

Ernesto Arturi

In merito ad un criterio operativo per stanare le “metafore” irriducibili. (quinta parte)

35. Quello che ci preme sottolineare, dicevamo al termine della quarta parte, è che la “metafora” in sé non dice nulla se non quando è espressa mediante una “formula”. Solo così siamo in grado di parlare di riducibilità o meno delle metafore. Avevamo fatto l’esempio della parola “calorico” che in sé, non è altro che l’aggettivo di “calore”. Però qualcuno ha cercato di spiegarci, con una formula, che cos’è il “calorico”. Solo dicendo che “il calorico è un fluido”, siamo in grado di capire se la metafora è riducibile o meno.

Se poi la formula ha la pretesa di essere scientifica, allora dovrà passare il vaglio della *verifica*: cioè del “confronto con eguaglianza rispetto ad una particolare qualità di cui si cerca una differenza quantitativa”. Che è poi un modo di parafrasare il semplice confronto tra /eterogeneo/ ed /omogeneo/, con l’/omogeneo/ come paradigma.

Questo confronto complesso (tra termini del sistema minimo) ha alla base il confronto tra /qualità/ e /quantità/ che si esprime con una /misura/ dove paradigma è il /campione/, cioè la “qualità” che si vuole “isolare” rispetto alle altre, e riferito la /grandezza/, cioè la “quantità” in cui è possibile suddividere la “qualità”.

Per poter approfondire l’argomento della verifica è necessario però tenere conto che tra le “formule magiche” e le “formule scientifiche” ci sono le cosiddette “formule di rito” o *formule istituzionali*: il prete, o il sindaco che dice: “vi dichiaro marito e moglie”; il giudice che dichiara: “assolto con formula piena”; ecc.

In questo caso, sono state categorizzate come “simboli” (come “rapporti semantici”), secondo *convenzioni istituzionalizzate*, anche parole e frasi che nella lingua corrente hanno un “senso” diverso, e quindi un diverso “impegno semantico”. (*Prolegomeni*, Vol. II, 2000, pag. 163 e segg.). Queste “formule di rito” ci fanno intendere che nel campo delle “formule” c’è tutta una gradazione che va appunto dalle “formule scientifiche” (verificabili) alle “formule magiche” (non verificabili), passando dalle cosiddette “formule di rito” che possiamo definire “semiverificabili” perché non sempre si è d’accordo sulla loro istituzionalizzazione.

Si pensi al “giuramento” che si presenta come una dichiarazione solenne in cui viene invocata la divinità (o un altro valore) altamente condiviso (ma non da tutti), a testimonianza della “verità” di ciò che si afferma o si nega, ma che, in realtà, fonda la propria ragion d’essere, all’origine, sulla convinzione che le parole, in quanto “cose psichiche”, sono “simboli” che hanno il potere di agire direttamente sulla realtà (sul simbolizzato) e di condizionarla in “senso fisico”: il giuramento, complice il “raddoppio conoscitivo”, garantisce la “verità” delle “cose dette” e quindi, per riflesso, la loro “realtà”.

Tutto ciò ci rende consapevoli che, in fondo, le formule magiche hanno giocato sulle stesse caratteristiche che hanno poi fatto la fortuna delle formule scientifiche: la struttura. Chi le usa, crede di poterci convincere di essere in grado di dominare la “natura” perché è in grado di “determinarne” la “struttura”, e questa conoscenza è garantita dalle apposite “formule”.

E’ opportuno analizzare questa parentela tra formule magiche e formule scientifiche perché è alla base della riducibilità delle metafore. La caratteristica principale di una formula scientifica, dicevamo, è la possibilità di poterla verificare ripetendo ciò che è stato fatto, sul piano fisico (cioè nello spazio, se la formula è fisica), su quello psichico (e quindi nel tempo, se è psichica), o su quello mentale (cioè categoriale, se è mentale). La ripetibilità però, lo abbiamo già detto, deve rispettare due criteri:

- tutti devono, al limite, essere in grado di poterla effettuare (*intersoggettività*),
- ma, soprattutto, deve essere *univoca*: «le varie leggi e teorie si riconducono ad una sola chimica, ad una sola biologia, ecc., frutto del lavoro di una pluralità di ricercatori, ovviamente salvo casi di fenomeni ancora in discussione.» (Vaccarino, *Scienza e semantica*, 2006, pag. 81) E, dobbiamo aggiungere, ad una sola “semantica”. E tutto ciò deve valere anche per la /formula/ e la /metafora/.

In definitiva possiamo dire che mentre la formula (in quanto struttura) tende all’*univocità*, la metafora (in quanto sistema) tende ad essere *plurivoca*. La formula dell’acqua, H₂O, è univoca, cioè ha un “senso” solo, mentre l’uso metaforico della parola leone, dicendo “Achille è un leone”, è plurivoca, ha più sensi: coraggioso, forte, veloce, ecc.

36. Eppure, c’è ancora chi crede nelle “formule magiche”, ad esempio a quelle dell’oroscopo. Se esaminassimo formule magiche scelte da tutte le parti del mondo, troveremmo che i simboli usati in magia sono di due tipi: uno basato sull’idea che *il simile agisce sul simile* (ad esempio, fra alcune popolazioni si ritiene che l’itterizia, dato il caratteristico colore giallo, possa essere curata con l’oro, in quanto le buone qualità del giallo dell’oro tirerebbero via il giallo cattivo della malattia, il tutto naturalmente accompagnato da formule appropriate). L’altro basato sull’idea che *una parte può agire sul tutto* (così, recitando una formula su un capello strappato dalla testa di una persona malata lo si può guarire o far peggiorare).

E’ chiaro che in entrambi i casi lo stregone - e chi crede nelle sue formule - ha applicato alla “formula” la logica profonda che associa, ai “significati” e ai “segni”, i sillogismi di Vaccarino. Nel primo caso non ha fatto altro che applicare il sillogismo che ha come conclusione il significato di /simile/, che associa “uguale” con “diversità”.

	“oro uguale” ^ [/simbolo/ (rapporto semantico) ◇ /senso/ (impegno semantico)] & “oro diverso”		
	{ [/significato/ ◇ /segno/] ◇ [/segno/ ◇ /significato/] }		
(operazioni mentali)	esper. ↓ vissuta	oro ↓ come materia	oro ↓ come materia
(significati connotati)	“potere magico”	“formula magica”	“formula magica”
(logica applicata)	“uguale”	/simile/	/simile/
			esper. ↓ vissuta (costitutivo)
			“metallo” (consecutivo)
			“diversità” (consecutivo)

Nel secondo caso, applica il sillogismo che si conclude con il significato di /cosa/. Questo sillogismo porta, come abbiamo già visto, ad associare al /simbolo/ e al /senso/ che compongono la formula, la /parte/ e il /tutto/. Ne discende che il /tutto/, che attraverso la premessa mette in luce la /complessità/, è subordinato alla /parte/ che, invece mette in luce come è /composta/. Da qui la convinzione che la "parte" può agire sul "tutto".

"capello tutto" ^ [/simbolo/ (rapporto semantico) ◇ /senso/ (impegno semantico)] & "capello parte"					
{/significato/ ◇ /segno/}		[/segno/ ◇ /significato/]			
(operazioni mentali)	esper. ↓ vissuta	capello ↓ come materia	capello ↓ come materia	esper. ↓ vissuta	(costitutivo)
(significati connotati)	"potere magico"	"formula magica"	"formula magica"	"metallo"	(consecutivo)
(logica applicata)	/tutto/	/cosa/	/cosa/	/parte/	(consecutivo)

Per noi, che dobbiamo gran parte della nostra potenza materiale al progresso scientifico, può essere difficile renderci conto del fatto che nella maggior parte delle società la gente abbia creduto, e creda tutt'ora, alla magia. Com'è possibile, ci chiediamo, che idee siffatte possano reggere alla prova dei fatti, possano reggere di fronte ad una verifica? Perché vi sono stati sicuramente dei fatti che ne hanno dimostrato la falsità.

La risposta è semplice: perché quando una formula è *protetta*, i fatti stessi costituiscono un'ulteriore "prova" della sua efficacia, l'ulteriore prova che la "formula" è giusta. Anche nelle nostre società industriali capita spesso di vedere persone che credono in amuleti e talismani che portano fortuna: magari lo fanno scherzando, ma in fondo ci credono. Si pensi a tutti quelli che giocano al lotto o che comprano le formule magiche della Vanna Marchi. (A questo proposito, leggetevi i libri di Accame tratti dalla trasmissione *Caccia all'ideologico quotidiano*, a "Radio Popolare": *Transazioni minori* e *Dire e condire*; leggetevi anche *Antologia critica delle stelle*: a me è piaciuto molto).

Dietro a tutti i generi di magia noi possiamo vedere all'opera lo stesso tipo di ragionamento logico. Se ad esempio diciamo: "non mettere la mano sul fuoco perché altrimenti ti bruci", si attua un legame diretto, "determinato", cioè di "causa" ed "effetto", nella nostra mente tra il "toccare il fuoco" (causa) e il "bruciarsi" (effetto).

Ma se ci pensiamo bene la "guarigione" (effetto), che si spera di ottenere per mezzo della "preghiera" (causa) non è molto diversa. Anche in quest'ultimo caso, si attua un legame che però è un legame tra una causa, che è "simbolica", e un effetto che le dà un "senso": vediamo quindi nella preghiera una "formula" in cui la "fede" è la "causa-simbolo" che provocherà sicuramente l'"effetto" desiderato, cioè la guarigione, e ciò dà un "senso" alla nostra fede.

37. Se noi però possiamo non avere dubbi sulla falsità della formula magica, in quanto siamo convinti che sia impossibile da verificare, non altrettanto si può dire, almeno per moltissime persone, di altre "formule", ne è un esempio, lo ripetiamo, la preghiera. Molte superstizioni sono seguite anche se ci si vergogna di ciò che si fa, nondimeno sono seguite. Tuttora molti hanno la speranza di

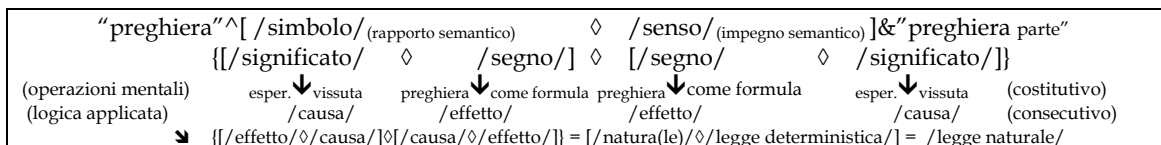
superare una prova indossando un particolare indumento, scrivendo con una penna “fortunata”, ecc.

Ma anche se la “formula” non funziona, viene creduta. E questo avviene perché intervengono le cosiddette *spiegazioni di appoggio*, che non sono altro che l’applicazione, a proprio uso e consumo, del piano logico della formula. La spiegazione logica può avere infatti la funzione vitale di preservare le “credenze magiche” dagli attacchi esterni: la più comune, ad esempio, è accusare gli altri di mancanza di fede.

Restiamo all’esempio della preghiera. Ricordiamoci che chi pronuncia una “formula magica” dà un /senso/ ad un certo /simbolo/. E che nel /senso/ e nel /simbolo/ si confrontano /segno/ e/significato/. Chi ha pronunciato la preghiera è certo del suo effetto perché è convinto (e cerca di convincerci) che la preghiera, come /simbolo/ di un potere naturale (o soprannaturale), è, in fondo, una /legge deterministica/, cioè una “causa” (legata al significato) che ha la capacità di “sanare” l’“effetto” perverso (cioè diverso) della malattia.

Nello stesso tempo, vede nel “senso” che ha la preghiera, cioè quello di “chiedere con umiltà”, ciò che può “provocare” l’effetto voluto: effetto “naturale”, se si crede nelle “forze della natura” cioè in una “causa” determinabile, “soprannaturale”, se si crede in una potenze divina, e quindi in una causa indeterminabile e imperscrutabile.

La preghiera, come “formula”, diventa così una “legge naturale” (o soprannaturale) che “determina” e, nello stesso tempo, “provoca” un certo effetto. La mancata guarigione si spiega con la mancanza di fede cioè con il fatto che non si crede con “determinazione” e viene quindi a mancare la capacità di provocare la guarigione: la preghiera non ha più “senso”.



38. Qui è evidente una certa confusione su cui occorre fare luce. Si confonde (volutamente o inconsapevolmente) il “determinare” la causa, che sappiamo essere ciò che “sana” un effetto diverso da quello atteso, con la causa particolare che invece “provoca” un effetto generale che consideriamo appunto qualcosa di “naturale”.

E’ un errore che compiono spesso anche gli scienziati convinti di aver *scoperto* una “legge deterministica”, che chiamano “legge naturale”, convinti, appunto, che una certa causa “provochi” un certo effetto, non rendendosi invece conto che, operativamente non hanno fatto altro che “sanare” con un “effetto” una “causa” diversa da quella attesa. Confondono, in ultima analisi, due leggi: dicono “legge deterministica”, ma pensano “legge naturale”, cioè compiono anche le operazioni corrispondenti al significato di /natura/.

Nel nostro caso, l’errore si può benissimo spiegare con le operazioni mentali di Vaccarino. Al primo modo di concepire la causa (quella che si crede provochi

l'effetto) corrisponde un inconsapevole uso distorto del significato di /natura/; al secondo (quella che sana) corrisponde il significato corretto di /legge deterministica/.

Nel primo (la /natura/), l'effetto/ è il paradigma a cui riferire ogni /causa/, "causa" che si crede (ripetiamolo) *provochi* l'effetto e che ci fa parlare appunto di "effetti naturali". Nel secondo, si parte sempre da un /effetto/, ma diverso da ciò che ci attendevamo, e si va cercando quale ne sia la /causa/ che ne "determina" la diversità: la causa, come si vede, serve a *sanare* l'effetto imprevisto mentre quando parliamo di "natura" è l'effetto che serve a *sanare* da causa imprevista. Non consapevoli di queste operazioni, cioè nella confusione tra /legge deterministica/ e /natura/, si parla di causa che "provoca" un effetto.

[/effetto/◇/causa/] = /natura/	[/causa/◇/effetto/] = /legge deterministica/
--------------------------------	--

Facciamo degli esempi. Stabilita la legge che tutti i corpi cadono, se vediamo un palloncino che vola, cerchiamo di spiegare la diversità dicendo che è pieno di idrogeno, un gas più leggero dell'aria: l'idrogeno è la causa che sana la differenza, cioè l'effetto diverso dalla legge stabilita. E così la legge viene ulteriormente determinata: tutti i corpi cadono, a meno che non siano più leggeri dell'aria.

Ad esempio, consideriamo tutti "naturale" che un bambino, a una certa età, cominci a parlare e questo perché partiamo dallo stato in cui non parla (che consideriamo una condizione "generale"), e considerando il parlare una differenza "particolare": spieghiamo questa differenza dicendo che l'effetto, cioè il "cominciare a parlare", è da ricondurre ad una causa dovuta al raggiungimento di "una certa età".

Quando parliamo di "natura" intendiamo dire che gli effetti in atto, cioè i vari fenomeni a cui assistiamo, hanno sicuramente una "spiegazione generale" che consideriamo "naturale". Parlare di "natura" e di "naturale" vuol dire presupporre che ogni *effetto* ha sicuramente una *causa* che lo spiega: una causa che consideriamo appunto "naturale". Lo stesso accade quando consideriamo suscettibili di spiegazione gli effetti nella loro globalità (assunti in modo generale) allora parliamo genericamente di una "natura" che appunto provoca i vari avvenimenti.

Questa è in sintesi la tradizionale formulazione del *principio di causalità* che sottintende l'erronea concezione che esistano rapporti di causa ed effetto "sussistenti" di per sé in una "natura data". Si arriva quindi a pensare che descrivendo "esattamente" tutte le cause (assunte in definitiva come un indiscutibile paradigma) sia possibile "determinare" tutti gli "effetti provocati". Come si vede, basta presupporre una realtà data piena di "cose" esistenti di per sé, e il gioco è fatto: si passa (quasi inconsapevolmente) dal "provocare" al "determinare".

Parlare di leggi deterministiche, e pensare invece alle leggi naturali, è una conseguenza, lo abbiamo già detto, della mancata consapevolezza delle

operazioni mentali compiute, a cui ci spinge un errore di valutazione, quello del raddoppio conoscitivo divenuto, come vedremo, un atteggiamento costante: *c'è una natura data dove imperano le leggi deterministiche che consistono in cause che provocano effetti*. La mossa è ardita, ed ha una spiegazione operativa: basta assumere come paradigma la /natura/ e riferirgli la /legge deterministica/ ed ecco nascere la /legge naturale/.

$$[/natura/\diamond/legge\ deterministica/] = \{[/effetto/\diamond/causa/]\diamond[/causa/\diamond/effetto/]\} = /legge\ naturale/$$

39. E' opportuno approfondire il concetto che il "sanare" e il suo inverso, il "provocare", spiegano la diversità, perché ci consente di passare dalla *statica* alla *dinamica* delle operazioni mentali e andare così alla radice delle metafore irriducibili. Questo meccanismo mentale è in realtà alla base di tutta la grammatica ed in grado di spiegare l'evoluzione degli aspetti morfologici, sintattici e logici (di logica dei complementi) della lingua.

In sostanza, questa dinamica è interessante perché ci aiuta a capire l'evolversi delle parole, cioè non solo del "rapporto semantico" e dell'"impegno semantico", ma anche della /metafora/ e della /formula/. Siccome detto così non dice molto, cerchiamo di approfondire l'argomento.

Partiamo dal "sanare": in termini operativi, questo principio afferma che, quando il "riferito", qualunque esso sia, è diverso dal "paradigma", la mente, se può, cioè senza dover cambiare paradigma, cerca di sanare la diversità ampliando il paradigma stesso con un ben preciso "significato".

Nel sistema di Vaccarino i paradigmi fondamentali sono tre: la /legge/, a cui riferiamo il /fenomeno/; il /generale/, a cui riferiamo il /particolare/; ed infine la /classe/ a cui è consuetudine riferire un /esemplare/.

Facciamo degli esempi. Dire che "il leone è un animale feroce", può vuol dire tante cose, dipende dalle operazioni mentali compiute. Ad esempio, stabilito che è una "legge", se ne incontriamo uno, dopo aver sentito come ruggisce ("fenomeno" corrispondente alla legge), pensiamo sia opportuno tagliare la corda. Detto altrimenti, è "normale" tagliare la corda.

"il leone è un animale feroce"	^	(v^UN)	=
"il leone è un animale feroce"	^	(e questa è una) /legge/ (cioè deve essere feroce)	

Ma avremmo anche potuto pensare, ad esempio, essendo allo zoo, semplicemente che la ferocia nel leone è una caratteristica "generale" che appartiene anche a quel "particolare" leone dietro le sbarre. Detto altrimenti, zoo o non zoo, siamo convinti che il leone sia un "tipo" di animale "particolarmente feroce".

"il leone è un animale feroce"	^	(s^UN)	=
= "il leone è un animale feroce"	^	(perché ha la caratteristica)/generale/(di essere feroce)	

Si presenta però anche una terza possibilità (in realtà ce ne sono tante altre ma sarebbe lungo esaminarle tutte). Se i nostri interessi sono quelli di un appassionato di zoologia avremmo sicuramente pensato che il leone appartiene

alla "classe" degli animali feroci. E che quello fotografato nell'ultimo safari è uno splendido "esemplare". L'essere feroce allora è un "elemento" che contraddistingue il leone.

"il leone è un animale feroce"	^	(g^UN) =
= "il leone è un animale feroce"	^	(perché appartiene alla)/classe/ (degli animali feroci)

Non è però tutto così semplice. Basta andare al circo per vedere dei leoni che obbediscono al domatore e che non sembrano essere feroci. E allora, i casi sono due: o pensiamo di aver preso un abbaglio, ci sembrano leoni, ma in realtà sono altri animali (cambio del paradigma), oppure, essendo sicuri di come è fatto un leone, scartiamo questa ipotesi, e cerchiamo di "sanare" la diversità conservando la ferocia.

Se la consideriamo un "fenomeno diverso" da ciò che ci aspettavamo (la "legge" da noi stabilita), allora possiamo "sanarla" cercando una "causa" che spieghi l'"effetto" imprevisto: "tutti i leoni sono feroci, tranne quelli domati". L'averli domati è la causa che (come una legge) *determina* l'effetto. Nello stesso tempo, è stata confermata la "normalità": il leone è pur sempre un animale feroce.

/fenomeno/ diverso dalla /legge/ => [/causa/◇/effetto/] = /legge deterministica/
[/causa/◇/effetto/] = [SO&v◇v^AC] = [SO&/normale/^AC]

Se vediamo invece i leoni come animali che hanno la caratteristica "generale" di essere feroci, allora saniamo la diversità pensando che quel "particolare" leone è stato domato. In altre parole, abbiamo stabilito che il "non essere feroce", è un "effetto" generale *provocato* da una "causa" particolare: "è stato domato". Resta comunque fermo che in "natura", in generale, i leoni sono dei "tipi" feroci e quindi, se ne incontriamo uno, è bene darsi una mossa.

/particolare/ diverso dal /generale/ => [/effetto/◇/causa/] = /natura/
[/effetto/◇/causa/] = [FI&s◇s^IN] = [FI&/tipo/^IN]

Infine sempre se ci stiamo occupando dei leoni, e li abbiamo "classificati" come "animali feroci", allora di fronte agli "esemplari" che si esibiscono nel circo, che si presentano diversi, cioè domati, cerchiamo di spiegare la diversità, pensando ad un "programma", attuato dal domatore, con lo "scopo" di far divertire il pubblico. In altre parole, pensiamo che il domatore si è dato una "regola", cioè si è prefissato uno "scopo" ben preciso, domare il leone, e, a tal fine ha predisposto un apposito "programma". Il leone resta sempre un "elemento" poco raccomandabile.

/esemplare/ diverso dalla /classe/ => [/scopo/◇/programma/] = /regola/
[/scopo/◇/programma/] = [FI&g◇g^IN] = [FI&/elemento/^IN]

40. Tutto questo ragionamento su come si possa "sanare" la diversità, è utile perché possiamo applicarlo al /simbolo/ e al /senso/ che, ora lo sappiamo, sono entrambi un confronto tra /segno/ e /significato/. Quando /simbolo/ e

/senso/ mettono in relazione “suoni” e “operazioni mentali” allora siamo in presenza di “rapporti semantici” e di “impegni semantici”. Ma allora questi due confronti semantici sono stati messi in atto dalla mente per sanare qualche diversità inerente il linguaggio.

Nell’esaminare queste caratteristiche del linguaggio occorre tenere presente due cose. Innanzi tutto, quando parliamo di /simboli/ siamo in presenza di un “esemplare” diverso dalla “classe” a cui pensavamo appartenesse. E quindi, se pensiamo alle “parole”, siamo in presenza di un insieme di “suoni” diversi da quelli che ci aspettavamo. Cercheremo allora di sanare la diversità considerandoli un /segno/ diverso da riferire ad un /significato/ a cui corrispondono ben precise “operazioni mentali”: nasce così il “rapporto semantico” che, se ci si limita ai “suoni” (ignorando le operazioni mentali compiute) designa la “parola” come *significato*.

$$\begin{aligned} [/significato/\diamond/segno/] &= [SO\&/classe/\&g^{\wedge}AC] = [SO\&g^{\wedge}/esemplare/^{\wedge}AC] = /simbolo/ \\ &\text{“op. mentali”}^{\wedge}[/significato/\diamond/segno/]\&”suoni” = \text{“rapporto semantico”} \\ [/significato/\diamond/segno/]\&”suoni” &= /simbolo/\&”suoni” = \text{“parola” (come } \textit{significato}) \end{aligned}$$

Quando, invece, parliamo di /senso/, allora siamo in presenza di un caso “particolare” diverso da quello “generale” a cui pensavamo appartenesse. E quindi, se anche qui pensiamo alle “parole”, siamo in presenza di un insieme di “operazioni mentali” che non corrispondono a quelle che ci aspettavamo. Cercheremo allora di sanare la diversità considerandole un diverso /significato/ da attribuire ad un /segno/: nasce così l’“impegno semantico” che, se ci si limita ai “suoni”, ignorando le “operazioni mentali”, designa la “parola” come *significante*.

$$\begin{aligned} [/segno/\diamond/significato/] &= [ME\&/generale/\&s^{\wedge}AC] = [SO\&s^{\wedge}/particolare/^{\wedge}AC] = /senso/ \\ &\text{“suoni”}^{\wedge}[ME\&/tipo/^{\wedge}MO]\&”op. mentali” = \text{“impegno semantico”} \\ \text{“suoni”}^{\wedge}[/segno/\diamond/significato/] &= \text{“suoni”}^{\wedge}/senso/ = \text{“parola” (come } \textit{significante}) \end{aligned}$$

Con questa precisazione possiamo affrontare la probabile evoluzione della lingua distinguendo l’evoluzione dei “suoni”, che come contenuto del /segno/ forma il “lessico”, o se volete i *significanti*, dalle “operazioni mentali”, che sono invece il contenuto del /significato/ e formano i cosiddetti “concetti” o *significati*.

Si hanno allora due possibilità. Abbiamo il caso in cui i “suoni” si presentano diversi da come ci aspettavamo. La differenza viene sanata dal /simbolo/. Spieghiamoci: la differenza di “suono” che, come esemplare, non corrisponde alla classe a cui appartiene, viene sanata grazie al /simbolo/ che prende atto dei “suoni” diversi, li considera un /segno/, e sana la differenza riferendolo ad un insieme di “operazioni mentali”, che considera il corrispondente /significato/ che può essere uguale o diverso da quello da cui si è partiti.

$$\begin{aligned} /esemplare/\&”suoni” &\quad \text{diversi da} &\quad \text{“suoni”}^{\wedge}/classe/ &\quad => \\ \text{“op. mentali”}^{\wedge}[/significato/\diamond/segno/]\&”suoni” &= &\text{“op. mentali”}^{\wedge}/simbolo/\&”suoni” \end{aligned}$$

Ciò avviene soprattutto con gli *errori di pronuncia* dove ad un suono diverso corrisponde il medesimo significato, cioè le medesime operazioni mentali. Questo confronto spiega anche *l'evolversi del linguaggio* nel tempo, dove ad un suono diverso corrisponde lo stesso significato. Forse, ma sottolineiamo il forse, questa operazione è in grado di spiegare la nascita del linguaggio

Abbiamo poi il caso in cui sono invece le "operazioni mentali" che si presentano diverse da come ci aspettavamo: il significato particolare non corrisponde a quello generale. Allora la differenza viene sanata grazie al /senso/, che prende atto delle "operazioni" diverse, le considera un nuovo /significato/, e sana la differenza riferendolo a dei "suoni" tipo che possono essere, anche qui, uguali o diversi da quelli da cui si è partiti. Questo è il caso delle *sfumature semantiche omonime* dove ad una variazione minima delle operazioni mentali (aggiunta di categorie atomiche) non corrisponde alcuna variazione nei suoni.

<p>/particolare/&"op. mentali" diversi dalle "op. mentali" ^ /generale/ => "suoni" ^ [segno/◇/significato/] &"op. mentali" = "op. mentali" ^ /senso/ &"suoni"</p>

Quando si modificano contemporaneamente sia le "operazioni mentali" che i "suoni" allora, per sanare le differenze, saranno in funzione sia il /simbolo/ che il /senso/. Un caso molto simile a quello delle sfumature semantiche omonime si ha con quelle che Vaccarino chiama *variazioni etimologiche* da cui si generano i corrispondenti *significati affini*. Ma soprattutto a questo modo di sanare, dove cambiano contemporaneamente sia i "suoni" che le "operazioni mentali", appartengono le *variazioni morfemiche*.

Non posso qui occuparmi di tutte le variazioni semantiche. Ricordo a coloro che sono interessati ad approfondire l'argomento, che lo trovano esaurientemente trattato nel saggio di Vaccarino, pubblicato sul n. 5 dei *Quaderni di metodologie* (AA. VV), nel 1998, dal titolo *Spunti per una semantica diacronica operativa*.

41. Esaminiamo ora il primo caso, quello in cui si vogliono sanare i "suoni" diversi conservando le "operazioni mentali" compiute. Quando, cioè, nel linguaggio, un "esemplare di suoni" è diverso dalla "classe" a cui appartiene? Il caso più semplice è, molto probabilmente, *l'errore di pronuncia*.

Ce lo spiega molto bene Carlo Oliva nel libro *Il linguista inverosimile* (scritto in collaborazione con Ceccato) a pag. 84. «Sembra evidente che le differenze sonore determinate dal tono delle varie voci, o degli errori di pronuncia o simili non vanno prese in considerazione nel descrivere la realtà fonetica di una lingua. Ma ci serve, comunque, un criterio. Dobbiamo trovare un modo qualsiasi per distinguere le differenze che "contano" da quelle che "non contano". E nulla nei suoni stessi ce lo fornisce.»

«In termini fonetici la differenza tra il primo suono consonantico di "pastone" e quello di "bastone" è la stessa che vige tra l'iniziale di "padrone" e quella di "badrone" (inteso come caratterizzazione comica della pronuncia

dello schiavo di origine africana), ma nel primo caso la differenza è linguisticamente significativa, nel senso che serve a distinguere due parole di diverso significato, nel secondo ovviamente, no.»

E dopo averci spiegato che nei suoni accade spesso che l'esemplare, cioè la particolare parola, venga pronunciata, nel linguaggio quotidiano, in modo diverso da una astratta classe "fonetica" a cui pensiamo appartenga, ci offre anche la soluzione. «Sembrirebbe abbastanza ovvio fondare le differenze tra gli atti linguistici in qualcosa di diverso dai suoni, magari nelle operazioni attraverso le quali diamo un "significato" ai nostri atti fonatori.» (*idem*, pag. 85)

Traduciamo il tutto con le operazioni mentali di Vaccarino. Di fronte alle diverse pronunce noi saniamo la differenza di "suono" perché la consideriamo un /segno/ da riferire ad un preciso /significato/, quello corrispondente a certe "operazioni mentali". Tu puoi anche dire "badrone" (suono-segno) tanto io capisco lo stesso "padrone" (operazioni-significato) perché ho sanato la differenza considerando "badrone" un "simbolo", cioè un rapporto semantico (volgarmente, una parola) corrispondente a "padrone".

L'operazione mentale di sanare con il /simbolo/ la modifica dei "suoni" lasciando inalterate le "operazioni mentali", è molto probabilmente in grado di spiegare l'evoluzione stessa della lingua, nel passaggio, ad esempio dal latino all'italiano. «La parola "sostanza" - ci spiega Vaccarino - ha lo stesso significato della latina "substantia", la cui etimologia allude a "sub-stare", cioè a ciò che fisicamente sta sotto e perciò si conserva e non muta (...) Il perché ed il come il suono-grafia "substantia" si trasformò nell'italiano "sostanza" nel francese e nell'inglese "substance", nello spagnolo "substancia", ecc. non riguarda un'evoluzione del significato che infatti resta fisso bensì una trasformazione del significante.» (*Spunti...*, *op. cit.*, pag. 22)

Possiamo andare oltre e pensare che forse (sottolineo il forse) il linguaggio sia nato proprio così. Nel farci male abbiamo gridato spontaneamente "hai!". Poi, un giorno, abbiamo sentito il bisogno di comunicarlo agli altri (siamo o no animali sociali?) e abbiamo pensato e detto la parola "bua" collegando un "suono", considerato un /segno/, alle "operazioni mentali" compiute, considerate un /significato/ e producendo così un "rapporto semantico", dove il suono emesso "simboleggia" le operazioni mentali compiute. In realtà, abbiamo sanato l'"esemplare" diverso (il suono "bua", invece dello spontaneo "hai!") considerandolo un /segno/ da riferire ad un /significato/ ben preciso: le "operazioni mentali" compiute.

Veniamo ora al secondo caso, quello in cui le particolari "operazioni mentali" sono diverse da quelle che ci aspettavamo in "generale", diversità che viene sanata con il /senso/ e cioè riferendo il diverso /significato/ ad un particolare /segno/ corrispondente ad una serie di "suoni" che può essere uguale o diversa da quella da cui si è partiti.

Quando i "suoni" restano gli stessi siamo in quelle modifiche che Vaccarino definisce *sfumature semantiche omonime*. Si hanno sfumature semantiche omonime quando a fronte di significati arricchiti con le tre categorie atomiche si ha lo stesso significante. Un esempio di sfumatura semantica omonima è

probabilmente il significato di /reazione/: in italiano si continua a parlare di “reazione” anche quando il significato si arricchisce permettendo di “passare” (=v[^]/reazione/) ad altro (“la reazione chimica”, “la reazione politica”), oppure si “separa” (=s[^]/reazione/) da qualche cos’altro (“azione e reazione”) o infine si “congiunge” (=g[^]/reazione/) a qualche cos’altro (“le forze della reazione”).

42. Dobbiamo affrontare ora il caso in cui si modificano sia i “suoni” che le “operazioni mentali”. In questo caso vengono applicati entrambi i modi di sanare, cioè sia il /simbolo/ che il /senso/. Ma applicare entrambe le categorie (/simbolo/ e /senso/) decidendo quale delle due assume la funzione di paradigma vuol dire passare alla /metafora/ (dove prevale il /senso/ e quindi l’impegno semantico”) e alla /formula/ (dove prevale il /simbolo/, cioè il “rapporto semantico”).

Quando variano sia i “suoni” che le “operazioni mentali” la possibilità di sanare può essere vista sia come /simbolo/, se si parte dai “suoni” diversi, sia come /senso/, se si parte invece dalle diverse “operazioni mentali”. Per comprendere l’azione “sanatrice” della /metafora/ e della /formula/ non è sufficiente ragionare in termini di “suoni” e di “operazioni mentali” diversi, ma occorre ragionare in termini di “rapporti semantici” diversi e di diversi “impegni semantici”.

Vediamo alcuni esempi. Prendiamo il caso dell’articolo determinativo. Come si è detto, nel passaggio dal latino all’italiano, di fronte a nuove “operazioni mentali” diverse da quelle “generalmente” costituite, si è sentito il bisogno di nuovi “suoni” divenuti un /segno/ riferito ad nuovo /significato/. Fu così che l’articolo determinativo acquistò un /senso/, divenne quindi un “impegno semantico” (un significante: il, lo, la) da riferire ad un /simbolo/ ben preciso (=vxUN) cioè ad un nuovo “rapporto semantico”. Ma riferire un /senso/ ad un /simbolo/ vuol dire mettere in azione la /formula/ che sana il diverso “impegno semantico” con un nuovo “rapporto semantico”.

Nel caso dell’articolo determinativo vediamo all’opera non solo la /formula/ ma anche la /metafora/. Gli articoli come sappiamo non sono presenti in latino e si ritiene che, come “segno”, provengano dal pronome latino “ille”, cioè “quello”. Ciò non vuol dire che l’articolo derivi dal pronome. Se mai si può vedere nell’articolo un’operazione mentale più semplice rispetto al pronome “quello” che ha due subordinazioni: infatti, *rimanda* ad una “passività” e ad un certo “posto”.

ARTICOLO: UN _{xv} = “il (lo, la)	-sub->	vxUN = “un (uno, una)	
PRONOME: UN _{xSP} = (UN _{xg})&v “quello”	-sub->	(vxOG)&v /passivo/&v	-sub-> vx(OG&v) = vx(vxSP) /posto/

Si può invece supporre che quando le operazioni costitutive degli articoli furono adoperate dai parlanti risultò utile, usare “metaforicamente” il significante corrispondente al pronome “ille” per sanare un “tipo” diverso (l’impegno semantico che non corrisponde al “senso” che ha comunemente il

pronome “ille”) con un nuovo “elemento”, con un nuovo simbolo e quindi con un nuovo rapporto semantico: fu così che “ille” cominciò a significare l’“articolo determinativo”, abbreviato nel linguaggio quotidiano, in “il” e “le”.

Un altro esempio sono le cosiddette *variazioni etimologiche* quando cambiano i “suoni”, cambia l’etimo, ma cambiano anche le “operazioni mentali”, non solo, ad esempio, per la presenza di un morfema, caso che esamineremo più avanti,, ma perché cambia proprio il suono del “tema”.

«Ad esempio, è verosimile che le parole “riconosc(enza)” (=OP&/grato/) e “gratit(udine)” (= /grato/SO) abbiano lo stesso contenuto (= /grato/) da essere perciò ricondotto alle stesse operazioni costitutive, ma si differenzino per i morfemi (“OP=-enza” ed “SO=-udine”). Il parlante in casi del genere talvolta cambia anche i temi, cioè effettua una variazione etimologica, che ovviamente è tale a livello di significanti linguistici e non già dei significati mentali» (Vaccarino, *Prolegomeni*, Vol. I, pag. 24, Vol. II, pag. 112 e 116).

Ma il caso più eclatante di contemporanea modifica del “significante” e del “significato” è la *morfologia dei verbi e dei nomi*. Si ha una contemporanea azione del /simbolo/ che sana la diversità dei “suoni” considerandoli un /segno/ con un diverso /significato/ che conserva però il significato di base, il “tema” di partenza (per intenderci, la radice), e del /senso/ che sana le diverse “operazioni mentali” considerandole un /significato/ da riferire ad un /segno/, ma sempre conservando la radice. L’operazione si completa riferendo il /simbolo/, cioè il diverso “rapporto semantico” al /senso/, e quindi al nuovo “impegno semantico”. Ma riferire il /simbolo/ al /senso/ vuol dire operare *metaforicamente*.

Ad esempio, si passa da “idea” [= (AS^UN)^s] ad “ide-ale” [= (AS^UN)^QL], innanzi tutto, grazie al /simbolo/ che sana il “suono” diverso (il suffisso “-ale”) con diverse “operazioni mentali” (il morfema “QL”). Ma non basta, occorre che il /senso/ sani le diverse “operazioni mentali” (= /idea/ ^QL) con un suono diverso (la parola “ide-ale”). Resta invariata la radice, sia come operazioni mentali (=AS^UN= /idea/) che come suono (“idea”). E’ evidente che per lasciare invariata la radice, occorre che prevalga il “rapporto semantico” (il significato), cioè che il /simbolo/ acquisti, di fronte al /senso/ la funzione di paradigma del confronto.

Vi ricordate la /legge deterministica/? Vi ricordate del pallone che non cade? La “causa” (più leggero dell’aria) sana la diversità presente nel “fenomeno”, ma nello stesso tempo conferma la “legge” da cui si è partiti e cioè che “tutti i corpi cadono”, solo che la “determina” ulteriormente: “tranne quelli più leggeri dell’aria”. Lo stesso accade con i morfemi che confermano il “rapporto semantico” da cui si è partiti (l’idea) ma lo specificano ulteriormente dandogli un nuovo “significato” un nuovo “impegno semantico” : nel nostro esempio, un significato “qualitativo”: e così l’“idea” diventa un “ideale”.

43. Il gioco del “sanare”, quindi, non finisce al /simbolo/ e al /senso/ ma si estende alla /metafora/ e alla /formula/ che, quando parliamo di “parole”, possono essere considerati un modo di “sanare” la diversità presente

nell'“impegno semantico” (e allora usiamo la /metafora/) o nel “rapporto semantico” (e allora ci serviamo della /formula/).

Non posso qui dilungarmi su un argomento che richiederebbe un apposito saggio, resta il fatto che l'analisi della *grammatica* con le operazioni mentali di Vaccarino mette in luce questi due principi: 1) la /metafora/ è il modo di sanare le variazioni morfemiche; 2) mentre la /formula/ è il modo di sanare le variazioni sintattiche. In altre parole, dal punto di vista grammaticale, la /metafora/ è alla base della “morfologia”, cioè della *formazione delle parole*, e la /formula/ è alla base della “sintassi”, cioè della *composizione delle parole*.

Con una avvertenza. La *forma morfemica*, che può essere *neutra* o data da *morfemi* corrispondenti ad affissi (prefissi, suffissi ed infissi), non deve essere confusa con quelli che Vaccarino chiama *sintattemi*. Chi parla, non essendo consapevole delle operazioni mentali compiute, attribuisce a soluzioni morfemiche una funzione sintattica, come il genere dei nomi, e viceversa una funzione morfemica ad alcuni affissi, come i “casi” della lingua latina.

Spieghiamoci. Partiamo dalla “metafora”. Noi siamo abituati a considerare la “metafora” per il suo contenuto. Ad esempio, nell'usare la parola “leone” in modo “metaforico”, il /segno/, cioè i “suoni”, restano sempre gli stessi, sempre di “leone” si parla, ma muta il “significato”: noi non intendiamo più parlare di un animale, ma di una persona: in un certo senso, l'animale si “umanizza” e l'uomo si “animalizza”.

Ma la stessa cosa avviene nelle variazioni morfemiche grazie alla “radice” che resta intatta, immutata. Restiamo all'esempio fatto con la parola “ideale” corrispondente, come “operazioni mentali” ad una “qualità” dell'“idea” e, come “suoni”, al morfema “-ale” aggiunto alla parola “idea”.

(AS ^{UN}) ^{QL} = /idea/ ^{/quale/} = “ide-ale”,
--

Il “rapporto semantico”, che all'inizio designa semplicemente la parola “idea”, è stato modificato, con un'ardita metafora, ed ha acquistato così un nuovo /senso/, un nuovo “impegno semantico”, conservando però l'“esemplare” da cui si è partiti, cioè sia il /significato/ che la parola (il /segno/) corrispondente ad “idea”.

Con la /formula/ (cioè il “correlatore implicito”, che può diventare il “caso” o la “preposizione”) invece saniamo un “impegno semantico” che non corrisponde al /senso/ che hanno comunemente quei “suoni” (i due “correlati” - uno dei quali può anche essere implicito - ad esempio “ramo” e “fiume”), con un nuovo “rapporto semantico” (il sintagma “ramo del fiume”).

Resta da spiegare com'è che noi non ci rendiamo conto sia delle “metafore” che delle “formule” impiegate. E' semplice. Sia il paradigma (cioè il /senso/ nella /metafora/ ed il /simbolo/ nella /formula/) che il riferito, con il tempo, acquistano autonomia. Nelle parole siamo esse neutre o morfemiche si torna ad un “impegno semantico” (il /senso/) corrispondente ad un “rapporto semantico” (il /simbolo/). Possiamo infatti definire il “designare” come un confronto tra il “rapporto semantico”, che funge da paradigma, e l'“impegno

semantico", che funge da riferito, mentre consideriamo il "connotare" come il confronto inverso, ora è l'"impegno semantico" che funge da paradigma e si confronta con il "rapporto semantico".

<p>"rapporto semantico" ^ UN & "impegno semantico" = "designare" "impegno semantico" ^ UN & "rapporto semantico" = "connotare"</p>
--

Nel "designare" l'"impegno semantico", cioè il senso della parola, è legato indissolubilmente a quel "rapporto semantico": è quello che tutti intendiamo quando pensiamo al "significato di base" di una parola. Ad esempio, l'acqua denota un liquido incolore, inodore e senza sapore. Mentre nel "connotare" è l'"impegno semantico", cioè il senso, che fornisce un ulteriore "significato" al "rapporto semantico", cioè alla parola. L'acqua può connotare "sete", "purezza", ecc. La connotazione quindi presuppone un "rapporto semantico" su cui si innesta un nuovo "impegno semantico". Ciò vuol dire che la "metafora" e la "formula" hanno fatto il loro dovere.

(email: earturi@viagginellastoria.it)

(continua)

RECENSIONE DEL LIBRO: *Reflection on the dawn of Consciousness di Marcel Kuijsten. Julian Jaynes Society. 2006.*

Premessa: Chi non ha dimestichezza con la teoria di Julian Jaynes può prima leggere l'appendice alla fine della recensione. Mi scuso per la prosa informale e "parlata", ma si tratta del testo di un seminario. Tuttavia penso sia un buon sunto della teoria jaynesiana.

"La gente prima nega una cosa; poi la minimizza; infine decide che la si sapeva già da tempo"

Alexander von Humbolt¹

Reflection on the Dawn of Consciousness, è l'ultimo tentativo della Julian Jaynes Society e del suo presidente, Marcel Kijrsten, di riproporre nel moderno dibattito scientifico sulla coscienza e l'evoluzione della mente (oggi più che mai in fermento) la teoria che, trent'anni fa, Julian Jaynes formulò nel suo famoso libro *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*. Kijrsten e gli altri autori del libro, tutti professori universitari che in un modo o nell'altro hanno avuto a che fare con la teoria jaynesiana, cercano di dimostrare come, alla luce degli sviluppi in diversi ambiti scientifici negli ultimi trent'anni la teoria jaynesiana sia tutt'altro che superata e come, anzi, molte ricerche tenderebbero a confermarla.

Oggi, come alla fine degli anni '70, la teoria della mente bicamerale appare ancora tanto affascinante quanto assurda. Il successo del libro negli scaffali delle librerie non è stato accompagnato da un adeguato consenso nel mondo accademico. Le critiche, verso Jaynes, sono spesso state caustiche e totali (Kuijsten 2006), tuttavia nessuno studioso si è mai prodigato per una smentita analitica e documentata delle tesi jaynesiane, salvo alcuni commenti di stampo filosofico che hanno però trovato una risposta adeguata (Dennet 1986)² ed una ricerca che sembra smentire la "componente neurologica" della teoria Jaynesiana, la quale però, come spesso accade nel campo delle neuroscienze, deve fare i conti con altre ricerche che affermano il contrario (Kuijsten 2006). Negli altri casi, come sottolinea lo stesso Jaynes (Jaynes 1990), le critiche sono piovute piuttosto gratuitamente

"in ogni opera che abbracci una parte così estesa del territorio della natura umana e della storia, che si spinga in ambiti così gelosamente custoditi da miriadi di specialisti agguerriti, è giocoforza che avvengano simili sviamenti, talvolta di fatto, più spesso – temo – di tono." (Jaynes 1990, pag 531).

¹ Questa frase di von Humbolt è citata da Herta von Dechend nella "Prefazione per l'edizione tedesca" del libro *Il mulino di Amleto* (1983). La Dechent dice che de Santillana, coautore del Mulino, era solito ripeterla, ma non è mai riuscita a trovare la fonte esatta della citazione. All'inizio volevo inserire qualche riflessione sulle relazioni tra la teoria cosmologica presentata nel mulino e la teoria jaynesiana, ma poi ho preferito rinviare la fatica.

² La critica in questione è stata avanzata da Ned Block. La nota si riferisce alla risposta di Dennett, in difesa di Jaynes. La critica filosofica è quella di "uso-menzione", si veda l'articolo di Dennet oppure pag 540 del Post Scriptum di Julian Jaynes (1990) al suo libro.

Così, come denunciano molti tra gli autori del libro, e come lamentava lo stesso Jaynes verso la fine della sua carriera universitaria (Kuijsten 2006) sembra che molti dei suoi critici non abbiano neppure letto interamente il libro, oppure non lo abbiano capito. Non ultimo, Richard Dawkins, celebre scienziato Britannico, da me personalmente molto stimato, nel suo ultimo libro *The God Delusion*, cita la teoria jaynesiana, descrivendola per sommi capi e concludendo che: o si tratta del lavoro di un consumato genio oppure di spazzatura. Non c'è una via di mezzo. Dawkins in seguito propenderà apertamente per la seconda ipotesi, senza però sentirsi in dovere di dare alcuna spiegazione in proposito (Dawkins 2007). Emblematica poi, è l'ammissione di uno degli autori di *Reflection*, lo psicologo evolutivo John Limber, di essere stato inizialmente tra i detrattori di Jaynes, prima di accorgersi di non aver compreso a fondo la sua teoria, in particolare la prima parte del libro, cioè la componente, a mio avviso, genuinamente psicologica (Limber 2007). Credo infatti, che la componente psico-storica della teoria Jaynesiana, alla quale il libro deve il suo successo, abbia oscurato la prima parte in cui Jaynes spiega cosa intende per "coscienza".

Senza aver studiato quelle pagine e senza aver compreso ed assimilato la definizione di "coscienza" data dall'autore, è infatti difficile poter immaginare che la coscienza sia una conquista culturale dell'umanità, basata sul linguaggio e vecchia di "soli" 3000 anni.

Coscienza è un termine polisemico divenuto nei secoli un crogiuolo di significati, per parafrasare un celebre detto, forse inflazionato, è qualcosa che tutti conosciamo benissimo fino a quando non ci viene chiesto di spiegarla. Il fraintendimento generale, la scissione tra significante e significati è talmente profonda ed evidente in questo campo che due autori possono scrivere un libro sulla coscienza parlando tuttavia di cose completamente diverse. In questa sede, per esemplificare un soggetto che potrebbe richiedere diverse pagine di discussione, basti un aneddoto raccontato dal celebre scienziato costruttivista Heinz Von Foerster :

"Recentemente mi sono comprato un libro, appena uscito in Austria, che si intitola Das Bewubtsein. Costa 75 dollari ma ho voluto investirli perché mi son detto: Pago volentieri 75 dollari per sapere finalmente cosa è la coscienza. [...] E quando ho visto la lista degli autori – erano più di venti ognuno dei quali parla di qualcosa di completamente diverso - , mi sono detto: La coscienza appartiene alla categoria dei fenomeni in via di principio in decidibili, privi di una risposta. Perciò posso assumermi la responsabilità di chiamarla come voglio. Responsabilità che consiste [...] nel dare una definizione operativa di ciò che assumo sotto l'ambiguo termine di coscienza" (Von Foerster, Von Glasersfeld, 2001)

Quello che ha fatto Jaynes è stato proprio di dare una definizione di coscienza, la quale può essere riassunta in *"tutto ciò che è introspezzabile"*. Inoltre i primi capitoli del *Crollo della Mente Bicamerale* sono un inedito tentativo di spiegare e dimostrare ciò che la coscienza "non è" e a cosa "non serve". Così Jaynes cerca di convincere il lettore che la coscienza non è necessaria per i concetti, per l'apprendimento e neppure per il pensiero, che non è una copia dell'esperienza e che non è "una cosa" che ha un'ubicazione fisica nel cervello. A parte la normale insoddisfazione di fondo che normalmente comporta una lista di negazioni, quello di Jaynes è un tentativo lodevole di mettere dei paletti operativi tra le sabbie mobili della scienza della coscienza. Tentativo, purtroppo, il più delle volte ignorato dai critici della teoria jaynesiana i quali si sono confrontati con la teoria psico-storica sull'origine della coscienza portando in dote, nel migliore di casi, la loro definizione di coscienza e, nel peggiore, l'arroganza di chi non vuole prendersi alcuna responsabilità delegando al senso comune il significato, apparentemente chiarissimo, del loro oggetto di studi. Il rigetto totale della teoria è la conseguenza naturale di tali premesse.

Ciò che mi sta molto a cuore, e che alcuni degli autori di *Reflection* tengono a sottolineare, è che la principale fonte di fraintendimento sembra essere la parziale sovrapposizione del termine "coscienza" con altri termini o concetti affini che tuttavia indicano qualcosa di diverso della coscienza. L'errore più diffuso è certamente quello di confondere la coscienza con la percezione.

Jaynes stesso, nel post-scriptum del 1990, cerca di sgomberare il campo da eventuali equivoci sottolineando la distinzione funzionale tra i due termini:

“Questo genere di confusione fu a dir poco incoraggiata già nel 1921 da Bertrand Russel: < Noi siamo coscienti di ogni cosa che percepiamo>. [...] In un libro successivo Russel usa come esempio di coscienza < Io vedo un tavolo>. Ma Decartes, che ci ha dato la moderna idea di coscienza, non avrebbe mai assentito. Non lo avrebbe fatto neppure Watson il quale, nel negare che la coscienza esistesse, non alludeva certamente alla percezione sensoriale”. P 533

Secondo Jaynes, nel caso citato, Russel non era cosciente del tavolo “*ma del ragionamento che vi stava scrivendo sopra*”. Egli avrebbe potuto trovare un esempio “etologico” migliore riguardo al processo di coscienza “*come ad esempio: < Penso di riscrivere i Principia ora che Whitehead è morto> oppure < Come posso permettermi gli alimenti per un'altra Lady Russel?> Tali esempi sono coscienza in azione; <Io vedo un tavolo> non lo è”* (Pag 533, 1990). In seguito Jaynes rincarò la dose sostenendo che :

“...non può esservi progresso nella scienza della coscienza fino a che non siano state fatte accurate distinzioni fra ciò che è suscettibile di introspezione e tutte le miriadi di capacità del sistema nervoso che siamo giunti a chiamare cognizione” (pag 532)

Per quanto tali considerazioni possano sembrare ovvie, è facile constatare come tali fraintendimenti siano ancora diffusi non solo nel senso comune ma anche tra gli addetti ai lavori. Una tale attenzione ai termini, alle definizioni ed al rischio di fraintendimenti è sicuramente dovuta agli studi di Jaynes in filologia, storiografia ed epistemologia. Come ben saprà chi conosce, anche solo a spanne, la teoria della mente bicamerale, Jaynes considera lo slittamento di significato subito da alcune parole circa 3000 anni fa come segnale di un cambio di mentalità. Nella fattispecie dalla mente bicamerale alla mente cosciente. La maggior parte dei classicisti sono d'accordo con Jaynes nel sostenere, ad esempio che la parola psiche non aveva lo stesso significato sia per Omero che per Platone. Psiche nell'Iliade sembra significare respiro, sangue o, più in generale “*essa è semplicemente la proprietà di respirare o di sanguinare o altro in quell'oggetto fisico chiamato uomo o animale, una proprietà che può essergli presa come premio (XXII, 161) da una lancia lo colpisca nel punto giusto*” (pag 326, Jaynes 1976), per Platone invece è l'anima imprigionata nel corpo. Lo stesso discorso vale per la parola “soma”, che è appunto il corpo che Platone contrappone all'anima mentre nell'Iliade significa soltanto “*il corpo esanime, il cadavere, la salma*” e non il corpo vivente che dall'anima-psyche viene mosso. L'annoso problema mente-corpo (con tutti gli altri dualismi di tal fatta) non era affatto un problema per Omero mentre lo diventò per la filosofia da Platone in poi. Cartesio poi lo elesse a principe dei problemi e noi, ora, siamo ancora qui a cercare di risolverlo. Questo slittamento di significato dei termini cosiddetti “mentali” non è passato certo inosservato (Snell 1953) ma nessuno ne ha tratto le conclusioni a cui è arrivato Jaynes, ipotizzando cioè che quello spostamento fosse allo stesso tempo il frutto e la causa di un cambiamento mentale così radicale.

Del resto, anche una parte della filosofia, da Nietzsche in poi, ha compreso e valorizzato l'importanza della secolarizzazione e della “storicizzazione” dell'anima, concludendo che una scienza che volesse dirsi “psicologica” non può prescindere dal considerare quello “spostamento di volumi di senso da cui dipendono le epoche storiche e le produzioni linguistiche” (Galimberti 1987) Così onore al merito di quella scienza fenomenologica che accolse la lezione di Nietzsche ha scartato la domanda platonica di “*che cos'è l'anima*”, intesa come ragione, coscienza o mente a seconda dei casi, per chiedersi “*come è venuta al mondo l'anima?*” e perché l'uomo ne ha avuto il bisogno. In questo modo, con l'abolizione dell'inutile prospettiva oggettivista e fieri di uno sguardo “alla prima persona” si è potuto studiare la “genealogia dell'anima”, come la chiama Galimberti, attraverso la storia dell'uomo permettendoci di cogliere l'assenza di una verità ultima se non quella

costruita storicamente in ogni epoca nei complessi intrecci di senso e significato che la contraddistinguono. Così Galimberti può scrivere:

“La funzione degli Dei dell’ Olimpo è di proteggere il greco dalla lucida penetrazione dionisiaca dell’essenza tragica dell’esistenza. Così simili agli uomini essi li rispecchiano, ma sotto la forma dell’eterno. Che qualcosa possa permanere e quindi sottrarsi al carattere effimero e caduco dell’esistenza è la prima illusione che i greci dovettero inventare per poter vivere” (p 334).

Il filosofo poi, mette in guardia il lettore da un possibile fraintendimento, quello di confondere la genealogia con la storiografia:

“La genealogia non è storiografia, perché la storiografia va alla ricerca del reale inizio di un’idea, delle condizioni storiche che l’hanno generata. La genealogia va alla ricerca dell’apertura di senso che una certa idea inaugura e in cui quest’apertura si esprime. Si tratta di un senso che si rende visibile nelle idee che genera e che si chiude con l’estinzione di quelle idee.” (Galimberti 1987)

Al contrario Jaynes ha inaugurato una vera e propria “Storiografia della Coscienza”, e non solo. Egli è molto più radicale in quanto oltre ad una storicizzazione del pensiero e dei suoi significati opera una storicizzazione anche di quello che potremmo chiamare, rubando a sproposito un’espressione bioniana, “l’apparato per pensare i pensieri”. La scienza fenomenologica, fermandosi all’apertura di senso dei pensieri di una mente “già fatta”, perlomeno nelle sue potenzialità, passa la patata bollente alla biologia evoluzionista, la quale, non avendo concorrenti, può degenerare in derive deterministiche piuttosto pericolose, basti pensare alla cosiddetta “neuroetica”. Mentre Jaynes ci insegna che la nostra mente cosciente è frutto di un’interazione culturale basata sul linguaggio la quale ha poco a che fare con l’evoluzione biologica e con l’elettrochimica del sistema nervoso. Certo, l’apparato neurale è indispensabile poiché senza di esso non vi sarebbe né cognizione né linguaggio, ma la coscienza soggettiva, riflessiva o metacognitiva si attesta ad un livello altro, che è prettamente linguistico. Quindi ogni tentativo di ridurre tali qualità della nostra mente a processi neuronali o cognitivo-informazionali pre-linguistici non può che essere, secondo Jaynes, un tentativo spurio e fondamentalmente errato.

Ricordiamo che la coscienza secondo Jaynes è una costruzione metaforica, e proprio la proprietà del linguaggio di produrre metafore ha reso possibile l’emergere, nell’interazione culturale, della coscienza soggettiva, di uno spazio mentale in cui poter agire introspettivamente. E questo vale, seppur con ovvie differenze, sia per la filogenesi che per l’ontogenesi.

“La mente cosciente soggettiva è un analogo di ciò che chiamiamo il mondo reale. Essa viene costituita con un vocabolario o campo lessicale i cui termini sono tutti metafore o analoghi del nostro comportamento nel mondo fisico. La sua realtà è dello stesso ordine della matematica. Essa ci consente di abbreviare processi comportamentali e di pervenire a decisioni più efficaci. Come la matematica, è più un operatore che una cosa o un serbatoio, ed è intimamente connessa alla volizione e alla decisione” (Jaynes, 1977)

Noi tutti sappiamo che $2+2=4$, e penso di esprimere un pensiero condiviso dai più dicendo che il nostro sistema nervoso è necessario per poter contare e quindi compiere quell’operazione. Tuttavia credo che in pochi sarebbero pronti ad ammettere che $2+2=4$ sia presente fisicamente da qualche parte nel nostro cervello. Lo stesso vale per la coscienza jaynesiana.

La radicalità della teoria di Julian Jaynes viene altresì riproposta, in salsa sociologica, nel bel saggio di Brian McVeigh, il capitolo 7 di *Reflection*. Il Prof. Mc Veigh porta una serie di considerazioni su di un importante argomento, appena accennato da Jaynes nel suo lavoro, ma al quale l’autore dava molta importanza. Il sé. Mc Veigh ci spiega come seppur “*antropologi e sociologi hanno sostenuto in modo convincente che il “sé”, piuttosto che un entità innata, è culturalmente costruito,*

storicamente peculiare e politicamente contingente” e che “*come ogni altro costruito culturale esso emerge da una complessa matrice di età, classe sociale, genere, occupazione, politiche e altre variabili sociologiche*”, con poco riguardo alla genesi culturale del sé “*rimane radicata l’idea, più o meno implicita, che volere, decidere, scegliere, desiderare – cioè gli atti di volontà – hanno origine in un essenziale e pre-sociale <ego esecutivo>. La cosiddetta psicologia del senso comune ci ha persuasi che gli individui nascono con un invisibile nucleo psicologico che, sebbene influenzato dall’ambiente sociale, si sviluppa in un “sé” che risiede in noi (nella fattispecie nella nostra testa o nel nostro cervello)*”. Anche in questo caso la sociologia e la psicologia sociale sembrano farsi da parte per lasciare spazio ad un “sé” primitivo, pre-sociale e pre-linguistico dotato di libero arbitrio e probabilmente evolutosi come ogni altro “organo” del corpo, che muove il corpo stesso e prende decisioni. Mc Veigh, invece, in perfetto stile jaynesiano, si chiede se non è possibile spostare un po’ più in là il confine dell’evoluzione culturale e del “costruttivismo sociale” chiedendosi se “*anche la capacità di prendere decisioni in-sé-stessa sia un costruito sociale*”. In inglese viene usata la parola “agency” che spesso non viene tradotta nei testi italiani. Tuttavia qui si intende la capacità di autodeterminazione dell’individuo, la consapevolezza di avere un “io” o un “sé” che comanda il mio corpo e che prende decisioni liberamente. Mc Veigh sostiene che questa capacità di “auto-autorizzazione” sia dovuta all’interiorizzazione del processo di autorizzazione che avviene a livello interpersonale, il quale è trasposto a livello intrapersonale, in seguito alla creazione metaforica di uno spazio mentale dove ubicare un sé, e tutti gli altri contenuti della coscienza; e dove avvengono le operazioni di carattere “spaziale” che caratterizzano appunto il pensiero cosciente. Non voglio qua riassumere il saggio Mc Veigh, mi limiterò solo ad un’ultima osservazione che ritengo importante. Nel capitolo 7 di *Reflection* troviamo anche diverse fonti antropologiche, che documentano, in alcune popolazioni indigene, un diversa concezione del Sé e dell’autorizzazione. Così Jean Smith (1981) sosteneva che per i Maori “*gli organi del corpo erano dotati di una volontà indipendente*” e che “*sembra che in generale non vi sia un Sé che fa esperienza, ma l’esperienza che include un Sé*”. M.Z. Rosaldo (1984) scrisse che “*gli Ilongot delle Filippine raramente intendono sé stessi con qualcosa di simile a ciò che noi definiamo un <Sé interiore>*”. Mentre Maurice Leenhardt (1979) arriva perfino a dire che i “*Canaque della Nuova Caledonia non sono “consapevoli” della loro stessa esistenza*”.

Questi scritti sono stati spesso bollati come commenti esotici di antropologi fantasiosi. Può darsi, ma se vogliamo prestare fede alla cronaca di questi rispettati studiosi è per noi facile cogliere in queste bizzarre *psicologie* chiare vestigia della mente bicamerale, e un eloquente indizio riguardo alla genesi culturale del “sé” e dell’ “agency”.

Ritengo che dopo queste divagazioni personali sia necessario tornare al libro in questione, poiché questa resta pur sempre una recensione. Spenderei giusto due parole sulla struttura del volume. La Parte I consta di un solo capitolo, nel quale W.R. Woodward e J.F. Tower, rispettivamente studente e vicina di casa di Julian Jaynes, riassumono la vita e il pensiero del professore di Princeton. Se è vero che genio e bizzarria vanno spesso a braccetto, la vita di Jaynes non smentisce certo questo assunto. Il lettore resterà certamente colpito dal sapere che Jaynes ha passato tre anni in prigione poiché fece l’impopolare scelta di essere pacifista e disobbediente nel corso della seconda guerra mondiale. Inoltre lo farà sorridere scoprire che durante gli anni di dottorato a Yale dormiva in un ampio condotto di riscaldamento nei sotterranei dell’università e che per alcuni anni, in Inghilterra, scrisse ed interpretò commedie teatrali con un certo successo. Inoltre, da questo capitolo, traspare la solitudine e l’isolamento che hanno caratterizzato la vita di Jaynes, forse un altro motivo per cui egli non raggiunse il successo dovuto.

Nella Parte II troviamo due articoli dello stesso Jaynes riguardo alle allucinazioni uditive e un saggio di J.Hamilton, direttore del Dipartimento di Psicologia del Gracewood Hospital, riguardo ad allucinazioni uditive in pazienti quadriplegici che non hanno mai parlato in vita loro e, molti dei quali, non sapevano neppure leggere. Infine, in questa parte del libro dedicata alle allucinazioni uditive, troviamo il lungo capitolo di Marcel Kuijsten, direttore della Julian Jaynes Society e

curatore del volume. Egli riporta ricerche e teorie emerse negli ultimi trent'anni che possono corroborare le quattro ipotesi principali di cui è formata la teoria jaynesiana:

- La componente storica: L'uomo non era cosciente fino a circa tre millenni or sono e prima della mente cosciente esisteva una differente architettura mentale chiamata mente bicamerale
- La componente temporale: La coscienza ha seguito la mente bicamerale nella storia
- La componente psicologico-linguistica: La coscienza è basata sul linguaggio e si è formata grazie alle proprietà della metafora.
- La componente neurologica: L'area del cervello responsabile delle allucinazioni uditive si trova nella porzione di emisfero destro corrispondente all'area di Wernike.

Come ben ricorda Kijrsten, le quattro ipotesi possono essere errate o corrette indipendentemente l'una dall'altra.

Mi permetto qui di aprire l'ennesima parentesi, riguardo ad una teoria molto recente non menzionata nel libro forse solo perché non era ancora stata elaborata o pubblicata al momento della stampa del volume. In un recente articolo tradotto in italiano, e comparso sulla rivista MicroMega, Steven Pinker, forse il più famoso psicologo evoluzionista del globo, docente ad Harvard e autore del best seller *L'Istinto del Linguaggio*, parlando in modo generale e divulgativo rispetto all'evoluzione della mente, scrive cose molto jaynesiane. Probabilmente senza saperlo. Nell'ambito della sua teoria della "nicchia cognitiva" e cercando di risolvere quello che chiama il paradosso di Wallace, cioè come la mente immateriale abbia potuto evolversi da un substrato biologico, avanza questa proposta:

"Il segreto è nelle metafore. Nella seconda parte della soluzione del paradosso di Wallace (la prima riguarda la nicchia cognitiva, ndr) mi propongo di rispondere alla seguente domanda: come mai i meccanismi cognitivi che sono stati selezionati per il ragionamento fisico e sociale hanno permesso a Homo Sapiens un ragionamento astratto negli scacchi, nella politica, nella matematica, nella fisica? Tutte le capacità menzionate da Wallace sono talenti esistenti in potenza in tutte le società umane, anche in quelle che non hanno sviluppato la fisica, il gioco degli scacchi o il governo come istituzione formale. Ritengo che in questo frangente possiamo avere un'intuizione di cosa è successo grazie al linguaggio stesso, grazie a una sorta di vestigium, di fossile che si ritrova nei modi di dire di tutti i giorni. Una delle maggiori scoperte della linguistica fatta da Jeffrey Gruber, Ray Jackendoff e George Lakoff è che lo spazio viene utilizzato come una metafora per i tipi più astratti di idee." (Pinker 2007, Pag 77)

Pinker fa riferimento a Lakoff ed altri linguisti ai quali attribuisce una delle "maggiori scoperte della linguistica", dimenticandosi certo di Jaynes e prima di lui di Henri Bergson (che Jaynes cita come ispiratore) e forse di altri filosofi o studiosi ancora precedenti. Ma si sa che perché un'idea entri stabilmente nell'edificio della scienza c'è bisogno che i padroni di casa le aprano la porta. Quindi il fatto che Pinker sia arrivato indipendentemente a questa soluzione non può che far piacere ai jaynesiani, ammesso che esistano. Per accedere ad una trattazione più ampia e meno divulgativa della teoria del professore di Harvard aspettiamo con ansia l'uscita del suo prossimo libro *The Stuff of Thought*, la quale dovrebbe avvenire nei prossimi giorni.

Tornando a noi, la Parte III di Reflection porta come titolo "The Consciousness and the Self". Qui troviamo, oltre al già accennato capitolo di B.McVeigh, un saggio di J. Limber, psicologo evolutivo all'università del New Hampshire, dove rivisita la teoria jaynesiana soprattutto nella sua componente psicologico-linguistica, sempre alla luce dei progressi ottenuti negli ultimi trent'anni. A conclusione di questa terza parte troviamo un saggio di Scott Greer, professore associato di psicologia alla University of Prince Edward Island, il quale cerca di ricondurre, almeno in parte, la teoria jaynesiana ad alcune riflessioni "aristoteliche" (per le evidenti incongruenze e contraddizioni

Jaynes credeva che gli scritti attribuiti ad Aristotele fossero in realtà da attribuire ad, almeno, due diverse persone.).

La Parte IV del libro, consta di un solo capitolo e porta il titolo di “The Origin of Religion”. Il capitolo in questione, scritto da D.C.Stove, è un tributo a Jaynes e si intitola “The Oracle and their Cessation” dove l’autore sottolinea come la teoria della mente bicamerale si oppone alle più importanti teorie sulla nascita delle religioni.

L’ultima parte del volume, intitolata “Ancient Civilizations”, consta di due articoli di Jaynes, uno su Tutankhamun e uno riguardante l’antico impero cinese. Abbiamo poi un saggio di J.Sleutels sul passato bicamerale degli antichi greci e, infine un saggio di Michael Carr, ex professore universitario alla Otaru University of Commerce, in Giappone, il quale analizza alla luce della teoria bicamerale l’antica cerimonia cinese dello *Shi*

In generale il libro di Kuijsten è una buona continuazione del lavoro di Jaynes. Certo si sente la mancanza di ricerche originali, e il processo metaforico-generativo così come spiegato da Jaynes nel 76, e da lui definito “una prima approssimazione” è forse rimasto tale senza intravedere alcun progresso rilevante. Tuttavia la notizia che Kuijsten e McVeigh presenteranno forse un paper su Jaynes al congresso di Tucson (Arizona) “Toward a Science of Consciousness”, e la teoria “jaynesiana” di Steven Pinker, sono segnali che possono far sperare in una nuova primavera per la mente bicamerale.

Roberto Bottini

Dawkins. R. 2006, *The God Delusion*, Bantam Book. New York.

De Santillana, G. e von Dechend, H. *Il Mulino di Amleto*. 1983 (ed. rivista ed ampliata). Adelphi. Milano

Dennett, D. 1986. “Julian Jaynes ‘Software Archeology’”, in *Canadian Psychology*, 27, 1986, pp. 149 – 54.

Foerster von, E. e Glasersfeld von H. 2001. *Come ci si inventa*. Odradek. Roma.

Galimberti, U. 1987. *Gli equivoci dell’anima*. Feltrinelli Editore, Milano

Jaynes, J. 1976 . Il crollo della mente bicamerale e l’origine della coscienza. Adelphi. Milano

Kuijsten, M. 2007. *Reflections on the Dawn of Consciousness*. Julian Jaynes Society.

Leenhardt, M. 1979. *Do Kamo: Persons and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

Pinker, S. 2007. “Come è nata la mente?”. In *MicroMega*, Almanacco di scienze 2/2007.

Rosaldo, M.Z. 1984. “Toward an Antropology of the Self and Feeling”. In R.A. Shweder and R.A. LeVine, *Culture Theory*. New York. Cambridge University Press

Smith, J. 1981. “Self and Experience in the Maori Culture”. In A. Look and P. Heelas, *Indegenous Psychologies: The Antropology of Self*. New York: Academic Press.

Snell, B., 1953. *The discovery of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Appendice

L'origine della coscienza e il crollo della mente bicamerale

Questa sera parleremo di coscienza, vi presenterò la teoria di uno psicologo americano, Julian Jaynes, morto qualche anno fa e originario degli stati uniti d'america. E' possibile suddividere la teoria in due parti principali, che pur essendo collegate tra loro posseggono una certa indipendenza per quanto riguarda la loro validità ed adeguatezza. Per farla breve, possono essere entrambe corrette, una corretta e una no o entrambe errate.

La prima parte è quella genuinamente psicologica, descrive le caratteristiche della coscienza soggettiva, ne dà una definizione e spiega come essa possa svilupparsi. La seconda parte potrei definirla "psico-storica", e consiste in un affascinante teoria sullo sviluppo filogenetico della coscienza.

Questa teoria dunque è una teoria storica o storiografica della coscienza. Ci tengo a sottolinearlo poiché penso che la coscienza, come altri aspetti della mente umana, non può essere compresa senza considerarne la storia. Jaynes sosteneva che tutte le discussioni riguardanti la mente devono essere diacroniche, non sincroniche, tuttavia questa è una posizione che non è condivisa dalla maggior parte degli psicologi e dei filosofi moderni.

In questa prospettiva storica la coscienza ed in modo più generale la mente, la *psiche*, è stata descritta in ogni epoca storica a funzione del proprio tema e dei propri interessi.

Nell'età aurea della Grecia, quando gli uomini andavano in giro liberamente mentre gli schiavi lavoravano, la coscienza era altrettanto libera, Eraclito ad esempio la definì "uno spazio immenso, senza confini". Mille anni dopo, tra le colline disseminate di caverne di Cartagine, Agostino si stupiva dei "monti" e dei "colli" dei suoi pensieri. Si noti come le metafore della mente siano il mondo che essa percepisce. Nell'800, epoca di grandi scoperte geologiche, anche la coscienza venne suddivisa in strati che si spingono verso un'oscura profondità, e quando la scienza di moda divenne la chimica, nei laboratori di Wundt la coscienza venne analizzata e scomposta in elementi precisi di sensazioni e sentimenti. L'elenco potrebbe continuare, ma una svolta epocale avvenne quando Darwin propose la "teoria dell'evoluzione naturale". Da allora delle nuove domande si affacciarono alla mente degli studiosi. Quando e come nel processo evolutivo è comparsa la coscienza? In che specie? E Perché?

Naturalmente la teoria dell'evoluzione naturale spiega bene le origini e i cambiamenti occorsi nelle specie animali in seguito a selezione naturale. Ma come può spiegare l'evoluzione della mente e della coscienza? Come può la coscienza essere "emersa" dalla mera materia attraverso la selezione naturale?

Darwin per primo era ben conscio di questo problema, e la dimostrazione di una continuità evolutiva tra le diverse specie fino all'uomo, che contemplava quindi un'origine evolutiva della coscienza e della mente umana, fu l'obiettivo della sua seconda grande opera, *L'origine dell'uomo*. L'ipotesi darwiniana della continuità per l'evoluzione della mente è un totem molto sospetto della mitologia evolucionistica, tuttavia molti dopo Darwin, compresi i moderni neo-darwinisti si stringono intorno all'intuizione del loro maestro basandosi sulla forza della loro teoria, sui successi in laboratorio e su di accurate osservazioni etologiche.

Tuttavia solo l'uomo, tra tutte le specie si sforza di capire sé stesso e il mondo, costruisce teoremi e cattedrali, scrive poesie, quartetti e invia sonde verso altri pianeti. Si può pensare davvero che esista una continuità con le idiote gerarchie di scimmie antropomorfe incapaci di articolare parola? E' vero che la vita emotiva dell'uomo e di altri mammiferi presenta somiglianze mirabili. Ma quando ci si concentra in misura eccessiva sulle somiglianze si finisce col dimenticare che un tale abisso esiste veramente.

Il primo ad accorgersene fu tra l'altro Sir. Alfred Russel Wallace, scopritore con Darwin della teoria della selezione naturale. Al contrario del suo più famoso collega, Wallace abbandonò ben presto la "teoria della continuità", cercando però risposte nel mondo spirituale e sovrannaturale. Di fatto il nome di Wallace non è noto come quello di Darwin come scopritore della selezione naturale anche perché nell'ultima parte della sua vita egli frequentò assiduamente le sedute spiritiche alla vana ricerca di prove di una qualche imposizione metafisica che spiegasse l'origine della mente.

Quindi a tutt'oggi, l'annoso problema dell'evoluzione della mente e il dilemma *mente-corpo* che l'ha preceduto resta irrisolto e costretto tra le spire di un'aporia che presenta da una parte la via tracciata da un gretto materialismo riduzionista e dall'altra uno sfumato sentiero metafisico e spirituale che lascia insoddisfatti la maggior parte degli spiriti scientifici.

Naturalmente questa è un'esemplificazione del complesso panorama teorico delle scienze e della filosofia della mente. Altre teorie si inseriscono tra l'incudine e il martello nel tentativo di risolvere la questione. Tra queste voglio citarne una, tornata in voga di recente, che ci tornerà utile per capire la teoria che voglio presentare. Questa è la teoria dell'evoluzione emergente.

La dottrina dell'evoluzione emergente fu salutata con particolare fervore poiché ebbe in qualche modo il merito, verso la fine degli anni sessanta, soprattutto negli Stati Uniti, di contrastare efficacemente le dottrine behavioriste, che nel migliore dei casi relegavano la coscienza a spettatore impotente del comportamento umano. Inoltre essa si proponeva di dare una spiegazione scientifica alle discontinuità evolutive osservate poc'anzi.

L'idea principale di questa posizione è una metafora:

Come le proprietà dell'umido non possono venire derivate dalle sole proprietà dell'idrogeno e dell'ossigeno, così la coscienza emerge ad un certo punto dell'evoluzione in un modo che non è derivabile dalle sue parti o componenti.

Questa semplice idea, che risale agli anni 20 del secolo scorso, fu rispolverata e presentata con vigore dai biologi e dai neurologi degli anni settanta. Essi sostenevano che tutte le proprietà della materia sono emerse da qualche precursore non specificato. Le proprietà distintive degli organismi sono emerse dall'unione di molecole complesse. E la coscienza è emersa dagli organismi viventi. Nuove combinazioni determinano nuovi tipi di rapporti che determinano a loro volta nuovi emergenti. E le nuove proprietà emergenti sono efficacemente connesse con le componenti del livello inferiore. La coscienza emerge quindi come qualcosa di autenticamente nuovo in una fase critica del processo evolutivo. Una volta emersa essa guida il corso degli eventi nel cervello e ha un'efficacia causale sul comportamento del corpo.

Questa teoria ha affascinato molti studiosi, ma per quanto bella ed apparentemente esplicativa essa spiega ben poco. Se la coscienza è emersa in un momento critico dell'evoluzione quando è avvenuto? In quale specie? Che tipo di sistema nervoso è necessario? Nessuna di queste domande ha ancora avuto una risposta. Inoltre, anche se non conoscevate questa teoria, forse qualcuno di voi vi è riconosciuto dei passaggi, delle idee, tipiche della scuola della Gestalt, il tutto è più dell'insieme delle parti e degli orientamenti olistici, in cui ogni componente non può essere compresa a fondo se non calata nel contesto o, come direbbe Fritjof Capra, nella rete della vita. Naturalmente in chiave evoluzionista. E come avviene quel passaggio, quello fondamentale dell'emergenza non ci è dato saperlo.

E allora? Davvero una soluzione non esiste, perché tante difficoltà?

Jaynes suggerisce che questi ripetuti insuccessi sono forse frutto di un'errata nozione di coscienza. Attraverso i secoli questo concetto è divenuto crogiolo di differenti significati, e questa polisemia ha reso difficile considerarlo e descriverlo in maniera corretta. Non ci soffermeremo ora sulle

motivazioni storiografiche e filologiche di tale polisemia, ma cercheremo di far nuova luce sul tema coscienza, per avere un'idea chiara di cosa vogliamo studiare.

Innanzitutto è di fondamentale importanza chiarire la differenza tra coscienza e percezione. Io posso essere cosciente di ciò che percepisco, ma non per questo la coscienza è percezione, o viceversa. Storicamente si è sempre pensato al passaggio che avviene nei nostri organi di senso, cioè il contatto tra il mondo fisico e quello mentale come il passaggio fondamentale tra mente e materia, tra anima e corpo, crediamo che il processo di percezione faccia parte della coscienza, mentre non è così. La coscienza è solo una piccola parte di ciò che possiamo chiamare "mente". Finché non si chiarirà definitivamente la differenza tra la coscienza e ciò che chiamiamo percezione, cognizione o, col più vago dei termini, "esperienza", non avremo mai progressi nello studio della mente.

La coscienza non è uguale alla percezione sensoriale, e questo può diventare intuitivo usando una *reductio ad absurdum*.

Se ammettiamo che la coscienza e la percezione sono la stessa cosa, dobbiamo concludere che tutti gli animali che possono percepire sono allora coscienti. Anche un globulo bianco percepisce i batteri per poi divorarli. In questo modo dobbiamo forse pensare di avere dentro di noi 10.000 esseri coscienti per millimetro cubo di sangue?

Ma questa è una riduzione ad assurdo, e non pretende di essere altro. Voglio soffermarmi ancora sulla differenza tra coscienza e percezione, perché è molto importante e perché mi darà occasione di offrirvi una prima definizione di coscienza.

Tale confusione tra coscienza e percezione fu a dir poco incoraggiata da alcuni importanti filosofi. Bertrand Russell, nel 1921 scrisse che "siamo coscienti di tutto ciò che percepiamo" e qualche anno più tardi, in un altro scritto, rincarò la dose proponendo come esempio di pensiero cosciente "Io vedo un tavolo". Ma la visione di un tavolo non è un esempio di coscienza, ma di percezione, ed al massimo può essere un oggetto della coscienza. Ciò di cui Russell era veramente cosciente era la sua argomentazione. Con questo non voglio dire che tu in questo momento (rivolgendoti al pubblico) mi percepisci ma non sei cosciente di me, ma forse puoi essere meglio cosciente di me se chiudi gli occhi e pensi a me.

Russell, avrebbe potuto usare un esempio etologico migliore, ad esempio "Potrei riscrivere i principia ora che Whitehead è morto" oppure, "Dove troverò i soldi per pagare gli alimenti ad un'altra signora Russell", questi sono esempi di coscienza in azione, non "io vedo un tavolo". Neppure un comportamentista convinto come Watson, nel negare la coscienza, si è mai sognato di negare la percezione, e Cartesio, che ci ha dato la moderna concezione di coscienza, non avrebbe mai detto "Io vedo un tavolo, quindi sono".

Spero di essere stato abbastanza chiaro.

Da tutto questo emerge un concetto di coscienza molto più limitato di quello che siamo abituati a pensare e, dagli esempi appena fatti, strettamente legato all'introspezione. Cioè alla capacità di "guardare dentro sé stessi", rivolgersi al proprio mondo interno, ai propri monologhi, progetti, consigli e preoccupazioni. Quel brulicante introcospo che noi chiamiamo coscienza. Con questo non voglio dire che tutta la coscienza è introspezione, ma che è introspezzabile (termine tradotto dall'inglese *introspectable*, non so se è italiano corretto). E questa è una prima definizione di coscienza.

Oltre a percepire noi facciamo molte altre cose senza l'intervento della coscienza, ad esempio ci muoviamo e reagiamo agli stimoli (grazie al comportamentismo questo è ormai chiaro), parliamo. Nel parlare, il ruolo della coscienza, così intesa, è più che altro *interpolativo*. Mentre parlo posso essere cosciente della mia argomentazione, del mio tono di voce troppo alto, dell'obbiettivo che voglio raggiungere o di un amico tra il pubblico, ma non sono affatto cosciente di ogni parola che proferisco e non scelgo tali parole a livello cosciente. Come non sono cosciente del movimento delle mie mani mentre suono il pianoforte o la chitarra o mentre faccio roteare delle palline da giocoliere. Per fare tutte queste cose la coscienza non è necessaria, se non marginalmente, ad esempio nel cominciare l'azione o nel decidere di smettere, ma non nell'esecuzione. E su questo

penso possiamo essere tutti d'accordo. Anzi, la coscienza, se interviene può ostacolare l'esecuzione, come nella famosa favola della formica e del millepiedi.

Che la coscienza sia presente in ogni cosa noi facciamo è un'illusione. E' come chiedere ad una torcia, in una stanza buia, in che stato si trova la stanza. Questa dirà che è illuminata ovunque, poiché dovunque si rivolge indirizza il suo fascio di luce. Con la più banale delle frasi possiamo dire che, semplicemente, non siamo coscienti di non essere coscienti.

Continuiamo col dire che la coscienza non è la copia dell'esperienza, ed essendoci un pubblico di psicologi o quasi psicologi non mi soffermerei su questo punto. Come anche sul fatto che la coscienza non è necessaria per l'apprendimento. Cani che sbavano o topi che corrono in un labirinto dovrebbero averci ormai reso immuni a questo tipo di dubbi, e il condizionamento operante e quello classico pavloviano, erano alla base di quel movimento che cercava di negare la coscienza, il comportamentismo.

Inoltre la coscienza non è necessaria né per pensare né per ragionare. Nel 1901, Karl Marbe, quando era ancora studente propose al suo professore, un'esperto introspezionista di stile tiechneriano, un esperimento. Al soggetto venivano dati due piccoli pesi e gli veniva chiesto di mettere quello più pesante sul tavolo di fronte allo sperimentatore e di descrivere il processo di giudizio. Tutti i soggetti descrissero introspettivamente il contatto dei pesi contro la cute delle dita, la leggera pressione verso il basso provocata dal loro peso, qualsiasi protuberanza presente e così via.. ma quando arrivavano all'atto di giudicare quale dei due pesi fosse il più pesante, scoprirono che proprio l'atto del giudizio non era cosciente. Il giudizio ci è in qualche modo dato dal nostro sistema nervoso. Certo il giudizio di questo tipo è soltanto una tipologia di pensiero, ma è molto importante per la nostra vita quotidiana e non è cosciente. (a seconda del tempo fare altri esempi).

Infine un altro errore a cui la moderna scienza della mente non ha ancora posto rimedio è quello della localizzazione della coscienza. Trovare uno spazio nel nostro cervello che crea lo spazio della coscienza è forse illusorio. La coscienza è strutturata come uno spazio, come vi mostrerò tra poco, ma è uno spazio funzionale, è lo spazio interno solo per metafora. Molti di noi saranno d'accordo con sostenere che la mente e la coscienza è in mezzo a noi più che dentro di noi. Come ci ha insegnato Salvini ci vogliono due cervelli in interazione per fare una mente, e così ci vogliono due cervelli in interazione anche per fare la coscienza. Ma non due cervelli qualunque, due cervelli di babbuino possono creare un certo tipo di mente, per certi versi simile alla nostra, ma non la coscienza, per la quale ci vogliono due cervelli "parlanti". Perché la coscienza, secondo questa teoria è fondata sul linguaggio.

Arrivati a questo punto, possiamo ridefinire meglio la coscienza. Dopo aver sottolineato come essa non sia affatto indispensabile, per non essere accusato di neo-behaviorismo, è meglio se faccio una precisazione. La coscienza è solo una parte della "vita" mentale, ma è una parte estremamente importante, la mia introspezione è tanto reale quanto il prodotto della mia percezione. La coscienza "esiste".

Secondo Jaynes, la mente cosciente soggettiva è un analogo di quello che chiamiamo "mondo reale". Essa è costituita da un vocabolario o campo lessicale i cui termini sono tutte metafore o analoghi del comportamento nel mondo reale.

E in questo senso, la coscienza, è principalmente frutto di una metafora lessicale.

Se pensiamo ai termini che utilizziamo per descrivere i processi coscienti, vedremo come essi siano tutte metafore. Io "vedo" la soluzione ad un problema, che può essere "chiara" o "opaca", i pensieri "corrono" nella mia mente e "cerco" i miei ricordi nei "recessi" più angusti della mia coscienza.

E la maggior parte di queste metafore sono di ordine visivo e lo spazio-mentale in cui avvengono i processi coscienti è generato dallo spazio reale a cui fanno riferimento i termini metaforici. In questo spazio-mentale della coscienza noi possiamo "avvicinarci" ad un problema, magari da un determinato "punto di vista" cercando di "aggirare" le difficoltà. Tutte le parole che utilizziamo per riferirci agli stati mentali sono metafore o analoghi di qualcosa che esiste nel mondo reale, nel mondo fisico. Potremmo dire, in un modo che riecheggia John Locke, e l'empirismo inglese, che non c'è attività nella coscienza che non si sia prima manifestata nel comportamento.

Ma come voi mi ricordate, la metafora è solo un mero accostamento di parole, un artificio linguistico, e non può creare una nuova entità come la coscienza. Un'analisi più approfondita della metafora potrebbe farvi cambiare idea.

Cercare di capire come, di preciso, la coscienza emerge dall'interazione linguistica e dal processo metaforico vuol dire entrare in un livello di teorizzazione molto complesso, e penso interdisciplinare. In questo senso non vi sono risposte definitive, ma nessuno ha mai fatto ricerca su questo. Io stesso certo, ho delle idee, ma non sono molto strutturate, ne parleremo se avremo tempo e se vi interessa, ora cercherò di introdurre il meglio possibile il meccanismo metaforico che permette la creazione della coscienza, senza scendere troppo nel dettaglio.

In tutte le metafore esistono due termini, la cosa che vogliamo spiegare o descrivere, che Jaynes chiama *metaferendo*, e la cosa o relazione che utilizziamo per descriverla chiamata *metaferente*. Quando diciamo che una nave solca il mare, ciò che vogliamo descrivere, il metaferendo, è il modo in cui la nave procede tra le acque e ciò che utilizziamo per descriverlo, il metaferente, è il solco che, per esempio, un aratro traccia nel terreno.

Procediamo con un altro esempio, supponete di essere una persona che non possiede il normale vocabolario mentale e che stiate cercando di risolvere un problema e che ad un tratto troviate la soluzione. Per descrivere questo inespressibile accadimento mentale potrebbe usare la metafora "vedo la soluzione". In questo caso però non si vede un bel nulla, il vedere è solo il metaferente utilizzato per descrivere metaferendo del "trovare la soluzione". Ma ai metaferenti, che sono sempre termini più concreti, sono associate spesso alcune caratteristiche, i *paraferenti*, che possono essere trasmessi al metaferendo, formando dei *paraferendi* che generano nuove realtà discorsive, ma anche ontologiche. Ad esempio, in questo caso, il metaferente "vedere" ha associato delle caratteristiche che si riferiscono al comportamento reale del vedere, tra cui uno spazio in cui vedere. Alcune di queste caratteristiche possono essere trasmesse al metaferendo del "vedere la soluzione", formando quindi uno spazio in cui possiamo "vedere" la soluzione. Tutte, o quasi, le metafore che utilizziamo per descrivere processi coscienti derivano da comportamenti reali che avvengono in uno spazio ed il progressivo e continuo utilizzo di queste metafore trasferiscono tali qualità spaziali del mondo reale allo spazio della coscienza. Questo è uno spazio funzionale, ma ha valore ontologico in quanto nei suoi effetti esiste al di là delle parole che lo nominano. Infatti la coscienza non è solo parole, ma da essa è costruita ed è resa accessibile. Questo spazio mentale è la più importante caratteristica della coscienza, ed è lo spazio a cui voi vi rivolgete quando fate un' introspezione, che non è altro che una metafora per guardare dentro qualcosa. Ma chi è, in questo caso, colui che guarda? Chi è che fa un' introspezione?

Qua introduciamo un'ultima, ma necessaria, complicazione, l' analogo. L' analogo è una metafora particolare in quanto la similarità non è tra una cosa e un' altra cosa, ma tra le relazioni che entrambe intrattengono con le altre cose.

Come il corpo fisico, con i suoi organi di senso, si muove nello spazio del mondo reale e interagisce con gli oggetti e le persone, così nella coscienza esiste un *Analogo Io* che si muove nello spazio mentale, "vede" soluzioni a problemi e interagisce con gli oggetti della coscienza.

Nell' introspezione, colui che guarda, è l' analogo Io.

Tenete presente che l' analogo Io, la seconda caratteristica più importante della coscienza, non è il sé, che è una costruzione narrativa successiva. Il sé può essere bello o brutto, triste o cattivo. L' analogo io non è nessuna di queste cose, esso esiste solo in senso funzionale e ha maggiori affinità con l' Io Trascendentale Kantiano.

Un' altra importante caratteristica della coscienza è la *narratizzazione*, che è la simulazione analogica del comportamento reale. La coscienza, il più delle volte, è un costante mettere le cose in una storia ma mettendo un prima e un dopo ad ogni evento, e questo non è altro che l' analogo del muoversi nel mondo fisico in una successività spaziale che diventa nella coscienza una successività temporale, e il risultato è la concezione cosciente del tempo che è un tempo spazializzato. E' impossibile essere coscienti del tempo senza spazializzarlo, e la coscienza è sempre una spazializzazione in cui il

diacronico è trasformato in sincronico, e ciò che è accaduto nel tempo viene selezionato e visto in giustapposizione spaziale. La concezione, tipicamente occidentale, del tempo lineare è una concezione cosciente. Civiltà antiche e popoli d'oriente che non hanno dato alla coscienza tutto il peso che abbiamo dato noi, a partire dalla tradizione ellenica, hanno sviluppato una concezione del tempo non lineare che noi ritroviamo nella nostra fisica quantistica, e che per semplicità e deformazione cosciente spazializziamo in un cerchio. (Chiedere se hanno capito e nel caso contrario fare altri esempi. Magari soffermarsi sul fatto che la narratizzazione precede, sia filogeneticamente che ontologicamente la coscienza, ma che diviene narratizzazione cosciente quando l'aspetto temporo-spaziale è acquisito).

Come direbbe Jaynes, gli psicologi sono spesso accusati, e a volte con ragione, di reinventare la ruota, farla quadrata, e chiamarla una prima approssimazione. Questa è certo una prima approssimazione, si spera non di quel tipo. Tuttavia resta una prima approssimazione, o poco più, da trent'anni a questa parte, perché nessuno ha mai voluto fare ricerca in questa direzione.

Se la teoria fin qui presentata è corretta, e la coscienza è un prodotto culturale fondato sul linguaggio, vuol dire che gli sforzi volti a cercare l'origine della coscienza nell'evoluzione animale sono incorretti e vani. Dunque quando si è evoluta la coscienza?

Ora entriamo in un terreno molto accidentato, quello della speculazione storica, che tuttavia ha reso famosa questa teoria. Questa seconda parte, psico-storica, della teoria non è indissolubilmente legata alla prima. Entrambe possono essere giuste o sbagliate indipendentemente l'una dall'altra. Io ora vi farò un breve riassunto, tuttavia il libro, "il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza" presenta molte prove storiche e geniali interpretazioni che rendono la teoria molto più plausibile di quanto possa fare io qui.

Se la coscienza è fondata sul linguaggio deve essersi sviluppata dopo di questo. Possiamo affermare, anche se non tutti sono d'accordo, che il linguaggio è apparso nella specie umana non più di 50.000 anni fa. Ma quando è apparsa la coscienza?

Jaynes sostiene che la coscienza sia un artefatto culturale appreso dall'umanità in tempi relativamente recenti, circa 3000 anni fa, intorno al 1.000 a.c. Come si arriva ad una tale e sorprendente conclusione?

Più o meno 5000 anni orsono, l'uomo ha acquisito una rilevante capacità, quella della scrittura.

Propugnando un'origine culturale della coscienza Jaynes ha cercato di analizzare psicologicamente alcuni dei più antichi reperti scritti giunti sino a noi, e redatti in una lingua traducibile con una certa sicurezza. Verificando se in questi antichi scritti vi sia l'evidenza di una narratizzazione cosciente, di introspezione, di un analogo Io e di un tempo spazializzato.

Il poema più antico a noi pervenuto, redatto in una lingua traducibile, il greco antico, è l'Iliade. E analizzando l'epico racconto dell'ira di Achille come un documento psico-storico si scoprono cose interessanti.

Infatti gli uomini dell'Iliade non hanno momenti in cui si fermano a pensare sul "da farsi", essi non fanno progetti a lungo termine e non cercano di prevedere le mosse dell'avversario. Le loro azioni non trovano inizio in piani, ragioni e motivazioni coscienti, bensì nelle azioni e nei discorsi degli dei. Nell'Iliade non esiste il concetto di "volontà" e non c'è neanche una parola per designarlo.

Sono infatti gli dei a rappresentare la volizione umana e a guidarne le azioni.

Quando Agamennone Signore di Popoli sottrae ad Achille la sua amante, è una dea ad afferrare Achille per la chioma e ad ammonirlo di non colpire Agamennone. Così un dio induce Glauco a scambiare le sue armi d'oro per armi di bronzo. Inoltre gli dei danno inizio alle contese tra uomini e sono la vera causa della guerra. Insomma, in generale, nell'Iliade non esiste coscienza.

Questo per quanto riguarda i personaggi di un poema. Ma che dire di chi l'ha scritto e delle genti che hanno vissuto all'epoca di Troia e prima ancora?

Secondo un'idea tradizionale e generalizzata, non ci fu una vera religione in Grecia fino al IV sec.

A.c. Ciò è vero se si pensa alla religione come un sistema di etica, una sorta di subordinazione a dei esterni nello sforzo di comportarsi in modo virtuoso. Ma come ha dimostrato E. Dodds nel suo libro "I greci e l'irrazionale", gli antichi micenei avevano eccome una religione, diversa dalle credenze

moderne ma simile alle religioni dei popoli mesopotamici ed egizi, e simile al rapporto uomo-dio descritto nell'Iliade.

Gli dei dell'Iliade non sarebbero solo una gaia invenzione di poeti come sostenuto da alcuni studiosi. A Micene, come a Uruk, a Tebe o Babilonia gli dei esistevano ed erano in contatto diretto con gli uomini ai quali apparivano in sogno o durante la veglia e dicevano loro come comportarsi. Molte prove archeologiche e storiche sono portate da Jaynes, e non solo, a sostegno di questo. Ciò che Jaynes però sottolinea è che gli dei, nella realtà, non erano altro che allucinazioni visive e uditive che uomini non coscienti esperivano quotidianamente e che guidavano il loro comportamento.

Jaynes chiama questa arcaica architettura mentale "mente bicamerale", poiché il sistema nervoso umano produceva due diverse entità, quella umana e quella divina e nessuna delle due era cosciente dell'altra. Come i "moderni" schizofrenici hanno allucinazioni uditive e visive, sentono voci che danno ordini, ammoniscono, insultano o confortano, così l'uomo bicamerale udiva i consigli e i dettami di quelli che poi ha imparato a chiamare dei e che prendevano per lui le decisioni. Le voci allucinatorie che alcune persone sentono ancora al giorno d'oggi non sarebbero altro che le vestigia di un'antica forma mentale che è stata "rimpiazzata" dalla mente cosciente soggettiva.

Questo rapporto diretto ed esplicito con gli dei, come appare evidente nell'Iliade, è tipico di molte antiche religioni. L'uomo bicamerale non aveva bisogno di preghiere, oracoli o usanze divinatorie per "parlare" con gli dei, e non aspettava invano una rivelazione come invece accade nelle moderne religioni. Queste usanze presero piede quando con la nascita della coscienza gli dei smisero di manifestarsi nella maggior parte delle persone e si ritirarono in posti lontani (il cielo, i monti, gli abissi) per mai più ritornare.

Purtroppo non abbiamo tempo di soffermarci oltre, una trattazione completa richiederebbe ore ed ore di conferenza.

Possiamo concludere riassumendo questa teoria in quattro punti principali, di cui uno non è stato trattato ma lo cito ugualmente. Quattro punti che sono 4 ipotesi collegate ma indipendenti sull'evoluzione e sulla natura della coscienza.

La prima è che la coscienza è basata sul linguaggio e in particolar modo sulla metafora.

La seconda è che molto tempo fa, ma non troppo, l'uomo possedeva una differente architettura mentale, non cosciente, chiamata mente bicamerale.

La terza è semplicemente che una ha seguito l'altra nella storia.

E la quarta ipotesi, di cui non abbiamo parlato, riguarda i correlati neurali e la psicobiologia della mente bicamerale e delle allucinazioni uditive.

Per concludere vorrei dire poche parole riguardo ad uno dei più grandi dilemmi della scienza e dell'uomo, il problema mente-corpo. Questa teoria, se non da una soluzione concreta e dettagliata del problema, per lo meno contribuisce a chiarire la questione, e aiuta a porci correttamente le domande. In realtà il dualismo che filosofi e scienziati cercano di spiegare da lungo tempo non è tra mente e corpo. Ma tra coscienza e tutto il resto. Un dualismo che forse esiste solo da 3.000 anni.

Notizie

- * In AAVV, **Art ambassador. Il museo, l'edizione, il valore** (Spirali, Milano 2006), è stato pubblicato il saggio di Felice Accame, **La costruzione del valore estetico**.

E' in funzione il sito Internet della *Società di Cultura Metodologico-Operativa* all'indirizzo:
<http://www.methodologia.it>