

## ***L'incidenza della concezione del corpo e del rapporto corpo/mente sulla questione dei trapianti***

**Silvano Tagliagambe**

Dal punto di vista filosofico ed etico la questione dei trapianti e della donazione di organi chiama in causa, in primo luogo, la concezione del corpo e, in secondo luogo, la questione del rapporto tra il corpo e la mente.

Per quanto riguarda il primo aspetto va segnalata ed evidenziata la drastica contrapposizione tra la visione del corpo come macchina e la prospettiva che lo considera invece un «sistema autopoietico».

Il primo punto di vista trova ancora oggi espressione esemplare nel seguente passo di Cartesio, che ha influenzato per molti secoli il pensiero filosofico e medico e le pratiche della cura delle malattie: “Ed in verità si può benissimo paragonare i nervi della macchina che vi descrivo ai tubi delle macchine di queste fontane; i suoi muscoli e i suoi tendini agli altri diversi congegni e molle che servono a muoverle; i suoi spiriti animali all’acqua che le muove, di cui il cuore è la fonte e le concavità del cervello sono i castelli. Inoltre, la respirazione e altre siffatte azioni che sono per essa naturali e ordinarie e che dipendono dal corso degli spiriti, sono come i movimenti di un orologio o di un mulino che il corso ordinario dell’acqua può rendere continui. Gli oggetti esterni, che con la loro sola presenza agiscono contro gli organi dei suoi sensi, e che con questo mezzo la determinano a muoversi in parecchie maniere diverse, secondo la disposizione delle parti del suo cervello, sono come degli estranei che, entrando in alcune delle grotte di queste fontane, causano essi stessi, senza pensarvi, i movimenti che vi si fanno in loro presenza. Infatti, non possono entrarvi che camminando su certe piastrelle disposte in modo tale che se, per esempio, si avvicinano ad una Diana che si bagna, la faranno nascondere entro delle canne, e se procedono oltre per inseguirla, faranno venire verso di essi un Nettuno che li minaccerà con il suo tridente; o, se vanno da qualche altro lato, faranno uscire un mostro marino che vomiterà loro dell’acqua in faccia; o cose simili, secondo il capriccio degli ingegneri che le hanno fatte. E infine, quando l’anima ragionevole sarà in questa macchina, avrà la sua sede principale nel cervello e sarà lì come il fontaniere che deve essere nei castelli ove vanno a rendersi tutti i tubi di queste macchine, quando vuole provocare o impedire o cambiare in qualche maniera i loro movimenti”<sup>1</sup>.

Molto più recente e ormai molto più diffusa è la concezione che assimila l’organismo vivente ai «sistemi autopoietici». Il termine «autopoiesi», da «auto», se stesso, e «poiesis», creazione, è stato coniato nel 1972 dal biologo cileno Humberto Maturana che insieme a Francisco Varela è l’iniziatore degli studi relativi a questa particolare tipologia di sistemi, contemporaneamente aperti e chiusi dal punto di vista operativo e organizzativo. Ciò significa che, nel corso della loro interazione, ciascuno di essi può modificare sia la sua organizzazione, sia l’organizzazione delle sue interazioni, in modo tale, però, che queste modificazioni avvengano solo in ragione della struttura e organizzazione propria di ognuno dei sistemi coinvolti e in ragione della struttura e organizzazione della loro rete di interazioni. Le modificazioni strutturali che avvengono all’interno di ogni sistema di questo tipo possono, da questo punto di vista, essere spiegate in modo adeguato e soddisfacente se non sono viste come semplici risposte *adattative* agli stimoli esterni, ma vengono altresì poste in relazione a una dinamica di stato interna che dia conto,

---

<sup>1</sup> R. Descartes, *L'uomo*, in *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, UTET, Torino 1966, pp. 57-58, 73).

unitamente alle sollecitazioni recepite da contesti “altri”, del cambiamento strutturale verificatosi all'interno. L'adattamento cessa dunque di essere la categoria centrale per la ricostruzione della loro dinamica. Quest'ultima è, più appropriatamente, il risultato dello sforzo dei sistemi medesimi di modificarsi, *in conformità alla loro struttura interna*, in maniera tale da mantenere *inalterata* la corrispondenza con l'ambiente anche in presenza di modificazioni di quest'ultimo. Un sistema autopoietico, tramite la sua determinazione strutturale interna e proprio in virtù di essa, *seleziona* tra gli stimoli provenienti dall'esterno quelli significativi, cioè funzionali al mantenimento e alla valorizzazione del suo specifico profilo e dell'organizzazione che lo caratterizza; *scarta* quelli non significativi; determina la direzione e la modalità dei cambiamenti di stato interni, *in funzione della conservazione dell'invarianza sia della propria organizzazione, sia della corrispondenza con l'ambiente*, cioè della stabilità degli scambi con quest'ultimo. Si capovolge così (e questo è il punto) l'immagine dei processi evolutivi: a quella tradizionale, che individua la direzione dei processi evolutivi in un'ipotetica *ottimizzazione* progressiva dell'adattamento dei sistemi rispetto all'ambiente, ne subentra un'altra, che interpreta invece tale direzione come il risultato di una *stretta interrelazione e interazione* fra sistemi diversi in funzione della conservazione sia della continuità dell'organizzazione dei sistemi, sia dell'equilibrio sistema/ambiente.

Per le caratteristiche appena enucleate ed enunciate, un sistema autopoietico è caratterizzato non dai suoi rapporti di input e di output ma da quella che viene generalmente chiamata la sua *chiusura operativa*. Il riferimento a quest'ultima nozione evidenzia il fatto che siamo in presenza di sistemi definiti come un'unità composita, come una rete di produzione di componenti che:

- a) attraverso le loro interazioni rigenerano ricorsivamente la rete di processi che li producono;
- b) realizzano questa rete come un'unità attraverso la costituzione e la specificazione dei loro confini nello spazio nel quale esistono.

Un sistema di questo genere è *autonomo*: pur essendo, ovviamente, aperto alle interazioni con l'ambiente, nel senso che scambia con quest'ultimo massa, energia, informazione, è però caratterizzato appunto da quella che abbiamo appena chiamato la “chiusura operativa”, definizione che vale a far capire che il risultato dei suoi processi coincide con quegli stessi processi. Il concetto di chiusura operativa è pertanto un modo per specificare classi di processi che, nel loro funzionamento, si rinchiudono su se stessi a formare reti autonome. Tali reti non ricadono nella classe dei sistemi definiti da meccanismi di controllo esterni (eteronomi), ma al contrario in quella definita da meccanismi interni di auto-organizzazione (autonomi).

La concezione cartesiana trattava il corpo come pura estensione (*res extensa*), la cui organizzazione e il cui funzionamento erano ritenuti del tutto separati e indipendenti dalla mente (*res cogitans*). L'idea del corpo come sistema autopoietico, in grado di autoregolarsi in modo autonomo, presuppone uno stretto rapporto con la mente. Da questo secondo punto di vista il corpo, così come è rappresentato nel cervello, costituisce l'indispensabile cornice di riferimento per i processi neurali che noi avvertiamo come mente. “Proprio il nostro organismo, piuttosto che qualche realtà esterna, è usato come riferimento base per le costruzioni che elaboriamo del mondo circostante e di quel senso di soggettività, sempre presente, che è parte integrante delle nostre esperienze; e le nostre azioni migliori e i pensieri più elaborati, le nostre gioie e i nostri dolori più grandi, tutti impiegano il corpo come riferimento. Per quanto sulle prime possa sorprendere, la mente esiste dentro e per un organismo integrato. Le nostre menti non sarebbero quello che sono se non fosse per l'azione reciproca di corpo e cervello – nel corso dell'evoluzione, durante lo sviluppo dell'individuo e nel momento presente”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A. R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 24-25.

Quello che Damasio definisce l'«errore di Cartesio» consiste dunque nel considerare la mente totalmente autonoma rispetto al corpo, accessibile soltanto attraverso l'autoriflessione e l'introspezione. Questo approccio è stato ripreso e riproposto, in età più vicina a noi dalla filosofia analitica, che ne ha fatto il punto di partenza per sviluppare e proporre una concezione della conoscenza disincarnata, secondo cui la conoscenza medesima è un processo che si svolge interamente nella mente, si basa interamente su idee o rappresentazioni della mente, e non dipende in alcun modo dal corpo. Queste concezioni presentano alcuni fondamentali difetti, evidenziati appunto da Damasio nella sua opera, che le rendono difficilmente sostenibili. A esse sta subentrando sempre più una concezione della *mente incarnata*, secondo cui la mente consiste di certe capacità del corpo, ivi comprese certe capacità sensoriali e motorie, e dalla concezione della *conoscenza incarnata*, secondo cui la conoscenza dipende dal tipo di esperienza che deriva agli organismi dall'averne un corpo dotato di certe capacità sensoriali e motorie.

Sostenere che, tra le capacità del corpo di cui consiste la mente, siano incluse certe capacità sensoriali e motorie, ha alcune importanti conseguenze. La prima è che il mentale non è necessariamente consapevole, anzi molta parte di esso appare inconsapevole. La seconda è che il mentale è strettamente legato alle emozioni, che ne sono parte integrante. La terza è che la conoscenza non consiste soltanto di processi interni al corpo, ma anche di processi esterni a esso, basati sulle sue capacità sensoriali e motorie, processi che hanno luogo nell'ambiente e cooperano con quelli interni al corpo, formando con essi un sistema integrato. La seconda di queste tre conseguenze è oggetto di particolare attenzione da parte di Edoardo Boncinelli, autore in costante contatto con gli studi più avanzati di neuroscienze, di cui è uno dei massimi esperti a livello internazionale, in uno dei suoi ultimi libri, intitolato significativamente *Mi ritorno in mente. Il corpo, le emozioni, la coscienza* (Longanesi, Milano, 2010), scrive ad esempio: “...la percezione è sempre finalizzata all'azione, ma l'azione non ci può essere senza una motivazione o un'aspettativa positiva.

*La percezione e la mente cognitiva ci suggeriscono 'come' compiere un'azione; l'emotività ci dà una ragione per compierla e ci spinge a farlo. La cognizione e la ragione si comportano come gli argini di un fiume in piena, ma l'affettività è la gravità della sua massa d'acqua.*

*Noi siamo prima di tutto il fiume e secondariamente gli argini, anche se la nostra evoluzione culturale ha teso a richiamare la nostra attenzione più su questi ultimi, non fosse altro perché le loro vicende si prestano meglio a essere raccontate e tramandate.*

*Noi esseri umani abbiamo sviluppato molto il nostro lato cognitivo, arrivando a coltivare la ragione se non una razionalità spinta, ed è giusto che prendiamo tutto ciò molto sul serio. Occorre però ricordare che la ragione ci aiuta a vivere, ma non ci motiva a farlo. Nessuno di noi vive per motivi razionali bensì perché siamo... 'portati' a vivere..... e per vivere bisogna voler vivere.... E questo la mente computazionale e la ragione non lo possono garantire. Vale anche la pena di sottolineare che abbiamo individuato diverse aree cerebrali impegnate nella gestione dell'affettività, ma nessuna devoluta alla razionalità: è questo in sostanza il corpo estraneo» - e nuovo - presente in noi, non le emozioni”.*

Il fatto di sottolineare e valorizzare – sebbene con sfumature e accenti diversi - le radici incorporate dei processi mentali significa fare uscire la mente da quella sorta di «non luogo» in cui l'ha confinata per lungo tempo gran parte della tradizione filosofica, per radicarla in un substrato neuroanatomico effettivo e concreto.

Ultimamente si è affermato anche il Modello della Mente estesa, il quale afferma che molti processi cognitivi che legittimamente possono dirsi mentali si estendono al di là dei confini non solo del cervello, ma anche del corpo, e sono localizzabili nell'ambiente fisico e sociale in cui l'organismo agisce. Questo modello è stato proposto ed efficacemente descritto da Gregory Bateson in una conferenza dal titolo *Forma, sostanza, differenza*, tenuta il 9 gennaio 1970 per il diciannovesimo Annual Korzybski Memorial, nella quale egli dava la seguente risposta alla domanda: «Che cosa intendo per “mia” mente?»: «La mente individuale è immanente, ma non

solo nel corpo; essa è immanente anche in canali e messaggi esterni al corpo; e vi è una più vasta mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema. [...] La psicologia freudiana ha dilatato il concetto di mente verso l'interno, fino a includervi l'intero sistema di comunicazione all'interno del corpo (la componente neurovegetativa, quella dell'abitudine, e la vasta gamma dei processi inconsci). Ciò che sto dicendo dilata la mente verso l'esterno»<sup>3</sup>. In estrema sintesi il modello della mente estesa afferma che i processi mentali sono esempi di elaborazione cognitiva incorporata e distribuita. Il che significa:

- a) Che non solo il cervello, ma anche il corpo e l'ambiente cooperano al raggiungimento dei nostri fini cognitivi;
- b) Che ciò è ottenuto in un modo così fluido e interconnesso da originare un unico flusso causale integrato, nel cui ambito (e per gli scopi scientifici dell'analisi del comportamento) le usuali distinzioni di interno ed esterno perdono ogni utilità ed efficacia.

Possiamo quindi dire che la mente si estende al di là dei confini del cranio, e permea la struttura fisica del corpo e quella fisica e culturale dell'ambiente esterno.

Come osservava nel 1967 J. Ratzinger, nel ruolo, che allora ricopriva, di docente di teologia, durante un corso di lezioni tenuto a Tübingen (pubblicato sotto il titolo *Einführung in das Christentum*) concepire Dio come Trinità fa sì che "la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la *relazione* viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi 'pensiero oggettivante', e si affaccia alla ribalta *un nuovo pensiero dell'essere*. Con ogni probabilità bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato seguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile"<sup>4</sup>.

Con la denuncia di quello che Damasio, in un suo libro fortunato, ha chiamato *L'errore di Cartesio* si comincia a comprendere pienamente e a valorizzare l'importanza della corporeità ai fini dell'identità personale, si comincia cioè a capire che l'uomo non *possiede* un corpo, ma è, *costitutivamente*, un corpo. Attraverso la corporeità si manifesta dunque la persona nella sua stessa struttura ontologica.

Da questo punto di vista il passaggio dalla concezione del corpo come *res extensa*, scisso dalla *res cogitans* consente un significativo rovesciamento di prospettiva. Sino a che il corpo era considerato come una realtà autonoma e a se stante si poteva concentrare su di esso una forte carica simbolica, di cui esso risultava il depositario esclusivo. Se ne poteva dunque trarre legittimamente la conseguenza che il corpo continuasse a possedere un suo significato autonomo anche una volta privato di ogni relazione con i processi mentali, dato che non è a questi ultimi che poteva essere fatto risalire il valore che esso possiede. Una volta che il corpo viene invece concepito come componente di un sistema autopoietico integrato, o addirittura di una mente estesa, si comincia ad acquisire piena consapevolezza del fatto che esso ha valore in quanto è strettamente associato ai processi mentali, individuali e/o collettivi, ed è inserito all'interno di una totalità organica capace di autoorganizzarsi, e che possiede pertanto una sua realtà e un suo specifico senso soltanto finché è capace di mantenere e perpetuare questa organizzazione interna. La valorizzazione del corpo quale componente imprescindibile dell'identità della persona umana e della funzionalità complessiva dei processi mentali e del pensiero comporta dunque, come rovescio della medaglia, la negazione di ogni forma di sua sacralizzazione una volta che sia cessata la sua funzione di componente imprescindibile del sistema autoipoietico.

---

<sup>3</sup> G. Bateson, *Forma, struttura e differenza*, in Id., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, pp. 479-480.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 1969<sup>6</sup>, pp. 140-141.

Questo rovesciamento di prospettiva apre la strada al passaggio dall'idea del corpo (e del cadavere) come proprietà personale alla possibilità di percepirlo, una volta che cessi di essere una componente imprescindibile della persona nella sua totalità, come *res communitatis*, al fine di rendere concretamente possibile il principio della solidarietà nei confronti dell'altro affetto da patologie fortemente invalidanti. Questo è il compimento di quel passaggio da un'ontologia basata sul concetto di sostanza e di sue proprietà a un'ontologia delle relazioni, di cui parla appunto Ratzinger.

Se si assume questa nuova prospettiva il primo risultato che si ottiene è l'impossibilità di applicare al corpo le categorie di *quantificazione* e di *misura*, in quanto esso è strutturalmente non quantificabile e non misurabile. Su tale asserto, per quanto riguarda il problema della donazione degli organi e dei trapianti, si fonda da un lato l'impossibilità di considerare il corpo da parte del soggetto come oggetto di contratto, dall'altra l'impossibilità, da parte di terzi, di utilizzarlo come mezzo di negoziazione e di commercio. Quello che si affaccia ed emerge così è un tema di grande importanza sotto il profilo etico. Al centro della questione della donazione degli organi non vi può essere una concezione del dono come un "do ut des", un processo cioè che in qualche modo lega e condiziona, con l'aspettativa della restituzione e dello scambio, e che quindi avviene, trattandosi di un "mercanteggiare" esplicito o implicito, sotto il segno di Mercurio, il dio delle transazioni e dei commerci. Questa donazione deve essere invece liberata da ogni forma e modalità, anche mascherata, di quantificazione, di misura, di attribuzione di un valore e quindi, al limite, anche di un prezzo per diventare una volontaria e incondizionata donazione di sé e di parti del proprio corpo che avviene sotto il segno di Eros, dell'amore e che proprio per questo viene compita all'insegna del principio "do ut possis dare", ti do non per avere qualcosa in cambio, ma affinché tu, a tua volta, possa dare. Il solo dare di per sé può non essere affatto un sacrificio. Tale diventa soltanto quando *sacrifichiamo* l'intenzione del *do ut des* collegata al dono, cioè quando vi rinunciamo. Solo una donazione a fondo perduto è, sotto tutti gli aspetti, un "sacrificio di sé". Ma questa perdita intenzionale, considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensì un guadagno anche per chi la mette in atto, poiché il *poter sacrificare sé stesso dimostra il possesso di sé*, la piena disponibilità del proprio corpo e la volontà e decisione di metterlo in circolazione per permettere che la vita continui a fluire.

Da questo punto di vista il problema che si pone agli occhi sia della persona che deve concedere l'assenso alla donazione, sia dei suoi famigliari è la scelta tra il valore di una persona viva e i sentimenti di pietas verso una persona morta. La cultura della donazione esige pertanto il superamento dell'autoidentità e dei confini dell'io, la capacità di scoprire e valorizzare l'altro che è in sé. L'affermazione e la diffusione di questo tipo di cultura possono essere agevolate e favorite da nuove concezioni dell'identità personale che cominciano a emergere. Particolarmente significativa, da questo punto di vista, è la posizione avanzata di recente da Derek Parfit, il quale ha sostenuto con buoni argomenti ed efficacia che ciò che l'io è veramente può essere più facilmente compreso "se suddividiamo la vita di una persona in quella di molteplici io" successivi e coesistenti. Per calarsi in un contesto del genere basta pensare, ad esempio, a situazioni nelle quali si verifichi una marcata attenuazione della connessione psicologica tra le diverse fasi o i diversi aspetti della nostra esistenza. "Una volta che tale attenuazione abbia avuto luogo, il mio io precedente può sembrare estraneo al mio io attuale e se questo non si *identifica* con quello, in qualche modo io penso quello come una persona diversa da me. Qualcosa di simile possiamo dire dei nostri io futuri"<sup>5</sup>.

Posta in questi termini la questione dell'identità personale può dunque essere vista come il problema dei rapporti tra più stadi-persona, per cui ciò che comunemente chiamiamo "persona" risulta essere un processo, un succedersi di eventi (*person-stages*). Questo tipo di concezione è figlio della crescente difficoltà di assumere, come base dell'identità personale, due possibili criteri: un criterio *fisico* e un criterio *psicologico*. Il primo fa appello, come condizione necessaria

---

<sup>5</sup> D. Parfit, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, 407-408

dell'identità della persona, alla continuità fisica del corpo e del cervello. Attualmente, però questa condizione appare troppo forte e non necessaria, dato che le crescenti possibilità proprio nel campo dei trapianti di organi, anche di organi di particolare rilievo, come il cuore ad esempio, da sempre considerato la sede privilegiata dei sentimenti e delle passioni, evidenziano che la continuità del corpo nella sua interezza non costituisce certamente un presupposto senza il quale non si possa dare identità personale e che il punto effettivamente rilevante è la continuità del cervello. E, d'altro canto, per quanto riguarda specificamente quest'ultimo, l'esperienza quotidiana nei reparti neurologici dimostra che anche ampie lesioni distruttive dell'encefalo sono compatibili con la conservazione di questa identità. Particolarmente significativi, da questo punto di vista risultano i problemi sollevati da alcune malattie cerebrali, soprattutto dalla *split brain syndrome*, descritta da Sperry e Gazzaniga<sup>6</sup>. Si tratta di un caso estremo delle "sindromi da disconnessione", che risulta dalla sezione chirurgica della principale commessura esistente fra i due emisferi del cervello, il corpo calloso. Lo studio attento dei pazienti con *split brain* sembra suffragare l'ipotesi che in questi soggetti vi siano *due flussi separati di coscienza*. Questo dato emerge chiaramente nel corso di alcuni esperimenti appositamente studiati e realizzati, ma è probabilmente un dato costante nella vita psichica di questi soggetti, anche se il loro comportamento globale non mostra anomalie grossolane. In questi casi se chiamiamo B e C i due processi mentali indipendenti che emergono dopo l'intervento e A il sistema mentale del soggetto prima di quest'ultimo, si realizza una situazione del tipo  $A=B$  e  $A=C$ , il che è assurdo, se assumiamo che B sia diverso da C. Ne deriva la problematicità del riferimento dell'identità personale alla continuità di tipo fisico.

Per quanto riguarda la continuità psicologica a renderla, a sua volta, difficile da sostenere è il caso di cui parla Damasio ne *L'errore di Cartesio*.

Un suo paziente, operato al cervello per rimuovere un tumore che aveva costretto a intervenire anche sul tessuto dei lobi frontali che era stato danneggiato dal male, dopo l'intervento mantenne integre la solidità dell'intelletto, la capacità percettiva, la memoria del passato, la memoria a breve termine, l'apprendimento di nuovi contenuti, il linguaggio e la capacità aritmetica. In breve dal punto di vista della *conoscenza* e delle capacità a essa legate era tutto a posto. Non altrettanto si poteva dire a proposito della sua personalità, che risultò totalmente alterata: "avvertiva come argomenti che prima avevano suscitato in lui una forte emozione ora non provocavano più alcuna reazione, né positiva, né negativa. Provate a immaginare quel che era accaduto: provate a immaginare di non sentire piacere quando contemplate una pittura che vi piace, o quando ascoltate uno dei vostri brani musicali preferiti. Provate a immaginarvi completamente privati di tale possibilità, e tuttavia ancora consapevoli del contenuto *intellettuale* dello stimolo visivo o sonoro, e consapevoli anche del fatto che una volta vi dava piacere. *Sapere ma non sentire*, così potremmo riassumere la sua infelice condizione"<sup>7</sup>.

Inoltre egli "era incapace di scegliere in modo efficace, o poteva non scegliere affatto, o scegliere malamente". "Cominciai a pensare", conclude Damasio, "che la sua freddezza del ragionamento gli impedisse di assegnare valori differenti a opzioni differenti, rendendo il paesaggio del suo pensiero decisionale irrimediabilmente piatto"<sup>8</sup>.

Sulla base di queste premesse Parfit ritiene ragionevole sostenere che l'identità personale non è tanto una questione di continuità basata sul possesso di proprietà, fisiche o psicologiche, che si mantengono inalterate nel tempo, quanto il frutto della capacità, da parte del soggetto, di mantenere in stretta relazione e coesi tra loro i diversi stadi e livelli in cui si articola la sua vita. Intesa in questo senso l'identità non conosce salti, per cui secondo Parfit non è corretto affermare (in termini tutto-o-niente) che c'è o non c'è, che la si possiede oppure no. Essa è, invece, una questione di gradi: fra gli stadi successivi di una stessa persona (fra "me" come

---

<sup>6</sup> R.W. Sperry-M.S. Gazzaniga-J.E. Bogen, *The neortical commissures: syndrome of hemispheric disconnection*, in P.J. Vinken- G.W. Bruyn (eds), *Handbook of Clinical Neurology*, vol. 4, cap. 4, North-Holland, Amsterdam 1969.

<sup>7</sup> A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 85.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 92-93.

sono oggi e un "me futuro") possono cioè sussistere legami più o meno forti. Da questo punto di vista possiamo vivere il rapporto tra il mio «io» di oggi e quello di ieri o di domani alla stessa stregua e con le medesime modalità di come viviamo la relazione tra me e un'altra persona qualsiasi. Dunque, in questa prospettiva, ciò che chiamiamo «io» non è un'entità singola e indivisibile, ma un soggetto collettivo, proprio come lo sono lo Stato, la Nazione, la Chiesa, il Partito, ecc., che si costituisce come collezione di elementi diversi, a ciascuno dei quali corrisponde, come detto, una fase o un aspetto della mia vita. E come non ha senso dire che "Tutti i parenti di una persona sono *ugualmente* suoi parenti" o che "Tutte le parti della storia di una nazione sono *ugualmente* parti della storia di questa nazione" o, ancora, che all'interno di qualunque soggetto collettivo (ad esempio lo Stato), i rapporti che sussistono fra gli individui che ne fanno parte, e cioè i cittadini, sono tutti ugualmente stretti, così, una volta che si sia convenuto che anche l'«io» è un soggetto collettivo, non pare ragionevole asserire che i nodi che compongono la sua complicata rete debbono essere collegati da archi di uguale peso e importanza. Appare anzi come un obiettivo che non può in nessun modo essere dato per scontato, ma che va invece perseguito con il massimo impegno, quello di conferire il più alto grado possibile di omogeneità a questo insieme, facendo in modo che tra le sue parti si stabiliscano la massima estensione e il più elevato grado possibile di *connessione* e di *continuità*. Solo in questo modo quel particolare soggetto collettivo che è l'«io» potrà acquisire un buon livello di stabilità e un soddisfacente equilibrio.

Questo processo di costruzione di un'identità personale a partire da un corso sempre mutevole di segnali, provenienti dal mondo esterno, e di esperienze registrate all'interno della nostra scatola cranica è al centro di un recente libro di Douglas Hofstadter<sup>9</sup>, nel quale la generale credenza di ciascuno di noi nella propria identità personale è paragonata a una specie di descrizione stenografica di un percorso che è, in effetti, molto più complesso e graduale, e che approda alla creazione di quelli che vengono chiamati gli «anelli dell'io» (gli «*strange loops*» del titolo), vale a dire una rappresentazione interna di se stesso, a un livello di codifica differente da quello usuale. Questa idea di «strano anello» è ripresa da un libro precedente dello stesso Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, dove essa veniva già presentata come "il nodo cruciale della coscienza" e definita così: "un'interazione tra livelli in cui il livello più alto torna indietro fino a raggiungere il livello più basso e lo influenza, mentre allo stesso tempo viene determinato da esso: In altre parole, c'è una 'risonanza' tra i diversi livelli che si autorafforza [...]. Il sé nasce nel momento in cui ha il potere di riflettere su se stesso"<sup>10</sup>.

La nostra quasi inanalizzabile sensazione del sé viene dunque presentata come il risultato di un processo di "attraversamento di livelli" che integra la spiegazione di come funziona il cervello su scala microscopica, basata sul funzionamento dei neuroni e delle sinapsi, con concetti di grado superiore e "non rigidi", come livello, corrispondenza, significato, e prende in considerazione, oltre ai circuiti neurali, anche la formazione dei concetti, associazioni mentali, organizzazione della memoria a breve e a lungo termine, grammatica mentale, sense of humor, identità personale. Tutti fenomeni, questi, noti anche per via di introspezione, ma difficilmente misurabili, il che spiega perché ne esistano finora modelli formali rozzi. Tuttavia si tratta di un'area imprescindibile per capire perché un suono, una parola un'immagine richiamino alla mia mente un episodio o una melodia del passato, o come noi siamo in grado di riconoscere una lettera dell'alfabeto anche se è distorta, sfumata, di stile insolito. Per questo è proprio in quest'area, secondo Hofstadter, che andranno definite formalmente le variabili macroscopiche necessarie per costruire la disciplina che egli chiama «*thinkodynamics*».

Anche Hofstadter, come Parfit, ritiene che il concetto di «io» possa essere assimilabile a un soggetto collettivo, alla stregua di quello di una nazione, che oltre a intrattenere relazioni, formali e non formali, con molti altri paesi, al suo interno è sempre molto articolata e sfaccettata, per cui la sua identità è il risultato, più che del possesso di una qualche proprietà in comune da

<sup>9</sup> D. Hofstadter *I am a Strange Loop*, Basic Books, New York 2007.

<sup>10</sup> D. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, Basic Books, New York 1979 (tr. It. Adelphi, Milano 1984).

parte di tutti i suoi componenti, delle “somiglianze di famiglia” di cui parlava Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*.

Quello che Wittgenstein intende sottolineare con questo suo concetto è che quando si parla di un soggetto collettivo di qualunque genere, che abbia una sua specifica identità e continuità, non è indispensabile che tutti i suoi componenti abbiano propriamente qualcosa in comune: è sufficiente che essi siano variamente *imparentati* l'uno con l'altro. In questo caso ciò che vediamo è “una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda”. Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione «somiglianze di famiglia»; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i ‘giuochi’ formano una famiglia.

E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri: Perché chiamiamo una certa cosa «numero»? Forse perché ha una –diretta- parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche *così*. Ed estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra. Se però qualcuno dicesse: «Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, - vale a dire la disgiunzione di tutte queste comunanze»- io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, - cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre”<sup>11</sup>.

Guardando i giochi, dunque, non è quindi dato cogliere qualcosa che sia realmente comune a tutti e che quindi corrisponda all'essenza del gioco che giustifichi dunque l'applicazione del nome comune. Per questo a essi non si può applicare la nozione di «insieme» che presuppone, com'è a tutti noto, proprio la presenza di una proprietà che sia comune a tutti. Ogni possibile identificazione di una proprietà di questo genere, che sarebbe comune a tutti i giochi, viene contrastata da Wittgenstein attraverso contrapposizioni significative. Se dici che è essenziale al gioco il divertimento, citerei casi in cui parleresti di giochi esitando tuttavia a caratterizzarli come divertenti. È divertente del resto il gioco degli scacchi? O la roulette russa? Se dici che è essenziale al gioco il vincere o il perdere, non è certo difficile citare giochi in cui la competizione non ha nessuna parte, come i solitari. E così via.

Ciò che invece si può ammettere è che tra un gioco e l'altro vi sia, come detto, un'*aria* di famiglia che si manifesta sotto forme di catene di somiglianze a due a due, in virtù delle quali, ad esempio, il nipote può assomigliare al nonno per tratti che non coincidono minimamente con quelli per i quali egli assomiglia al figlio del nonno, cioè a suo padre.

Qual è, in definitiva, dal punto di vista della cultura dei trapianti, il vantaggio che si ottiene con il passaggio a un'idea di identità che possiamo chiamare *relazionale*, in quanto basata, come si è visto, sulla capacità di costruire e sviluppare relazioni sia intrapersonali, sia interpersonali? Una risposta significativa a questa domanda si può ricavare facendo riferimento a un fatto evidenziato con molta forza ed efficacia dal semiologo e critico letterario Michail Bachtin nel suo *Piano di rifacimento del libro su Dostoevskij*, in cui egli sottolinea che ogni individuo storicamente esistente è, e non può non essere, un sistema fondamentalmente *aperto*, per cui il rapporto con l'altro da sé è un elemento costitutivo del suo essere:

"Non l'analisi della coscienza sotto forma di un io unico e unitario ma analisi appunto dell'interazione di molte coscienze dotate di uguali diritti e di pieno valore. Un'unica coscienza è priva di autosufficienza e non può esistere. Io prendo coscienza di me e divento me stesso solo svelandomi per l'altro, attraverso l'altro e mediante l'altro. I più importanti atti che costituiscono l'autocoscienza sono determinati dal rapporto con l'altra coscienza (*col tu*). Il distacco, la

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 47.



disunione, il rinchiudersi in se stessi come causa principale della perdita di sé. Non quello che avviene all'interno, ma quello che avviene al *confine* della propria e dell'altrui coscienza, sulla *soglia*. E tutto ciò che è interiore non è autosufficiente, è rivolto in fuori, è dialogizzato, ogni esperienza interiore viene a trovarsi sul confine, s'incontra con altre, e in questo incontro pieno di tensione sta tutta la sua sostanza. E' un grado superiore di socialità (non esteriore, non cosale, non interiore). In questo Dostoevskij si contrappone a tutta la cultura decadente e idealistica (individualistica), alla cultura della solitudine radicale e disperata. Egli afferma l'impossibilità della solitudine, l'illusorietà della solitudine. L'esistenza dell'uomo (sia quella esteriore che quella interiore) è una *profondissima comunicazione*. *Essere significa comunicare*. La morte assoluta (non essere) è impossibilità di essere uditi, di essere riconosciuti, di essere ricordati. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sempre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi l'altro e con gli occhi dell'altro*"<sup>12</sup>.

Se è vero, e io ritengo che lo sia profondamente, quello che sostiene qui Bachtin, e cioè che essere significa comunicare, da vivi, intrecciando relazioni significative e durature con gli altri, da morti in virtù del ricordo che si riesce ad alimentare e a perpetuare in chi ci sopravvive proprio in seguito alle azioni che abbiamo compiuto e alle opere che lasciamo in eredità e che continuano a far parlare di noi, che cosa può esserci di più efficace e significativo ai fini di questa idea "laica" di sopravvivenza del continuare a vivere anche fisicamente grazie a un organo donato a un altro affinché la sua esistenza non si spenga e i suoi occhi possano continuare a vedere la luce?

Ecco perché è importante, per incrementare la disponibilità al trapianto sia da parte dei diretti interessati, cioè dei titolari del corpo sul quale deve essere effettuato il prelievo, sia dei loro familiari, ai quali può spettare l'ultima parola in proposito, diffondere questa cultura della donazione (o meglio, per le ragioni esposte, del sacrificio di sé e di parti del proprio corpo) fino a farla diventare senso comune.

---

<sup>12</sup> M. Bachtin, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Trad. it. Einaudi, Torino, 1988, pp. 323-324.