

La fondazione epistemologica della coscienza

tra scienza-tecnica, psicologia e filosofia

Stizzi Antonio

Introduzione

L'approccio scientifico e quello filosofico al problema della coscienza costituiscono i due pilastri della ricerca che deve condurre ad una possibile fondazione epistemologica della coscienza stessa. L'approccio scientifico parte dal considerare la coscienza come oggetto di studio delle neuroscienze; a tale contesto appartengono tutti i problemi legati al rapporto mente-cervello e di come leggere tale rapporto alla luce dei risultati degli esperimenti che oggi possono compiersi con l'ausilio dei moderni strumenti di imaging cerebrale.

Per costruire un approccio filosofico al problema della coscienza occorre prima di tutto esplorare i tanti significati che a questa parola sono stati attribuiti dalle molteplici correnti culturali che si sono occupate di questo oggetto misterioso della conoscenza.

Ciò che traduciamo in italiano con il termine coscienza, nella cultura greca antica era identificato con il termine *sindèresi* (dal greco *syn – terèo* che significa *vedere insieme*). Già il filosofo Parmenide individuava la coscienza come principio autoriflessivo dell'essere; ma è la filosofia platonica prima e il realismo aristotelico-tomista poi, con la nascita del problema gnoseologico, che sanciscono, ritenendo per vera, la dicotomia tra essere e pensiero. Da questo momento in poi tutti i tentativi filosofici di risolvere la dicotomia tra essere e pensiero, coscienza e realtà, sono destinati a fallire.

La coscienza nel pensiero filosofico di Cartesio, ad esempio, viene postulata dal *cogito ergo sum*; con Kant si cerca di riallacciare la coscienza alla realtà, categorizzando la coscienza a priori ma lasciando fuori di essa sempre una parte di inconoscibilità della realtà stessa. Sarà l'idealismo a cercare di risolvere il problema dell'inconoscibilità kantiana, ri-sintetizzando a priori l'essere e il pensiero cominciando a intravedere un superamento del problema gnoseologico.

L'attualismo, forma matura dell'idealismo hegeliano, postula l'immediatezza della struttura trascendentale della coscienza. La prospettiva filosofica eternalista mostra invece, attraverso la coincidenza tra immediatezza logica e fenomenologica, la sintesi originaria dell'essere e del pensiero. L'esser se dell'essente, il tratto centrale della prospettiva eternalista risolve in questo modo definitivamente, il problema realista del dualismo tra ontologia e gnoseologia.

La prospettiva eternalista dà ragione anche dell'errore che ha caratterizzato tutto il pensiero filosofico precedente introducendo la figura della "volontà isolante" che attribuisce a posteriori la sintesi tra significato e significante, tra pensiero ed essere.

Si è inteso mostrare come tale figura della volontà isolante è alla base anche dell'approccio tecnoscientifico al problema della coscienza soprattutto nella costruzione di ciò che viene chiamata "intelligenza artificiale"; questa richiede la necessità di esplorare logiche a più stati di verità (o logiche fuzzy) che sono alla base di una possibile completa riproducibilità artificiale del comportamento del cervello umano.

L'articolo si conclude mostrando come una fondazione epistemologica della coscienza sia possibile solo partendo da una prospettiva filosofica eternalista e che sia l'approccio neuro-scientifico che quello della filosofia che va da Parmenide all'idealismo conducono all'impossibilità di fondare un'epistemologia che consenta di osservare senza ambiguità ciò che chiamiamo coscienza.

La coscienza nella prospettiva neuro-scientifica tra dualismo e riduzionismo

Le discipline neuro-scientifiche e soprattutto le neuroscienze cognitive, prima degli anni '90 del XX secolo, hanno sempre considerato il problema della coscienza come puramente filosofico e troppo sfuggente per essere indagato sperimentalmente.

Una decisa inversione di tendenza si è avuta con le scoperte sul DNA agli inizi degli anni '90 del secolo scorso di F. Crick e J. Watson e l'avanzare degli studi riguardanti la neurofisiologia (Horgan, 1994).

Secondo tali studi la decifrazione della struttura neurofisiologica del cervello consentirebbe di considerare la coscienza come una proprietà conseguente all'attività dei circuiti neuronali.

Tale approccio presuppone che la struttura neurofisiologica del cervello sia il *fondamento originario* che correla stati fisiologici del cervello a fatti mentali registrati dal soggetto cosciente.

Sorge a questo punto una domanda: qual è il valore di questo presupposto? Così come la scienza sperimentale ritiene, esso è una correlazione, ossia una relazione tra due variabili tale che a ciascun valore della prima corrisponda, con una certa regolarità, un valore della seconda.

Questa relazione non costituisce immediatamente un rapporto causa-effetto di tipo finalistico ma stabilisce il carattere probabilistico, quindi smentibile in qualsiasi momento, del rapporto mente-cervello finalisticamente inteso. È la volontà che impone un carattere finalistico a questa correlazione.

Quindi, ciò che pretende di essere *fondamento originario* del rapporto mente-cervello, in realtà è una pura fede nell'esistenza di tale rapporto, intendendo per fede il contenuto smentibile di una congettura teorica elaborata dalla volontà.

Il fondamento neurofisiologico della coscienza quindi è un fondamento contraddittorio in quanto considera come evidenza assoluta ciò che è il contenuto di una fede.

Questa contraddizione è riscontrabile anche nel darwinismo neuronale teorizzato da Edelman (Edelman, 1993; Edelman & Tononi, 2000); secondo tale teoria, il processo di selezione naturale agisce selezionando i neuroni che consentono l'evoluzione da un cervello primitivo a uno consapevole attraverso il meccanismo del "rientro": questo meccanismo consiste in una consapevolezza retroattiva in grado di "elevare" ed unificare i processi fisici cerebrali a processi mentali.

Ma non sta proprio in tale meccanismo, ipotizzato da Edelman che si riscontra la contraddizione dell'impostazione neurofisiologica della coscienza? Qual'è la natura del "rientro", neuronale o mentale? Come unificare due campi fenomenici separati senza essere l'elemento unificatore contraddittorio in sé?

Il limite dell'approccio riduzionista è ben descritto da Manzotti & Tagliasco (2013) : *«il motivo principale per cui è difficile trattare il problema della coscienza è che esso si scontra con il meccanismo riduzionista, cioè nella volontà di ridurre tutti i fenomeni a qualche tipo di principio stabilito in precedenza, a priori. Un esempio è dato dal riduzionismo oggettivista che riduce tutta la realtà a entità oggettive.[...] L'orientamento scientifico di derivazione anglosassone è caduto in questo errore e ha indicato le entità oggettivamente, matematicamente e sperimentalmente verificabili come unico e fondamentale principio esplicativo, dogmaticamente imposto, a cui tutto deve essere ridotto»* (p. 6). Le conseguenze dell'impostazione riduzionista si possono riscontrare ad esempio negli studi di Daniel Dennet (Dennet, 1987), il quale scrive: *«il punto di partenza obbligato per qualunque scienziato anglo-americano è costituito dal dominio dei fatti oggettivi fisici e in terza persona»* (citato da Manzotti & Tagliasco, 2013, p. 6).

Questa impostazione ha come effetto una progressiva riduzione della consistenza "ontologica" della realtà "soggettiva" della coscienza che viene interpretata solo in chiave funzionalista. La coscienza diventa attraverso le azioni e i comportamenti del soggetto un "oggetto" fisicamente osservabile.

L'ontologia che fa da sfondo a questa impostazione è quella stessa ontologia del mondo inaugurata da Platone ed Aristotele, in cui gli oggetti del mondo *oscillando* (epanphoterizein) tra l'essere e il nulla, rimangono stabili nell'essere fintanto che permangono nell'esperienza, nell'apparire, per poi precipitare nel nulla non appena l'esperienza non ne attesta più la presenza.

In questo modo il legame tra coscienza (ossia l'esperienza, l'apparire) ed ente è qualcosa che può essere sciolto (separato) in qualsiasi momento.

Anche la coscienza, essendo anch'essa un ente che appare, subisce la stessa sorte di qualsiasi oggetto esperienziale. Ed è proprio questo tipo di ontologia del mondo che rappresenta il presupposto per ogni tipo di riduzionismo sia oggettivista che soggettivista; infatti il riduzionismo è un atteggiamento filosofico che parte dal presupposto di superare un dualismo venutosi a creare ponendo la separazione come criterio di fondazione dell'ontologia del mondo: fisica - metafisica, Dio - mondo, soggetto - oggetto, coscienza - realtà esteriore, essere - pensiero sono i dualismi da cui ogni posizione riduzionista parte.

Il riduzionismo è il modo per superare tali dualismi attraverso una *identificazione dei diversi* ossia violando lo stesso principio che garantisce l'ontologia a cui fa riferimento (il principio di non contraddizione).

Scienza sperimentale e mente originaria: natura e origine dell'esperienza

La scienza sperimentale da Galileo in poi, oscilla tra queste due posizioni estreme che hanno in comune la stessa ontologia del mondo: il dualismo universalista (il mondo è governato da leggi universali e immutabili di tipo epistemico) e il riduzionismo empirista (il mondo è un insieme di fenomeni empirici governati da leggi che hanno un carattere provvisorio e sono di tipo probabilistico). A tal proposito è necessario far riferimento alle osservazioni di Severino (Severino 1979) il quale individua in questo secondo tipo di atteggiamento quello vincente ossia che conduce la scienza sperimentale al dominio del mondo: *«La scienza moderna è la forza decisiva che nella storia dell'Occidente spinge alla distruzione degli immutabili. Questo significa che con la scienza il dominio del divenire raggiunge la sua forma radicale. La previsione scientifica riesce a dominare 'realmente' il divenire al di fuori del sortilegio in cui l'immutabile dissolve il divenire. Questo dominio è reso possibile dal carattere sperimentale della scienza. Qui il valore della previsione non è determinato dal senso immutabile della totalità, con il quale l'episteme anticipa tutto ciò che può sopraggiungere: è l'esperienza a decidere in ultima istanza il valore di ogni previsione, e l'esperienza non consente che la previsione acquisti un valore definitivo ed incontrovertibile. La scienza diventa la forma più potente di dominio, perché rinuncia al sogno epistemico di una previsione incontrovertibile e diventa previsione ipotetica e quindi sempre aperta al rischio dell'insuccesso. La cultura contemporanea ha ormai raggiunto una piena consapevolezza del carattere ipotetico e delle estreme possibilità di dominio della scienza. Ciò che invece continua a sfuggire è che la scienza*

moderna è la forma di dominio più adeguata al senso greco del divenire, ossia è la forma di dominio in cui il senso greco del divenire è presente con una radicalità e una coerenza che non erano mai state raggiunte. L'esperienza non è un semplice lasciar irrompere ciò che incomincia ad essere, ma è un accoglierlo per metterlo alla prova» (pp. 29-30).

Le parole di Severino ci consentono di definire l'esperienza come la *mente originaria*: essa rappresenta lo sfondo in cui la volontà vuole che accada ogni evento del mondo, il luogo in cui si costruisce ogni tipologia di dominio del mondo e in cui si realizza anche il dominio scientifico del mondo.

Tale dominio scientifico del mondo si fonda proprio sul significato che la volontà attribuisce alla parola esperienza; prosegue Severino: *«la parola latina experientia e la corrispondente parola greca πείρα (dove εμπειρία) significano appunto prova. Ciò che incomincia ad essere è messo alla prova, nel senso che si prova a prevedere sulla base di esso, cioè si prova ad assumerlo come il deposito che fornisce più o meno direttamente il contenuto della previsione. La prova non ha alcun esito garantito; provare significa esporsi al pericolo – e la parola periculum è costruita sulla stessa radice di experientia e di πείρα. L'esperienza – e quindi l'intero edificio del sapere scientifico che ad essa si ricollega – non cessa mai di essere prova. Per quanto grande sia ciò che viene chiamato 'conferma' della prova, resta sempre aperta la possibilità dell'insuccesso della prova e cioè sempre possibile l'irruzione di qualcosa che si mostra come una novità del tutto irriducibile al previsto. Il sapere scientifico è ormai pienamente consapevole che la possibilità dell'irruzione della novità imprevedibile non è una funzione dell'incremento della conferma della prova e quindi non è in alcun modo ridotta o intaccata dalla crescita indefinita della conferma. La possibilità dell'irruzione dell'imprevisto è assoluta. Ma tale possibilità può essere assoluta solo perché tutto ciò che incomincia ad essere, prima di incominciare non è un qualcosa, ma niente, e in quanto niente non è qualcosa che possa sottostare a una previsione. Incominciando ad essere, l'evento è libero da ogni legame e quindi può essere la smentita più radicale della previsione più confermata» (pp. 30-31).*

La Volontà isolante e i fondamenti dell'intelligenza artificiale

L'intelligenza artificiale (IA) è una disciplina relativamente giovane; tuttavia essa non può essere ridotta ad un insieme di teorie e di applicazioni matematico – ingegneristiche, dal momento che i problemi da essa posti e le soluzioni prospettate interessano direttamente la ricerca filosofica.

L'obiettivo originario dell'IA era quello di *imitare* o *riprodurre*, attraverso la costruzione di macchine elettroniche, l'attività mentale umana così come afferma Longo (Longo, 1998): *«l'IA non era animata*

dall'intento, ingenuo e impossibile, di ri(costruire) una creatura simile all'uomo nel suo complesso, bensì di riprodurre o simularne con estrema precisione una sola parte: la mente; o meglio l'intelligenza computante, considerata l'aspetto più importante, caratteristico e fondamentale dell'uomo. Infatti a quei tempi c'era (e c'è tuttora) una forte tendenza a identificare l'intelligenza con i suoi aspetti razionali, anzi simbolici ed algoritmici, e questa identificazione, cui contribuiva potentemente il calcolatore, rafforzava a sua volta la convinzione che l'informatica fosse la tecnologia giusta per costruire, dopo tante ingenuità, modelli della mente corretti e collaudabili» (p.55).

Un passaggio importante nello sviluppo dei sistemi computazionali, per simulare attraverso l'intelligenza artificiale il comportamento dell'intelligenza umana, sono stati gli studi di Alan Turing; egli pur di evitare la “trappola” filosofica di una definizione essenzialista della mente, optò per un approccio comportamentista che passasse dalla domanda classica “le macchine possono pensare?” alla domanda “come si deve comportare una macchina per autorizzarci a dire che pensa?”.

Questo nuovo approccio consente a Turing di elaborare una strategia chiamata “gioco dell'imitazione” o “test di Turing” per modellizzare lo sviluppo dell'IA.

Il test consiste nel sottoporre da parte di un esaminatore delle domande contemporaneamente ad una persona e ad una macchina, ricevendone contemporaneamente le risposte in forma scritta senza sapere quindi da chi provengono: se agli occhi dell'esaminatore, la macchina riesce a farsi passare per la persona, almeno per un certo tempo, allora si potrà parlare di macchina intelligente.

Il test di Turing ha rappresentato indubbiamente uno snodo cruciale nel supportare le ambizioni dell'intelligenza artificiale.

Tuttavia l'impostazione comportamentista di Turing ha trovato numerose obiezioni in coloro che invece sono fautori dell'Intelligenza artificiale classica: tali studiosi hanno superato il comportamentismo di Turing ricorrendo ad un paradigma teorico fondato sull'*isomorfismo* o *analogia* tra mente e computer, da intendersi non in senso ontologico-strutturale bensì in senso funzionale, ossia come riconduzione della mente umana al modello rappresentato dalla logica simbolico-computazionale dei computer. L'ancoraggio filosofico di questo modello computazionale è la dottrina circa il rapporto mente – cervello chiamata *funzionalismo*.

Il modello funzionalista dell'intelligenza artificiale, sostiene che il pensiero operi elaborando informazioni sotto-forma computazionale, ossia attraverso l'effettuazione di un calcolo o la manipolazione di simboli appartenenti ad un sistema formale che obbedisce a regole meccaniche esplicitamente formulate. Quindi per il modello funzionalista-computazionale, le operazioni del pensiero, si riducono alla semplice manipolazione di simboli formali.

L'obiezione più importante alla tesi funzionalista è stata formulata dal filosofo J. Searle (Searle, 1980): egli per la prima volta introduce la distinzione tra IA debole, che considera il computer solo come uno strumento potente di calcolo al servizio della capacità computazionale della mente umana, e l'IA forte che ritiene il calcolatore, quando opportunamente programmato, una vera e propria mente. La posizione di Searle è resa esplicita da Fornero (Fornero, 1996): «*Searle intende mettere in evidenza come una semplice manipolazione formale di simboli non implichi una concomitante comprensione dei significati di tali simboli e di conseguenza non coincida con l'intelligenza in senso umano, la quale è sempre "intenzionale". In altri termini, usando una terminologia linguistica, il filosofo americano sostiene che i computer sono enti "sintattici" (in quanto collegano determinati simboli secondo determinate regole) ma non "semantici" (in quanto non annettono a tali simboli dei significati intenzionali). Per questa loro natura sintattica, i computer non possiedono una vera e propria "comprensione". Infatti, noi sappiamo che l'intelligenza di una lingua non comporta il semplice possesso di un mucchio di simboli formali, ma anche il possesso di un'interpretazione del significato di tali simboli*» (p. 158).

Un'ulteriore obiezione alla tesi funzionalista dell'IA forte è stata mossa dal filosofo inglese J. Lucas (Lucas, 1961) il quale si rifà alle conclusioni dei Teoremi di incompletezza di Gödel: i sistemi formali o simbolici (come quelli usati dal calcolatore) non possono mai essere allo stesso tempo coerenti e completi. La conclusione che Lucas ne deduce è che le menti non possono essere spiegate come macchine. Alla stessa conclusione è arrivato anche il matematico e cosmologo Roger Penrose (Penrose, 1989; 1994) che ha utilizzato per la sua argomentazione il Teorema dell'Arresto di Turing ed i risultati dell'analisi di Kleene della nozione di funzione ricorsiva parziale.

Le conclusioni di Lucas e Penrose pur partendo da argomentazioni di logica formale, concordano con quanto rilevato da Severino (2007) per cui l'ontologia del mondo è alla base anche del modo di intendere la matematica e gli insiemi matematici con le loro operazioni. La volontà isolante costruisce i sistemi simbolici e le regole che li governano attraverso il principio di sintesi/separazione: le relazioni tra significati e significanti nel sistema simbolico sono un voluto, il contenuto di una fede contraddittoria e quindi l'insieme delle negazioni di questo sistema di relazioni non può appartenere al sistema simbolico-formale, pena la perdita della coerenza del sistema stesso.

La volontà isolante quindi per assicurare la coerenza del sistema simbolico segue il principio di non contraddizione mentre per assicurarne la completezza lo viola. Per superare tale situazione all'interno del processo di coerenza dell'isolamento, operato dalla volontà originaria, sono state elaborate logiche che consentano la violazione del principio di non contraddizione: è il caso delle logiche paraconsistenti (Priest, 2000) e delle logiche sfocate dette anche logiche fuzzy (Pizzaleo, 2000). Le

prime negano in maniera “controllata” (solo per alcune classi di proposizioni) il principio di non contraddizione, mentre la seconde negano il principio del terzo escluso.

Secondo alcuni studiosi queste logiche consentono di simulare o imitare il comportamento della mente umana superando i limiti del paradigma funzionalista.

La struttura trascendentale della coscienza nell’attualismo gentiliano

Nel processo di coerentizzazione della mente originaria che apre al dominio scientifico-tecnologico del mondo, una posizione filosofica di grande rilievo è quella assunta dal filosofo Giovanni Gentile soprattutto in riferimento ad una vera e propria teoria epistemologica della coscienza. Nell’opera *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (Gentile, 1916/2014), si opera una vera e propria critica sia all’idealismo empirico di Berkley che alla filosofia trascendentale kantiana. Pur riconoscendo a Berkley il merito di aver colto il senso di fondo dell’idealità del reale, tuttavia secondo Gentile egli rimane prigioniero di un presupposto naturalistico-metafisico che pone il pensiero umano come condizionato da quello divino impedendo alla realtà stessa di ricevere un incremento dallo sviluppo del pensiero. In questo modo il pensiero non può essere concepito come veramente creatore della realtà, ossia esso stesso realtà (Gentile, 1916/2014).

Gentile sottolinea che anche la svolta kantiana cui attribuisce il merito di aver neutralizzato la domanda circa la pensabilità del nostro pensiero finito, elaborando il concetto del pensiero come «*pensiero trascendentale, dello spirito come autocoscienza, o appercezione originaria, condizione di ogni esperienza*» (Gentile, 1916/2014) non riesce a liberarsi di un residuo naturalistico - metafisico come testimoniato dal ricorso al concetto di *noùmeno* che preclude la possibilità di considerare il pensiero come *atto in atto*, ossia come atto non trascendibile e inoggettivabile nel quale si realizza autenticamente *l’unità profonda* dell’intero (Gentile, 1916/2014).

Il superamento dei limiti del trascendentalismo kantiano avviene secondo Gentile considerando la necessaria distinzione tra io empirico ed io trascendentale all’interno della realtà intrascendibile della coscienza: *l’Io trascendentale è la realtà fondamentale, soggetto che realizza se medesimo e che risolve in sé l’alterità* (Gentile 1916/2014); solo all’interno dell’io trascendentale si può concepire l’io empirico che non viene annullato ma compreso correttamente.

L’io trascendentale quindi *non è un essere o uno stato , ma un processo costruttivo* (Gentile, 1916/2014).

Come sottolineato da Brianese (1996/2014), *il significato di fondo dell’attualismo è costituito proprio dalla rivendicazione radicale del carattere costruttivo del processo in cui entrambi, soggetto e*

oggetto, si danno nella loro realtà concreta; un processo nel quale lo spirito si sottrae a ogni legge prestabilita e a ogni stabilizzazione, poiché in esso tutto è da fare sempre. Lo spirito è dunque una realtà che è processo o atto, e non sostanza e che non è diversa dalle sue manifestazioni (Gentile, 1916/2014).

In tal modo Gentile elimina qualsiasi residuo naturalistico-metafisico che impedisce al divenir nulla da parte dell'essere e del divenir essere da parte del nulla di essere immanente al pensiero stesso: *la filosofia antica ha inteso la realtà come presupposta al pensiero e si è preclusa la possibilità di concepire correttamente la storia e il progresso* (Brianese, 1996).

In tal modo si afferma il carattere *diveniente* di quello spirito che costituisce la totalità intrascendibile del reale; l'essere dello spirito così inteso è il suo divenire. Gentile inoltre opera un rovesciamento della dialettica platonica che accusa di riferirsi alla realtà immutabile del mondo iperuranio delle idee, negando di fatto lo svolgimento e l'affermazione dell'identità pura e semplice del pensiero e della verità (Brianese 1996/2014): *«Gentile osserva che il pensiero è dialettico perché non è mai identico a se stesso. Così facendo contrappone la dialettica del pensiero pensante, che si attua inesausto, all'immobile staticità della dialettica del pensiero pensato, caratteristica della tradizione platonico-aristotelica, che è dialettica solo in apparenza in quanto presuppone la dialettica eterna immanente al mondo ideale; quest'ultima non è un farsi, ma un essere che la mente dell'uomo deve semplicemente riconoscere e rispecchiare. Ne segue l'inapplicabilità alla realtà attuantesi dello stesso principio di non contraddizione. Gentile è consapevole del carattere paradossale e scandaloso di questa tesi, ma è persuaso che il principio di non contraddizione valga solo per la staticità del pensiero pensato: al pensiero pensante non può applicarsi, senza che esso da pensiero pensante, che è attività, non discenda a pensiero pensato, che è termine, in sé astratto, dell'attività, e presuppone questa»* (pp. 91-92).

Il pensiero filosofico di Gentile quindi rappresenta il tentativo di “fondare” la coscienza come pensiero illimitato che trascende in sé ogni limite epistemico che si pone dinanzi al suo cammino. È questo il “fondamento” che struttura la mente originaria in cui viene disposto il dominio scientifico – tecnologico del mondo.

La fondazione epistemologica della coscienza nella prospettiva eternalista

Il fondamento della mente originaria così come teorizzato da Gentile, si basa sull'indiscussa evidenza del divenire come processo che conduce all'identificazione degli infinitamente opposti ossia dell'essere e del nulla.

Il divenire è nullificazione dell'essere ed entificazione del nulla. A fondamento del divenire c'è la contraddizione più estrema, la follia più radicale.

La mente originaria non "vede" tale follia e progetta il suo dominio sul mondo considerando tale follia un presupposto indiscutibile.

Ma occorrerà chiedersi: tale presupposto è veramente indiscutibile? Può la volontà isolante che genera la mente originaria rimanere indifferente alla contraddizione estrema? Per rispondere a tali quesiti occorre rifarsi alla prospettiva filosofica aperta dal pensiero e dall'opera di Emanuele Severino (Severino, 2006): «*Potremmo dire che come la mente originaria sta alle spalle della scienza e di ciò che la scienza crede di poter qualificare come struttura originaria della mente, così l'autentica manifestazione della verità del mondo sta alle spalle della mente originaria che invece è fede, volontà di potenza, non verità, follia*» (p. 39).

Severino si rifà ad un fondamento epistemologico ancor più radicale di quello della mente originaria (la cui teorizzazione più radicale è emersa attraverso il pensiero di Giovanni Gentile). Tale fondamento è chiamato negli scritti severiniani *struttura originaria della verità dell'essere* (Severino, 1981): «*la struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso è la struttura anapodittica del sapere e cioè lo strutturarsi della principialità, e dell'immediatezza. Ciò comporta che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice*» (p. 107). Il cuore di tale struttura è l'eternità dell'essente, di ogni essente, ossia l'impossibilità che l'essente diventi altro da sé, e quindi che l'essere diventi quell'infinitamente altro da sé che è il nulla.

Il fondamento della mente originaria è visto dalla struttura originaria della verità come una contraddizione, una follia, l'impossibile; allo stesso modo si presenta agli "occhi" della struttura originaria il dominio scientifico-tecnologico del mondo progettato dalla volontà isolante che si fonda su tale follia.

Abbiamo rilevato che la struttura originaria è lo strutturarsi dell'immediatezza: *tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l'immediato* (Severino, 1981). Severino approfondisce anche il senso dell'immediatezza dell'essere che si sa come l'immediato: «*Merito intramontabile della filosofia greca è l'aver svelato il senso dell'immediato. Questo svelamento non è dunque un che di accessorio rispetto all'immediatezza, ma è proprio ciò per cui essa vale come fondamento. O l'immediatezza è fondamento solo in quanto è svelata, o è posta come immediatezza*» (Severino, 1981, p. 147). Solo l'immediato si sa immediatamente come tale altrimenti è un

presupposto che si pone come immediatezza (così come accade per il fondamento della mente originaria).

La coscienza quindi è l'appare del giudizio originario: *il giudizio originario (il pensiero è l'immediato) afferma dunque che l'immediatezza dell'immediato resta inclusa nell'immediato nell'atto stesso in cui l'essere è posto come immediato. L'esser-noto è cioè immediatamente incluso nell'essere che è per se noto: l'immediato, quanto struttura originaria, deve includere la sua stessa posizione come immediatezza* (Cusano, 2011, p. 118). La coscienza è quindi l'apparire dell'essere in quanto immediato.

I due modi fondamentali di esser essere – sono la logicità, l'essere identità-innegabilità, e la fenomenologicità, l'essere apparire. [...] nella struttura originaria infatti queste due dimensioni dell'essere non possono essere separate, poiché l'una è se stessa in quanto è già l'altra (Cusano, 2011). Il presupposto su cui si basa la mente originaria ossia del divenire nichilisticamente inteso si sostiene proprio sull'equivoco che l'immediatezza fenomenologica attesti indiscutibilmente l'intera concretezza dell'essere di cui si fa esperienza; in questo modo dell'essere di cui non si fa esperienza e che non appare immediatamente si può affermare che è diventato nulla e di quello che non appare ancora che è ancora nulla.

Ma ciò che non appare immediatamente può dirsi immediatamente che è nulla ? Scrive la Cusano (2011) « *Il grande merito della struttura originaria è per l'appunto quello di iniziare a pensare l'apparire fuori dei limiti della tradizione occidentale. E si comprende l'importanza decisiva della questione proprio in quanto si comprende che la convinzione che il divenire sia la verità originaria dipende essenzialmente dal modo di intendere ciò che appare solo entro i limiti di ciò che appare* » (p.121).

Conclusioni

Il presente lavoro ha voluto mostrare come la costruzione di una scienza della coscienza non può prescindere da un approccio multidisciplinare che consenta di mettere in dialogo saperi con statuti epistemologici anche molto diversi tra loro; tuttavia resta in evidenza il fatto che solo l'approccio filosofico in chiave critica può tentare una sintesi delle conclusioni che tali saperi fanno emergere sul problema della coscienza; ed in particolare la prospettiva filosofica eternalista fornisce lo sfondo teorico necessario a definire la coscienza in modo da superare le contraddizioni che emergono dall'analisi di tali conclusioni. Una scienza della coscienza che abbia come fondazione epistemologica la prospettiva eternalista è auspicabile al fine di considerare tale prospettiva il punto di non ritorno per una rifondazione di tutti i saperi umani inevitabilmente condizionati dalla prospettiva nichilista della mente originaria: *«l'indicazione di Severino risolve definitivamente la sentenza del Sileno mostrandone inequivocabilmente l'errore e la necessità che esso sia posto e sia tolto. Il suo manifestarsi come linguaggio che testimonia la verità implica come esito che il linguaggio non sia più se stesso dopo questo apparire. La storia viene radicalmente rifondata e si definisce come Gloria. La Dialettica dell'Originario in cui consiste il Destino della Verità (l'esser già da sempre) si annuncia nella Storia come Risultato restituendo al Cominciare ad Apparire del Linguaggio che Testimonia la Verità il senso dell'“adesso!” come novità presente che separa il passato dal futuro»* (Testoni, 2007, p. 213).

Solo così potremmo rilevare anche nel fine vita le “tracce di eternità” che ciascun sapere umano tenta di decifrare.

Bibliografia

- Brianese, G. (1996). *Invito al pensiero di Gentile*. Milano: Mursia Editore.
- Cusano, N. (2011). *Emanuele Severino: Oltre il Nichilismo*. Brescia: Morcelliana.
- Dennet, D.C. (1987). *The intentional stance*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Edelman, G.M. (1993). *Sulla materia della mente*. Milano: Adelphi.
- Edelman, G.M. & Tononi G. , (Edd.) (2000). *Un universo di coscienza: come la materia diventa immaginazione*. Milano: Einaudi.
- Fornero, G. (1996). *Intelligenza artificiale e filosofia*. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol X. Milano: TEA.

- Gentile, G. (2014). *Teoria generale dello Spirito come atto puro*. Milano: Bompiani (originale pubblicato 1916).
- Horgan, J. (1994). Può la scienza spiegare la coscienza?. *Le Scienze*, 313, XXVII, LII, pp. 80-86.
- Longo, G.O. (1998). *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*. Roma-Bari: Laterza.
- Lucas, J.R. (1961). Minds, Machine, and Gödel. *Philosophy*, vol. XXXVI (1961).
- Manzotti, R. & Tagliasco, V. (2013). *La Teoria della Mente allargata*. Disponibile in <https://www.researchgate.net>.
- Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Pizzaleo, A. G. (2000). *Fuzzy Logic*. Roma: Castelveccchi Editrice.
- Priest, G. (2000). *Logic: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J.R. (1980). Minds, Brains and Programs. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980).
- Severino, E. (1979). *Legge e Caso*. Milano: Adelphi.
- Severino, E. (1981). *La struttura originaria (2^a ed.)*. Milano: Adelphi.
- Severino, E. (2006). *Immortalità e Destino*. Milano: Rizzoli.
- Severino, E. (2007). *Oltrepassare*. Milano: Adelphi.
- Testoni, I. (2007). *Autopsia filosofica*. Milano: Apogeo.