

Alla ricerca del ‘senso della vita’

Fabrizio Michetti

Il senso della vita? Non è facile affrontarlo, ovviamente. Qualche decennio fa hanno affrontato il tema, per così dire, i Monty Python, uno scanzonato gruppetto di saltimbanchi britannici che hanno dato vita ad una storia cinematografica che allegramente portava questo titolo impegnativo¹. La vicenda, esilarante, si dipanava fra bancari in rivolta, mangioni che deflagrano per il troppo cibo ingurgitato, rispettabili famiglie cattoliche o protestanti, i cui valori di fede si contrapponevano, inevitabilmente collegati ai contraccettivi consentiti e alla più o meno intensa attività sessuale, e quindi ancora alla prolificità: ne conseguiva la disponibilità di organi umani da commerciare a fine di trapianto. Pensate un po’. Ma l’esito, ahinoi, non portava una risposta conclusiva: ‘Niente di speciale’, veniva alla fine sentenziato, forse con qualche irriverenza.

E oggi? Con una coscienza introspettiva forse più profonda, e i progressi della scienza sotto gli occhi di tutti? Il tema inevitabilmente si colora di impostazioni culturali, e si incrocia con l’incontro/scontro fra quelle che venivano – e talvolta sono ancora – chiamate ‘cultura scientifica’, con la pretesa di spiegare ogni evento in maniera quantificabile secondo i criteri della scienza positiva galileiana, e ‘cultura umanistica’, carica di storia, basata sulla rilettura dei classici greci e latini, e orgogliosamente ancorata al vissuto, individuale o collettivo. Ognuna propone le sue risposte alla questione centrale della nostra esistenza. L’origine della dicotomia è certamente antica, ma non chiarissima. Nei primi anni Settanta del secolo scorso, il filosofo lettone/britannico Isaiah Berlin (1974) individuava nel pensiero dei filosofi antiscientisti del Settecento (e si riferiva in particolare a Giambattista Vico) l’origine della contrapposizione tra cultura scientifica e cultura umanistica. Questa si accentuò poi nella seconda metà dell’Ottocento, quando il pensiero positivista, con la convinzione che solo il metodo scientifico garantisse la conoscenza della realtà, partecipò significativamente a innescare la forte contrapposizione tra le due culture; questa vide in Italia Benedetto Croce particolarmente attivo nel sostegno di quella umanistica verso quella scientifica (Croce 1909), anche se alla fine sostanzialmente ridimensionò le sue posizioni. E si può ragionevolmente ritenere che proprio questa contrapposizione, almeno in Italia, fosse alla base all’inizio del Novecento di riforme del sistema scolastico con l’istituzione di due licei, classico e scientifico (originariamente chiamato liceo moderno), che materializzavano le differenti visioni.

¹ *Monty Python’s, The meaning of life*, regia di T. Jones, 1983.

Ora si avanza una tentazione, con prospettive (o pretese?) unificanti. Come di solito accade per le tentazioni, questa attrae per le lusinghe che ha in sé, e respinge per le apparenze scandalose che pure porta con sé.

Nel loro complesso, vengono chiamate ‘neuroscienze’ le conoscenze, allo stato certamente molto grossolane, riguardanti il sistema nervoso, e di conseguenza il cervello che ne è parte. Ora, aldilà di ogni convinzione religiosa che certo non viene toccata da queste considerazioni, chiunque sia in qualche modo ragionevole riconoscerà, o dovrà riconoscere, il dato di fatto che ogni nostra attività, inclusi i pensieri più raffinati, spesso riuniti sotto il concetto di ‘cultura’, sia alla fine operata dal nostro cervello. Se questo non funziona, almeno per quanto ora ne sappiamo, non avremo pensieri, intelligenti o stupidi che siano. Comprensibilmente, sulla base delle formazioni culturali che inevitabilmente hanno plasmato la maggior parte di noi, per lo più umanistiche almeno fino alla fine del Novecento, questo potrà non piacere, e la riduzione (non a caso si parla anche di ‘riduzionismo’) di pensieri astratti e complessi all’attività di qualche centinaio di grammi di materiale biologico dentro il nostro cranio può sembrare sminuirne l’importanza. La filosofia dell’io e la biologia del cervello si sono spesso guardate con circospezione, pur con qualche ammiccamento. Uno dei più alti tentativi di incontro fra le due visioni sta nei dialoghi che il filosofo Karl Popper e il neurofisiologo John Eccles, entrambi insigniti di numerosi riconoscimenti per i loro meriti culturali tra cui il premio Nobel attribuito nel 1963 a John Eccles, intrecciarono a metà degli anni Settanta del Novecento nella quiete di Villa Serbelloni sul lago di Como (Popper, Eccles 1977). Ma da quei dialoghi emerge ancora la consapevolezza che i linguaggi erano immiscibili, e l’enigma che il loro incontro affrontava rimaneva ben lontano dall’essere risolto. È pur vero peraltro che la limitatissima conoscenza delle nostre funzioni cerebrali (allo stato attuale emerge alla nostra comprensione soltanto la punta dell’*iceberg*) le avvolge tuttora in una nube misteriosa, che ha favorito una sorta di negazione della constatazione dei fatti, in fondo di per sé ovvia. Dal momento che oggi i meccanismi cerebrali responsabili dei nostri comportamenti non sono completamente chiari, è facile, e forse anche rassicurante, negarli. Così si è sviluppato nei secoli, e si è radicato in varie parti del mondo, comprese quelle in cui abitiamo, il ‘dualismo mente/corpo’, teorizzato esplicitamente nel diciassettesimo secolo da René Descartes (Descartes 1641), che in fondo pure sentiva la necessità di una interazione fra le due entità, e la intravedeva nella ghiandola pineale, disposta centralmente un po’ sotto il cervello. Le radici di questa visione, che poi è anche frutto dell’esperienza di tutti i giorni, sono riconducibili ad epoche ancora più lontane, addirittura a Platone, che nella sua opera contrapponeva l’anima (*psychè*: respiro vitale) immortale al corpo mortale. È poi sotto gli occhi di tutti che, successivamente, su questa duplice visione dell’essere umano si innesterà la tradizione cristiana, che con essa razionalizzerà le verità di fede che riconoscono nell’uomo la natura a immagine e somiglianza di Dio, ma al tempo stesso mortale e peccatrice. Fra i padri della Chiesa, Agostino di Ippona influenzerà massicciamente la speculazione filosofica e teologica, affermando la trascendenza e l’immaterialità dell’anima e la sua superiorità rispetto al corpo. Il *Liber de spiritu et anima*, composto nel XII° secolo in ambiente monastico cistercense, per lungo tempo attribuito allo stesso Agostino, e recentemente tradotto in lingua italiana (Vannini 2021), sintetizza forse più compiutamente di altre opere il pensiero, a quell’epoca elaborato, circa cosa sia l’anima, quali le sue facoltà, quale il suo rapporto con il corpo, e quale con la sua parte più alta – lo spirito, appunto – in relazione con Dio.

Ad ogni modo, ora inesorabilmente accade che il prefisso 'neuro' si impadronisca progressivamente dei diversi aspetti del nostro sapere, che usiamo raccogliere sotto il termine 'cultura', che sempre ha preteso di avere un ruolo centrale nella comprensione, se così si può dire, del 'senso della vita'. Ecco allora, per citare soltanto aspetti qui più rilevanti, la 'neuroeconomia', la scienza delle decisioni in quanto frutto del nostro cervello, che sottrae l'economia al rigore delle formule matematiche, e assoggetta le decisioni non più soltanto alla valutazione razionale dell'utilità, ma alle funzioni del nostro cervello, anche quelle emotive. Tanto che, già qualche decennio fa, il premio Nobel per l'economia è stato assegnato ad uno psicologo, Daniel Kahneman (Kahneman, Tversky 1979); e questa tendenza è stata sostanzialmente confermata più volte negli anni successivi. L'assunto dell'inconoscibilità che avviluppa quel che accade nel nostro cervello quando prende decisioni, formulato da William Jevons alla fine del Diciannovesimo secolo (Jevons 1871), alla base delle teorie economiche classiche, che portavano inesorabilmente alla mera valutazione quantitativa di costi e benefici, non è più in piedi. Il primo convegno in cui neuroscienziati ed economisti si incontrarono per affrontare insieme i meccanismi delle scelte del nostro cervello risale ormai agli anni Novanta del secolo scorso, all'Università Carnegie Mellon, a Pittsburgh.

Perché qualcosa circa i meccanismi della mente, e quindi del nostro cervello, ormai emerge. Uno dei primi, orgogliosi, sforzi per aprire al mondo gli studi che portano ad interpretare le nostre menti come prodotti dei nostri cervelli è stato operato sin dalla fine degli anni Settanta del Novecento da Colin Blakemore, brillante neurobiologo britannico che riunì in un libro le sue *Reith Lectures*, tenute alla *British Broadcasting Corporation* (Blakemore 1977). In effetti accade ormai che numerose procedure nate a scopo diagnostico, e soprattutto ora le procedure di *neuroimaging* funzionale, permettono di valutare, in maniera poco o nulla invasiva, il metabolismo cerebrale nelle diverse regioni cerebrali momento per momento. Ne consegue una diretta correlazione fra l'attività cerebrale svolta, anche attività mentali astratte, e la regione cerebrale coinvolta: questa viene smascherata da un contemporaneo incremento di varie sue attività metaboliche – segno del suo impegno nello svolgimento dell'attività – che si evidenzia nell'immagine della regione di cervello all'opera in maniera appariscente: una luce colorata, come un grappolo di lampadine, che improvvisamente si accende, per poi spegnersi al termine della funzione. Questo consente di studiare direttamente nell'uomo la correlazione tra struttura e funzione cerebrale, eliminando la mediazione dell'animale da esperimento, e quindi favorendo l'esame di attività propriamente umane, culturalmente rilevanti, che lo studio dell'animale non permetteva: una sorta di stele di Rosetta in grado di tradurre i nostri comportamenti nel linguaggio dei nostri neuroni, con la conseguente ambizione di spiegarli in termini neurobiologici. D'altro canto, va anche registrata l'obiezione metodologica di fondo. Occorre definire bene che cosa queste procedure realmente misurano: le diverse funzioni cerebrali che guidano le emozioni e i comportamenti umani, o semplicemente segni di attivazione dell'una o dell'altra regione cerebrale? E in quest'ultimo caso, siamo certi che le correlazioni con i processi mentali non siano arbitrarie (Abi-Rached 2008)? La questione appare di non facile soluzione: la correlazione – che è un concetto operativo – non potrà andare oltre la constatazione della contemporaneità momento per momento tra *l'ordo (rerum) et connexio idearum* delle nostre emozioni e delle nostre scelte, che pertiene al non misurabile ambito del vissuto, e *l'ordo et connexio rerum* delle

attività del nostro cervello, queste, invece, ormai misurabili: ad un esame attento il quesito centrale rimane aperto.

Ad ogni modo, uno dei più autorevoli assertori della utilità di studiare i sistemi cerebrali coinvolti nelle decisioni che prendiamo è stato ed è tuttora Colin Camerer, professore di economia comportamentale (appunto) al *California Institute of Technology* (Camerer *et al.* 2005; Glimcher *et al.* 2008; Frydman, Camerer 2016). Tuttavia, benché alcune regioni nella porzione anteriore (frontale) della corteccia cerebrale appaiano definitivamente coinvolte nei processi decisionali, questi al momento sfuggono ad una comprensione compiuta, e permangono avvolte in un'aura non ben definita; ma verosimilmente anch'essi rispondono a definiti meccanismi biologici, ora imperfettamente chiariti ma forse domani non più, con l'inquietudine che ne può conseguire. È intuitivo che, una volta padroneggiate le basi neurobiologiche dei processi decisionali, potrà non essere facile coniugarle con la libertà di scelta di ogni individuo. Perché in questa visione, in cui i meccanismi della mente, e quindi del cervello, svolgono un ruolo molto significativo, un tema centrale che condiziona 'il senso della vita' è proprio cosa rimane della libertà, e quindi anche della responsabilità di ognuno di noi.

Ed eccoci ad un punto di rilievo nella nostra esplorazione del 'senso della vita': la responsabilità. Anche a questo riguardo il prefisso 'neuro' svolge ormai un ruolo crescente, con lo sviluppo della 'neuroetica', che costituisce ormai un vero e proprio corpo dottrinale, di per sé totalizzante. Sin dalla prima decade di questo millennio, durante un piccolo convegno in California, è nata l'*International Society for Neuroethics*, con il fine di incoraggiare e guidare ricerca e discussioni circa un uso appropriato e consapevole delle crescenti conoscenze sul cervello. Proprio sulla linea della consapevolezza del crescente ruolo sociale delle neuroscienze. Più o meno contemporaneamente è nata la rivista scientifica *Neuroethics*, che tuttora pubblica contributi sul tema. Da circa dieci anni è anche attiva una Società Italiana di Neuroetica, che ha svolto il suo convegno nello scorso maggio 2023. Il *Center for Neuroscience and Society*, fondato nel 2009 presso l'*University of Pennsylvania* come naturale sviluppo del *Penn Neuroethics Program*, evidenzia la delicata importanza di quanto conosciamo circa i processi cerebrali che guidano il comportamento, la personalità, la coscienza, a cui si tende anche a ricondurre il senso morale. Oggetto di questo aspetto della neuroetica, le neuroscienze dell'etica è, tra l'altro, lo stesso concetto di responsabilità. Un altro aspetto, l'etica delle neuroscienze, riguarda invece essenzialmente il corretto uso di sostanze o procedure derivanti dalle neuroscienze, come ad esempio gli psicofarmaci, e le loro conseguenze sul comportamento (Roskies 2002), e non ha quindi diretta relazione con la nostra esplorazione sul 'senso della vita', pur avendo ovviamente un significativo rilievo sociale. La responsabilità potrà essere valutata sulla base dell'interazione fra il cervello dell'uomo, con i suoi processi funzionali – quello che un tempo veniva chiamato 'il carattere' – e le sollecitazioni che riceve dall'ambiente, cioè dalla società in cui vive, e potrà addirittura essere messa in dubbio, interpretandola come mero risultato di interazioni fra cellule nervose (Dan-Cohen 1992; Pereboom 2001; Nahamias *et al.* 2007; Glannon 2011). Rimane comunque la considerazione che le conoscenze sul funzionamento della mente, e quindi del cervello, una volta disponibili – ora poco in effetti, ma in maniera inesorabilmente crescente – necessariamente dispiegano, e dispiegheranno, i loro effetti sull'autocomprensione dell'essere umano: in altre parole 'il senso della vita'?

Bibliografia

- Abi-Rached J.M. 2008, *The implications of the new brain sciences. The 'Decade of the Brain' is over but its effects are now becoming visible as neuropolitics and neuroethics, and in the emergence of neuroeconomics*, in «EMBO Reports», vol. IX, pp. 1158-1162.
- Berlin I. 1974, *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, in «Salmagundi (Skidmore College)», vol. XXVII, pp. 9-39.
- Blakemore C. 1977, *Mechanics of the mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Camerer C., Loewenstein G., Prelec D. 2005, *Neuroeconomics: how neuroscience can inform economics*, in «Journal of Economic Literature», vol. XLIII, pp. 9-64.
- Croce B. 1909, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari.
- Dan-Cohen M. 1992, *Responsibility and the boundness of the self*, in «Harvard Law Review», vol. CV, pp. 959-1003.
- Descartes R. 1641, *Meditationes de prima philosophia*, Mersenne, Paris.
- Frydman C., Camerer C. 2016, *The Psychology and Neuroscience of Financial Decision Making*, in «Trends in Cognitive Science», vol. XX, pp. 661-675.
- Glannon W. 2011, *Neuroscience, free will, and moral responsibility*, in *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, online edn, Oxford Academic.
- Glimcher P.W., Camerer C., Poldrack R., Feher E. 2008, *Neuroeconomics: decision making and the brain*, Academic Press, New York.
- Jevons W.S. 1871, *The Theory of Political Economy*, Macmillan and Co., London.
- Kahneman D., Tversky A. 1979, *Prospect theory: an analysis of decision under risk*, in «Econometrica», vol. XLVII, pp. 263-291.
- Nahamias E., Coates J., Kvaran T. 2007, *Free will, moral responsibility, and mechanism: experiments on folk intuitions*, in «Midwest studies in philosophy», vol. XXXI, pp. 214-242.
- Pereboom D. 2001, *Living without free will*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Popper K., Eccles J. 1977, *The self and its brain. An argument for interactionism*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- Roskies A. 2002, *Neuroethics for the new millennium*, in «Neuron», vol. XXXV, pp. 21-23.
- Vannini M. 2021, *De spiritu et anima*, vol. 9 di *Il tesoro nascosto*, Le Lettere, Firenze.