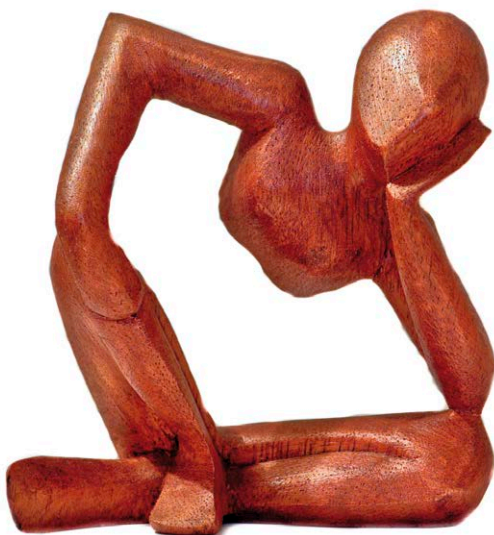


a cura di
Giovanni Mari
Fabio Minazzi
Matteo Negro
Carlo Vinti



■ Epistemologia e soggettività

Oltre il relativismo



STUDI

- 14 -



«CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO “CARLO CATTANEO” E
“GIULIO PRETI” PER LA FILOSOFIA, L’EPISTEMOLOGIA, LE SCIENZE
COGNITIVE E LA STORIA DELLA SCIENZA E DELLE TECNICHE»
DELL’UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL’INSUBRIA - VARESE
Via Ravasi n. 2 - 21100 - Varese

Direttore scientifico

Fabio Minazzi
(Università degli Studi dell’Insubria)

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Autonoma Metropolitana, Città del Messico), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze) Renzo Dionigi (Università degli Studi dell’Insubria), Gianmarco Gaspari (Università degli Studi dell’Insubria), Dario Generali (ISPF, Cnr, Milano), Fulvio Papi (emerito dell’Università degli Studi di Pavia), Jean Petitot (Crea, École Polytechnique, Paris), Ramón Moreno Queraltó (Universidad de Sevilla, Spagna), Raul A. Rodriguez (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), Gabriele Scaramuzza (Università degli Studi di Milano), Roberto Taramelli (Università degli Studi dell’Insubria) Ezio Vaccari (Università degli Studi dell’Insubria), Carlo Vinti (Università degli Studi di Perugia)

STUDI
- 14 -

«Dal Settecento c’è, quasi sempre in minoranza, ma sempre abbastanza forte, un’Italia europea, moderna, progressista, che tende all’industrializzazione, al ringiovanimento del costume, al ripudio del peso morto delle tradizioni nazionali. L’Italia, tanto per localizzare le cose in maniera topografica (pur con alquanto ingiustizia e approssimazione) di Torino e di Milano, contro quella di Roma, Napoli e Firenze». In sintonia con questa preziosa indicazione di Giulio Preti – risalente al 1960 – questa collana intende riflettere, in modo spregiudicato e problematico, sulla complessa ed articolata tradizione del *razionalismo critico* che ha trovato, proprio nella cultura milanese e lombarda, dal Settecento fino all’epoca contemporanea (da Beccaria e i fratelli Verri a Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, da Martinetti, Bontadini e Banfi, fino alla «scuola di Milano», alimentata dai contributi di studiosi come Preti, Paci, Cantoni, Dal Pra, Geymonat, per non fare che pochi nomi ristretti all’ambito filosofico, che andrebbe tuttavia dilatato e

intrecciato con quello scientifico, letterario, artistico, poetico, teatrale, comunicazionale, architettonico, del *design*, etc., etc.), un punto di riferimento privilegiato di autonoma elaborazione teorica, inseritosi, in modo spesso originale e fecondo, nel quadro, anch'esso assai composito, per quanto oggi complessivamente misconosciuto, del *razionalismo critico europeo*.

In questa articolata prospettiva di studio della tradizione filosofica lombarda, la collana intende quindi promuovere – a più livelli: documentario, storico, teoretico, dialogico, ermeneutico e anche liberamente costruttivo (in una prospettiva volta ad indagare, a trecentosessanta gradi, i differenti aspetti che sono anche il frutto più maturo di un comune e tenace processo storico, civile ed economico di lunga durata quale quello innescato dalla modernità dell'occidente) – la costituzione di un ampio ed assai articolato *indirizzo critico-razionalistico*.

Si tratta di un indirizzo non solo specificatamente lombardo, ma anche europeo ed internazionale, variamente presente entro le differenti tradizioni concettuali e i diversi paesi. Tale programma di ricerca sarà svolto mediante un'analisi approfondita e una spregiudicata disamina dell'esperienza storica (considerata in tutta la sua effettiva ricchezza e nella sua tipica "complessità" e "vischiosità"), nonché attraverso la comprensione critico-ermeneutica di alcuni nodi problematici strutturali, aperti e decisivi, per la storia complessiva della nostra stessa cultura contemporanea. Si vuole insomma ricostruire il quadro, assai sfaccettato, di un razionalismo critico, aperto, innovativo e dialettico, capace di cogliere anche l'emergenza di sempre più diffusi «nuclei di apoditticità» *tra le pieghe*, più riposte e silenti, delle scienze contemporanee. Proprio perché, come sottolineava per esempio un grande razionalista e filosofo come Gaston Bachelard, «la scienza istruisce la ragione». Conseguentemente, la ragione umana deve sempre sapersi confrontare con le scienze e le tecniche più mature ed evolventesi (che oggi potremmo meglio qualificare come le tecno-scienze proprie del nostro patrimonio conoscitivo attinente il mondo della *praxis*), onde saper ridisegnare, continuamente e sempre in modo criticamente motivato, gli articolatissimi *poliedri politecnici*, per dirla con Carlo Cattaneo, della propria complessa configurazione teoretica, storica, civile, culturale ed economica.

In tal modo questa collana intende favorire soprattutto una feconda tensione critica tra differenti ambiti disciplinari, sviluppando, sistematicamente, una *cultura del confine e dell'interconnessione critico-disciplinare*, nei cui ambiti potranno essere studiati, di volta in volta, i nessi tra scienza e filosofia, il problema della dimensione epistemologica, la questione del rapporto tra riflessione teorica e mondo della prassi, la configurazione delle tecno-scienze, i problemi filosofici delle differenti tecnologie, ma anche l'intrecciarsi parallelo delle molteplici tradizioni letterarie, poetiche, architettoniche, artistiche, di *design*, etc., etc., mettendo costantemente in luce le specifiche, poliedriche, originali ed innovative *strutture formali* che informano, variamente, l'azione umana, nella radicata convinzione *neoiluminista* che la *conoscenza* rappresenti sempre l'altro nome della *libertà*.

Epistemologia e soggettività

Oltre il relativismo

a cura di

GIOVANNI MARI

FABIO MINAZZI

MATTEO NEGRO

CARLO VINTI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO
2013

Epistemologia e soggettività : Oltre il relativismo / a cura di Giovanni Mari, Fabio Minazzi, Matteo Negro, Carlo Vinti. – Firenze : Firenze University Press, 2013.

<http://digital.casalini.it/9788866553915>

ISBN 978-88-6655-390-8 (print)

ISBN 978-88-6655-391-5 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-392-2 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: © Francesco Ocello | Dreamstime.com

Questo volume beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico dei fondi Miur (PRIN, 2008) (Università di Perugia, Catania, Firenze, Insubria e Centro Internazionale Insubrico di Varese).

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2013 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

SOMMARIO

PREMESSA XI

I PARTE
I LIMITI DELL'EPISTEMOLOGIA RELATIVISTA
E LE NUOVE FORME DEL SOGGETTO CONOSCENTE
a cura di Carlo Vinti

L'EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANEA:
TRA CRISI DEI VECCHI IDEALI E NUOVE FORME
DEL SOGGETTO CONOSCENTE 3
Carlo Vinti

EPISTEMOLOGIA E PERSONA (ANCORA UNA VOLTA) 15
Antonio Allegra

NOTE SULLA NOZIONE DI 'INDIVIDUALITÀ'
IN CANGUILHEM 25
Claudia Bartolucci

TEORIE REALISTE DELL'ISTANZIAZIONE 39
Francesco F. Calemi

LA LETTERATURA FRANCESCANA DEL *LIBER NATURAE*.
IL MONDO COME ARTEFATTO 53
Lino Conti

GRANDEZZA INTENSIVA, REALTÀ, OGGETTIVITÀ.
KANT E LA FISICA MODERNA NELLA LETTURA
DI LUIGI SCARAVELLI 95
Sandra V. Palermo

IL SOGGETTO E IL SUO FANTASMA 107
Roberto Perini

«BOYS DON'T CRY»: NOTE A MARGINE DEL CONCETTO DI
SOGGETTIVITÀ PERFORMATIVA IN JUDITH BUTLER 121
Simona Tiberi

II PARTE

IL PROBLEMA DEL REALISMO E IL RAZIONALISMO CRITICO EUROPEO
a cura di Fabio Minazzi

APPUNTI SU UN CORSO INEDITO DEL 1908-1909. MARTINETTI, FICHTE E IL VIZIO DELLA FORMA <i>Brigida Bonghi</i>	151
LA FABBRICA DI FENOMENI DELLA FISICA CONTEMPORANEA: SULL'ESPERIENZA SCIENTIFICA COME ONTOGENESI <i>Giovanni Carrozzini</i>	161
GASTON BACHELARD RAZIONALISTA CRITICO. LA SORDITÀ DELLA MATERIA E IL MATERIALISMO RAZIONALE <i>Fabio Minazzi</i>	179
METODO SCIENTIFICO E RAZIONALISMO MODERNO <i>Paolo Musso</i>	203
UN APPROCCIO COMPOSIZIONALE ALLA DESCRIZIONE DI SISTEMI COMPLESSI A RETE <i>Davide Maglia, Nicoletta Sabadini, Robert F.C. Walters</i>	227
NEL LABIRINTO DEL PENSIERO. LEOPARDI, ECCENTRICO RAZIONALISTA DEL SUO TEMPO <i>Giulia Santi</i>	239
L'EPISTEMOLOGIA DI KANT ALLA LUCE DELLA DISAMINA TRASCENDENTALE DELLA MATERIA <i>Elisabetta Scolozzi</i>	257

III PARTE

IL SOGGETTO EPISTEMICO TRA ONTOLOGIA DELL'AZIONE,
 OGGETTUALITÀ TECNOLOGICA E PRATICHE SOCIALI
a cura di Matteo Negro

COME INTENDERE UNA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA <i>Evandro Agazzi</i>	271
GRAMMATICA, SIGNIFICATO E COGNIZIONE <i>Matteo Negro</i>	281
BIOMEDICAL RESEARCH AND MANIPULATIVE RISK <i>Christopher Tollefsen</i>	291

LA BIOETICA ENTRO UNA PROSPETTIVA DI TIPO HEGELIANO <i>Lourdes Velázquez</i>	305
ESSENZA, ESPERIENZA, PRASSI, CONFLITTO. UN PRAGMATISMO CRITICO PER LA FILOSOFIA (E SOCIOLOGIA) DELLA TECNICA? <i>Guido Nicolosi</i>	313
APPERCEZIONE E PENSIERO. NOTE SU DOTTRINA DELLA CONOSCENZA E FILOSOFIA DELLO SPIRITO IN HEGEL <i>Gennaro Luise</i>	325
FATTI E VALORI NEL PENSIERO DI HILARY PUTNAM: QUESTIONI PER LE SCIENZE SOCIALI <i>Stefano Barone</i>	339
IV PARTE	
CONOSCENZA, SOCIETÀ, CONDOTTE UMANE. DALLA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA ALLA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA <i>a cura di Giovanni Mari</i>	
CONOSCENZA, OZIO, LAVORO <i>Giovanni Mari</i>	351
NUOVE CONFIGURAZIONI DELL'UMANO NELLA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA <i>Gaspere Polizzi</i>	367
DALL'EMPIRISMO ALL'UMANIZZAZIONE DELLA SCIENZA <i>Maria Grazia Sandrini</i>	379
SULLA GENESI DELLA MONADOLOGIA SOCIALE: GABRIEL TARDE E GEORG SIMMEL <i>Andrea Borsari</i>	391
L'UNIONE DELLA MENTE E DEL CORPO. DEMOCRITO, SPINOZA, LA METTRIE ALLA LUCE DELLA NEUROPSICOANALISI <i>Adriano Bugliani</i>	417
L'IDEA DELLA NUOVA ATLANTIDE DI BACONE. UN'ANTICIPAZIONE DELLA SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA? <i>Orsola Rignani</i>	431
INDICE DEI NOMI	443

L'UNIONE DELLA MENTE E DEL CORPO.
DEMOCRITO, SPINOZA, LA METTRIE ALLA LUCE
DELLA NEUROPSICOANALISI

Adriano Bugliani

1. *Pregiudizi*

Spesso gli studiosi rivendicano una visione dei fenomeni culturali più corretta di quella che predomina nel senso comune. E gli specialisti rivendicano tale veridicità rispetto ad altri studiosi, come nel caso dell'Illuminismo¹. Qui non contesto un'oggettività colta adeguatamente oppure distorta, perché anche assumendo un'ottica realistica l'oggetto Illuminismo rende discutibili quelle rivendicazioni. L'Illuminismo abbraccia infiniti fenomeni culturali in interazione reciproca. È un'epoca dello spirito direbbe Hegel, quindi lo troviamo ovunque e in nessun luogo privilegiato. Considerando questa infinità oggettiva, dove trovare il vero Illuminismo, a fondamento delle rivendicazioni di autenticità? Esse presupporrebbero una gerarchia delle fonti. Meglio affermare che una visione si basa sulla scelta di alcuni elementi, inclusa la prospettiva di Adorno e Horkheimer, il loro «sfogo» o «contraffazione»². (Uno dei paradossi della rivendicazione specialistica è che considera distorte visioni come quelle di Adorno o Hegel in virtù della loro genialità). L'Illuminismo è anche il significato che ha assunto nei tempi successivi, le trasformazioni subite e indotte dalla sua vitalità persistente. Non è soltanto un'epoca per le ricerche di archivio, ma un fermento che il presente riscopre, in modo analogo ai greci e latini che per secoli sono tornati al fondamento mitico. Esso coinvolge il grande numero di persone che usano nozioni come ragione, laicità, emancipazione, scienza e, per gli scopi del mio articolo, materialismo. Per tutte queste persone l'Illuminismo è il nucleo di posizioni, progetti, pregiudizi. Muove passioni. È un'idea con un'enorme influenza nelle dispute educative, etiche, politiche. Ci riferiamo costantemente all'Illuminismo, perché è noto a tutti gli individui, ormai masse, che portano l'impronta scolastica e mediatica dall'800 a oggi. L'Illuminismo non è proprietà degli specialisti; ciascuno è in grado e in diritto di usare quest'idea.

¹ P. Rossi, *Divagazioni sull'Illuminismo*, «Rivista di filosofia», 93, 2002, pp. 471-478 (su E. Scalfari, a cura di, *Attualità dell'Illuminismo*, Laterza, Roma-Bari 2001); P. Casini, *Semantica dell'Illuminismo*, «Rivista di filosofia», 96, 2005, pp. 33-64.

² Ivi, p. 45, 44.

Del resto il senso comune riguarda anche lo specialista, quando esce dal suo segmento professionale. Ho iniziato questa ricerca carico di pregiudizi. Il mio pregiudizio sui materialismi settecentesco e successivi era che fossero radicalmente e polemicamente riduzionisti. Che considerassero la mente un epifenomeno ipertrofico di un corpo più semplice e lineare. In effetti questo sembra il senso dell'atomismo di Democrito, in quanto afferma che la varietà dell'esperienza soggettiva è oscura, fallace, è la superfetazione di una radice semplice: «opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto» (DK 68 B 9). Il ventaglio dell'esperienza soggettiva si riduce a un'unica realtà oggettiva. Nel passaggio dalla prima alla seconda non soltanto si passa dal falso al vero, al «genuino» (DK 68 B 11), ma dal complesso al semplice, anzi scarno. Credo che il fascino del materialismo consista nel confronto fra la tortuosità dell'animo umano e la linearità della materia, inclusa la speranza pratica del sollievo dovuto a un principio d'azione altrettanto semplice, il farmaco. Uno psico-farmaco analogo al quadrifarmaco filosofico, un principio d'azione fisico o una linea d'azione etica che ci sbarazzi delle contraddizioni dell'animo e del suo esasperante gioco di umori. Il materialismo non mira all'eliminazione del vissuto in quanto tale, ma promette un Eden mentale che rimedi al fatto che l'evoluzione ci ha resi soggetti al piacere e soprattutto al dolore oltre le necessità della sopravvivenza come specie e individui. Piacere e dolore hanno un senso adattivo immediato — l'attrazione sessuale, l'apprendimento dell'avversione (effetto Garcia) — ma qual è il senso di piaceri e dolori disfunzionali come la mania e la depressione? Forse la depressione è un sottoprodotto dell'espansione cerebrale, di quell'intelligenza che in molte circostanze rappresenta l'efficacia adattiva dell'essere umano — ma non in tutte. Dunque il materialismo spera in una soluzione semplice perché postula un substrato semplice, cui ricondurre il problema dell'eccessiva complessità psichica.

Tuttavia Democrito mantiene la preminenza della mente come principio esistenziale: «è conveniente che gli uomini facciano conto dell'anima più che del corpo: perché la perfezione dell'anima fa scomparire la deformità del fisico, mentre la forza del corpo scompagnata dal raziocinio non rende affatto migliore l'anima» (DK 68 B 187). Per quanto materialista era un filosofo greco, e prediligeva l'azione dell'anima sul corpo. Il farmaco è di natura mentale (il raziocinio), è un principio semplice che mette ordine nella confusione dell'esperienza sensibile. La verità degli atomi e del vuoto non si traduce in un'azione psicofarmacologica in senso odierno.

2. *La complessità del corpo*

Tuttavia sembra che Democrito attenui l'impatto riduzionistico dell'atomismo, ossia che sostenga un materialismo non riduzionista. L'af-

fermazione che la ricchezza del vissuto percettivo «non è altro che» un epifenomeno di atomi, vuoto, e movimento, viene resa più complessa in quanto — afferma Simplicio — Leucippo e Democrito «fanno derivare tutte le altre cose dalle differenze degli atomi stessi» (*Physica* 28, 15). Visto che nel vissuto percettivo esiste un'infinità di variazioni qualitative, nella realtà atomica Leucippo e Democrito «affermano che è infinito il numero delle forme degli atomi» (Ivi). Infatti, argomenta Teofrasto, la complessità percettiva non può essere spiegata in base alle combinazioni di pochi elementi semplici. Può essere spiegata materialisticamente, mantenendo il carattere di apparenza, ma non può essere ridotta materialisticamente: la materia è altrettanto complessa della realtà sensibile. A proposito dei sapori Teofrasto afferma:

è opinione ben strana [...] che, restando simili in certe sostanze le forme degli atomi *basti la differenza* consistente nell'essere il corpo più piccolo o più grande a far sì che le sostanze non abbiano più la medesima potenza [...] non è ragionevole che [soltanto i volumi] portino a potenze o ad attività diverse, dato che le potenze dipendono dalle forme degli atomi (*De causis plantarum* VI 2, 3; corsivo mio).

Per spiegare la ricchezza qualitativa dell'esperienza sensibile — p. es. l'arte culinaria — è necessario postulare «atomi di ogni qualità» (*Ibidem*, VI 7, 2); ovvero replicare nella sostanza la ricchezza dell'apparenza (vedi oggi il moltiplicarsi di particelle subatomiche). Dunque se è vero che, come commenta Sesto, «si opina che esistano le qualità sensibili, ma in verità non esistono queste, ma soltanto gli atomi e il vuoto» (*Adversus mathematicos* VII 135), è anche vero che questo «soltanto» non è semplice, perché gli atomisti moltiplicano le caratteristiche degli atomi.

Inoltre la complessità si trova anche nell'elemento soggettivo della realtà corporea: l'apparato sensoriale. L'esperienza sensibile risulta da due complessità corporee, il mondo e il sensorio, per cui il vissuto di un sapore varia «non soltanto in conformità delle caratteristiche dei sapori, bensì anche di quelle degli organi dei sensi» (Teofrasto, *De sensu* 72 ed. Diels, *Doxographi graeci* 513). Perciò si può concludere che a) se il materialismo è un progetto di semplicità, già in Democrito il progetto non si realizza; b) se Democrito «fa derivare il pensiero dalla mescolanza [degli elementi] del corpo, ciò che forse è anche logico per lui, per il quale l'anima è corporea» (Ivi, 58), mantiene comunque un potere dell'anima che controbilancia l'influenza del corpo. Ne potremmo inferire che la questione non è pretendere il dominio del corpo sull'anima in modo speculare a quello in cui si è affermato il dominio dell'anima sul corpo, ma affermare l'integrazione di anima e corpo, che esclude la prevalenza dell'una o dell'altro (anche se non esclude il prevalere dell'una o dell'altro in circostanze delimitate). Come scriverà La Mettrie, sottolineando l'ovvietà dell'interdipendenza, «se la circolazione è troppo veloce l'anima non può dormire; se l'anima è troppo agitata il sangue non può calmarsi, e galoppa nelle vene

con un rumore che si può percepire: queste sono le due cause reciproche dell'insonnia»³.

Certo per Democrito anche l'anima è corpo, dunque quando «Democrito afferma che [il corpo] è messo in movimento dall'anima» sta dicendo che «saranno necessariamente due corpi in uno, se l'anima è anch'essa un corpo» (Aristotele, *De anima* A 5 409 b). Ma il punto è se anima e corpo sono in relazione sullo stesso livello di complessità, non se sono distinti ontologicamente; nel caso di Democrito, se il corpo-corpo non è più semplice del corpo-anima. In altre parole il punto non è la relazione fra sostanze eterogenee (Cartesio), ma la relazione fra livelli di complessità, analoghi o differenti. E sembra che per materialisti come Democrito e La Mettrie (non è chiaro se sia un materialista) la relazione non si ponga nei termini di una complessità psichica spiegata con elementi materiali più semplici.

3. *Materialismo non riduzionista*

Credo che il materialismo riduzionista abbia carattere polemico, come la psichiatria che nega il senso della psicoterapia, sostenendo che l'intervento corporeo sulla psiche (psicofarmaco) è l'unico realmente efficace, e probabilmente implicando che quest'efficacia sia correlata con la diminuzione della complessità psichica — il benessere è una semplificazione dell'attività psichica. Questo è il punto di vista del materialismo comune, diffusosi in Occidente nell'800. Esso è un elemento epocale che non può essere squalificato come «moda»⁴ culturale, se non altro per l'influenza che esercita di fatto; d'altra parte rileggendo gli scritti del '6-'700 sulla relazione mente-corpo ci si rende conto che la polemica non era incentrata sul riduzionismo. Si trattava piuttosto della riabilitazione del corpo rispetto alla tradizione filosofica sbilanciata sulla superiorità dell'anima. Non allo scopo di sostituirla con la superiorità del corpo, quanto di mostrare l'integrazione fra anima e corpo. Questa integrazione non è necessariamente la risposta al problema della relazione fra sostanze eterogenee. Così Spinoza risolveva il problema affermando che «la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo» e che «pure un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere» (*Ethica*, II7s); e data questa unione affermava che la perfezione dell'anima non esiste malgrado il corpo, come invece sostenevano i filosofi greci argomentando contro i sensi ingannatori, ma che al contrario questa perfezione, che egli concepiva come complessità, esiste in relazione alla complessità del corpo, e in parte proprio grazie a essa. Secondo

³ J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 181.

⁴ Casini, *Semantica dell'Illuminismo*, cit., p. 52.

Nadler «la coscienza umana o qualunque altra coscienza di grado elevato per Spinoza non è altro che il correlato mentale della superlativa complessità del corpo umano»; e oggi potremmo specificare che quest'ultima complessità significa la «complessità neurologica»⁵.

Nadler si appoggia fra l'altro a *Ethica*, II13s; e sostiene che questa concezione integrata significa che il grado della coscienza, la sua potenza, la sua «perfezione», non è in contrasto con i segnali provenienti dal corpo — le percezioni esterne e interne. Al contrario il grado della coscienza, e in particolare la sua capacità di non essere dominata dalle passioni, è funzione dell'ampiezza e profondità con cui la coscienza accoglie quei segnali. Dunque più percezione più coscienza; la coscienza non si sviluppa per distacco dal corpo, ma per integrazione con esso. Anzi la coscienza coincide con la vastità del vissuto, e questa vastità include il vissuto percettivo e auto-percettivo: «[...] la coscienza è una funzione (perché identica a) della complessità interna della mente (che è un'espressione della complessità del suo corpo)»⁶. In altre parole «la coscienza è un modo di percepire molte cose allo stesso tempo»⁷, dunque essa si definisce nella direzione contraria a quella in cui, per esempio, la concepiva Fichte. Per Fichte, come per Hegel, la coscienza diviene sempre più autocoscienza servendosi delle percezioni come spinta per differenziarsene (e infine per riappropriarsene da una posizione di predominio); è il raffinarsi di un'attività «pura», che si acuisce per contrasto agli urti percettivi. Invece Spinoza sostiene che la coscienza è più coscienza in quanto scende nel corpo. Il potere che essa ottiene rispetto all'assalto percettivo e passionale (oggi diremmo emotivo) è diverso da quello raccomandato dalla tradizione filosofica. La mente abbraccia il corpo e così facendo lo rende meno alieno, ma esso rimane corpo. Si scopre tutt'uno con il corpo nella diversità, e quindi ne riconosce le motivazioni, per così dire; non lo vive come un potere estraneo, ma come un alleato. Ciò che il corpo 'comanda' o suggerisce non è così diverso da ciò che vuole la mente.

Lo stoicismo di Spinoza non è la colonizzazione retrospettiva del corpo e del mondo da parte del logos o dello Spirito, ma il riconoscimento della corrispondenza fra mente e corpo che non significa l'epifenomenicità dell'uno o dell'altra. La mente non è l'anima del corpo, né il corpo la realtà della mente; essi sono due modi dell'identica sostanza.

La complessità del corpo spiega una parallela complessità della mente (coscienza); la maggiore complessità nel corpo produce anche un incremento del potere del corpo, che spiega un parallelo incremento nel potere della mente (resistenza alle passioni). Così più una mente è

⁵ S. Nadler, *Spinoza and Consciousness*, «Mind», 117, 2008, pp. 575-601, a pp. 587, 595.

⁶ Ivi, p. 595.

⁷ Ivi, p. 589.

consapevole, più è attiva e potente; ma non perché la coscienza coincide con il potere [come in Fichte] ma perché entrambe queste caratteristiche della mente sono fondate [...] nel medesimo fatto riguardante il corpo, ovvero la sua complessità⁸.

Tuttavia potere della mente e resistenza alle passioni non sono termini calzanti. Difatti «è difficile vedere come, nei termini di Spinoza, qualcosa abbia più potere o perfezione proprio in quanto è più suscettibile di essere oggetto d'azione o di subire affetti passivi»⁹. Una mente presente nelle passioni, che le conosce a fondo, è la loro traduzione. Non c'è esercizio di potere né resistenza se mente e corpo esprimono due modalità della medesima situazione. Impiegando la terminologia degli idealisti: potere e resistenza si manifestano quando i due aspetti della realtà sono «scissi». Nella mente la scissione si manifesta quando la coscienza si crede astratta dal corpo, e vive effettivamente come tale, avvertendo gli stimoli che provengono dal 'basso' come minacce, non comprendendone la sostanziale identità con il proprio punto di vista. Nella scissione il corpo e le passioni sono vissuti come qualcosa di alieno, che si è costretti a subire, cui resistere, e su cui esercitare potere. Ma questo non è l'amor fati.

Dal punto di vista psicologico e neuroscientifico attuale¹⁰ più avanti glosserò (questa interpretazione di) Spinoza affermando che le passioni stesse — oggi «emozioni» — appaiono tiranniche e pericolose in quanto la mente le ignora, ne ha una conoscenza superficiale, grossolana. Non parlo soltanto delle passioni in generale, ma soprattutto della passione particolare che ciascuno si trova a provare in un momento particolare. Vista da vicino la passione si trasforma. La schiavitù della mente non è un fenomeno naturale. Naturalmente questo modo di guardare le concezioni del passato rispecchia gli interessi del presente, come Nadler riconosce senza difficoltà¹¹.

4. *La Mettrie*

La riduzione della mente a epifenomeno del meccanismo corporeo non è nel programma di *La Mettrie*, malgrado *L'homme machine*. Anche in questo caso lo scopo è la riabilitazione del corpo e delle sue connessioni con l'anima, tema consono alle concezioni attuali, ma sufficiente allo scandalo e alle condanne dell'epoca. Come scriveva Moravia già nel 1974¹²,

⁸ Ivi, p. 594.

⁹ Ivi, p. 595.

¹⁰ Oltre le opere di Antonio Damasio, citate da tutti, vedi per esempio A. Schore, *La regolazione degli affetti e la riparazione del sé*, Astrolabio, Roma 2008.

¹¹ Nadler, *Spinoza and Consciousness*, cit., p. 595.

¹² S. Moravia, *Introduzione a J.O. de La Mettrie, Opere filosofiche*, cit., p. XVIII.

«il suo obiettivo non è tanto quello di negare *sic et simpliciter* l'esistenza [...] delle funzioni cosiddette superiori, quanto l'altro di mostrare che queste funzioni [...] appaiono fortemente condizionate da tutta una serie di dati o situazioni naturali»; ovvero di mostrare che l'anima non vive in un distacco etereo dal corpo — anche se ciò non significa che essa ne sia determinata. Non è soltanto l'anima che comanda al corpo, ma viceversa anche «le facoltà cosiddette superiori sono direttamente influenzate dalle più “basse” funzioni corporee»¹³, senza che quest'influenza si connoti negativamente, come in Platone. Il corpo non è il carcere dell'anima, o la causa delle sue ottenebrazioni.

La Mettrie vuole «discernere in qualche modo l'anima attraverso gli organi del corpo»¹⁴, per vedere quanto l'anima e il corpo si corrispondano. Naturalmente la polemica lo spinge ad accentuare l'influenza dal basso, per controbilanciare la consuetudine filosofica di depurare l'anima da questo «fango»¹⁵. Tuttavia egli non rovescia i termini come si può credere. Lo si vede, per esempio, dal valore che assegna all'istruzione e all'attività culturale in genere¹⁶, che permettono all'essere umano di regolare la propria esistenza 'dall'alto'. La Mettrie sostiene l'alleanza fra mente e corpo in opposizione alla tradizione per cui il corpo — origine delle passioni, della malattia, e della morte — è il nemico dell'anima, qualcosa di cui essa potrebbe fare a meno, ostacolo alla salute e alla serenità. Egli si allontana dal materialismo meccanicista e dal dualismo cartesiano, in quanto negano la connessione equilibrata fra due modalità naturali: «perché raddoppiare ciò che evidentemente non è che uno?»¹⁷. La sua attenzione per la concretezza della connessione nel singolo essere umano¹⁸ lo rende vicino all'ottica neuroscientifica. In breve: l'equilibrio dell'essere umano è uno stato psicofisico in cui mente e corpo collaborano, e la persona trae beneficio dalle loro risorse complementari. L'equilibrio psicofisico non è uno stato di perfezione, ma non è drammaticamente conflittuale o disfunzionale. Il corpo influisce sull'anima e viceversa: se si mantiene la bidirezionalità l'individuo non è né troppo malato né troppo infelice.

Così se per qualche giorno soffro di un leggero blocco intestinale, questo fenomeno banale incorpora una configurazione affettiva, p. es. un deposito di rabbia, di modo che il fenomeno intero non è soltanto corpo né soltanto mente, ma l'unione dei due, la loro «simpatia»¹⁹. Dal momento che l'emozione — termine benevolo per ciò che una volta veniva chiamata passione — è uno stato psicofisico in cui la mente e il corpo sono comple-

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ La Mettrie, *L'uomo macchina*, cit., p. 179.

¹⁵ La Mettrie, *Storia naturale dell'anima*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 89.

¹⁶ La Mettrie, *L'uomo macchina*, cit., p. 198.

¹⁷ *Ivi*, p. 220.

¹⁸ *Ivi*, p. 179.

¹⁹ *Ivi*, p. 219.

mentari, uno stato in cui risulta particolarmente evidente che «i diversi stati dell'anima sono [...] sempre correlativi a quelli del corpo»²⁰, è soltanto dal punto di vista centrato sulla mente che la situazione dell'intestino è bassa, estranea, insignificante, e opaca. L'occlusione intestinale dice più di quel che sembra, se la si considera uno stato della persona intera. Questa complessità si apre alla coscienza se la mente riconosce l'intimo legame con il corpo, parallelismo che del resto è più uno scambio che una duplicazione: la mente ha peculiarità che il corpo non possiede, e viceversa.

Dal corpo proviene un flusso di informazioni, un segnale, un'indicazione di risorse e limiti (il tutto connotato affettivamente — se non altro come piacere o dolore). Il fatto che questi limiti appaiano esclusivamente negativi, come nel caso dell'intestino, manifesta una disintegrazione della persona. Di conseguenza i molti passi in cui La Mettrie mostra la concretezza delle limitazioni che il corpo impone alla mente indicano — sfrondata della polemica — soltanto lo squilibrio a favore della mente e la perdita di contatto con il corpo: «più si guadagna dal lato dell'intelligenza, più si perde dal lato dell'istinto»²¹. Questo non soltanto nella storia evolutiva, che vede l'essere umano carente rispetto agli altri animali, ma anche nell'equilibrio entro l'individuo, che può essere un po' meno intelligente, o forse diversamente intelligente, a vantaggio delle risorse corporeo-emoive, e in definitiva della persona intera. (La Mettrie fa l'esempio del violinista, la cui maestria è dovuta alle seconde non meno che a quelle del versante mentale). Quando La Mettrie scrive che «i gusti cambiano con l'età e la febbre», che «l'immaginazione si blocca quando si bloccano le viscere»²², o che «quale è la tinta degli umori tale è quella degli oggetti»²³ sta dunque mettendo in evidenza il polo a lungo svilito di una duplicità che non intende affatto negare. Altrettante volte egli indica assieme le due direzioni dello scambio, come quando scrive che «poiché il [...] potere [della volontà] si esercita attraverso i nervi, è da questi ch'essa può essere fermata»²⁴. Anche la mente influenza il corpo, e non soltanto nei casi più evidenti, in cui la volontà muove le membra, ma anche nel modo più sottile — oggi diciamo psicosomatico — in cui l'assetto complessivo della mente si imprime nel corpo: «[...] reciprocamente lo spirito troppo affaticato turba il corpo ed accende quel fuoco di consunzione che ha ucciso Bayle in età così poco avanzata»²⁵.

Lo scopo di La Mettrie non è svilire le facoltà mentali per reagire alla tradizione che le aveva sopravvalutate, esasperando un'altra concezione unilaterale dell'essere umano; la sua non è una «concezione rozza-mente mo-

²⁰ Ivi, p. 186.

²¹ Ivi, p. 187.

²² Ivi, p. 180.

²³ Ivi, p. 221.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 220.

nista dell'uomo»²⁶. Egli reagisce invece al «riduzionismo meccanicista»²⁷, inserendosi nell'indirizzo «rappresentato da quegli studiosi che intendevano chiudere definitivamente i conti con la tradizione meccanicistico-cartesiana opponendole una concezione dinamico-vitalistica»²⁸. Del resto egli sa che il meccanicismo è una metafisica: perché «la natura del movimento ci è altrettanto sconosciuta che quella della materia»²⁹, e quindi non è una base più perspicua o più solida su cui edificare un sistema della verità. Ridurre meccanicamente non significa essere più vicini alla verità e all'oggettività, significa proporre un modello piuttosto che un altro. L'approccio di La Mettrie è analogico, comparativo, empirico. È una posizione illuminista perché «basata sull'empirismo, sull'atteggiamento antimetafisico e antisistemico, sulla centralità del rapporto filosofia-scienza»³⁰. Non gli interessa afferrare l'essenza dei fenomeni, quanto connettere i fenomeni, evidenziandone la complessità. Non sostiene un determinismo brutale dal basso, insiste invece sulle risorse del corpo che oggi stiamo riscoprendo, inclusa la plasticità cerebrale³¹.

5. *La corteccia orbitofrontale: neuropsicoanalisi*

Da 20 anni la psicoanalisi considera con interesse crescente le ricerche neuroscientifiche, perché confermano le sue ipotesi di fondo, contrariamente a quanto poteva temere; in particolare confermano le acquisizioni psicoanalitiche più recenti, che hanno corretto il modello classico verso l'affettività e l'affettività relazionale (piuttosto che la pulsionalità). Dal punto di vista clinico il modello iniziale poneva l'accento sulla comprensione intellettuale: guarire significava portare a coscienza un contenuto. Successivamente ci si è resi conto che la comprensione mentale non era terapeutica di per sé, ma soltanto in quanto innervata della componente affettiva, a sua volta connessa a relazioni personali significative, fra cui l'analista stesso. Non si comprende semplicemente «che», ma si comprende «che» soffrendo e gioendo; il cambiamento terapeutico è determinato dalla tonalità affettiva della comprensione (la «tinta» di La Mettrie). Si cambia tramite la mobilitazione affettiva entro la relazione, cui le facoltà superiori assegnano una collocazione. Le sole emozioni smosse non sono sufficienti per il cambiamento, esse necessitano di un fissaggio mentale; d'altra parte un'acquisizione mentale non fondata su un riassetto

²⁶ Moravia, *Introduzione*, cit., p. XVIII.

²⁷ Ivi, p. XV.

²⁸ Ivi, p. XXXIV.

²⁹ La Mettrie, *L'uomo macchina*, cit., p. 226.

³⁰ G. Francioni, *L'Illuminismo rimosso*, «Rivista di filosofia», 96, 2005, pp. 121-130, a p. 125.

³¹ La Mettrie, *L'uomo macchina*, cit., pp. 198, 214, e *passim*.

affettivo caratterizza cambiamenti superficiali, limitati, e labili. In altri termini la psicoanalisi ha realizzato che la mente non soltanto ha bisogno di prendere atto delle informazioni 'dal basso' (l'inconscio, le emozioni), ma è necessario che le abbracci; che si impregni di questo flusso proveniente dal corpo. L'inconscio è un collaboratore della coscienza se il canale comunicativo consente uno scambio di stimoli costante nelle due direzioni; la salute è un'osmosi fra la mente e il corpo, la cui interfaccia si trova nelle emozioni.

In una zona del cervello, la corteccia orbitofrontale, si riscontra con evidenza a livello anatomico quanto delineato da filosofi come Spinoza o La Mettrie o dalla psicoanalisi recente riguardo la collaborazione piuttosto che l'opposizione fra mente e corpo. La corteccia orbitofrontale è fitamente connessa alle zone sottocorticali, profonde e filogeneticamente arcaiche. Essa filtra le correnti di stimoli che provengono da quelle zone, e che hanno una spiccata tonalità affettiva. È noto che il vissuto affettivo ha un ruolo adattivo: un essere umano privo di emozioni manca di una bussola ambientale. Lo stato emotivo, d'altra parte, è la forma fondamentale in cui il corpo si fa presente alla mente, la prima traduzione del corporeo nello psichico. L'emozione è uno stato misto, psicofisico; comprende l'attività del sistema nervoso autonomo ed endocrino, che si esplica nella frequenza cardiaca, nello stato gastro-intestinale, nel ritmo respiratorio, nella pressione sanguigna. Ogni stato emotivo è anche un insieme di fenomeni corporei. La parte sottocorticale del cervello detta sistema limbico è lo snodo principale dello stato emotivo, sia perché gestisce il flusso di stimoli che provengono dal corpo e li marca affettivamente, sia perché è il deposito del vissuto affettivo investito di significato, che proviene dalla corteccia. La sedimentazione o memoria degli affetti, la loro regolarità sia salutare che patologica, si concentra in questa zona che integra i segnali dall'alto e dal basso'.

Risulta sempre più chiaro che, come una mente astratta dal corpo e dalle emozioni caratterizza uno stato di squilibrio psichico, così una corteccia in cui siano compromesse le connessioni con gli strati profondi caratterizza uno stato anatomicamente e fisiologicamente disfunzionale. La disfunzione consiste nel fatto che la corteccia e il resto del corpo sono in conflitto più di quanto siano in collaborazione. Questo significa due cose: dalla corteccia partono ordini che non tengono conto dello stato effettivo dell'apparato esecutore, come quando ci si sottopone a un affaticamento eccessivo, con conseguenze di stress (e ulteriori conseguenze cardiovascolari): non tanto perché decide di non tenere conto dei segnali di attenzione e poi di allarme che provengono dal corpo, ma piuttosto perché la scarsa abitudine alla relazione con il corpo l'ha resa incapace di avvertire quei segnali; essa li ignora o li vive a un livello grossolano, mentre quei segnali sono complessi e differenziati.

Oppure la povertà delle connessioni verticali significa che l'informazione proveniente dal basso, di per sé utile, non trova un percorso di filtraggio adeguato, e arriva alla corteccia/coscienza nella forma di uno

«tsunami»³² che non può essere codificato. La parte alta non è in grado di servirsi dell'informazione, come invece sarebbe naturale; e sul piano psicopatologico si configurano disturbi quali impulsività, perdita di controllo, panico, ansia generalizzata; ossia la tendenza a essere travolti in maniera sproporzionata nelle circostanze più banali dell'esistenza quotidiana. Alternativamente la disfunzione si caratterizza come uno stato ritirato, meccanico, ossessivo, autistico, ed è una difesa da percezioni esterne e interne potenzialmente travolgenti.

Nella descrizione di tali stati disfunzionali — in sostanza riguardano un problema di comunicazione — ho oscillato fra connotazioni corporee e mentali perché, parafrasando La Mettrie, una mente che funziona male è un cervello che funziona male, e viceversa. Non c'è prevalenza ontologica o fisiologica dell'una o dell'altro. La funzione corporea e psichica sono complementari nell'organismo integrato, che non vive bene senza la ricchezza dell'input corporeo-affettivo; d'altra parte quest'ultimo necessita dell'etichettatura verbale, simbolica, intellettuale (che si completa nell'emisfero sinistro), attraverso cui può essere gestito dalla coscienza, e in base a cui a sua volta la coscienza invia input funzionali al corpo. Le iniziative della coscienza fondate nell'ascolto del corpo non sono atti di arbitrio unilaterali; la facoltà di indirizzo della mente — l'*hegemonikon* degli stoici — lavora insieme alle funzioni corporee, senza le quali rappresenterebbe una libertà meramente «formale» (secondo il gergo dei deterministi settecenteschi e poi idealistico). Però in quanto libertà «materiale» non è assoluta.

Infine è importante rilevare che la capacità di filtraggio della corteccia orbitofrontale non è questione di mero *hardware*; ovvero la corteccia non possiede o sviluppa le proprie funzioni per via naturale e necessaria. Al contrario essa matura grazie a un *software*: la struttura neuronale è la condizione anatomica e fisiologica necessaria ma non sufficiente per una buona comunicazione mente-corpo, perché l'espansione dendritica e la vitalità sinaptica sono dipendenti dall'esperienza. Come scrive La Mettrie, senza questa «istruzione» il cervello meglio strutturato è soltanto una macchina nuova ma vuota, inutile; esso deve essere «seminato», esattamente allo stesso modo in cui deve esserlo la mente.

Se l'organismo è un merito, anzi il primo merito e la fonte di tutti gli altri, l'istruzione è il secondo. Senza di essa il cervello meglio costruito lo sarebbe in pura perdita, allo stesso modo in cui senza l'esperienza del mondo l'uomo più ben fatto non sarebbe altro che un rozzo contadino. [...] Ma se il cervello è nel contempo bene organizzato e bene istruito allora è come una terra feconda perfettamente seminata [...]³³.

³² P. Bromberg, *L'ombra dello tsunami. La crescita della mente relazionale*, Cortina, Milano 2012.

³³ La Mettrie, *L'uomo macchina*, cit., p. 198.

È una «semina» relazionale e affettiva: le connessioni cerebrali si sviluppano nel rispecchiamento primario (materno) dei primissimi anni che, quando è sufficientemente buono (secondo la nota formula di Winnicott), è prevalentemente sintonico. Al contrario «protratte esperienze con una figura di accudimento principale non sintonizzata dal punto di vista affettivo creano un ambiente che inibisce la maturazione del sistema corticolimbico»³⁴. Sotto quest'aspetto è la mente che nutre il corpo; ed è la mente in senso allargato, psicosociale: «la stupefacente crescita accelerata delle strutture cerebrali durante l'infanzia è influenzata in maniera critica dalle "forze sociali"»³⁵. Una madre offre il rispecchiamento adeguato se a sua volta è sostenuta dall'ambiente, incluso l'ambiente che nutrì il suo cervello quando era piccola (un cervello malnutrito rivela il peso del passato, perché le connessioni che non si sviluppano nel periodo critico infantile rimangono compromesse — a meno che non sopravvenga un'esperienza emotiva correttiva, per esempio una psicoterapia: l'«esperienza terapeutica focalizzata dal punto di vista affettivo può letteralmente trasformare il sistema orbitofrontale»³⁶).

Dunque le connessioni cerebrali si sviluppano tramite input di natura psicosociale affettiva, e non meramente cognitiva: uno dei ruoli del lobo frontale destro è «marchiare affettivamente a fuoco le informazioni»³⁷. La plasticità di queste zone è elevatissima nei primi anni di vita, ma non viene meno neanche in vecchiaia, ed è più elevata rispetto ad altre zone del cervello³⁸. È un'interfaccia privilegiata, dove la mente si trasforma in corpo; dove il corpo-cervello cresce grazie ai messaggi affettivi. Quando una persona non viene nutrita adeguatamente da questo punto di vista — il buon nutrimento implica una responsività equilibrata del *caregiver* nell'intera gamma emotiva, quindi anche nella rabbia, tristezza, intolleranza — non è in grado di gestire la propria vita emotiva; ovvero la corteccia non codifica adeguatamente gli stimoli che coinvolgono le zone sottocorticali, e che riguardano sia la percezione del proprio stato psicofisiologico, sia in generale ogni informazione percettiva, inclusa l'informazione sensoriale riguardo gli altri esseri umani, che è alla base dell'interazione sociale. Mentre un individuo viene 'allenato' dalla consuetudine con «il viso carico di espressività della madre»³⁹, un altro viene lasciato in preda di stati

³⁴ Schore, *La regolazione degli affetti*, cit., p. 277.

³⁵ Ivi, p. 254.

³⁶ Ivi, p. 94. «Studi condotti con la PET [...] hanno dimostrato come questi pazienti mostrino significativi cambiamenti nell'attività metabolica della corteccia orbito frontale destra e nelle sue connessioni sottocorticali come risultato di un trattamento psicologico efficace» (p. 67). Cfr. p. 96 e 352.

³⁷ Ivi, pp. 363-364.

³⁸ Ivi, p. 68: «è stato dimostrato che la corteccia prefrontale limbica, più di qualunque altra parte della corteccia cerebrale, mantiene delle proprietà plastiche analoghe a quelle della prima infanzia».

³⁹ Ivi, p. 38.

affettivi di sregolati, che richiederebbero una regolazione esterna (la comprensione oppure la rabbia misurata della madre modulano la rabbia del bambino), in quanto nessuna emozione umana si regola da sé; le emozioni richiedono risposte emotive, e l'individuo privato di questa dialettica sviluppa la tendenza a essere ripetutamente travolto, per esempio dall'ira, o, all'opposto, a tenersene a distanza eccessiva. In entrambi i casi (impulsivo ed evitante) è una «incapacità di affrontare affetti intensi»⁴⁰, che «assume la forma di affetti sia iperattivati sia ipoattivati»⁴¹.

Come nella connessione di Spinoza: la complessità cerebrale è nutrita da una complessità psichica corrispondente. Gli scambi nella diade madre-bambino sono complessi, come ogni interazione umana. In altre parole il cervello riceve un nutrimento *simbolico*. I messaggi affettivi provengono dalla madre in forma simbolica, essi hanno un *senso*, ed è questa forma che il bambino apprende gradualmente ad attribuire ai propri stati affettivi. È una comunicazione che unisce affetto e significato, cervello profondo e corteccia. La comunicazione e la gestione delle emozioni passa attraverso il loro significato, la loro «trasformazione simbolica»⁴². Una relazione adeguata «permette alla diade di [...] [esperire] gli stimoli affettivi interni abbastanza a lungo da permettere di riconoscerli, regolarli, etichettarli e significarli»⁴³. E sono i «processi di pensiero per immagini propri della corteccia destra [...] i più congeniali a cogliere le informazioni complesse, internamente contraddittorie e non riducibili a contesti non ambigui»⁴⁴ che caratterizzano le interazioni umane fondamentali. Un cervello nutrito di complessità retroagisce poi con una complessità benefica per la mente. Questa interazione si estende al corpo intero; infatti la regolazione materna si imprime negli aspetti fisiologici connessi al funzionamento del canale bidirezionale, così che «per tutto il corso della vita, il cervello destro non verbale, ben più del sinistro verbale, che matura più tardivamente, gioca un ruolo superiore nella regolazione delle funzioni fisiologiche, endocrinologiche, neuroendocrine, cardiovascolari e immunitarie»⁴⁵. L'interazione mente-corpo si riscontra fino nei «visceri»⁴⁶, che ricevono l'impronta dello stato d'animo (gastrite, colite, ulcera), e a loro volta condizionano lo stato mentale (disturbi del fegato).

⁴⁰ Ivi, p. 277.

⁴¹ Ivi, p. 258.

⁴² Ivi, p. 95.

⁴³ Ivi, p. 94.

⁴⁴ Ivi, p. 144. Cfr. p. 146: «una delle caratteristiche più importanti dell'elaborazione delle metafore, una specifica attività dell'emisfero destro [...] è la sua funzione di produrre immagini attraverso le quali gli stati interni "divengono visibili". Questo emisfero è dominante nel "pensare per immagini", una strategia olistica e sintetica [...]».

⁴⁵ Ivi, p. 176.

⁴⁶ Nadler, *Spinoza and Consciousness*, cit., p. 598.

In conclusione la funzione di etichettatura mentale, che la filosofia considerava la più elevata facoltà dell'essere umano (intelletto, ragione), è indispensabile, ma è soltanto la cuspide di una piramide costituita da stati corporei e affettivi per lo più inconsci⁴⁷. Gran parte della comunicazione intra- e interpersonale avviene attraverso la base preverbale, al livello dell'emisfero destro. L'efficacia di questa comunicazione dipende dalla buona «semina» del profondo psico-fisico, piuttosto che dalle intenzioni e dal controllo della coscienza. Il potere della mente intesa in senso stretto è dare una buona forma a tale sostrato. Forse la forma eminente, ma anche l'ultima. Così dal punto di vista neuroscientifico si conferma l'intuizione di Freud secondo cui l'inconscio determina la coscienza più di quanto la coscienza determini l'inconscio. Ecco perché la salute dell'anima non prescinde dalla salute del corpo:

[...] l'affermazione di Freud sulla centralità dei processi dell'inconscio dinamico nella vita quotidiana indica che il cervello destro è «dominante» negli esseri umani e che le problematiche più significative dell'esistenza umana, studiate sia dalla psicoanalisi sia dalle neuroscienze, non possono essere comprese se non accedendo a questo territorio primario⁴⁸.

Ne consegue che:

[...] non si tratta di rendere conscio l'inconscio, quanto di ristrutturare l'inconscio stesso⁴⁹.

⁴⁷ Schore, *La regolazione degli affetti*, cit., p. 156: «il sistema prefrontale, l'apice gerarchico del sistema limbico».

⁴⁸ Ivi, p. 334.

⁴⁹ Ivi, p. 376.

Epistemologia e soggettività. Oltre il relativismo, risultato della collaborazione tra gruppi di ricerca delle Università di Perugia, dell'Insubria, di Catania e di Firenze, analizza il rapporto tra *epistemologia* e *soggettività*, da diverse prospettive e sensibilità, ma secondo una rigorosa metodologia storico-critica. Ne emerge un panorama ricco e originale, entro il quale è possibile individuare precise e ormai consolidate tradizioni di ricerca. Così, mentre nella prima e seconda parte del volume sono presenti puntuali sondaggi volti a scandagliare il nesso evocato dal tema con riferimento alla sua struttura di soggetto conoscente e alla ridefinizione dei caratteri di un razionalismo di chiara ascendenza kantiana e di sicura valenza realistica, nella terza e quarta parte ci si è soffermati sui caratteri della soggettività epistemica con particolare riferimento alle sue dinamiche conoscitive e antropologiche, alle questioni delle forme del sapere presenti nel dibattito odierno relativamente al nesso con la vita e l'identità della persona nella società contemporanea, intesa come «società della conoscenza».

Giovanni Mari (Firenze 1942), già ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Firenze, fondatore della rivista *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, si occupa da alcuni anni di filosofia del lavoro su cui ha pubblicato numerosi saggi.

Fabio Minazzi (Varese 1955), ordinario di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi dell'Insubria, socio AIPS (Bruxelles), dirige il *Centro Internazionale Insubrico* e il *Protagora*. Autore di un'ottantina di volumi si occupa del razionalismo critico europeo.

Matteo Negro (Catania 1965), associato di Filosofia teoretica presso l'Università di Catania, membro di comitati scientifici di importanti riviste e collane editoriali, è autore e curatore di numerose pubblicazioni italiane e internazionali.

Carlo Vinti (Perugia 1947), ordinario di Storia della filosofia presso l'Università di Perugia e, attualmente, Direttore del Dipartimento di Filosofia, linguistica e letterature, ha dedicato numerosi saggi anche monografici al nesso epistemologie e soggettività.

Sommario: Premessa – I Parte. I limiti dell'epistemologia relativista e le nuove forme del soggetto conoscente (a cura di Carlo Vinti) – II Parte. Il problema del realismo e il razionalismo critico europeo (a cura di Fabio Minazzi) – III Parte. Il soggetto epistemico tra ontologia dell'azione, oggettualità tecnologica e pratiche sociali (a cura di Matteo Negro) – IV Parte. Conoscenza, società, condotte umane. Dalla rivoluzione scientifica alla società della conoscenza (a cura di Giovanni Mari) – Indice dei nomi.

Contributi di: Evandro Agazzi, Antonio Allegra, Stefano Barone, Claudia Bartolucci, Brigida Bonghi, Andrea Borsari, Adriano Bugliani, Giovanni Carrozzini, Lino Conti, Francesco F. Calemi, Gennaro Luise, Davide Maglia, Giovanni Mari, Fabio Minazzi, Paolo Musso, Matteo Negro, Guido Nicolosi, Sandra V. Palermo, Roberto Perini, Gaspare Polizzi, Orsola Rignani, Nicoletta Sabadini, Maria Grazia Sandrini, Giulia Santi, Elisabetta Scolozzi, Simona Tiberi, Christopher Tollefsen, Lourdes Velázquez, Carlo Vinti, Robert F.C. Walters.

38,90 €

