

Livio Bottani

IDENTITÀ
E NARRAZIONE
DEL SÉ

F

Filosofi

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Livio Bottani

**IDENTITÀ
E NARRAZIONE
DEL SÉ**

FrancoAngeli

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.
L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it

Indice

Introduzione	7
1. Scoprire tendenze	15
2. Decostruzione dell'identità individuale e illusioni etiche	21
3. Il Teatro Cartesiano o il fantasma nel cervello	29
4. La mente come teatro non cartesiano	42
5. Funzione pragmatica della credenza nell'io	50
6. Sapere la morte e nascita della coscienza	56
7. Origine della coscienza e incoscienza	63
8. Narrare la vita	70
9. L'ordine e l'evoluzione	80
10. Il divenire dell'uomo	90
11. Una temperie postumana	101
12. Antropologia e senso storico (ritorno alla natura umana?)	115
13. L'uomo e le macchine	122
14. Narrazione e memoria	128

15. Identità del soggetto e sapere la morte: per una conclusione	137
Bibliografia	143
Indice dei nomi	155

Introduzione

Dopo aver pubblicato *Recita dell'identità e destini della restanza* (2009) la mia intenzione consisteva nel provare ad approfondire temi rimasti lì sullo sfondo, per esempio alcune teorie filosofiche e scientifiche sulla coscienza e sull'identità. Mi interessava per esempio cercare di esaminare, sondandole, le dimensioni antropologiche delle questioni che vi sollevai, inserendo le analisi in una sfera che toccasse – anche oltre la paleoantropologia – le tematiche delle narrazioni scientifiche sull'origine dell'uomo e della vita, la loro evoluzione, e insieme la complessità, l'ordine, il caso e il caos. Volevo individuare, o almeno sfiorare, ambiti i cui contenuti problematici mi dessero conferme su tesi che avevano tenuto occupata la mia mente soprattutto negli ultimi anni. Si trattava di questioni inerenti in primo luogo all'ipotesi che l'insieme della cultura umana, o per lo meno lo slancio iniziale più potente che aveva portato a essa, dipendesse dall'origine di una coscienza il nucleo fondamentale della quale poteva essere individuato nell'essere venuta a comprendere la finitezza e la mortalità. Ciò concerne l'idea di una cesura che avrebbe dovuto segnare la soglia del passaggio dalla coscienza non ancora propriamente umana delle antropomorfe alla coscienza umana del *sapiens* e forse, ma ancora in abbozzo, di altri ominidi che ci hanno preceduti. Da anni ho etichettato questo 'fatto' col titolo di *sapere la morte*. L'ipotesi implica che una tale coscienza reagisca a questo sapere attraverso tutta una intricata serie di strategie di ricomposizione dell'infranto corrispondente alla suddetta cesura. Si tratta di tentativi al contempo di *differimento della morte* e di *ricerca di restanza*, in quest'ultimo caso mutuando un termine dell'idioletto derridiano. Con questo concetto ho inteso sottolineare il bisogno di lasciare tracce da parte di individui la cui mente è provocata dal presentimento, o quanto meno dal dubbio o dal sospetto, che nulla resti davvero alla conclusione di una vita terminata dalla morte, ossia che il nulla sia la conclusione di tutte le aggrovigliate peripezie dell'esperienza, oppure che resti bensì qualcosa, qualche influsso, qualche ricordo nella mente altrui, poveri, evanescenti residui, ma che poi tutto svanisca e finisca in niente.

Le strategie di cui parlo hanno attinenza d'altronde con le capacità simboliche dell'ominide umano, riguardanti come sono le sue potenzialità di controllo e manipolazione della realtà, di definizione delle caratteristiche di tale realtà attraverso un pensiero astratto e un linguaggio complesso, il suo potere di progettualità e immaginazione di mondi alternativi, ma anche di organizzazione della memoria e di realizzazione di grandi speranze. Da tali strategie, non del tutto consapevoli, ci attendiamo consolazione nei confronti delle sofferenze che la vita ci impartisce, compensazione di fronte alle difficoltà, all'esperienza del male e dei limiti in cui la nostra vita è costretta. È vero: c'è lo stupore e c'è l'incanto, la meraviglia della natura e della cultura; ma c'è anche l'orrore, la paura, l'angoscia, e resta fino alla fine indeciso ciò che prevalga, il tutto rimescolato per bene in un calderone di componenti solo parzialmente riconoscibili e districabili, che rende difficilmente separabile il positivo dal negativo, la pula dal grano, il grano stesso dalla gramigna. Tipica di questa situazione è una delle strategie peculiari della cultura umana: la *tecnica*. Essa proviene dalla naturale esigenza di esseri che tendono a migliorare progressivamente i propri livelli di vita, a scoprire nell'uso di strumenti ciò che può facilitare la raccolta dei loro approvvigionamenti alimentari, a rendersi disponibili maggiori conforti aumentando le possibilità di accoppiamento e procreazione, per non dire di espansione della propria vitalità originaria, delle capacità di sensibilità ed esperienza, di una sempre più intensa comprensione del reale. Questa è però una dimensione arcaica e primitiva. Oggigiorno, come tutti sappiamo, la tecnica condiziona gran parte delle nostre vite ed è in certo senso fuori controllo.

Dopo molti secoli di progressi molto limitati e circoscritti nelle capacità di fornirsi di strumenti meccanici, l'uomo della società moderna ha sviluppato tecniche sempre più perfezionate di padroneggiamento del mondo. Il sorgere della civiltà industriale ha dato uno slancio notevole alla nascita di una sfera di tecnologie avanzate che nel Novecento ha acquisito potenzialità creative e distruttive prima impensabili. L'elettronica e la quantomeccanica, e poi l'ingegneria biologica e la genetica, hanno reso le tecnologie contemporanee ambiti di condizionamento dell'esistenza umana di dimensioni straordinarie, oltre ogni limite precedentemente immaginabile. Ciò che ne risulterà è ancor meno immaginabile rispetto a quanto avvenuto negli ultimi due secoli, anche se si manifestano con sempre maggiore chiarezza segni ben poco incoraggianti o per nulla rassicuranti riguardo a ciò che potrebbe verificarsi in un prossimo futuro. L'autonomizzarsi delle tecniche lascia scorgere che non siamo più, se mai lo siamo stati, misura di tutte le cose, facendo intravedere che le tecniche sono misura di ciò che stiamo diventando più o meno nostro malgrado e già siamo. La ridicola illusione che là dove cresce il pericolo nasca anche ciò che salva, si evidenzia sempre più spesso un'evidenza spiacevole da digerire.

L'illusione più grande però, la più ridicola, potrebbe essere quella che solo un Dio possa ormai salvarci, un Dio la cui esistenza è determinata proprio dal bisogno di salvezza e conforto da parte di una creatura che sa la morte, rappresentando esso il risultato primario di tutte le strategie di ricomposizione che la mente umana è in grado di mettere in atto. La riflessione sulla tecnica, tendente a demonizzarne le manifestazioni più estreme, non va per lo più tanto in là da preconizzare il nostro diventare strumenti malleabili dei nostri strumenti. Questo rende abbastanza facile pronosticare per la sfera del virtuale che avvolge il mondo contemporaneo l'ottenimento di ampiezze sempre più accentuate, attraverso il dominio delle tecnoscienze informatiche e delle reti cibernetiche, dei flussi comunicativi che debordano all'estremo dai margini cui sembravano essere in precedenza assegnati, rendendo perfino i corpi umani strumenti cedevoli delle tecniche di impianto, modellazione, alterazione, sostituzione, manifestazioni prostetiche di bulimia macchinica, che fa a pezzi ogni richiamo alla soggettività del soggetto, dell'io o del Sé, reso paesaggio inconsistente di procedure trasformative. Le strategie culturali e simboliche messe in moto dall'uomo, destinate a venire a capo del sapere la morte, oltre ad assumere, come la tecnica, autonomia tale da prevaricare su colui che le elabora, si manifestano infine non essere mai in grado di produrre i rimedi decisivi auspicati. Le forme simboliche rischiano perciò di essere spazzate via dalla temperie dei processi di disumanizzazione tecnologica in atto. Non c'è memoria né speranza che tenga: ogni costruzione o dimensione mnestica, così come ogni tendenza utopistico-messianico-escatologica, si colloca in spazi simbolici soggetti a essere di volta in volta decostruiti fin dal momento della loro definizione.

In secondo luogo, una questione che mi si presentava era costituita dall'interrogativo sulla identità di individui che dicono di sapere la morte. Ciò, per inciso, va al di là di sapere ciò che in tal caso dicono di sapere, concernendo piuttosto l'enigma sull'unità fondamentale dell'entità alla quale si riferisce il proferimento di esistenza. Questa *id-entità* ha iniziato molto presto, nella storia dell'umanità, a essere posta in questione. La credenza nell'esistenza di una sostanza incorporea unitaria cui fosse affidato il governo dell'intero organismo è di origine arcaica, forse originaria di una coscienza 'umana'. L'idea dell'esistenza di un'anima insufflata dentro di noi chissà da dove e da quali altezze – e soprattutto della sua sopravvivenza dopo la morte – trova qui la sua matrice, vale a dire in rapporto alla difficoltà, se non all'impossibilità, di accettare l'irrevocabilità della morte. A tale sostanza, cui si attribuisce questo potere di coordinamento, si doveva perciò risalire ritenendola per l'appunto organo di governo centrale al quale riferire, come a una passività irriducibile, tutta la materia corporea, tutto l'ordine inconcepibilmente articolato e compli-

cato che, se costituisce la realtà di ogni singolo essere vivente, nel caso della creatura umana appare, se possibile, ancor più fondamentale.

In gioco è qui un potere di fissazione dell'ordine dei processi naturali e vitali rispetto al quale la materia viene ritenuta dimensione del tutto secondaria, senza minimamente pensare che anche costrutti 'eteri' come l'anima e lo spirito potrebbero benissimo essere secrezioni della materia tendente ad autorganizzarsi. Senza pensare, inoltre, che il *dualismo* materia-spirito o corpo-anima è per gli esseri umani un'idea molto piacevole, comoda, favorevole in misura tale da assecondare pienamente i loro interessi antropocentrici e generalmente antropici più radicali. Il *monismo* appare invece qualcosa di troppo sobrio e insoddisfacente per menti atterrite dal pensiero della probabile insensatezza del mondo che ciò potrebbe rappresentare. Per non parlare della eventuale superfluità attuale dell'idea di un'esistenza necessaria di quei tardi ominidi che hanno definito la propria specie *sapiens sapiens*, ovvero *ultra-sapiens*, esseri che si dicono provvisti di anime immortali o spirituali, o almeno più durature rispetto al tempo assegnato ai loro miserabili corpi, ma che in effetti non fanno che pregare giorno e notte che ciò che dicono corrisponda al vero.

Cos'è tutto questo pensare a noi stessi, a cosa siamo e pensiamo? Cos'è questa ansia di riallacciarsi a qualche punto fermo ("questo noi siamo, questo noi vogliamo")? Cos'è tutto questo deliquio e struggimento sul destino che ci tocca, questo affanno che ci rende infermi? Cos'è questa tormentosa speranza in un ritrovarsi altrove, congiunta a una memoria che non si cancelli, un arri-vederci senza addio, che non si appaga in fondo nemmeno dell'idea di un a-Dio? Cos'è questo continuo borbottio della mente, senza capo né coda, questo lampeggiare incessante di immagini e vibrazioni intorno alle idee di chi siamo, chi amiamo e odiamo, cosa vorremmo e ci aspettiamo in sorte, in attesa dell'arrivante? C'è qui una furia, una pazzia, ma non ci è dato dimenticare tutto questo convulso movimento di apparizioni e disparizioni: difficilissimo sospendere o mettere da parte il diletto offerto da questo teatro. Sul cui prosce-nio impazzano demoni e angeli, visioni di cieli e di inferni, che rendono interessanti le nostre storie, ma non riescono mai a colmare il vuoto che sembra spalancarsi oltre la parte illuminata della scena delle nostre vite, al di là delle migliaia di parole, immagini e pensieri che folleggiano intorno a noi con un fumettistico alone, né ce la fanno a calmare tutte le nostre angosce, ad affrancarci definitivamente da questa massa di inquietudini. È una malattia mortale quella che qui ci ossessiona, da cui traiamo allo stesso tempo disperazione e indifferenza, perverso piacere e dolore, e l'unico modo di uscirne (sempre che lo si voglia) è una certa schizofrenia che tenga separata presenza e assenza, il mormorio delle confabulazioni che vanno e vengono dalle cose che appaiono e dispaiono. Dovremmo disimparare l'insana passione per i fantasmi di noi stessi, forse imparando dalle macchine. E dunque soffocare l'orgoglio di noi,

la vergogna di noi. E abbracciare una certa adiaforia, un certo stoico ritrarsi dall'idea malsana di se stessi, una anaffettiva *epoché* nei confronti di sé e delle maschere del sé: una beata atarassia. Sebbene neanche ciò potrà salvarci.

In terzo luogo, connessa a tutto questo, un'altra idea che cercavo di problematizzare era proprio quella relativa al fatto che l'identità degli individui umani appare costituirsi simbolicamente in base a dimensioni narrative e fittive produttrici di Storie ciascuna delle quali essi cercano di sollevare a un'improbabile absolutezza, provando tendenzialmente a verificarla quale rimedio definitivo di qualsiasi minaccia di incertezza e instabilità si avanzi. Rendersi conto del finito e volere l'infinito, del temporale e del transitorio e immaginarsi l'eterno, guardare lucidamente al perituro e al caduco e sognare l'imperituro. Ecco alcune delle condizioni che fanno della mente umana una macchina di narrazioni mitiche, religiose, filosofiche, generalmente simboliche, le quali rappresentano il senso di tutto ciò che di mirabile e orribile siamo stati capaci di produrre dall'inizio dell'ominazione, avendo tuttavia tendenza a sopravvalutarne in ogni caso la profondità, nel bene come nel male. In tal modo le nostre coscienze sono anzitutto cesure, le cui lacune tendiamo a colmare attraverso un apparato narrativo di recite delle quali siamo al contempo produttori, attori e spettatori.

Le principali strategie della coscienza per venire a capo della consapevolezza di finitudine e caducità sono per l'appunto rappresentate dalle modalità attraverso le quali la mente umana produce storie su di sé e sulla realtà cercando di rintracciarvi frammenti di salvezza e redenzione. Ciò non esclude, ma anzi prevede, che i segnali di perdono e riscatto cercati si mescolino inestricabilmente a tracce di perdizione e sventura, che la ricomposizione dell'infranto non avvenga se non sotto forma d'infranto, moltiplicando all'infinito i supplementi, le integrazioni e le iterazioni di restanza, i differimenti dell'insensato e della morte. Il Sé o l'Io, per di più, forse non esiste, come non esiste il soggetto, se non come necessaria illusione. Forse c'è solo una specie di centro di gravità narrativa che distribuisce storie di sé multipli, che intrecciano i loro destini in noi, generando memi e simbolismi, pantomime, farse e commedie che impazzano nel teatro delle nostre menti ospitali. Molti personaggi, molte maschere, folleggiano nella mente pervenendo a noi da tempi e spazi mentali diversi. Ogni atto mentale si svolge nelle pieghe del cervello e non c'è bisogno di conferire a un Sé il comando dell'intera baracca. Non si tratterebbe che di un raddoppiamento dei processi, attribuendo a uno *spettro nella macchina* la responsabilità degli atti e delle scelte che già sono compiute dai fluidi neuronali.

Che non vi sia un *fantasma nel cervello* cui assegnare la rivendicazione ultima delle scelte e delle azioni dell'individuo, nel cranio del quale è contenuta la sua massa cerebrale, è una premessa di tutto il discorso che svolgerò in al-

cune parti di questo libretto. Precipitarsi a contestare tale idea affermando che allora si distrugge la responsabilità dell'uomo nei confronti di sé e dell'altro, vuol dire evitare di soffermarsi a riflettere sul fatto che è proprio nelle pieghe del cervello-mente che si svolgono le negoziazioni che portano a una qualsiasi decisione. Alla fine qualcosa viene scelto, una decisione viene presa. Chi o che cosa sia la matrice della decisione e della scelta resta un interrogativo che ci affrettiamo, per nostro conforto e consolazione, a risolvere attraverso l'affermazione che sono *io*, che è l'Io o il Sé. Che si scelga questo o quello, che si prenda questa o quella decisione, non è certo indifferente alla pappa cerebrale che cuoce nel paiolo della nostra testa, ma è del tutto superflua l'attribuzione a un Io o a un Sé della sostanza di tale decisione. A meno che non si dica che si tratta di mera attribuzione virtuale, di un potenziale rigurgito di patologica soggettività. Si dirà: con teorie del genere, si dichiara anche la morte di ogni speranza. E io risponderò perorando che qui, davanti a voi, non c'è un prete, che nemmeno il filosofo è un prete, e che quella di dare speranza non è certo la prima cosa cui deve pensare chi si dedica a porre interrogativi filosofici. Già altri dissero: se volete altro dalla verità, andate dai preti. Ma anche l'interrogarsi sulle loro narrazioni eminenti fa parte di questi interrogativi.

Da questo punto di vista, l'Io o il Sé non sarebbe che una finzione, o, più precisamente, una funzione pragmatica che la mente si premura di ipostatizzare, sostanzializzandola, allo scopo di assicurare della sua concretezza ed esistenza il 'fantasma'. In ultima analisi, quindi, che si dica che l'Io è uno oppure molti potrebbe cambiare ben poco il succo della faccenda. In tutti i casi si tratterebbe di costruzioni narrative, mentre tutto il lavoro verrebbe svolto dal nostro cervello, per la maggior parte a nostra insaputa. L'idea di inconscio è molto più radicale di quanto normalmente si ammetta dando ascolto alla psicologia psicoanalitica. Essa riguarda, prima di tutto, i processi fisiologici che avvengono nella materia grigia strettamente circonvolta e ripiegata nella scatola cranica e nelle sue propaggini tentacolari, i quali sono risultato di processi neuronali pressoché incontrollabili, di cui noi veniamo a sapere solo qualche minimo dettaglio e risultato finale. Riportare tutte le confabulazioni e il borbottio della nostra mente a un Sé, come istanza personale cui accollare anche la massa intricata di esperienze, conoscenze, emozioni, passioni, sentimenti, volizioni, mentre essa ne è un indice solo potenziale, è qualcosa di inessenziale e accessorio. Può essere un utile stratagemma, un'astuzia che serve a colmare un vuoto, una sorta di catacresi di raccatto destinata a riempire delle lacune.

Tutto ciò si risolverebbe dunque in un gioco linguistico e una nominazione, una esigenza concettuale che rassicura la mente che 'là dentro' non c'è solo il prodotto di un lavoro neuronale anonimo, ma un qualche responsabile corrispondente all'identità di una precisa persona, che in ultima analisi si

chiama Tizio o Caio. È a quel tale folletto che noi, come a un bravo vigile urbano, attribuiamo il compito di dirigere il traffico che avviene nella nostra testa a velocità supersonica e incontrollabile. Degli elementi precisi di quel traffico la mente non sa nulla, e al fine di giustificarne le risultanze essa si appresta ad attribuirle *post hoc* a quel certo responsabile, concepito come controllore di operazioni simboliche. Un intero insieme di manovre metaforiche sottostà a questo processo attributivo. Ma là dove si rende operante un centro di gravità narrativa, non c'è anche una sorta di soggetto, o almeno una sua semblanza, un simulacro di Io? Non è ancora qui in questione un fantasma? Uno spettro non dimorerebbe qui nel castello della mente? Forse si tratterebbe allora di un 'centro diffuso', ossimoro con cui si dovrebbe esprimere la metaforicità mediante la quale ci si rapporta alle lacune dell'espressione, se non alla sua impossibilità. Ci si deve esprimere, e dunque ci si esprime. Di ciò di cui non si dovrebbe parlare, si parla. L'effigie del soggetto è qui ritratta come un sosia dell'attore che qui pensa e agisce, osservato da uno spettatore a sua volta osservato da un altro, moltiplicando incessantemente i *soggetti*. Non se ne viene a capo. Là dove occhieggia la maschera, là ve se nasconde un'altra, e là dietro se ne scorge di nuovo un'altra, all'infinito.

Questa iterazione delle parvenze, dicevamo, lascia ben poco da sperare sull'identificazione di un nucleo soggettivo, di un Io o di un Sé di ciò che si sospetta destinato a morte, per non dire di un'istanza extracorporea, immateriale, oltremondana dell'organismo. Ce lo siamo già chiesto: chi è qui che sa la morte? Cos'è qui a essere cosciente di una vita a termine? Il simbolo di un simbolo, la metafora di una metafora, un luogo vuoto riempito d'immagini, in effigie. O un semplice gioco di forze? Ciò che viene prodotto da questa mascherata, dovrebbe anche finire per distruggerla. Il virtuale deborderà da tutte le parti. Il macchinico delle macchine non avrà più bisogno dei fantasmi che credono di guidarne i percorsi. Trasformati in spazzatura non più riciclabile, gli organismi portatori di spettri troveranno infine la via della loro discarica, del loro immondezzaio conclusivo. Per un po' la vita avrà il sopravvento, qui e là. Poi calerà il silenzio. Sarà un vero peccato!

Baldissero Torinese, 1° novembre 2010

1. Scoprire tendenze

Che l'uomo sia soprattutto un *animale affabulatore* lo ammette perfino uno scienziato come il paleontologo Stephen Jay Gould. Dotato com'è del linguaggio e della capacità di comunicare con i propri simili, l'essere umano è anche in grado di articolare su di sé e sul destino che si attribuisce le storie più strane e fantasiose, dato che ciò che ama di più sono proprio le belle storie. Questo essere possiede infatti la peculiarità di potersi inventare narrazioni di tutti i tipi. Ma quelle che appunto maggiormente ama sono leggende culturali corrispondenti a spiegazioni delle tendenze che crede di scorgere nella realtà esterna e interna, nella natura esteriore e nello spazio mentale interiore. Si tratta di tendenze principalmente di due tipi: che sono le tendenze al miglioramento o al peggioramento (Gould, 1996: 89). L'uomo ha cioè una forte tendenza a scorgere tendenze. E ciò lo fanno anche gli scienziati, che propendono a individuare e talora s'inventano storie per spiegare sia i fenomeni sia le loro cause. Anch'essi hanno cioè l'attitudine a scoprire nelle pieghe del mondo un progresso o un regresso, ossia a determinare in generale le tendenze come delle entità e a evidenziare come entità persino le tendenze evolutive, quantunque come entità 'in movimento'. Noi abbiamo perciò inclinazione a identificare direzionalità là dove forse non ce n'è alcuna e a trovare cause anche laddove non sembrerebbe possibile farlo (ivi, 33). Affascinati come siamo dalle storie e dal raccontare storie che esprimano tendenze, intendiamo riconoscere o impartire una direzionalità al divenire della realtà. Le tendenze diventano così esse stesse delle 'cose' che vanno da qualche parte, che si muovono verso certe direzioni (ivi, 4, 168, 178, 189). Il progresso è un'entità del genere e la fede in esso una fede in una tale entità.

Un altro scienziato, questa volta un fisico insignito del premio Nobel come Murray Gell-Mann, si chiede se esista una tendenza verso una maggiore complessità (Gell-Mann: 278 sgg.). Il quark è simbolo per lui del semplice, mentre il giaguaro lo è del complesso. In questo senso, la complessità tenderebbe a crescere col tempo. Sebbene non vi sia motivo per credere a un aumento 'costantemente uniforme' (né a un disegno intelligente inteso a portare necessariamente alla creazione dell'uomo) verso l'evoluzione di organismi sempre più complessi, le pressioni selettive favoriscono (stavo scrivendo 'tendono a

favorire’) l’instaurarsi di gradi di maggiore complessità, quantunque solo a livello locale, mentre in generale è proprio il disordine termodinamico ad aumentare (ivi: 265). L’insieme delle storie alternative è irriducibile (ivi: 159 sgg.). Tuttavia, Gell-Mann non esita a definire come una ‘stupidaggine antropocentrica’ che l’intero processo evolutivo costituisca una tendenza verso l’*Homo sapiens sapiens*. Le storie che corrispondono alla nostra esperienza a ‘grana grossa’ (quelle che hanno portato la percezione del *sapiens* a funzionare in riferimento alla realtà degli oggetti quotidiani macroscopici, ad agire adeguatamente corrispondendo alle caratteristiche originarie della foresta e della savana) si uniscono oggi a storie che attengono a dimensioni della realtà a ‘grana fine’: quella dei processi microscopici invisibili a occhio nudo, delle cellule neurali e delle particelle elementari, alle quali le prime si sovrappongono storicamente includendole nell’intreccio delle storie (ivi: 172 sgg.). L’evoluzione ci ha foggiate in modo da filtrare la realtà come esseri senzienti che possono rapportarsi alle cose in base a categorie macroscopiche, a percepire ‘roba grande’ e non ‘roba piccola’ (Hofstadter, 2007: 214). Già nel 1979 Hofstadter sosteneva che «per poter raggiungere una comprensione intuitiva e utilizzabile del modo in cui le parti interagiscono tra di loro, ovverosia per poter procedere, spesso va sacrificata la precisione che deriverebbe da un quadro a livello microscopico e indipendente dal contesto, per il semplice motivo che non sapremmo come trattarlo» (Hofstadter, 1979: 564). Il grossolano isomorfismo esistente tra tutti i cervelli umani non può nascondere le differenze che a livello più fine sono «intrinsecamente non scremabili» (ivi: 616). Il fatto è, conferma Hofstadter (2007: 359), che «siamo creature macroscopiche, per cui la nostra percezione e le nostre categorie sono a grana enormemente grossa rispetto a quella del tessuto in cui risiede la vera causalità dell’universo. Ci tocca rimanere al livello della semplificazione radicale, nel bene e nel male». L’essere schermati nei confronti dei livelli inferiori a grana fine ne è il risultato (1979: 750).

È in sostanza quello che afferma anche Richard Dawkins, ossia che i nostri cervelli sono stati progettati per «comprendere dettagli del mondo utili per la sopravvivenza nella savana africana dell’età della pietra» (Dawkins, 2004: 57). Essi si sono evoluti per far fronte a oggetti di taglia media in moto a velocità medie attraverso distanze medie in Africa (ivi, 21). Secondo Gell-Mann le storie del mondo a grana grossa sono quelle che comprendono in sé storie alternative a grana fine, che tuttavia restano per lo più inavvertite. All’uomo arcaico non sarebbero servite a niente le storie delle sue molecole o dei neuroni del suo cervello: egli poteva benissimo vivere e cavarsela senza rompersi la testa su cose come gli elementi insignificanti di cui forse poteva immaginare fosse composto il suo corpo. Ma questo vale in genere per tutti noi anche oggi che, a parte gli scienziati e i filosofi della mente, ci troviamo ad agire nella nostra comune realtà di tutti i giorni. Che «ogni storia a grana grossa

[sia] una classe di equivalenza di storie a grana fine caratterizzata da un particolare racconto che descrive i fenomeni seguiti e da ognuno dei possibili racconti alternativi che descrivono tutto ciò che si ignora» (Gell-Mann, 1994:174), è interessata a saperlo una minima parte della gente normale, individui che sanno dai resoconti degli scienziati, e perciò un po' meno bene degli scienziati, che i nostri corpi sono fatti in ultima analisi, oltre che di organi, di cellule organiche e di molecole, anche di atomi e particelle subatomiche, ma che se la cavano benissimo senza dovervi fare alcun riferimento. Le diverse considerazioni che trattano queste dimensioni della realtà a grana fine e media fanno dunque parte di storie a grana grossa, che appunto possono essere designate come classe di storie alternative a (ma comprensive di) quelle a grana fine e media, cui la mente non fatica a rapportarsi, costituendo esse narrazioni che le sono perfettamente accessibili, fatte come sono di esperienze di vita e di morte, di dolore e di piacere, d'incanto e disincanto, di stupore e disinganno e così via. E quindi, ogni storia a grana grossa costituisce – come accennato – la classe di equivalenza di tutte le storie a grana fine e media che ne fanno parte. Anche le storie sul piano delle nette alternative al livello descrittivo della meccanica quantistica fanno parte di storie a grana più grossa che comprendono corpi inanimati e animati. Su quest'ultimo piano, comprendente per esempio il moto orbitale dei pianeti o dei raggruppamenti galattici e dei corpi umani o sociali, qualsiasi considerazione o correzione quantistica è del tutto trascurabile. Tuttavia, mentre la fisica classica rappresenta solo un'approssimazione valida entro limiti macroscopici, il sottostante carattere quantomeccanico della natura descrive storie che si pretende siano più prossime alla verità del reale, ossia – in termini gell-manniani – alla sua 'semplicità'.

L'idea originaria della 'grana grossa' proviene peraltro dalle considerazioni di Ludwig Boltzmann sulle procedure ad hoc per calcolare la media di determinati fenomeni al fine di spiegare l'irreversibilità entropica delle perdite di temperatura e di calore, definibili nel senso di energie cinetiche e condizioni dell'agitazione termica, sulla base di quella medesima meccanica classica che presenta aspetti di reversibilità (Coveney e Highfield, 1991: 375). Stranamente però, in questo caso specifico, si tratta di tecniche usate «per descrivere eventi che si verificano alle più piccole scale da noi osservabili», quello di movimenti medi delle molecole esistenti in sottosistemi arbitrariamente definiti (ivi, 205), ovvero proprio il contrario di quanto ci si aspetta avendo in mente le considerazioni di Gell-Mann. La discussione riguarda la tendenza di un fisico come Roger Penrose a spiegare l'esistenza di una freccia del tempo basandosi sulla tecnica della grana grossa per il calcolo delle entropie, nel caso particolare delle divergenti misure di minima e di massima entropia rispettivamente attribuibili al Big Bang e al Big Crunch, vale a dire al probabile inizio e alla prevedibile fine dell'universo (ivi, 210). La storia non proprio originale

raccontata da Penrose fa cominciare l'origine del mondo da valori di entropia estremamente e incomprensibilmente bassi. Ciò infatti contrasta col fatto che la grande esplosione iniziale richieda uno stato di equilibrio termico in espansione, ossia di massima entropia. Il paradosso viene risolto da Penrose con l'ipotesi che il globo di fuoco originario rappresentasse «lo stato di massima entropia possibile per un universo di dimensioni tanto piccole, ma era piccola rispetto a quella consentita per un universo delle dimensioni attuali» (Penrose, 1989: 421). In tal modo risulta confermato l'aumento irreversibile dell'entropia (in quanto entropia massima consentita nell'universo in progressiva espansione). L'entropia reale nell'universo rimase molto indietro rispetto a quella consentita dall'espansione in fasi successive, così che la seconda legge della termodinamica trova la sua nascita proprio dal fatto che tale entropia «tende sempre a raggiungere questo massimo consentito». L'aumento dell'entropia si accorda in tal caso con l'aumento della complessità nel nostro universo a partire dalla semplicità folgorante dell'inizio. E così siamo ritornati a Gell-Mann.

È questa una delle tante storie che vengono raccontate dagli scienziati. Storie a grana fine che s'intrecciano inestricabilmente con storie a grana grossa. Ma a raccontare tutte queste storie e molte altre sono sempre degli esseri umani: gli unici, per quanto ne sappiamo, che possono raccontarne. Quelle che più amiamo raccontare e sentirci raccontare, come riconosce Gould, sono quelle inerenti a noi esseri umani e alle tendenze reali o immaginarie che hanno portato a noi. Una tendenza che crediamo di scoprire nella realtà dell'universo è quella verso una maggiore complessità. Talora pensiamo che l'emergere di forme sempre più complesse corrisponda a un *progresso* (costante o meno) verso un qualche ideale di perfezione. Dunque, qui non importa tanto che si voglia evincere o meno l'esistenza di un progresso verso stadi superiori di complessità, quanto che questi stadi superiori risultino tali in base a un modello che prevede fin dall'inizio l'aumento costante e prevedibile della complessità in una situazione destinata 'necessariamente' a condurre alla creazione dell'uomo. Ovvero, importa che si identifichino in gradini che portano irreversibilmente (ma in senso controentropico e neghentropico, guardando all'*entropia negativa* di Schrödinger, 1944: 123, 126, e all'interpretazione fattane da Norbert Wiener, 1948, in versione informatica, della misura media dell'informazione utilizzabile) verso quell'ideale che dirige in senso finalistico tutto il processo. Il presupposto, in ultima analisi, è la concezione che abbiamo visto definire da Gell-Mann come *stupidaggine antropocentrica*, secondo la quale «poiché noi esseri umani siamo gli organismi più complessi nella storia dell'evoluzione biologica sulla Terra, è comprensibile che taluni abbiano visto l'intero processo evolutivo come un tendere all'*Homo sapiens sapiens*» (cit., 280). In questa radicalizzazione del principio antropico nella sua versione ultraforte si può scorgere tutta l'arroganza dell'uomo, il quale segue il

dettato del suo desiderio campanilistico di intendere i processi che hanno portato al suo sviluppo quale essere dotato di autocoscienza come determinati da un progetto o un disegno intelligente che ne prevedeva fin dall'origine l'emergere necessario. Già Darwin pensò che essa rispondeva ad arroganza umana, «per ammirazione verso noi stessi», che ci rende riluttanti a respingere la nozione di progresso incentrata sulla presunzione di una nostra centralità nella realtà delle forme viventi. Spodestare l'arroganza umana era il compito che si era proposto Darwin. Gould mette l'accento sulla necessità di completare la rivoluzione darwiniana nel senso di demolire la credenza in una tendenza all'avanzamento generale e allo sviluppo progressivo che avrebbe dovuto condurre all'uomo (cit., 156 sgg.). Questo era per lui chiaro anche nel prologo della sua raccolta di saggi *Il pollice del panda*, secondo cui «il darwinismo non si accorda con la speranza che esistano un'armonia e un progresso intrinseci nella natura» (Gould, 1980: 3). La gradevole certezza che l'evoluzione si muova verso questo tipo di progresso si rivela una dolce illusione (ivi, 69, 128), pari solo all'idea che esista un disegno intelligente e un progetto ideale sottostante al divenire della realtà (ivi, 12 sg., 20 sg., 48, 126 sg., 131, *passim*). Sulla stessa lunghezza d'onda si trovano anche gli altri scienziati già citati.

L'impresa di Sigmund Freud è anch'essa segnata dalla lotta contro quell'illusione. L'elenco freudiano delle umiliazioni subite dal narcisismo umano, e dall'amore sconfinato di sé dell'uomo nel corso della sua evoluzione, comprende tre 'colpi' fondamentali (Freud, 1917: 107 sgg.). Il primo tra essi è quello *cosmologico*, riguardante la sua illusione naturale di stare tolemaicamente sulla sua dimora terrestre al centro dell'universo essendo destinato a signoreggiarlo. Copernico è stato il distruttore di questa illusione millenaria ponendo le basi di una concezione che vede, nel cielo costellato di astri, il nostro Sole al centro di un sistema planetario di cui la Terra non è che uno degli corpi celesti che gli orbitano attorno. La sua seconda illusione era quella di avere un predominio nella catena del vivente che lo ponesse al vertice di essa incoronandolo come essere privilegiato e dominante su ciascun altro. Darwin ha posto termine a una tale presunzione facendo dell'uomo un risultato di una lunghissima evoluzione, un animale tra altri, non superiore a nessuno di essi se non in un frainteso senso cronologico. Il colpo apportato al narcisismo umano dalla concezione darwiniana è connesso all'inserimento dell'uomo nella sua naturale derivazione da altri esseri non del tutto dissimili a lui. La terza illusione dell'uomo consisteva nella credenza di poter controllare con la propria mente ogni impulso e azione. L'io si mostra certo della sua centralità nel rendere al contempo la verità delle informazioni cui ha accesso e la possibilità di realizzare ciò che vuole in base a esse. L'uomo, in tal senso, ha la tendenza a porsi come misura del reale e come proprietario del proprio destino attraverso il controllo della volontà. La delusione prodotta dalla demistificazione freudiana corrisponde al riconoscimento che l'io