

---

## IL PROBLEMA DELLA COSCIENZA NELLA SCIENZA DELLA MENTE

*Paolo Francesco Pieri*

---

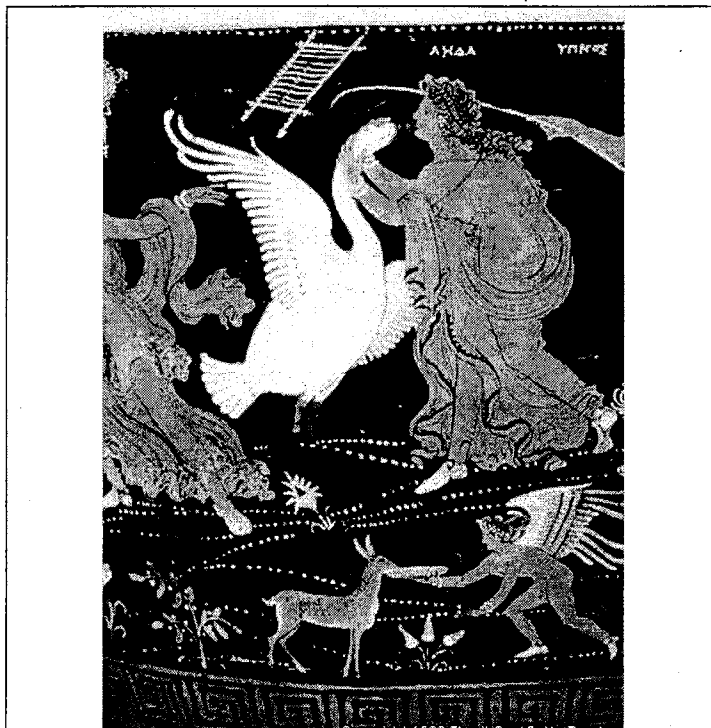
Ancora oggi alcuni studiano soprattutto la capacità di avere sensazioni e intenzioni e quindi ciò che noi chiamiamo "essere *coscienti*". Quando parlano dell'*esperienza cosciente*, si riferiscono al fenomeno per cui la mente (degli esseri umani adulti, ma anche quella dei bambini dotati di linguaggio così come quella dei bambini prelinguistici, qualcuno aggiungerebbe, senza esitazione, quella degli animali domestici e dei computer), è costituita non da uno bensì da innumerevoli, e talora simultanei, stati coscienti qualitativi. Chiamandoli "qualia", questi stessi pensano infatti a oggetti "ordinari" della mente, per esempio a: colori e odori, sapori e dolori; e ancora, piaceri e emozioni, intenzioni e desideri, speranze e stati d'animo. Come è esperienza di tutti, tali "stati qualitativi di coscienza" sono innumerevoli e fanno riferimento a certe nostre esperienze quotidiane, che per tipologie e gradazioni dette qui alla rinfusa, sono: felicità o infelicità nell'amore, dolore per le atrocità, noia assoluta di un pomeriggio neanche troppo piovoso, eccitazione di una manifestazione sportiva, interesse modesto per una pagina di giornale, disappore grave per un comportamento molesto, piccola gelosia verso un collega, ansia più o meno grave rispetto a qualcosa, slanci, abbattimenti...

*Il paradigma  
dell'identità  
coscienza-  
mente*

Tali studiosi attingono alla tradizione moderna dove la coscienza è fondamentalmente lo stesso che mente, e propriamente il centro della mente e quindi il centro di noi come persone o soggetti.

Infatti da un lato, per Cartesio, la coscienza è l'essenza del pensiero e quindi dei fenomeni mentali: «Col nome pensiero intendo – egli scrive – tutte quelle cose che avvengono in noi, essendone noi coscienti [*nobis consciis*], in quanto vi è in noi coscienza di esse» (Cartesio, *I principi della filosofia*, 1641, Boringhieri, Torino 1967, p. 78). E dall'altro, per Locke, la coscienza è il centro della persona, e ciò è comprovato dal fatto che per chicchessia sarebbe impossibile percepire senza *percepire* che percepisce (Locke, *Trattato sull'intelletto umano*, 1690, 4 voll., trad. it. di C. Pellizzi, Laterza, Bari 1972, vol. II, XXVII, 11, p. 337).

Dall'intendere una identità tra coscienza e mente discende che la coscienza è capace di indagare in modo assolutamente completo la realtà psichica o mentale, e, quindi, che l'introspezione è non soltanto valida ma anche infallibile. Dall'intendere altresì che la coscienza è il centro del soggetto discende inoltre che il soggetto è trasparente a se stesso: costui è *tutto* lì dove il suo pensiero cosciente perviene. L'insieme delle due interpretazioni assegna pertanto alla sfera del pensiero un'autonomia rispetto a quella della natura, per cui la seconda non può meccanicamente spiegare la prima: e cioè le proprietà ultime della coscienza non possono ricevere una spiegazione naturale dalla scienza, per cui esse restano un 'mistero'. Da qui consegue che ciò che la ricerca empirica può prendere ad oggetto riguarderà, da un lato, le basi biologiche del pensiero (cfr. studi di anatomia e fisiologia del cervello) e da un altro lato, le leggi secondo cui i contenuti della coscienza, le idee, si connettono tra loro (cfr. teorie dell'associazionismo).



### *Paradigmi alternativi*

Ma tali studiosi non possono non sapere che nella tradizione moderna questo paradigma è quello dominante ma non per questo resta senza importanti eccezioni.

Per fare solo due esempi: da un lato, permane una aspirazione alla spiegazione *meccanica* del pensiero; da un altro lato, si sviluppa l'idea di uno stato mentale *inconscio*.

Il primo paradigma alternativo è rappresentato da Hobbes (1588-1679), contemporaneo di Cartesio, secondo cui il pensare è da intendere come lo

stesso che il calcolare: «Quando si ragiona – egli scrive – non si fa altro che concepire la somma totale dell'addizione di particelle» (T. Hobbes, *Leviatano*, 1951, trad. it. di G. Micheli, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1976, p. 40). Questa forma di "addizione" dovrà però aspettare gli sviluppi della logica moderna e i precursori della *computer science* (Alan Turing e John von Neumann) per essere propriamente riferita a ciò che in qualche modo dà luogo al pensiero, creativo, dell'uomo.

Il secondo paradigma alternativo è invece rappresentato da Leibniz, secondo cui la coscienza è qualcosa che subisce molteplici interruzioni (nel sonno, nello stordimento, nel deliquio) e si manifesta sullo sfondo di «una grande moltitudine di piccole percezioni (inconscie)» (G.W. Leibniz, *Monadologia*, 1720, trad. it. a cura di C. Calabi, Bruno Mondadori, Milano 1995, § 21, p. 36). E ciò viene posto in riferimento a quelle «piccole percezioni» e quindi a quelle «percezioni invisibili» che non accompagnate da riflessione e consapevolezza, da un lato formano «quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità sensibili, chiare nell'insieme ma confuse nelle parti; quelle impressioni che i corpi che ci circondano fanno su di noi», e dall'altro (e insieme) garantiscono la continuità della vita psichica: proprio da quello sfondo (e insieme ad esso) insorgerebbero le nostre percezioni distinte e coscienti (G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 1703, Laterza, Bari, 1963, p. 17).

Spesso viene per altro inteso che la coscienza non gioca alcun ruolo nel suo reagire *automaticamente* alle sollecitazioni dell'ambiente: molti comportamenti umani sono infatti considerati come semplici risposte del sistema nervoso a determinati stimoli motori. A questa concezione perviene quella psicobiologia ottocentesca che estende al funziona-

mento cerebrale il modello dell'arco riflesso. Secondo un tale modello esisterebbe un *inconscio neurologico* e quindi una «cerebrazione inconscia», di competenza del sistema nervoso centrale, cui corrispondono operazioni mentali che il soggetto non percepisce e non può percepire (M. Gauchet, *L'inconscio cerebrale*, 1992, trad. it., Il Melangolo, Genova, 1994).

All'interno di questo ambito gli studiosi sanno anche della costituzione delle seguenti altre nozioni (e non possono ignorarle).

C'è da un lato, l'*inconscio filosofico* che Schopenhauer, Hartmann e Nietzsche riprendono dal Romanticismo tedesco (cfr. M. Gauchet, cit.).

C'è da un altro lato, l'*inconscio ereditario* che si discute in ambito del darwinismo sociale.

C'è ancora, l'*inconscio psichico* che nasce dalla critica che Freud pone all'identificazione tra psichico e cosciente, per cui intende da un lato che «i processi psichici sono di per sé inconsci» e dall'altro che «di tutta la vita psichica sono coscienze soltanto alcune parti e alcune singole azioni» (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, 1917, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, p. 205). Molte sono state del resto le prove apportate dalla teoria psicoanalitica secondo cui la coscienza nulla sa di molti di quegli atti che la psiche compie per l'appunto inconsciamente, per cui il sapere cosciente che l'individuo effettivamente contiene in un determinato istante è estremamente ridotto: i dati della sua coscienza sono lacunosi e tale «decorso dei processi consci» è effetto di processi inconsci, per cui i suoi dati coscienziali sono «risultati intellettuali la cui elaborazione ci è rimasta oscura» (S. Freud, *Metapsicologia*, 1915, trad. it., in *Opere*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 50-51).

*La coscienza  
e l'ordine na-  
turale*

Il rapporto tra coscienza e ordine naturale è comune nell'attualità una domanda cruciale, dal punto di vista metodologico. In altri termini ci si chiede quanto sia possibile una teoria scientifica della coscienza, e se sì all'interno di quali linee.

In questa prospettiva ci si domanda in che modo l'esperienza cosciente, che è reale e indubitabile, sia per il senso comune sia per la nostra convinzione più intima, possa stare in rapporto, e quindi sia integrabile oltre che paradossalmente e antinomicamente, con quell'altra realtà che è quella scoperta e insieme illustrata dalla nostra immagine fisica del mondo, ovvero sia dalla visione del mondo fornita dalle scienze naturali.

Insieme a ciò ci si domanda se si possa attendere una qualche soluzione a questioni del tipo: come sia possibile un tale fenomeno; in qual modo, forze e particelle diano vita a un tale fenomeno; e, ancora, quanto questo fenomeno sia prevedibile.

Per provare a rispondere a tali questioni, secondo un tale metodo, ci si è trovati a porre altre questioni che dell'esperienza cosciente riguardano da un lato il *meccanismo*, da un altro lato il *confine*, da un altro lato ancora lo *scopo*, e infine la *modalità*. Per cui ci siamo chiesti, nell'ordine: a) qual è l'organizzazione della materia che la origina? e quindi è biologica? è elettronica? è comunque un meccanismo? è un insieme di processi elettrochimici e (o) computazionali a livello del tessuto cerebrale? b) in che punto della scala evolutiva emerge? e come tale punto è determinabile? c) a che serve? d) perché determinati organismi l'avrebbero sviluppata? e) in che modo un insieme di cellule o una sequenza di stati elettronici possono dare vita a quella realtà multicolore che è la nostra esperienza interna?

A partire dall'interrogativo *d* si è costituita la nozione di "coscienza fenomenica".

Con essa si designa quell'esperienza che ciascuno di noi vive *in prima persona* ogni qual volta è vigile e consapevole, per cui l'espressione essere "auto-coscienti" indica l'essere capaci di padroneggiare l'uso del pronome di prima persona "io". Costituiscono una tale area, già così affollata, domande del tipo: — perché *solo io* posso sentire un certo stato cosciente, per esempio il mio dolore? — perché per capire un certo stato cosciente bisogna essere *nei propri panni*, ovvero percepirlo nella propria prospettiva? — dato che c'è una descrizione fisica completa del movimento di ogni corpo, come può l'esperienza cosciente fare una differenza? — possiamo immaginare creature fisicamente identiche a noi, ma prive di stati mentali (gli 'zombies')? — perché non è possibile avere *esperienza* della propria esperienza senza modificarla? — perché quando esperisco una parte del mio corpo lo esperisco come mio, e quindi in modo diverso rispetto agli altri oggetti della percezione?

*Due nozioni  
di mente*

Si sono costituite correlativamente due nozioni di mente dalla cui distinzione discende per un verso il problema del rapporto tra loro, e per un altro il paradossale che contrappone esperienza ordinaria e concettualizzazione scientifica della stessa attività mentale.

La prima nozione è quella di "mente fenomenica" che indica l'esperienza soggettiva facendo riferimento all'esperienza ordinaria, per cui "mente" sta per il luogo dell'esperienza soggettiva nella quale si vivono in prima persona gli stati psicologici interiori.

La seconda è quella di "mente cognitiva" che della mente è la concettualizzazione scientifica, e quindi la nozione tecnica propria delle scienze cognitive e del cervello. In questo costrutto della psicologia scientifica la mente è assimilata, per esem-

pio, a una serie di processi di elaborazione e gestione dell'informazione che mediano tra *input* percettivi e *output* comportamentali, che per l'appunto sono descrivibili in termini oggettivi, e in quanto tali in terza persona.

Fondamentalmente si è finito con l'assistere alla divaricazione secondo cui la coscienza nella prima espressione è l'essenza inequivocabile della mente, e nella seconda è una eco, un po' sfocata e molto dubbia, dei processi che realmente governano il pensiero. Nelle molteplici teorie scientifiche della mente, una delle prospettive considera che i processi coscienti sono una parte, piccolissima, dei fenomeni mentali: come la punta di un iceberg. Essa emergerebbe da quel mare di elaborazioni inconsce che sono i processi cognitivi sub-personali, inaccessibili al soggetto e che sono poi quelli definibili a pieno titolo come mentali. Ciò che caratterizzerebbe i fenomeni psichici è il loro ruolo nell'elaborazione dell'informazione, e non già l'esperienza soggettiva che ne abbiamo. Il vero pensiero sarebbe quello che avviene a livello computazionale, per cui la coscienza fenomenica è ancora intesa come una eco, non attiva, di questo livello (William James, 1904, p. 34).

In tutto ciò non sono però eludibili differenti problemi che vanno ulteriormente approfonditi e che schematicamente attengono al carattere della *riduzione*, all'idea di *causalità* mentale, alla nozione di *spiegazione* in psicologia. Su tali tematiche sono infatti sempre auspicabili dibattiti approfonditi.

Tre  
soluzioni del  
"vuoto esplicativo"

Fino ad ora, nel comprendere la genesi dell'esperienza cosciente attraverso una teoria naturalistica della coscienza, ci siamo trovati di fronte fondamentalmente a tre tipi di soluzioni che affrontano in vario modo il cosiddetto "vuoto esplicativo" tra coscienza e ordine naturale o mondo fisico:





1° Il *riduzionismo* che *risolve* il “vuoto esplicativo” spiegando la realtà della coscienza sulla base di ipotesi di tipo ‘fisico’, oggettivo e idealmente accessibile all’indagine scientifica. In questo ambito l’esperienza soggettiva è spiegata nei termini di un qualcosa d’altro, che può essere: a) *uno stato cognitivo o neurobiologico* per cui la coscienza è lo stesso che quell’insieme di meccanismi di automonitorag-

gio con cui il cervello accede ai propri stati interni; b) *un prodotto di quegli schemi di attivazione e trasmissione dell'informazione nervosa* nel cervello che permettono di 'unificare' in uno spazio di lavoro una serie di informazioni elaborate in modo parallelo e distribuito; c) *la rappresentazione*, per cui il pensiero cosciente è lo stesso che il contenuto rappresentativo con cui la mente si rapporta con la realtà.

2° L'*antiriduzionismo* che accetta il "vuoto esplicativo" ammettendo che tra l'esperienza soggettiva e le sue basi computazionali o biologiche esiste un residuo "misterioso" che non si lascia ridurre dalle scienze naturali. Da questa prospettiva derivano alla prospettiva stessa una serie di differenti ammissioni di tipo ontologico: a) *dualismo delle proprietà*, per cui si riconosce la possibilità dell'esistenza di entità materiali dotate di proprietà non fisiche; b) *dualismo metafisico* per cui mente e corpo sono due sostanze differenti; c) *incompleta analizzabilità della coscienza* perché quest'ultima è parte delle componenti elementari dell'universo (come le grandezze fondamentali della fisica).

3° L'*eliminativismo* che dissolve il "vuoto esplicativo" interpretando la difficoltà di ricondurre la coscienza alle scienze naturali come prova della fragilità ontologica della coscienza stessa, per cui ritiene che una tale nozione vada abbandonata in quanto erronea e scorretta così come è del resto avvenuto, nella storia della scienza, a nozioni quali il "flogisto" e il "moto perpetuo". Che sono ormai "voci", seppure divertenti, dell'interessante *Forse Queneau. Enciclopedia delle scienze anomale* (Zanichelli, Bologna, 1999, cfr. rispettivamente p. 168 e pp. 272-273. Sulla teoria del flogisto cfr. in particolare P. Rossi, *La nascita della storia moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 228).

*Vie  
alternative*

C'è ancora da porsi una domanda cruciale, dal punto di vista metodologico: la coscienza rappresenta un limite invalicabile di ciò che possono dirci le scienze naturali, per cui quest'ultime sono in fondo un posto sbagliato dove cercare risposte a quello che viene chiamato il "mistero" della coscienza?

Insieme a molte altre tradizioni di pensiero, vengono comunque ignorate, più o meno volutamente, quelle che seguono.

1° La coscienza è una metafora della cultura e in quanto tale occorre seguire l'uso che della parola se ne fa nella nostra forma di vita (cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 1953, trad. it., Einaudi, Torino, 1963; Id., *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, 1980, trad. it., Adelphi, Milano, 1990).

2° La coscienza "astratta" è da contrapporre al mondo dal paradigma insorto attraverso la metafisica e l'epistemologia cartesiana, per cui occorre ricercare nella concretezza dell'"esserci" le radici di una più adeguata antropologia filosofica che possa segnare definitivamente la "crisi del soggetto" (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, 1927, trad. it., Longanesi, Milano, 1970).

3° La coscienza, nelle sue strutture fenomeniche, può ricevere una descrizione accurata dalla fenomenologia che mostra una "regione ontologica" diversa da quella indagata dalle scienze della natura (cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, 1913, trad. it., Einaudi, Torino 1965, reprint 1981).

4° Della coscienza occorre affrontare il problema del suo rapporto con l'inconscio (cfr. l'enorme letteratura psicoanalitica post-freudiana, ecc.)

5° La coscienza individuale si costituisce nel processo che si instaura insieme al suo rapporto con l'altro (individuo, società, cultura), per cui della co-

scienza occorre affrontare la questione del suo carattere fondamentale "dialogico" (cfr. alcuni studi di Antropologia sociale e di Sociologia, il problema dell'"ascolto" in certe promettenti ricerche nell'Estetica, e certa Psicologia analitica italiana).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

La bibliografia sull'argomento è sterminata, per i cenni essenziali si rinvia a M. Di Francesco, *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari, 2000, e al mio articolo "Coscienza", in «Enciclopedia italiana. Appendice 2000», vol. A-LA, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 2000, pp. 439-444.