

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Doppio senso: natura e seconda natura

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/2001830> since 2024-07-30T07:39:13Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Abstract

There is a passage from Hegel's *Lectures on Aesthetics* in which he speaks of the duplicity of the word "sense". This duplicity is truly remarkable because it indicates, at the same time, the corporeal immediacy of something and the meaning, the abstract, the universal of the thing. In what follows, I will first examine the purely linguistic layer of doubling; then, moving from words to things, I will focus on the fact that the doubling between the sensible and the intelligible is not just a matter of words. From here I will directly address the question of human nature as second nature, examining three doublings: the speculative one, of which Hegel speaks, when he sees in the death of what is merely natural the birth of the spirit; the physiological one, of which Freud speaks to us with a hypothesis reaffirmed by contemporary science, which sees a single origin in both the seat of sensibility, the skin, and in that of thought, the cerebral cortex; and the anthropological one, according to which the human mind, as part of an organism that is systematically connected with mechanisms, presents itself as, at the same time, embodied (it is part of a body) and equipped (it is endowed with supplements). I will conclude my examination by describing a circle, one that forms in the relationship of reciprocal conditioning between nature and second nature, as well as between organism and mechanism.

Introduzione

C'è un passo delle *Lezioni di Estetica* di Hegel in cui si parla della duplicità della parola "senso":

"Senso" in effetti è quella mirabile parola [*wunderbare Wort*] che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo "senso" il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un

lato si riferisce alla esteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna (Hegel 1836-1838: 173).

Questa duplicità è davvero notevole perché indica, al tempo stesso, l'immediatezza corporea di qualcosa, per esempio l'effetto al tatto di una superficie liscia o ruvida, e il significato, l'astratto, l'universale della cosa, come quando si parla del senso (cioè, nella fattispecie, del significato) di un atto o di un evento storico o quando ci si pone la domanda – che può essere di volta in volta ironica, drammatica o metafisica –: “che senso ha?”.

Tuttavia, si avrebbe torto nel porre un'enfasi eccessiva sulla “meraviglia”. Ciò che Hegel coglie in una duplicità linguistica, del resto presente in moltissime altre lingue (non ho condotto uno spoglio dettagliato, ma non sarebbe difficile), è in effetti una espressione caratteristica del tratto fondamentale della natura umana. Il fatto cioè di non essere semplicemente una natura organica, quella per cui i sensi rispondono ai bisogni naturali del metabolismo, ma di raddoppiarsi in una seconda natura, quella culturale, spirituale o tecnica (questi termini sono altrettanti modi per declinare una stessa realtà) che fa dell'umano non semplicemente un organismo, ma, per dir così, un organismo incrementato da una serie di supplementi, come appunto il linguaggio, le forme di vita umana che si apprendono attraverso l'educazione, e ciò che ne deriva in termini di storia, società, psicologia e antropologia.

Se questo è vero, dobbiamo dunque prima di tutto riconoscere una circostanza che acquisisce una evidenza macroscopica proprio nella nostra attualità. Il fatto cioè che il naturale, nell'umano, possiede una innata propensione verso l'artificiale. O, detto altrimenti, il fatto che l'animale umano incomincia a distinguersi dall'animale non umano proprio nel momento in cui si dota di un qualche tipo di supplemento tecnico. Vista retrospettivamente, con gli occhi del presente, questa condizione ci suggerisce che l'intelligenza artificiale è stata, sin dall'inizio, all'orizzonte della specie umana, così incline all'uso e allo sviluppo di apparati tecnici sempre più sviluppati.

In forma meno vistosa ma più pregnante, d'altra parte, l'inclinazione dell'animale umano nei confronti dell'artificiale, che non costituisce un destino manifesto (avrebbe potuto benissimo non prodursi), ma che definisce comunque un tratto distintivo dell'umano rispetto al non-umano, è proprio ciò che determina una serie di raddoppiamenti che hanno luogo non solo fuori di noi, nel mondo circostante che viene modificato dalla storia, dalla tecnica e dalla cultura, ma anche in noi, in quanto organismi sistematicamente connessi con meccanismi. È seguendo questa ipotesi che, nelle pagine che seguiranno, cercherò di mettere in evidenza una serie di raddoppiamenti che gettino luce sulla doppia natura costitutiva dell'umano, e, per il suo tramite, ci aiutino a comprendere che cosa è in gioco nel rapporto tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale.

In quanto segue esaminerò dapprima lo strato puramente linguistico del raddoppiamento; poi, passando dalle parole alle cose, mi concentrerò sul fatto

che lo sdoppiamento tra sensibile e intelligibile non è soltanto una questione di parole. Di qui verrò ad affrontare direttamente la questione della natura umana come seconda natura, prendendo in esame tre raddoppiamenti: quello speculativo, di cui ci parla Hegel, quando vede nella morte di ciò che è semplicemente naturale la nascita dello spirito; quello fisiologico, di cui ci parla Freud con una ipotesi ribadita dalla scienza contemporanea, che ravvisa un'unica origine tanto nella sede della sensibilità, la pelle, quanto in quella del pensiero, la corteccia cerebrale; e quello antropologico, per cui la mente umana, in quanto parte di un organismo che è sistematicamente connesso con dei meccanismi, si presenta come, insieme, incarnata (è parte di un corpo) e attrezzata (è dotata di supplementi). Concluderò l'esame descrivendo un circolo, quello che si forma nel rapporto di reciproco condizionamento tra natura e seconda natura, così come tra organismo e meccanismo. Un circolo che non è vizioso, dal momento che porta con sé il progresso, ma non è neppure necessariamente virtuoso, essendo sempre aperto alla possibilità della crisi dei rapporti tra le due nature dell'umano, così come tra l'umano e le sue costruzioni tecniche.

1. Doppî sensi

Ritorniamo alla "mirabile duplicità" di cui ci parlava Hegel. Si potrebbe vedere in questo e in altri sdoppiamenti una semplice curiosità, un gioco in cui il linguaggio si diverte a spiazzarci, o, più seriamente, il retaggio di epoche arcaiche in cui ciò che oggi è distinto era confuso in caos originario. Il che è indubbiamente una pista da seguire, anche se non è l'unica.

Significati opposti. Consideriamo, ad esempio, i casi esaminati da Freud in un breve scritto del 1910, *Significato opposto delle parole primordiali*, che è in buona parte il commento a un articolo del linguista Karl Abel sulla lingua degli Egizi, e che nell'economia del pensiero di Freud cerca di spiegare come mai il sogno non possieda negazioni e contraddizioni, trovandosi costretto a indicare l'assenza attraverso la presenza. Dopotutto, Saussure, pochi anni dopo Abel, ha teorizzato che il linguaggio è fatto di differenze e vive di opposizioni, con conseguenze che filosoficamente possono portarci molto lontano; né c'è da sorprendersi se la stessa parola possieda talora significati differenti. I termini prendono senso dalle relazioni e dalle opposizioni, e senza la luce, per esempio, non potrebbe esserci il buio. Poi la lingua, dall'indifferenziato, ricava la differenza, e (prendendo un esempio di Abel riportato da Freud), nei geroglifici "ken", "forte-debole", si sdoppia in "ken" (che continua a significare forte) e "kan", che viene a designare "debole".

Ossimori e retorica. L'opposizione a volte può essere cercata, per creare un contrasto che rafforzi l'espressione. "Questo oscuro chiarore che cade dalle stelle" è il titolo di un'opera del grande artista contemporaneo Anselm Kiefer, che cita un celebre alessandrino di Corneille ("Cette obscure clarté qui tombe

des étoiles”, *Le Cid*, 1682); ma “luce oscura” o “sole nero” non sono solo degli ossimori barocchi, poggiando anche sul carattere dialettico, dunque, antitetico del linguaggio e della realtà su cui i filosofi, da Eraclito a Hegel a Derrida, hanno versato fiumi di inchiostro. E per il lettore italiano è difficile non essersi imbattuto nella lunga serie di ossimori che è un pezzo di virtuosismo proposto da Dante nella preghiera di San Bernardo alla Vergine nella *Commedia*: «Vergine Madre, figlia del tuo figlio, umile e alta», ecc.

Linguaggio ordinario. Né si tratta di limitarsi all’archeologia di lingue morte o ai virtuosismi poetici, perché, senza spingerci troppo indietro, né troppo in alto possiamo trovare la compresenza di significati opposti anche in singole parole. In effetti, nel più ordinario dei linguaggi, non troviamo niente di stonato nella parola “pianoforte”, o nell’inglese *without*, che a rigore sarebbe “consenza”, volendo esprimere la mancanza (*out*, fuori) di qualcosa che vorremmo con noi (*with*). Il greco *pharmakon* significa, contemporaneamente, “veleno” e “rimedio”, l’inglese *gift* “dono” ha la stessa derivazione del tedesco *Gift*, “veleno”, senza parlare dell’ambiguità di “ospite”, che indica tanto l’ospitante quanto l’ospitato.

Trasformazioni storiche. In altri casi, il raddoppiamento può essere semplicemente l’esito di uno sviluppo storico che ha differenziato quanto era originariamente unico. È il caso della parola “tecnica”, che per secoli ha raccolto sotto il nome comune del greco *techne* e del corrispettivo latino *ars* la perizia nel fare tanto nelle arti utili (quelle che oggi chiamiamo senz’altro “tecniche”) quanto nelle belle arti (che oggi definiamo senz’altro “arti”). Ora, questa circostanza è, come dicevo, il semplice frutto di una evoluzione storica: è solo nel Settecento che, dopo la delimitazione di una sfera di belle arti, si è addivenuti, in epoca romantica, a designare con “arte” il solo ambito delle belle arti, e con “tecnica” una attività specializzata e avulsa da implicazioni umanistiche. Qui la derivazione greca si è determinata come tecnologia e la derivazione latina ha assunto un valore umanistico, ma si tratta di una semplice distinzione funzionale che non rileva alcunché di sostanziale, tanto è vero che “poesia” deriva dal greco *poiein*, che designava originariamente l’arte del vasaio.

Dalle parole alle cose. Resta tuttavia che, nel momento in cui “arte” ha cessato di richiedere la specificazione di “bella” per designare ciò che noi oggi chiamiamo con quel nome, si è prodotto un raddoppiamento in tutto e per tutto parallelo a quello che – come vedremo tra pochissimo – fa del gusto o dell’occhio tanto le disposizioni sensibili di un organismo umano così come di tanti organismi non umani, quanto l’*expertise* del saper giudicare e del saper vedere, sia nelle arti maggiori quanto in quelle minori che sono ritornate a far valere i loro diritti (moda, design) ricomponendo in parte la netta distinzione settecentesca tra arte e artigianato. Resta che quando parliamo, ad esempio, di un piatto di spaghetti cucinati “a regola d’arte” diciamo qualcosa che evoca, superandolo, lo sdoppiamento tra le arti belle e le arti utili.

2. *Sensi doppi*

Mi ero ripromesso di passare dalle parole alle cose, ed eccomi qui. Il raddoppiamento del sensibile nell'intelligibile, la "mirabile duplicità", non è una semplice questione di linguaggio, ma si ritrova regolarmente in ognuno dei cinque sensi: l'occhio, l'orecchio, il tatto, il fiuto, il gusto, designano contemporaneamente la più materiale delle funzioni (vedere un colore, sentire un suono, toccare, annusare, assaggiare) e le più elevate capacità umane. Ed ecco che i cinque sensi materiali diventano il loro riflesso spirituale, e quasi il loro opposto.

Cinque sensi. Esaminiamo più in dettaglio la questione. "Avere occhio" non significa semplicemente possedere un organo destinato alla visione, vuole anche dire che si dispone di un peculiare acume sociale e culturale, per esempio il colpo d'occhio dell'esperienza o l'istinto sicuro del conoscitore d'arte; tanto che, senza contraddizione, si può esser dotati di entrambi gli occhi senza per questo avere occhio. Ugualmente, avere orecchio non significa semplicemente che abbiamo (almeno) un orecchio, ma segnala una sensibilità non ordinaria, il talento innato per la musica (per esempio quando si parla di "orecchio assoluto", capace di cogliere le note al primo ascolto) e per tante arti che magari possono anche esercitarsi in una lettura silenziosa, come la poesia. Non stupirà a questo punto che avere fiuto non consista nel disporre di un naso immune da anosmia, ma implichi il possesso di doti di comprensione, intuizione e interpretazione superiori alla media, come l'istinto del ricercatore che fiuta una pista o del detective che sente puzza di bruciato là dove gli altri non subodorano alcunché. Lo stesso vale per il gusto, che non è soltanto la capacità di cogliere i sapori, ma viene anche a significare una particolare competenza in questioni estetiche, o comportamentali, che ci rende "una persona di buon gusto", ossia un esemplare scelto di umanità diverso tanto da chi è in grado, poniamo, di distinguere il dolce dal salato, quanto dal semplice buongustaio, perché riconosce l'appropriatezza di un'azione, o di una parola, l'unica giusta, detta al momento opportuno. Si consideri inoltre come – sempre nel caso specifico del gusto – in italiano come in molte altre lingue (per esempio, in inglese, francese e spagnolo) l'espressione "avere gusto" significhi "aver piacere", o possedere una inclinazione: quanto dire che, qui, "gusto" designa una finalità orientata attivamente, e non passivamente, come a rigore dovrebbe essere se si trattasse semplicemente di un senso, che in quanto tale è solo ricettivo. Senza dimenticare il tatto, che indica insieme il senso più basico, situato nell'epidermide, e il senso spirituale più elevato, la delicatezza, l'empatia e la discrezione: proprio come il gusto, del resto – e sappiamo che per Aristotele gusto e tatto sono parenti stretti in quanto non hanno intermediazione, diversamente dagli altri sensi.

Sesto senso. Continuando a sfogliare il dizionario e l'enciclopedia, la storia di questo sdoppiamento sistematico si rivela anche più lunga. Prendiamo quella che Aristotele chiamava *koinè aisthesis*, il sensorio comune che ha due funzio-

ni principali. Da una parte, è la dotazione che permette di comporre i dati provenienti da due sensi diversi (vedo un lampo, sento il tuono, e li ricollego al medesimo evento atmosferico), dall'altra è una sorta di collante generale di tutti i sensi, che li coordina e ne permette una unità coerente. Nel latino degli Scolastici questo senso è diventato il *sensus communis*, cioè anche, letteralmente, il senso comune, quello che contraddistingue le persone di “buon senso”. Cioè proprio quel senso che l'intelligenza artificiale, per quanti sforzi faccia, non riesce a ottenere (vedremo più avanti perché); e che magari ci esaspera quando ci aspettavamo chissà quale discorso e il nostro interlocutore si è limitato a snocciolare dei luoghi comuni, ricorrendo appunto al senso comune nel suo significato più corrente e corvivo. Anche qui, però, questo senso comune, l'organo preferito di Bouvard e Pécuchet, ci riserva uno sdoppiamento ancora più polarizzato di quelli che abbiamo registrato nei cinque sensi. Perché, non dimentichiamolo, questo senso che si aggiunge agli altri è per l'appunto un *sesto senso*. La mirabile duplicità della parola “senso” batte un colpo, ancora una volta, e con più forza che mai: capovolgendo di colpo la gerarchia – come succede nelle figure bistabili in cui, nella stessa immagine, vediamo ora un coniglio ora un papero – il senso banale, quel buon senso di cui tutti (a torto, diceva Cartesio) credono di essere sufficientemente provvisti, si trasforma nel senso speciale, nell'intuizione medianica, nello sguardo che sa portarsi al di là del visibile e del sensibile per cogliere l'invisibile e l'impensabile. Perché che cos'è il sesto senso se non l'opposto siderale del senso comune? Qui la differenza diviene antitesi. Se nulla vieta che, poniamo, un buongustaio sia anche una persona di buon gusto nel dire e nel fare, coloro che possiedono un sesto senso si distaccano dallo sfondo confuso del senso comune e si spingono proprio là dove quest'ultimo, per definizione, non potrà mai giungere.

3. Doppia vita

Ritorniamo ancora una volta al punto da cui abbiamo preso avvio. Hegel, ricordavo all'inizio, ha scritto che “senso” è una parola mirabile o meravigliosa, una super-parola, per dir così e ne ha spiegato il perché. Nel dirlo, però, e ce ne siamo accorti nelle considerazioni svolte subito dopo, non ne faceva una questione di parole, ma di concetti. Quanto abbiamo visto sinora lo dimostra, ma è ancora Hegel a fornirci degli argomenti supplementari.

Il significato. È infatti seguendo ancora questo filo concettuale che, altrove (Hegel 1817, § 458), Hegel osserva che il significato è “due volte”, frase che in lui può significare moltissime cose, ma anzitutto la duplicità tra significante e significato di cui è questione nella fattispecie, perché Hegel vede nella piramide il simbolo del segno, qualcosa che dall'esterno appare come una massa inespressiva mentre all'interno contiene il significato, ossia pareti ricoperte di geroglifici e

il corpo del faraone. Ed è ancora Hegel, parlandoci della religione degli Egizi e dell'arte simbolica che vi si manifesta, a scrivere:

Erodoto dice che gli egiziani furono i primi ad affermare l'immortalità dell'anima. Dunque, presso di loro viene ad apparire per la prima volta in questo modo superiore la soluzione del rapporto del naturale con lo spirituale, in quanto ciò che non è solo naturale acquista di per sé un'autonomia (ivi: 469-470).

Questa affermazione si manifesta attraverso l'imbalsamazione dei corpi: «L'onoranza dei morti presso di loro non è data dalla sepoltura, ma dalla conservazione perenne dei cadaveri» (ivi: 469). E abbiamo a che fare anzitutto con una tassidermia, perché è la pelle, essenzialmente, a venire preservata e santificata, giacché il cervello – altro erede dell'esoderma, come vedremo tra poco, dell'organismo unicellulare da cui derivano la corteccia cerebrale, la pelle e lo stomaco – viene estratto dal cranio, e gli organi interni sono disposti a parte nei vasi canopi.

La morte. Ed è in questo contesto di raddoppiamento, in cui la pelle rimane l'unico e ultimo vestigio di un cervello che fu vivente e pensante, che si manifesta un'ulteriore duplicità, quella della morte che, secondo Hegel, ha luogo due volte: la prima come morte di ciò che è semplicemente materiale, la seconda come nascita dello spirito.

Infatti la morte ha un doppio significato: una volta è la sparizione immediata di ciò che è naturale, l'altra è la morte di ciò che è *solo* naturale, ed è quindi la nascita di qualcosa di superiore, dello spirituale, a cui quel che è semplicemente naturale muore in un modo siffatto che lo spirito ha in sé stesso questo momento come proprio alla sua essenza (Hegel 1836-1838: 462).

È chiaro che Hegel si riferisce a Cristo, morto e resuscitato; ma è anche significativo che il simbolismo degli Egizi costituisca per lui, lo abbiamo appena visto, una prima intuizione di questa idea (del resto accompagnata da miti di morte e di resurrezione, come quello di Iside e di Osiride, che costituiscono un ovvio antefatto del mito cristiano); e che, d'altra parte, nel dogma cristiano la resurrezione sia resurrezione della carne, dunque, anzitutto, della pelle. In altri termini, nella doppia morte degli Egizi, come poi, in forma più compiuta, dei cristiani, è in gioco un doppio corpo, il corpo materiale e il corpo spirituale, il corpo mortale e quello glorioso e destinato alla resurrezione. L'ordine dei fattori è invertito, ma il risultato resta uguale: in entrambi i casi abbiamo una doppia pelle, quella naturale che, imbalsamata e trasformata in un artefatto tra gli Egizi, pone le premesse per la nascita dello spirito; e quella spirituale che attende il cristiano nel giorno della resurrezione.

L'anima. Entrambi i casi ci rimandano a una duplicità talmente ovvia che quasi non ci facciamo caso. Quella per cui l'anima è tanto il principio vivente

che si trova in qualunque organismo, che non per caso viene chiamato “animale”, e che presiede a ciò che definiamo “animazione” (il fatto di vivere e dunque di muoversi), quanto la quintessenza dello spirituale, l’anima immortale, ciò di cui sarebbero, secondo alcuni filosofi e non filosofi, sprovvisti gli animali non umani. Inutile ricordare che per molti altri, filosofi e non filosofi, anche l’animale umano non è provvisto di un’anima immortale, ma di un’anima sì, che si manifesta nei processi organici e nel metabolismo che lo differenziano dagli esseri inanimati. Questa duplicità tra ciò che è semplicemente vitale e ciò che si reputa immortale si riflette in asimmetrie del linguaggio, giacché sarebbe bizzarro considerare l’unità di rianimazione di un ospedale come lo spazio in cui si restituisce l’anima a chi per qualche motivo l’avesse persa. Qui ci imbattiamo in etimologie che spesso sembrano evocare molto più del loro significato ordinario: basti pensare alla circostanza per cui il termine giapponese “anime” non ha proprio niente di spirituale, ma deriva semplicemente dall’inglese “animation” (pronunciata “animescion” e abbreviata in “anime”), in riferimento a ciò che in italiano chiamiamo “cartoni animati”.

4. Doppia pelle

Il problema di questi sdoppiamenti, dunque, non è solo linguistico. È anche, e anzitutto, concettuale; e per capirlo può essere utile fare un salto dal breve e poco noto scritto di Freud del 1910 a uno più ampio, un celebre e densissimo saggio, di dieci anni dopo, *Al di là del principio di piacere*.

Positivo e speculativo. Nella esatta metà del libro, l’inizio del quarto capitolo di un volumetto che ne conta otto, Freud annuncia al lettore che da quel momento si abbandonerà alla speculazione, per il puro gusto di assecondare la traiettoria di certe idee. La psicoanalisi insegna che la coscienza non è la sola componente del mondo psichico, tutt’altro. È anzi una formazione superficiale, destinata allo scambio con l’esterno. E qui, nel cuore dello speculativo, Freud fa ritorno al positivo, con lo stesso spirito che aveva manifestato nel *Progetto di una psicologia* del 1895, ossia prima della *Interpretazione dei sogni*. La fisiologia, osserva, ha individuato la sede della coscienza nella corteccia cerebrale – la parte più esposta ed esterna dell’apparato psichico – invece che in una zona meno accessibile e più protetta. Poi, tornando allo speculativo, Freud avanza una tesi famosa, quella della incompatibilità tra coscienza e memoria, giacché quando si è coscienti non si ricorda, per l’ottimo motivo che si è presenti a sé stessi, di modo che la coscienza nasce al posto di una traccia mnestica, è il frutto di una rimozione o, più esattamente, è la rimozione. Senza questa rimozione non ci sarebbe inconscio, né si darebbe quella zona in cui nulla va mai veramente perduto, e anzi tutto viene riconosciuto ed è sempre disposto a presentarsi in momenti di incoscienza, siano questi i sogni o gli attacchi isterici (“l’isterica soffre di reminiscenze” era la tesi fondamentale a cui erano giunti Freud e Breuer nei

loro *Studi sull'isteria*, ed è in qualche modo l'atto di nascita della psicoanalisi). La coscienza è dunque l'atto del rimuovere il passato per far spazio a sé, cioè al presente e alla presenza. Questo è il risultato di uno dei tanti sdoppiamenti con cui abbiamo a che fare, e che ha luogo tra il positivo e lo speculativo, tra il cauto Dottor Freud e l'avventuroso metapsicologo. Tuttavia, lo sdoppiamento che ci interessa veramente, per il discorso che voglio sviluppare, viene poco dopo.

La pelle sdoppiata. Il punto che più ci interessa è un altro. Abbandonata per un momento l'ipotesi speculativa, Freud ritorna con i piedi per terra, e ricorda che non c'è niente da stupirsi quanto al fatto che la sede della coscienza sia così esterna ed esposta:

Rappresentiamoci l'organismo vivente nella sua forma più semplificata possibile come una vescichetta indifferenziata di una sostanza suscettibile di stimolazione; in questo caso la superficie dell'organismo rivolta verso il mondo esterno sarà differenziata in virtù della sua stessa posizione, e funzionerà come organo che riceve gli stimoli. L'embriologia, che ripercorre le stesse tappe della storia dell'evoluzione, mostra effettivamente che il sistema nervoso centrale deriva dall'ectoderma. La sostanza grigia della coscienza cerebrale è ancora un residuo della superficie primitiva dell'organismo e potrebbe avere ereditato alcune proprietà fondamentali (Freud 1920: 212).

Ecco perché il più profondo e il più prezioso, o almeno ciò che noi consideriamo tale, si trova nel territorio di confine tra l'interno e l'esterno. Fermo restando che l'ipotesi speculativa di una coscienza che nascerebbe al posto della rimozione di una traccia mnestica, e a maggior ragione quella di una pulsione di morte più potente e intimamente attraente della pulsione dell'eros, restano appunto nell'empireo della metapsicologia freudiana, è invece un fatto positivamente assodato la circostanza per cui la pelle e la corteccia cerebrale, il luogo del senso, il più basso e fondamentale, il tatto, e quello del Senso nel suo significato più spirituale siano il raddoppiamento di un'unica membrana.

Una ipotesi che riemerge. Dopo essere caduta in latenza, l'ipotesi qui esposta è tornata in auge, in particolare in studi sperimentali (Compton, Walter 2009; Faitó-Vilas *et al.* 2008)¹ che hanno rilevato una correlazione tra sindromi schizofreniche o bipolari e la presenza di dermatoglifi (impronte digitali e simili) semplificati, e di malformazioni (generalmente formazioni più semplici e immature) di bocca, mani, orecchie e palato, fronte, arco sopraccigliare. Questa correlazione viene concordemente ricondotta alla circostanza per cui l'esoderma sta all'origine tanto del sistema nervoso centrale quanto della pelle – e nella fattispecie dei tessuti più vicini al cervello, come per l'appunto quelli della testa. Le deformazioni dipendono generalmente da uno sviluppo imperfetto del feto (per ragioni genetiche o traumatiche), ma la correlazione tra la malformazione

¹ Ringrazio Alessandro Zennaro per avermi segnalato questi studi.

delle impronte digitali, della bocca o delle orecchie, e le deformazioni cerebrali le cui conseguenze psichiche, all'inizio latenti, si manifestano in genere a partire dall'adolescenza, è appunto da ricondursi geneticamente allo sviluppo del feto in epoca prenatale, e va appunto ascritta a una genesi comune dell'interno e dell'esterno, della corteccia rugosa del cervello e di quell'altra corteccia, apparentemente più liscia anche se non priva di striature, specie in luoghi rivelativi come i polpastrelli e le mani, che è la pelle.

Mondo interno e mondo esterno. Ma che il luogo del pensiero si trovi nel terreno vago tra l'interno e l'esterno, per quanto sia provato dall'evidenza empirica, costituisce, a ben pensarci e di per sé, uno scandalo filosofico. Per Cartesio come per Locke o per Kant, così come per molti altri filosofi e scienziati antichi e moderni, il pensiero ha luogo essenzialmente in un interno, la mente, che si protende verso l'esterno. Ora, non si risponde a un errore prendendo partito per l'errore opposto, e abbracciando, per esempio, l'idea che la mia mente si estende sino a comprendere gli appunti e il computer che ho sulla mia scrivania (Clark, Chalmers 1998)². L'ipotesi suggerita da Freud – che ci aiuta a capire come mai i sensi siano così inclini a sdoppiarsi nel materiale e nello spirituale, nell'esteriorità e nell'interiorità – è invece che la vita psichica ha luogo al confine tra l'interno e l'esterno, e che proprio per questo la pelle costituisce un oggetto filosofico di primaria importanza. L'organismo è contenuto dalla pelle, che, come abbiamo visto, è insieme il sacco che racchiude la carne e i suoi organi e la superficie esterna di quell'organo cui attribuiamo a giusto titolo una importanza decisiva che è il cervello. Interno (l'interiorità, il modo in cui ci rappresentiamo la mente così come la propriocezione, la percezione del nostro corpo) ed esterno, ossia tutto ciò che si definisce per differenza rispetto a questa interiorità, hanno la medesima origine, la soglia costituita dalla pelle. Con questo ovviamente non voglio dire che è la pelle a costruire il mondo esterno, che rimane tale sia che ci siamo sia che non ci siamo, ma che ciò che ci rappresentiamo e concepiamo come esterno è tale proprio a partire dal limite segnato dalla pelle. Banalmente, non ho alcuna difficoltà nel considerare la camicia che indosso in questo momento come parte del mondo esterno, mentre se incomincio a interrogarmi sul mio corpo, e sulla pelle che lo contiene, sorgono incertezze e distingo, che però si interrompono immediatamente quando, con un cambio di prospettiva, mi metto al posto di un altro, o banalmente mi guardo allo specchio concludendo che quel corpo, i suoi vestiti, l'ambiente in cui si trova, tutto quello è mondo esterno.

Superficie e profondità. Funzionalmente, la pelle è il tramite per il nostro rapporto con il mondo; ed è un medium molto più importante della vista o dell'udito, che la tradizione filosofica ha solitamente privilegiato come intermediari del rapporto mente-mondo. Aristotele, con una considerazione di buon senso, considera che il tatto è il senso minimale, il più fondamentale per ogni

² Per gli sviluppi, in parte divergenti, di questa prospettiva, cfr. Chalmers 2022 e Clark 2023.

vivente perché in assenza di tatto un vivente non potrebbe che essere distrutto. Possiamo infatti immaginare viventi senza occhi, senza orecchie, senza odorato, ma è molto difficile pensare che un organismo sia privo del tatto, e questo per un motivo fondamentale e cioè che in assenza di quell'intermediario che ci mette in comunicazione con il mondo esterno, non potremmo avere una qualche forma di esistenza e soprattutto una forma di sopravvivenza³.

Stare al mondo. Tuttavia, per contrapposto a questo dato triviale, a questo senso cieco e tutt'altro che spirituale, abbiamo discettato abbondantemente sulla circostanza per cui il tatto viene a incarnare la quintessenza delle capacità e delle doti umane. Che si tratti della mera sopravvivenza o di una complessa esperienza sociale, lo "stare al mondo" richiede tatto. Oltre a non scottarsi, una persona dotata di tatto sociale – e si noti che solo una persona può avere quel tatto, non un animale né una macchina – è in grado di comportarsi con la sensibilità adatta alla circostanza. E non c'è da sorprendersi, se è da quella medesima origine, il tegumento esterno di una cellula, che è derivata sia la pelle, l'organo del tatto che ci permette di non scottarci fisicamente, sia di non scottarci socialmente, con comportamenti inadeguati. La mirabile duplicità della parola "senso", così, manifesta la sua massima tensione proprio in riferimento al tatto, che per l'appunto raccoglie in sé l'intera gamma dei modi in cui si può stare al mondo, dal semplice vivere allo stato vegetativo sino al condurre la più complessa e variegata vita sociale che ci sia dato di immaginare. In conclusione, sono legati alla pelle, e alle sue ramificazioni e manifestazioni, *Sense and sensibility*, come nel romanzo di Jane Austen: la ragione e il sentimento, l'attesa, la protensione, il brivido dell'orrore e la calorosità dell'accoglienza.

Questioni di pelle e di pancia. E non c'è da stupirsi se, imbarazzati dalla mancanza di tatto nostra o altrui, arrossiamo per l'imbarazzo. Che nella esteriorità della pelle possa manifestarsi l'espressione dell'interiorità più profonda è del resto una esperienza banale, testimoniata da tutti quegli atti che lasciano trasparire l'interiorità nella superficialità più evidente, la nuda pelle. Ce lo insegna un senso comune tutt'altro che speculativo, abituato a stabilire del tutto pianamente una relazione tra la pelle e lo stato d'animo (pallori, rossori, chiazze, pelle d'oca, sudori caldi o freddi, brividi e pruriti, eczemi ed eritemi, gesti, tic...), così come tra la pelle e l'empatia e l'antipatia che, nel linguaggio comune, sono "questioni di pelle". E

³ Aristotele, *De Anima*, 434 b: 243-245: «poiché l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per il contatto, il corpo dell'animale deve avere la capacità tattile, se l'animale deve conservarsi. In effetti gli altri sensi, come l'olfatto, la vista e l'udito, percepiscono attraverso altre cose, mentre ciò che entra in contatto con gli oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitarne alcuni e prenderne altri. Ma se è così, sarà impossibile che l'animale si conservi. Per questo il gusto è una specie di tatto, poiché il suo oggetto è l'alimento, e l'alimento è un corpo tangibile. Invece il suono, il colore e l'odore non nutrono e non producono né accrescimento né decadimento, e di conseguenza il gusto dev'essere una specie di tatto, per il fatto che è il senso di ciò che è tangibile e capace di nutrire. Questi sensi sono dunque necessari all'animale, ed è evidente che senza il tatto non è possibile che l'animale esista».

se è vero che da quell'antico tegumento deriva, insieme alla pelle e alla corteccia cerebrale, lo stomaco, spesso considerato come una sorta di "secondo cervello", non sorprende che chi urta la nostra sensibilità intellettuale possa anche starci sullo stomaco, o che, inversamente, ci sia chi contrappone le decisioni prese "con la pancia" a quelle prese "con la testa", dove la prima indica la reazione immediata, e la seconda quella meditata, quasi si trattasse (perché in effetti lo è) dei due esiti opposti generati da una origine comune. Nel primo caso, quello della pancia e della pelle, ci lasciamo guidare dall'istinto, ossia dalla nostra prima natura di organismi; nel secondo, quello della testa, interviene la nostra seconda natura: la stessa che si dispiega nel tatto e nel gusto come doti sociali, nell'occhio e nell'orecchio come doti culturali, e nel fiuto come quinto senso che ha tanto in comune con la profondità e imprevedibilità di intuizione del sesto senso.

5. *Doppia natura*

Eccoci giunti, non dico "alla cosa stessa", alla "cosa del pensiero" o a chissà quale altra meraviglia speculativa, ma certo a una circostanza che ha a che fare con un tratto distintivo della natura umana, quello di portare, al proprio interno, una duplicità essenziale. Come ogni altro organismo, ossia in base alla nostra prima natura, quella che ci assimila a ogni altra specie vivente, siamo soggetti al metabolismo e seguiamo un cammino predeterminato (anche se ai nostri occhi indeterminato) che ci conduce verso la morte, da intendersi come interruzione radicale, come il passaggio dall'acceso (la vita) allo spento (la morte). Ma – diversamente da ogni altro organismo – siamo anche, al tempo stesso, sistematicamente connessi con dei meccanismi, con dei supplementi tecnici che, come abbiamo visto, definiscono la natura umana come seconda natura. In altri termini, quel raddoppiamento che Hegel, come tanti prima e dopo di lui, chiamava "spirito", è in effetti il risultato di una duplicità immanente alla natura umana, la cui essenza è composta tanto da una prima natura, quella organica, quanto da una seconda natura, che possiamo chiamare cultura, tecnologia, istituzione, ossia all'insieme di ciò che si pone come altro o diverso rispetto a ciò che è semplicemente naturale.

Lo spirito. Questa duplicità si può riconoscere persino nella parola "spirito", che ha un valore insieme religioso e secolare. Perché è vero che, per esempio, quando parliamo dello "spirito che soffia dove vuole", o dello "Spirito Santo" facciamo riferimento a un mondo religioso, così come è vero che una seduta spiritica è una pratica che, evocando anime di trapassati, ci conduce in un ambito dal quale la ragione si sente esclusa e nei cui confronti sviluppa diffidenza e scetticismo. Ma è altrettanto vero che lo spirito si presta benissimo a venire evocato, senza alcuna seduta spiritica, in ambiti perfettamente mondani. Perché cosa c'è di più secolare, per esempio, dello spirito di un secolo (ossia nel modo in cui gli umani di un certo tempo hanno compreso sé stessi e il loro mondo)?

E ci vorrebbe molta fantasia, oltre che molta malafede, a voler cercare qualcosa di spiritico o di ultraterreno nello *Spirito delle leggi* di Montesquieu o in *Sullo spirito e la lettera nella filosofia* di Fichte. Per non parlare dell'uso della parola "spirito" in ambiti non solo secolari, ma colloquiali, come nelle espressioni "uomo di spirito" o "battuta di spirito".

La tecnica. Per non ridurre questa riflessione a una semplice raccolta di (apparenti) curiosità del linguaggio conviene a questo punto coglierne la logica profonda, che personalmente non vedo tanto nella contrapposizione tra immanente e trascendente (che opera ancora, per esempio, nella nozione hegeliana di "spirito") quanto piuttosto nella distinzione tra natura, come organismo e prima natura, e tecnica, come meccanismo e seconda natura. Questa seconda natura va intesa in tutte le sue forme, da ciò che chiamiamo "tecnica" nel linguaggio ordinario sino alla cultura, alle istituzioni e, se vogliamo, a ciò che tanto confusamente viene detto "mondo dello spirito", ed è così sideralmente opposto al mondo degli spiriti. In una formula, possiamo dire che la lettera (la tecnica) è la condizione di possibilità dello spirito. Senza tecnica è molto difficile che un animale umano possa accedere al livello spirituale e anche semplicemente alla forma di vita umana, che presuppone la tecnica sia sul piano degli apprendimenti (il linguaggio, la stazione eretta...) quanto su quello dei supplementi (il fuoco, l'abitazione, la scrittura...). Siamo quello che siamo prima di tutto perché siamo quello che ereditiamo dall'apprendimento e dalla cultura, che a loro volta non sono che la sedimentazione di tecnologie.

Anima e automa. Quanto dire che nell'umano, proprio in forza della compresenza di una natura organica e di una seconda natura tecnica, abbiamo a che fare, insieme, con un'anima e con un automa, o più esattamente con un'anima sistematicamente connessa con una serie di automi, di apparati tecnici. O, se preferiamo, con un organismo che, diversamente dagli altri, è sistematicamente connesso con dei meccanismi, tra i quali, oggi, si possono annoverare quelle macchine sofisticate al punto da meritarsi il titolo di "intelligenza artificiale". In questo senso, la natura umana, in quanto seconda natura, è il luogo di intersezione fra due dimensioni contrapposte. Come vedremo meglio tra poco, questa circostanza si può certo descrivere come un circolo armonioso, per cui la natura si arricchisce e potenzia attraverso la seconda natura, dando luogo alla cultura e a tutto ciò che caratterizza la specificità della forma di vita umana in rapporto alle altre specie animali. Ma è al tempo stesso l'origine di quella lacerazione e di quel senso di perenne inadeguatezza che ci rende animali instabili e spesso infelici, proprio perché ciò che noi siamo è il risultato della composizione (e dunque anche della contraddizione) fra due dimensioni contrapposte, la natura e lo spirito, l'organismo e il meccanismo, l'anima e l'automa. È così da che l'umano è umano, appunto perché l'ominizzazione ha inizio con l'adozione di apparati tecnici. Ma questa situazione appare oggi particolarmente evidente nel momento in cui lo sviluppo tecnologico ha condotto alla costruzione di quella che (con una metafora abbastanza ingannevole, ma potente) viene definita "intelligenza artificiale".

6. Doppia mente

Intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Ora, l'intelligenza artificiale è un costrutto umano che probabilmente con il tempo potrebbe raggiungere livelli sempre più elevati di auto-organizzazione, sino a giungere a ciò che, a mio parere avventurosamente, viene definito come "Singolarità", il momento in cui, in un futuro più o meno lontano, l'intelligenza artificiale prenderà il sopravvento sulla intelligenza naturale. Personalmente, escludo questa eventualità non per pregiudizio nei confronti delle macchine, ma semplicemente perché una intelligenza umana deve portare in sé quella duplicità e complessità che ho messo in evidenza sin qui. In effetti, la vera differenza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale consiste in una semplice circostanza: il fatto cioè che l'intelligenza naturale è piena di intelligenza artificiale (tutto ciò che abbiamo appreso attraverso l'educazione e la cultura), mentre l'intelligenza artificiale non è provvista di un corpo, e dunque di tutte quelle proprietà che ho enumerato sin qui. Da questa circostanza derivano due caratteristiche distintive della intelligenza naturale rispetto alla intelligenza artificiale.

Mente incarnata. La prima è che l'intelligenza naturale è, come abbiamo detto, una mente incarnata, ossia calata in un corpo, soggetta al metabolismo, e indirizzata verso la fine (la morte). Per questo una intelligenza naturale possiede dei fini, degli obiettivi, sente la pressione del tempo, del bisogno, della noia e dell'ansia, ossia di caratteri radicalmente assenti da qualunque macchina, semplice o sofisticata che sia, per il semplice motivo che, come abbiamo detto, la macchina non conosce una fine assoluta, ma si caratterizza per una sequenza di fasi acceso/spento.

Mente attrezzata. La seconda caratteristica della intelligenza naturale è che, oltre a condividere le caratteristiche proprie di qualunque altro organismo, ha la proprietà, esclusiva della mente umana, di essere sistematicamente connessa con dei meccanismi, con dei supplementi tecnici. In questo senso, se è inappropriato, a mio parere, parlare di "mente estesa", ossia includere nel mentale anche dispositivi tecnici come libri, taccuini e simili, è assolutamente legittimo considerare che la mente umana è in quanto tale collegata con il mondo per il tramite di apparati tecnici, dall'ascia da pugno sino al computer. Dunque, non si tratta di estensioni della mente, bensì di supplementi, di attrezzi che non sempre rispondono a dei bisogni cognitivi, e che trovano la loro condizione di possibilità proprio nel carattere incarnato della mente, che si serve di organi corporei, ma diversi dal cervello, per la manipolazione degli apparati tecnici che ne potenziano il funzionamento.

Riferimenti

CHALMERS, D.

— 2022, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*; tr. it. di A. Kaufman, *Più realtà. I mondi virtuali e i problemi della filosofia*, Milano, Raffaello Cortina, 2023.

CLARK, A.

— 2023, *The Experience Machine*, New York, Pantheon Books.

CLARK, A., CHALMERS, D.

— 1998, *The extended mind*, "Analysis", 58, 1: 7-19.

COMPTON, M.T., WALTER, E.F.

— 2009, *Physical Manifestations of Neurodevelopmental Disruption. Anomalies Part of the Syndrome of Schizophrenia?*, "Schizophrenia Bulletin", 35, 2: 425-436.

FAITÓ-VILAS, M., et al.

— 2008, *New scientific evidences of gene and environment interactions affecting prenatal neurodevelopment in schizophrenia-spectrum disorders. A family dermatoglyphic study*, "Schizophrenia Research", 103: 209-217.

FREUD, S.

— 1910, *Über den Gegensinn der Urworte*; tr. it. di C. Musatti, *Significato opposto delle parole primordiali*, in *Opere, Vol. VI, 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, Torino, Bollati Boringhieri, 1974.

— 1920, *Jenseits des Lustprinzips*; tr. it. di A.M. Marietti Solmi, *Al di là del principio di piacere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975.

HEGEL, G.W.F.

— 1817, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza 2002.

— 1836-1838, *Vorlesungen über die Ästhetik*; tr. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963.