenti che contribuiscono al suo sviluppo vitale in maniera tutt’altro che riduzionistica o dualistica. Innanzitutto, l’operazione che Damasio compierebbe, a partire anche dai risultati delle neuroscienze, è quella di rimettere il corpo, i suoi processi e gli affetti al centro anche dell’essere umano così come sarebbe per tutti gli altri organismi. Ciò non significa naturalmente che non esiste altro, che l’uomo è soltanto la sua corporeità, ma piuttosto che tutti quelle attività, tutti quei processi che caratterizzano l’uomo, come gli stati mentali coscienti e non, il linguaggio ecc., sono “incorporati” e, quindi, sono strettamente legati a ed emergono da una serie di altri processi fisiologici che contribuiscono all’evoluzione dell’individuo. Riteniamo, infatti, che le distinzioni compiute da Damasio tra coscienza nucleare e coscienza estesa, sé nucleare, sé autobiografico, proto-sé, consentirebbero di vedere come l’essere umano non sia qualcosa di semplice, la cui soggettività, individualità, coincide soltanto con ciò che evolutivamente ci sarebbe di più nuovo, ossia la coscienza ed il linguaggio; al contrario, esisterebbero diverse attività, diversi stati mentali, addirittura diverse coscienze che contribuirebbero tutti alla formazione di quello che chiamiamo Sé. Quest’ultimo, dunque, appare essere qualcosa di stabile, ma allo stesso tempo di aperto, dinamico, sempre in formazione; sarebbero proprio questa dinamicità ed apertura a dare una stabilità e, dunque, la dimensione del Sé che, come diceva Nietzsche contro “i disprezzatori del corpo”, abita nel corpo, è il corpo. A tale proposito, Damasio parlerà di proto-sé, ossia quel precedente biologico non linguistico e non cosciente del Sé, che ha sede e si sviluppa proprio nel corpo.





## Bibliografia

- Alexander S. (1920), *Space, Time and Deity*, 2 voll., London, Mcmillan.
- Anderson L.R. (2002), *Sensualism and Uncoscious Representations. Nietzsche's Account of Knowledge*, in "International Studies in Philosophy", n. 34: 3, pp. 95-117.
- Andina T. (2005), *Il problema della percezione nella filosofia di Nietzsche*, Milano, Alboversorio.
- Bak P., Chen K. (1991), *La criticità autorganizzata*, in "Le Scienze," n. 271, pp. 22-30.
- Barbera S. (1989), *Der griechische Nietzsche des Giorgio Colli*, in "Nietzsche-Studien", 18.
- Bishop P. (ed.) (2004), *Nietzsche and Antiquity*, New-York, Camden House.
- Brewer B. (1999), *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Block N. (1997), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 375-415
- Broad C.D. (1925), *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Coliva A. (2002), *In difesa del contenuto non-concettuale della percezione*, in *Conoscenza e Cognizione*, a cura di Paolo Parrini, Milano, Guerini e Associati, 2002, pp. 147-161.
- Colli G. (1980), *La sapienza greca*, Milano, Adelphi, voll. III.
- Colli G. (1982), *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Milano, Adelphi.
- Colli G. (1988), *La natura ama nascondersi*, Milano, Adelphi.
- Crane T. (2001), *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press (trad. it., *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Milano, Raffaello Cortina, 2003).
- Damasio A. (1994), *Descartes's Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, London, Papermac (trad. it., *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 1995).

- Damasio A. (1999), *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, London, Vintage (trad. it., *Emozioni e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000).
- Damasio A. (2003), *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Orlando, Harcourt (trad. it., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi, 2003).
- Dennett D. (1995), *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon&Schuster (trad. it., *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004).
- Diels H. (1910), *Heraklitos von Ephesos*, Berlin.
- Diels H., Kranz W. (1989), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim, Weidmann.
- Di Lorenzo Ajello F. (a cura di) (2008), *Mutamenti paradigmatici e nuovi modelli nel dibattito contemporaneo su razionalità, verità e mente*, in *Razionalità, verità e mente*, Milano, Mondadori, pp. 1-30.
- Di Lorenzo Ajello F. (a cura di) (2008), *Razionalità, verità e mente*, Milano, Mondadori.
- Dretske F. (2000), *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Driesch H. (1905), *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre*, Leipzig, Barth.
- Edelman G. (1987) *Neural Darwinism*, New York, Basic Books (trad. it., *Il darwinismo neurale*, Torino, Einaudi, 1995)
- Edelman G.M. (1989), *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, New York, Basic Books (trad. it., *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Milano, Rizzoli, 1991).
- Edelman G. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books (trad. it., *Sulla materia della mente*, Milano, Adelphi, 1993)
- Emmeche C. (1997), *Explaining Emergence*, in "Journal for General Philosophy of Science", 28.
- Eracrito, *Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993.
- Evans G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- Gadamer H.G. (2004), *Eracrito*, Roma, Donzelli.
- Gigon O. (1935), *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Gigon O. (1968), *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, Stuttgart.
- Gillham S. (2004), "An Impossible Virtue": *Heracritean Justice and Nietzsche's Second Untimely Meditation*, in *Nietzsche and Antiquity*, ed. by Paul Bishop, New-York, Camden House, 2004, pp. 139-150.
- Goodwin B. (1988), *Morphogenesis and Heredity*, in Ho O.W. e Fox S.W., *Evolutionary Process and Metaphor*, Chichester, 1988, pp. 145-162.

- Goodwin B. e Webster G.C. (1988), *Il problema della forma in biologia*, Roma, Armando.
- Gould J.S. (2002), *The Structure of evolutionary Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (trad. it., *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino, Codice edizioni, 2002).
- Gozzano S. (2002), *Il contenuto non concettuale degli stati mentali*, in *Cognizione e conoscenza*, a cura di Paolo Parrini, Milano, Guerini e Associati, pp. 127-145.
- Guli S. (2007), *Elementi, sensazioni e connessioni funzionali. La filosofia naturale di Ernst Mach*, Milano, Edizioni Unicopli.
- His W. (1869), *Ueber die Bedeutung der Entwicklungsgeschichte für die Auffassung der organischen Natur*, Leipzig, Vogel.
- Katsafanas P. (2005), *Nietzsche's Theory of Mind*, in "European Journal of Philosophy", n. 13: 1, pp. 1-31.
- Kauffman S. (1991), *Anticaos ed evoluzione biologica*, in "Le scienze", 278.
- Kauffman S. (1993), *The Origin of Order: Self-Organisation and Selection in Evolution*, New York, Oxford University Press.
- Kauffman S. (1995), *At Home in The Universe*, Oxford, Oxford University Press.
- Kim J. (1993), *Supervenience and Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk G.S. (1962), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Köhler W. (1939), *The place of Value in a World of Facts*, New York, Liveright Publishing Corporation (trad. it., *Il posto del valore in un mondo di fatti*, Firenze, Giunti e Barbera, 1969).
- LeDoux J. (2002), *Synaptic Self: How Our Brain Become Who We Are*, New York, Viking Penguin (trad. it., *Il Sè sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quello che siamo*, Milano, Raffaello Cortina, 2002).
- Jarmolych N. (1985), *Nietzsche's Concept of Consciousness*, in "International Study in Philosophy", pp. 69-77.
- Leiter B. (2001), *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche*, a cura di B. Leiter e J. Richardson, New York, Oxford University Press, pp. 280-321.
- Lewes G.H. (1875), *Problems of Life and Mind*, 2 voll., London, Routledge & Kegan Paul.
- Lewontin R.C. (1974), *The genetic Basis of evolutionary Change*, New York, Columbia University Press.
- Lewontin R.C. (1978), *Adaptation*, in "Scientific American", 239, 9, pp. 156-169 (trad. it., *L'adattamento* in Quaderni di "LeScienze", 27, 1985, pp. 3-13).
- Luria E.S. (1984), *Una visione della vita. Introduzione alla biologia*, Bologna, Zanichelli.
- Lupo L. (2006), *Le colombe della scettico*, Pisa, ETS.

- Mayr E. (1982), *The Growth of biological Thought. Diversity Evolution and Inheritance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, (trad. it., *Storia del pensiero biologico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990).
- Maturana H., Varela F. (1992), *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Boston, Shambala, (trad. it., *L'albero della conoscenza*, Milano, Garzanti, 1992).
- Mill J.S. (1843), *System of Logic*, London, Longmans Green Reader and Dyer.
- Morin É. (1997), *La Methode 1. La nature de la Nature*, Edition du Seuil (trad. it., *Il metodo 1. La natura della natura*, Milano, Raffaello Cortina, 2001)
- Müller-Lauter W. (1999), *Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin-New York, Walter de Gruyter.
- Nietzsche F., *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967 ssg.
- Nietzsche F., *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1975.
- Peacocke C. (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Prigogine I., Nicolis G. (1989), *Exploring Complexity. An Introduction*, New York, Freeman (trad. it., *La complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza*, Torino, Einaudi, 1991)
- Putnam H. (1975), *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it., *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1993).
- Reinhardt K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- Richardson R.C. (2001), *Complexity, Self-Organization and Selection*, in "Biology and Philosophy", 16, pp. 655-683.
- Roux W. (1881), *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Engelmann, Leipzig.
- Rosciglione C. (2005), *Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche*, Pisa, ETS.
- Rosciglione C. (2005a), *Nietzsches anti-reduktionistischer Physiologismus*, in *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin-New York, W. de Gruyter, pp.334-345.
- Rosciglione C. (2006), *Nietzsche interprete di Anassagora: caos e divenire, summixis e nous*, in *Nietzsche. Edizioni ed Intepretazioni*, Pisa, ETS, pp. 323-339.
- Searle J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT (trad. it., *La riscoperta della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994).
- Searle J. (1997), *The Mystery of Consciousness*, Granta Books (trad. it., *Il mistero della coscienza*, Milano, Raffaello Cortina, 1998).

- Sellars W. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (trad. it., *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, 2004).
- Simpson G.G. (1949), *The Meaning of Evolution*, New Haven, Yale University press (trad. it., *Il significato dell'evoluzione. Storia della vita e del suo valore per l'uomo*, Firenze, Sansoni, 1972).
- Spiekermann K. (1992), *Naturwissenschaft als subjektlose Macht?*, Berlin-New York, W. de Gruyter.
- Thom R. (1980), *Parabole e catastrofi*, Milano, Il Saggiatore.
- Uexküll von J. (1930), *Die Lebenslehre*, Orel Füssli Verlag.
- Waddington C.H. (1970), *Towards a theoretical biology*, vol. III, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Waddington C.H. (1975), *The evolution of an Evolutionist*, Edimburgo, Edinburgh University Press (trad. it., *Evoluzione di un evoluzionista*, Roma, Armando, 1979).
- Waldrop M.M. (1992), *Complexity. The Emerging Science at The Edge of Order and Chaos*, New York, Simon&Schuster (trad. it., *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, Torino, Instar Libri, 2002).
- Vicari G. (2008), *Beyond Conceptual Dualism*, Amsterdam-New York, Rodopi.

Per le opere di Nietzsche si usano le seguenti abbreviazioni:

- DW = *Die dionysische Weltanschauung*  
 PHG = *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*  
 FW = *Die fröhliche Wissenschaft*  
 GT = *Die Geburt der Tragödie*  
 MA I,II = *Menschliches Allzumenschliches I,II*  
 JGB = *Jenseits von Gut und Böse*  
 WL = *Ueber Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*  
 ZA = *Also sprach Zarathustra*  
 FP = *Frammenti postumi*