

Intervista

Mente, corpo ed esistenza:
a colloquio con Sergio Moravia

A cura di Riccardo Furi*

SERGIO MORAVIA (Bologna, 16 gennaio 1940) è un filosofo e antropologo italiano. Docente ordinario di Storia della Filosofia all'Università degli studi di Firenze. Allievo di Eugenio Garin si è formato in ambiente fiorentino conseguendovi la laurea in filosofia nel 1962 con tesi su Gian Domenico Romagnosi. Professore incaricato dal 1969 e poi ordinario dal 1975 di Storia della Filosofia all'Università di Firenze. Nel corso della sua carriera si è interessato particolarmente *dell'illuminismo* francese e del pensiero del novecento, della storia e dell'*epistemologia* delle *scienze umane*, con particolare attenzione dedicata alla filosofia della mente e all'esistenzialismo. Attualmente le sue attenzioni di studio sono rivolte verso l'opera e il pensiero del filosofo tedesco Friedrich Nietzsche del quale nel 1976 pubblicò già una celebre antologia dal titolo *La distruzione delle certezze* e nel 1985 una raccolta di saggi intitolata *Itinerario nietzscheano*. Proprio un nuovo modo di avvicinarsi e concepire il pensiero del filosofo tedesco lo hanno reso uno dei suoi interpreti più originali e più discussi. I suoi contributi filosofici l'hanno portato ad essere *Visiting Professor* o *Fellow* presso l'Università della California a Berkeley, l'Università del Connecticut a Storrs e il Center for the Humanities della Wesleyan University. Conferenziere presso altre Università americane (Harvard, UCLA, Boston Univ.) ed europee (Francia, Belgio, Germania). Co-fondatore della "Società italiana degli studi sul XVIII secolo". Membro del Comitato direttivo delle Riviste filosofiche "*Iride*" e "*Paradigmi*".

1. "*L'enigma della mente*", 1986, ritradotto anche in America è stato il primo libro a parlare di filosofia della mente, e a colmare un vuoto teorico della filosofia italiana. Cosa l'ha spinto ad intraprendere questi studi?

* Si ringrazia Alessia Tampieri per la collaborazione.

Da filosofo giramondo in quegli anni ero in Francia a studiare l'illuminismo, dove poi ho scoperto Lévi-Strauss e lo strutturalismo francese; poco dopo giunto in Inghilterra per delle conferenze ho scoperto il *Mind Body Problem*, una questione che animava l'intera area analitica di lingua inglese. Non ritengo tuttavia questo libro un contributo verso un problema specifico; esso è da leggersi come un testo di riflessione ermeneutica nei confronti di un interesse filosofico che andava oltre il problema mente-corpo.

2. Può spiegarsi meglio?

Certo. Nella sua questione fondante del *Mind Body Problem*, o M.B.P come viene abbreviato, si cela un interrogativo che non riguarda soltanto la “*natura*” della mente ma la stessa identità dell'uomo. Quasi una metafora per riferirsi alle identità esistenziali.

3. Come la ricorrente domanda filosofica su “*che cosa è l'uomo*”?

Vedete, è proprio questo che in breve sintesi contesto nell'approccio sulla relazione mente/corpo: il fatto che si metta l'accento su *cosa* è l'uomo. L'uomo non è una *cosa*. In effetti di questo *Mind Body Problem* contesto tutti e tre i termini.

4. Mi par di capire che si riferisca a quell'area teorica rappresentata dai Riduzionisti alla teoria dell'identità mente-corpo elaborata per la prima volta in un saggio di U.T. Place del 1956: “La coscienza è un processo cerebrale?”. Pur essendo una domanda sempre presente nella ricerca filosofica che ha coinvolto quasi tutti i più grandi pensatori della storia della filosofia – da Platone a Cartesio, Kant e molti altri – e che nel suo percorso si è arricchita di molte posizioni, oggi possiamo dire che nell'attuale Filosofia della Mente e all'interno delle Neuroscienze esistono due blocchi di pensiero: uno, appunto, riduzionista e la fazione opposta anti-riduzionista. Quale ritiene sia più vicina a una interpretazione convincente del problema?

Dunque, prima di tutto vi vorrei correggere indicando almeno un'altra posizione: dunque tre. Sergio Moravia, vi confesso, non si trova

completamente d'accordo con nessuna delle tre. “*L'enigma della mente*” e gli altri testi che riguardano l'argomento dell'identità esistenziale (*L'enigma dell'esistenza* e *L'esistenza ferita*) sono stati sovente definiti come la solita riproposizione delle polemiche tra spiritualisti e riduzionisti. Vorrei adesso chiarire che non difendo affatto la posizione mentalista e quasi tutta la seconda parte del libro è volta a criticare questa posizione per motivi che poi vi dirò. Mi preme insistere però sul senso di questa ricerca che definisce la mia posizione: ovvero non si può parlare del problema mente-corpo senza considerare la soggettività e l'ermeneutica fenomenologica dei contesti esistenziali del soggetto. Non a caso nei libri successivi, dal termine *mente* passo al termine *esistenza*.

Vorrei ora rispondere alla domanda spiegandovi quali sono le critiche e le aporie che vedo nelle tre posizioni principali che riguardano il *Mind Body Problem*.

5. Smart e Place...

Sì, abbiamo citato Place e Smart, e mi viene in mente anche Armstrong. È curioso che nonostante la diffusione del dibattito sulla natura della mente riguardi tutta l'area analitica anglofona, proprio in Australia sia fissato l'inizio di una delle teorie più importanti del *Mind Body Problem*.

Personalmente, rispetto a molte altre questioni filosofiche, anch'io ritengo che l'M. B. P. abbia una data di inizio precisa, che risale tuttavia ad una ventina di anni prima del saggio di Place. Mi riferisco ai secondi anni '30 e alle riflessioni di Feigl.¹

Fuoriscito dalla Germania nazista, negli Stati Uniti Feigl ha legato con i neo-positivisti, pur senza partecipare a dibattiti più radicali.

Egli si immerse con un atteggiamento non banale nella questione della natura della mente, nel tentativo di rimodernarlo in modo da trovare una risposta scientificamente valida. I saperi scientifici stavano riorganizzando le loro ricerche giustificati dal neo-positivismo; Feigl si domandava quale posto avessero la mente ed il soggetto in una realtà deterministicamente descritta –

¹ Herbert Feigl (Reichenberg, 14 dicembre 1902 – Minneapolis, 1 giugno 1988) è stato un filosofo austriaco. Il giovane Feigl si appassionò allo studio della scienza e della filosofia grazie all'opera di Albert Einstein e di Moritz Schlick.

come se fosse una cosa fisica. Ma una cosa fisica almeno *in principles* si può vedere, calcolare.

Ma come si calcola l'anima, lo spirito, la mente, la coscienza?

Perché la nostra civiltà d'occidente di parole e metafore suggestive per indicare un *qualcosa* oltre il corpo – ciò che siamo oltre un mero aggregato di cellule – ne ha molte. È vero che il linguaggio qui fallisce ma noi sentiamo che ciò che coincide con me ma non è solo il mio braccio o il mio corpo.

Pensate a quando ci si specchia: io, quando mi guardo allo specchio, non vedo solo il mio corpo e non mi vedo sempre lo stesso. Mi posso vedere fuori forma in una giornata uggiosa, o triste o ancora felice ed entusiasta perché sto per incontrare qualcuno o perché mi aspetto una giornata importante.

Ma torniamo al fermento neo-positivista e alla prima posizione tra le tre che abbiamo citato: il *riduzionismo*.

L'*identity theory* dice che la mente è il cervello.

Se mi si dicesse che la mente oltre ad avere occorrenze come le memorie, le emozioni, e i sentimenti, fosse anche cervello lo condividerei, ma essi invece sostengono che la mente è *nient'altro che cervello, nothing but brain*.

6. La ricerca neuro scientifica però oggi ha dimostrato numerose connessioni specifiche tra l'attività cerebrale e i nostri comportamenti; sono stati scoperti i neuroni-specchio e sempre più spesso tecniche di brain-imaging ci mostrano sconosciute relazioni tra il corpo/soggetto e il mondo.

Non contesto assolutamente questo tipo di ricerca, bensì ne contesto l'esclusività e l'isolamento culturale e disciplinare che i suoi promotori auspicano.

Filosofi e scienziati come Stephen Stich, o i Churchland.² *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, è il titolo di un libro del 1983 di Stephen Stich, e secondo l'autore la psicologia è una scienza del senso comune, mentre per avere delle vere risposte bisogna passare alla *scienza cognitiva*. Per i Churchland's, moglie e marito, parlare di coscienza, altruismo o sentimenti è un errore; in breve ciò che siamo, ciò di cui siamo

² Paul Churchland (Vancouver, 1942) è un filosofo statunitense. Entra nel dibattito internazionale della filosofia della mente negli anni ottanta con una critica della psicologia del senso comune (*Folk-psychology*) combinata con l'epistemologia naturalizzata di Willard Van Orman Quine. Patricia Churchland ha insegnato filosofia presso l'Università di Manitoba dal 1969 al 1984 ed è la moglie del filosofo Paul Churchland.

costituiti è un'architettura sinaptica e genetica: lì finisce il mondo dei Churchland's.

Non finisce lì però il mondo di Sergio Moravia...

7. Sta pensando all'attuale ricerca fenomenologica? Al fatto che sono le esperienze individuali che determinano il soggetto?

Sì, ma non solo. Che fine farebbero tutte le teorie e gli studi intorno al soggetto, pensatori come Nietzsche, Freud o Foucault nella prospettiva riduzionista? Pensando a Edward Osborne Wilson³, un grande biologo, studioso dei comportamenti delle formiche, ebbene immagino questo scienziato che alla metà degli anni '70 entra nel suo laboratorio ed avverte il suo team che non si occuperanno più di formiche ma che, con lo stesso metodo con cui studiavano le formiche, si occuperanno dell'uomo. Egli è conosciuto come il fondatore della *Sociobiologia*.

Wilson decide di varare questo programma di ricerca che si occuperà delle caratteristiche bio-genetiche umane. *Sociobiologia e nuova sintesi*, testo del 1975, è un lavoro tecnico-scientifico, per me filosoficamente poco interessante, almeno fino all'ultima parte in cui parla delle prospettive future di ricerca. Vorrei citare una frase che riassume la posizione di Wilson: “*i filosofi etici intuiscono i canoni deontologici del comportamento confrontando le strutture del sistema ipotalamico-limbico*”. Ebbene trovo questo atteggiamento assolutamente errato ed insoddisfacente quando si parla della mente.

8. Lei ha parlato anche di una terza posizione.

Esatto. L'identitismo ha quasi subito prodotto un amico/nemico la teoria eliminativista, o eliminazionista, che respinge con buoni motivi *destruens* la teoria identitista.

La teoria dell'eliminazione viene introdotta nei primi anni '60 da due illustri filosofi: Feyerabend e Rorty.

³ Edward Osborne Wilson (Birmingham, 10 giugno 1929) è un biologo statunitense (mirmecologia, una branca dell'entomologia), ricercatore (sociobiologia, biodiversità), teorico e naturalista (conservazionismo).

L'assunto eliminazionista consiste nel prendere atto del dualismo concettuale e fisico in contrapposizione tra mente e corpo e come sia impossibile conciliare questa relazione. Richard Rorty, che conosco e stimo come uomo e filosofo ma del quale non condivido le posizioni, si esprimeva nei confronti degli identitisti come non sufficientemente radicali, poiché secondo lui essi cercano una relazione tra due questioni troppo diverse. Ciò che è realmente necessario, sostiene, è eliminare tutti i concetti che riguardano il mentale. Come nel 1700 le scoperte della Chimica di Lavoisier hanno rivoluzionato la chimica eliminando vecchie ed errate nozioni come il *flogisto*, anche le scienze cognitive e la filosofia, a fronte del nuovo modello di ricerca, dovrebbero eliminare completamente qualsiasi riferimento o concetto non scientifico sulla mente.

Dovrebbero smettere, come gli piaceva sostenere, di parlare *mentalese*. Ad onor del vero, come ho detto, questa era la posizione di Dick Rorty negli anni '60; vi devo confessare, tuttavia, che quando lo contattai agli inizi degli anni '90 con l'intenzione di curare l'edizione italiana di quegli scritti sull'eliminativismo, garbatamente mi rispose: "Caro Sergio devo purtroppo declinare la tua offerta, che pur mi lusinga, perché ormai quella ricerca non ha per me nessun interesse e non ne condivido più le conclusioni".

9. Ciò nonostante la ricerca sulla struttura del cervello e le implicazioni genetico-evoluzionistiche ha fatto passi da gigante; molte scoperte sono diventate di dominio comune ed anche il vocabolario che le definisce, come anticipava Rorty, si è notevolmente modificato. Non solo: già agli inizi del '900, penso ad esempio a Konrad Lorenz, si affermava la notevole importanza della ricerca scientifica sulla struttura del cervello.

Niente in contrario. Avete parlato del *brain-imaging*: oggi è possibile collegare una persona ad un apparecchio, dirgli di pensare ad un sentimento, o a qualcosa che provochi un'emozione e vedere che nello stesso momento nel cervello accade qualcosa, un aumento o diminuzione delle scariche elettriche delle sinapsi. Bene, tutto questo è molto importante ma questi signori vorrebbero farci credere che queste variazioni d'intensità elettro-chimiche siano proprio quel sentimento.

Cari signori, un sentimento complesso, gli rispondo, non è una scarica elettro-chimica, ma prevede un soggetto, dei vissuti, un canone estetico. Guardando

un sistema ipotalamico- limbico non capiremmo mai il significato di quel sentimento.

Avere un sistema ipotalamico- limbico è una condizione necessaria ma non sufficiente ad avere proprio quell'emozione.

L'amore non è una formula chimica.

10. In sostanza è quello che sostengono gli *anti-riduzionisti*, e cioè la presenza di un elemento irriducibile quale centro della nostra soggettività e che nessuno strumento scientifico è in grado di individuare o descrivere.

Un superscienziato marziano che andasse nei laboratori di Wilson, pur sapendo tutto di analisi cerebrale del sistema ipotalamico limbico ma che ignorasse comunque cosa siano i sentimenti – un'infatuazione, ad esempio, provata, faccio per dire, da una giovane assistente – sicuramente noterebbe dei valori particolari nella sua analisi cerebrale, ma non potrebbe mai darle un significato o interpretarla in qualche modo comprensibile; per lui sarebbe solo una questione di onde che ad un certo punto si trovano in una certa posizione. Questo per noi non ha senso.

Come ho detto, io non ho mai negato, come invece hanno sostenuto, di dare importanza enorme al corpo; esso è architettura e fondamento di un sentimento complesso, che richiede memorie e modelli estetici.

La corporeità nelle sue diverse articolazioni è condizione necessaria ma non sufficiente per capire i sentimenti; infatti, anche studiando tutte le componenti biogenetiche cerebrali possibili non avremmo comunque dati sufficienti a capire il mistero dell'amore. Non c'è un algoritmo dell'amore.

Come spero di avervi dimostrato, all'interno della problematica del *Mind Body Problem* c'è una presa di campo e di militanza politico-filosofica intorno all'identità dell'uomo che è bene evidenziare.

11. Come suggerisce dunque di procedere?

Quando si studia l'esperienza esistenziale del soggetto, overosia un discorso complessivo che riguardi la mente, il corpo, le sinapsi, il divenire, la metamorfosi, l'agire fenomenologico di questa persona, non bisogna perdersi nelle secche e nelle curve e nelle giravolte delle sinapsi.

12. Abbiamo capito che grazie alle emozioni e alle passioni possiamo fondare una ricerca fenomenologica ed ermeneutica del soggetto completando quelle che sono le scoperte scientifiche e riuscendo a dare così una visione d'insieme del soggetto, di una *mente incarnata*. Può spiegare il significato di questo concetto, e quale sia la sua ontologia?

Io definisco la passione un 'costrutto'. La passione è una modalità costruttiva di carattere intenzionale. La passione è sempre passione per qualcosa e di qualcosa; è, appunto, una determinazione intenzionale, una specie di mondo sommerso incredibilmente troppo poco studiato dalla filosofia occidentale - anche se per fortuna in via compensatoria abbiamo le grandi arti, il cinema, le arti figurative.

La passione non esiste. Esistono *le passioni*, per due ragioni: in primo luogo, le passioni sono tante, ed in secondo luogo le passioni non esistono in sé e per sé ma in diretta relazione con un soggetto appassionato ed appassionante.

13. In alcuni dei suoi interventi lei ha sottolineato il carattere di difficile raggiungibilità dell'oggetto delle passioni, e di come proprio questa distanza divenga sforzo e motore stesso della ricerca. Esistono delle analogie tra il suo concetto di passioni e il concetto di desiderio hegelianamente inteso quale momento dell'autocoscienza, o anche come esso si presenta nella corrente esistenzialista di matrice sartriana? Più in generale, che influsso ha questa una spinta interiore verso qualcosa che è fuori-di-noi su un piano politico, sociale, di esperienza intersoggettiva dell'individuo?

Nietzsche per un verso ha sempre esaltato in modo militante la forza e la ragion d'essere delle passioni, dall'altro ha sempre avuto parole molto limitative sul desiderio.

La tesi che ricavo dai miei studi su Nietzsche potrebbe essere riassunta così: il desiderio è una modalità articolata, una passione debole. La passione è un desiderio forte che va autodeterminandosi, tenace, durevole; va autoprecisandosi fino a sboccare in una serie plurima di traguardi: ecco quindi la passione politica, la passione amorosa, la passione artistica.

La passione parte da un desiderio ma non si ferma al desiderio, va avanti, si determina, si sottilizza, diventa una scelta esistenziale. Il desiderio è qualcosa

di molto lato, mentre la passione è un amore che non vuol fermarsi distante dal suo oggetto, ma lo tiene sempre ben presente e cerca di dirigersi verso di esso. La passione può essere figlia di un desiderio, può assomigliarvi, ma sviluppandosi marcia per vie proprie, accresce la sua complessità immanente e la sua forza poetica.

14. Tornando un passo indietro, considerando il lavoro di *neurofenomenologia* cominciato da Varela, possiamo quindi intendere il *quid* di cui parlavamo prima, questa cosa irriducibile all'interno di questo auto-costruirsi, come la intende Varela in *Autopoiesis*, cioè con l'ambiente, nella relazione fra soggetto e ambiente?

Delle posizioni di Varela e Maturana io ho sempre ammirato soprattutto il concetto di *autopoiesis* come autocostruzione. Di questi scienziati sono propri concetti quali metafora, costruzione, plasticità, reversibilità, tutte idee molto lontane dal filone che parte dal meccanicismo radicale di Cartesio e arriva al *coté* cibernetico-informazionale dei robot o agli omuncoli neodarwiniani dei sociobiologi.

La vita è innanzitutto un'esperienza di cui conosciamo molto poco le origini; l'uomo è un'esperienza e nella letteratura sul *Mind Body Problem* l'esperienza, la persona, il soggetto, tutti questi concetti restano un po' a sé.

Oggi i nuovi materialisti sono meno radicali. Damasio, un nome che oggi va per la maggiore, è un neurobiologo dall'esposizione raffinata e ha cercato di rendere più plastico il concetto di emozione. Sta a loro mostrare la prova fisica del diverso sentire. Qualcosa sta cambiando, tutti si definiscono naturalisti. Nel nome della natura oggi si cerca di spiegare le credenze religiose o le convinzioni politiche. Forse non sarà più necessario approfondire le possibili relazioni tra la mia soggettività e i contesti in cui io vivo. Perché noi, va ricordato, non apparteniamo ad un solo contesto, noi viviamo una molteplicità dei contesti.

15. In chiusura, possiamo considerare i suoi studi sulla soggettività in relazione al guardare, al pensare, all'osservare, la soggettività e l'esistenza da un punto di vista ermeneutico-fenomenologico come un consiglio rivolto ai materialisti-naturalisti, o anche un inizio di linea di ricerca per poter ampliare l'orizzonte del *Mind Body Problem*?

Mi rammarico nel confessarvi che purtroppo ho un po' sospeso un dialogo coi naturalisti. Loro non citano “*L'enigma della mente*”, anche se c'è chi si riferisce a Nietzsche o alla fenomenologia. Io sono ermeneuta nel senso che come Nietzsche credo nella pluralità dei saperi.

Tutti puntano a cercare delle costanti, delle regole abbastanza leggiformi; ma parimenti esistono interpretazioni che non puntano a cercare la legge del pathos.

Il pathos non ha leggi, il *pathos* si lascia vedere; l'emozione si lascia vedere.