 Etica & Politica / Ethics & Politics, XX, 2018, 2, pp. 531-547
ISSN: 1825-5167

LA MORTE DELL'ESSERE UMANO: CONSEGUENZE DELLA PROSPETTIVA CARTESIANA E LORO CRITICA

MARCO TUONO
Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali
Università "Ca' Foscari", Venezia
tuono@unive.it

ABSTRACT
In the present article we define death as "the loss of the duality", for a human being is composed of two heterogeneous elements: the mental one and the bodily one, which are equally important according to life and death. Death, indeed, occurs when the two elements are separated. We investigate bioethical and philosophical scenarios ("brain death survivors" documented by D.A. Shewmon, and the thought experiment called "brain in a vat"). Our approach outlines the role played by the body regarding life of human being: the Cartesian perspective is indeed no longer valid.

KEYWORDS
Bioethics, brain death, transplants, "brain death survivors", "brain in a vat", philosophy of medicine.

INTRODUZIONE

Nel presente articolo ci proponiamo due obiettivi tra loro correlati:

1. formulare delle posizioni in merito tanto alla definizione di essere umano che alla sua morte - dove la prima consiste nel rovesciamento della posizione cartesiana: per cui ora viene assolutizzata la corporeità, a scapito della componente mentale, e, l'altra, nel segno di quella che connoteremo come "dualità".
   Dette concezioni saranno da noi ricavate attraverso il mettere in luce delle conseguenze insite nella stessa prospettiva cartesiana dell'essere umano come formato di due sostanze irriducibili (mente e corpo);

2. criticare tali posizioni in favore di una concezione che sappia vedere l'uomo come composto sia di una componente mentale che di una corporea, entrambe altrettanto essenziali.

Nel far questo, faremo il punto in merito a differenti concezioni della morte presenti nella letteratura bioetica e filosofica in generale.

DELLE POSSIBILI DEFINIZIONI DI MORTE

Ogni indagine che tematizzi la morte dell'essere umano deve far propria, in prima istanza, un'analisi filosofica in grado di offrire una definizione della morte: la filosofia è, quindi, all'opera - anche quando il suo apporto non è dichiarato ma implicito. La definizione di morte, quindi, non si presenta come costante nell'arco del tempo,[1] ma dev'essere considerata il risultato di un'interpretazione, o - esplicitando che cosa sia qui da intendere con quest'ultimo termine - come il frutto di decisioni di carattere teorico che ripostano su delle premesse. A partire da qui, il discorso si complica, però, ulteriormente in quanto, davanti allo studioso, si apre un ventaglio di definizioni di morte - certamente distanti tra loro - tanto per quanto attiene alle premesse che per i risultati (ovvero, che cosa sia la morte, e - se possibile - come determinarla), ed anche, infine, per quan to concerne la loro (difficile) applicazione per quanto attiene al contesto clinico. Ne offriamo, brevemente, delle esemplificazioni. Così, per es., Jung:

> Life has always seemed to me like a plant that lives on its rhizome. Its true life is invisible, hideen in the rhizome. The part that appears above ground lasts only a single summer. Then it withers away - an ephemeral apparition. When we think of the unending growth and decay of life and civilizations we cannot escape the impression of absolute nullity. Yet I never lost a sense of something that lives and endures underneath the eternal flux. What we see is the blossom, which passes. The rhizome remains.[2]

Ed, ancora, si pensi a quanto sostenuto da Heidegger:

> Then existential Interpretation of Death takes precedence over any biology and ontology of life. But it is also the foundation for any investigation of death which

[1] Cfr. C.A. Defanti, *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Zadig, Milano 1999; E. Lecaldano, *Morte, definizione di*, in Id. (a cura di) *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 188-190.

[2] C.G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, NY 1989, p. 4.

> is biographical or historiological, ethological or psychological. [...] Death is the possibility of the absolute impossibility of Dasein.[3]

Per concludere questi accenni riguardanti le definizioni di morte, ricordiamo quanto Freud sostiene in *Abriss der Psychoanalyze* (1938). Riflettendo su che cosa sia la morte nel caso tanto della specie che degli individui che la compongono, Freud argomenta che la specie termina in corrispondenza del non essere più in grado di rispondere alle sfide dell'ambiente esterno. L'individuo, invece, muore una volta che le sue pulsioni (*Eros* e *Thanathos*) siano estinte.[4] In merito alla tematica del presente lavoro - la morte dell'essere umano - dobbiamo sottolineare il parallelismo che Freud instaura tra la vita stessa dell'individuo e l'intensità delle sue pulsioni; di nient'altro, infatti, vi è bisogno per essere vivi. Sono le pulsioni a tenere in vita la persona: ecco che la vita umana può coerentemente essere descritta, quindi, come una vita pulsionale.

LE PRINCIPALI TAPPE CHE HANNO CONDOTTO AL CRITERIO DI MORTE CEREBRALE

Nel 1959 i neurologi francesi Mollaret e Goulon coniano l'espressione *coma dépassé* - letteralmente una condizione oltre il coma - per fare riferimento alla chiusura totale del paziente rispetto all'ambiente esterno. Ne sono segni: l'assenza di funzionalità cerebrale, di risposte agli stimoli e di respirazione spontanea. Successivamente, una gamma via via crescente di autori si è interrogata se il *coma dépassé* vada inteso come corrispondente alla morte dell'essere umano: è dunque di interesse notare che Mollaret e Goulon considerano il paziente in questo stadio come vivente, anche se, secondo le osservazioni cliniche dei due neurologi, la morte sopraggiungeva in un breve tempo.[5] Questo fa sì che la questione etica del loro mantenimento nella condizione di *coma dépassé* non sia stata ancora posta: lo sarà in seguito - attraverso la realizzabilità pratica dei trapianti e dei casi di sopravvivenza prolungata (in partic. Shewmon, che vedremo in seguito).

Nel 1967 Christiaan Barnard effettua il primo trapianto di cuore su di un essere umano; mentre nel 1968, in risposta all'operato del chirurgo, la Commissione di Harvard produce un documento nel quale viene stabilita l'equivalenza tra la condizione illustrata dai neurologi francesi e la morte

[3] M. Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, Oxford 2011, pp. 247, 294.

[4] S. Freud, *Abriss der Psychoanalyze* (1938), Ernst Klett Verlag GmbH, Stuttgart 2015.

[5] R. Barcaro, Ai confini della vita. Riflessione critica sulla nozione di morte cerebrale, *Humana.Mente* 3 (Novembre 2007), pp. 19-37, p. 19.

dell'essere umano.[6] Questo nuovo criterio a base neurologica si distanzia profondamente da quello precedente, ci riferiamo alla morte cardiopolmonare, per la quale si intende la cessazione irreversibile della circolazione del sangue ossigenato. Secondo il criterio cardiopolmonare, o "tradizionale", la morte dell'essere umano non differisce da quella degli altri animali e, cosa dalle maggiori conseguenze teoriche, delle piante: la morte viene a corrispondere, infatti alla secchezza dell'organismo. La morte cerebrale, invece, è la cessazione irreversibile delle funzioni cerebrali; di essa vi sono due formulazioni, una prima "totale", nella quale vi è la cessazione di tutte le funzioni dell'encefalo, ed una "parziale" (*brain stem death*), in cui la morte corrisponde alla cessazione delle funzioni del tronco encefalico. Inoltre, per concludere sulle definizioni di morte, è stata ipotizzata l'adozione del criterio di morte corticale - la cessazione delle funzioni della corteccia cerebrale, responsabile delle facoltà ritenute umane per eccellenza: "Si è così cercato di fare dipendere la definizione di morte da una caratterizzazione filosofica della natura della persona che deve essere dichiarata morta: la morte sopravviene quando ciò che è costitutivo della persona è irreversibilmente perduto."[7]

Ragionare sul termine della vita umana viene così a produrre degli interrogativi ulteriori, per es. quello che chiama in causa la differenza tra esseri umani ed animali: ritenere la morte in una modalità, piuttosto che in un'altra, significa, al tempo stesso, adottare (almeno, come già richiamato, implicitamente) una precisa posizione in merito al rapporto uomo-animale.[8]

Da parte nostra, teniamo a precisare che ciascun criterio fa diretto riferimento ad una specifica relazione che l'essere umano instaura con un elemento giudicato come cruciale in riferimento alla morte. Ecco, quindi, che nel caso della morte cerebrale, il riferimento cui guardare è l'intero corpo umano - il cervello, infatti, è - da alcuni - ritenuto essere il solo responsabile della coordinazione dell'organismo. In quest'ottica, la morte è la perdita dell'integrazione corporea, con la conseguenza che l'organismo passa dall'essere un sistema coordinato (un tutto integrato) all'essere una mera giustapposizione di organi. La giustificazione per il criterio cerebrale di morte è, dunque, che il cervello è inteso come l'"organo critico" dell'organismo.[9]

Per quanto riguarda, invece, il criterio di morte corticale, occorre identificare nella relazione che l'essere umano instaura con l'ambiente il parametro sul quale misurare la morte stessa, dove "ambiente" non dev'essere

[6] A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine Brain Death, *JAMA*, 205, pp. 337-340.

[7] E. Lecaldano, *Morte, definizione di*, cit., p. 189.

[8] C.A. Defanti,

[9] Cfr. *supra* la nota 5.

inteso in termini fisici, ma come la rete di relazioni fra esseri umani. L'accento viene così posto su quelle caratteristiche che sono ritenute esclusivamente umane, la ragione ed il linguaggio, e, di conseguenza, sulla coscienza, che di esse è la premessa. Per i sostenitori del criterio corticale, gli stessi pazienti in stato vegetativo persistente[10] sono da considerarsi morti, in quanto non più in grado di esprimere quelle abilità connotabili come umane.[11]

CRITICHE AL CONCETTO DI MORTE CEREBRALE

Hans Jonas

Il primo critico del criterio di morte cerebrale è stato il filosofo Hans Jonas, il quale ha contestato l'equivalenza tra morte del cervello e morte dell'essere umano attraverso tre argomenti:[12]

1. Adottare la morte cerebrale può condurre a delle sperimentazioni compiute su degli esseri umani innocenti;[13]

2. Non è possibile stabilire la linea esatta tra la vita e la morte: " [...] the real point of my argument" [is] "the indeterminancy of boundaries between life and death" [This] "bids us to lean toward a maximal rather than a minimal determination of death in an area of basic uncertainty."[14]

3. Il criterio di morte cerebrale si basa, implicitamente, su di una concezione dualistica dell'essere umano:

> Who is to say that a shock, a final trauma, is not administered to a sensitivity diffusely situated elsewhere than in the brain and still vulnerable to suffering? a sensitivity that we ourselves have been keeping alive? No fiat of definition can settle this question.[15]

[10] Per un inquadramento del tema si veda per es. E. Lecaldano, *Stato vegetativo persistente*, in Id. (a cura di) *Dizionario di bioetica*, cit., pp. 289-290; P. Borsellino, *Bioetica tra "morali" e diritto*, Cortina, Milano 2009, pp. 291-315.

[11] Cfr., in merito alla morte corticale, P. Singer, *Rethinking Life & Death*, Text Publishing Company, Melbourne 1994, pp. 61-69.

[12] Precisiamo che l'ossatura del presente lavoro procederà in risposta agli argomenti 2) e 3) di Jonas.

[13] Per comprendere come la tematica della sperimentazione sugli esseri umani sia essenziale per la nascita stessa della bioetica si cfr. F. Turoldo, *A short history of bioethics*, Linea, Padova 2016. Si veda in partic. pp. 9-70.

[14] H. Jonas, Philosophical Reflections on experimentating with human subjects, *Daedalus: Journal of the American Accademy of Arts and Sciences*, 98(2), pp. 219-247, p. 244. G. Agamben, *Homo sacer. Sovereign Power and bare life*, Stanford U.P., Stanford 1998, p. 93.

[15] H. Jonas, Philosophical Reflections... cit., p. 244.

D. Alan Shewmon

Un autore similare, sotto molti aspetti, a Jonas è il neurologo D. Alan Shewmon, il quale sostanzia la critica al criterio cerebrale di morte attraverso una casistica di cui viene a conoscenza (anche in prima persona) grazie alla sua professione. La pratica clinica conduce Shewmon ad una riflessione in merito al criterio di morte cerebrale. I fenomeni osservati portano l'Autore a criticare, da un lato, che il cervello sia l'organo critico dell'integrazione corporea, e, dall'altro, che vi sia qualcosa come un'integrazione corporea localizzabile. Tale casistica riguarda:

> 1. delle gravidanze portate a termine con successo proprio da parte di pazienti donne entrate nella condizione di morte cerebrale;
>
> 2. pazienti che permangono nella condizione di morte cerebrale per lunghi periodi di tempo: i casi più eclatanti sono quelli di bambini che, dichiarati cerebralmente morti, raggiungono tuttavia la pubertà.[16]

La conclusione cui l'Autore perviene è tale da contestare alla radice il presupposto su cui poggia il criterio cerebrale di morte. Così Becchi: "La morte del cervello non provoca la dis-integrazione del corpo, una tale dis-integrazione è piuttosto la conseguenza di danni che interessano più sistemi di organi e il raggiungimento di un livello critico [...] che determina l'avvio del processo di morte e rende inefficace qualsiasi intervento medico finalizzato a scongiurare l'*exitus*."[17]

Le analisi di Shewmon sono così dedicate al comprendere l'integrazione che si realizza nell'organismo privo del cervello: occorre richiamare l'attenzione sul fatto che l'intero organismo viene mantenuto come il riferimento cui guardare per accertare la morte dell'individuo. L'autore contesta l'applicazione che si è data della definizione di morte - il venir meno dell'unità dell'organismo -, non certo l'impianto di fondo della definizione:

> According to the Aristotelian-Thomistic philosophical tradition, the principle of unity of every living thing is a substantial form or soul. In humans this also has a spiritual dimension, so that the principle of personhood is one and the same with the principle of substantial unity of the body. This view contrasts markedly with the Platonic notion of soul as a pure spirit "imprisoned" in the

[16] D.A. Shewmon, "Brainstem death", "brain death" and death: A critical re-evaluation of the purported equivalence, *Issues in Law & Medicine*, 14(2), pp. 125-145.

[17] P. Becchi, I morti sono veramente morti quando preleviamo i loro organi?, *I Servizi Funerari* 3, 2004, pp. 56-61, p. 61.

> body, and with Descartes' equation of soul with a conscious mind and the body with an organic machine.[18]

LA BIOETICA OLTRE LA MODERNITÀ FILOSOFICA

Essendo la Modernità filosofica caratterizzata dall'assolutizzazione, in sede teorica, dell'elemento immateriale - lo spirito o la mente - pensiamo si debba procedere in controtendenza andando a riaffermare, da un lato, le ragioni della corporeità. E questo non perché siano, a loro volta, assolutizzate, ma perché possano essere riconosciute di eguale valore rispetto a quel mentale che, in epoca moderna, ha avuto tanto rilievo. Non si tratta, quindi, semplicemente, di rovesciare i termini della questione, ma di riequibibrare i rapporti interni alle componenti che sostanziano l'essere umano. Così, infatti, Merlau-Ponty sull'interdipendenza delle funzioni che formano - senza che, si presti attenzione - l'una abbia alcun tipo di prevalenza sull'altra, l'essere umano: "The union of soul and body is not an amalgamation between two mutually external terms, subject and object, brought about by arbitrary decree. It is enacted at every instant in the movement of existence."[19]

Per tornare, invece, alla formulazione di Cartesio, l'uomo è percorso da una frattura che distingue la componente mentale da quella fisica: in quest'ottica, possiamo dire che la relazione che la mente viene ad instaurare con il corpo è analoga a quella che il guidatore esercita sul veicolo. La mente, infatti, controlla il corpo, così come il guidatore fa con la vettura. È, quindi, tipico delle prospettive cartesiane (vecchie e nuove) di attribuire una centralità (che, da parte nostra, certamente risulta eccessiva: si pensi a quanto sostenuto, poc'anzi, da Merlau-Ponty) all'elemento del pensiero (Cartesio) o, nelle formulazioni posteriori, del cervello:

> Preparato dall'*anima* platonica, la cui aspirazione era quella di liberarsi dal corpo e dal mondo, l'*ego cogito* di Cartesio è ciò che resta di un'astrazione preliminare che prescinde da tutto ciò che è corporeo e mondano; è un Io decorporeizzato e demondanizzato, nelle cui funzioni razionali è il senso del mondo e dei corpi che lo abitano.[20]

Il nostro intento è ben diverso, in quanto - lo riaffermiamo - qui si vuole bilanciare i due ambiti (mentale e corporeo), al punto di sostenere che sono co-

[18] D.A. Shewmon, "Brainstem death", "brain death" and death, cit., p. 131.

[19] M. Merlau-Ponty, *Phenomenology od Perception*, Routledge, New York 2010, p. 102.

[20] U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2000, p. 128.

essenziali per l'essere umano; che entrambi, detto altrimenti, convergono nel configurare l'essere umano.[21]

Da più parti, oggigiorno, si fa riferimento al "postmoderno";[22] in tale termine parrebbe, quindi, racchiudersi, come in una conchiglia, lo spirito del tempo - con la conseguenza che la Modernità filosofica parrebbe essere del tutto superata. Eppure, al di là di un mero accordo, di superficie, sull'impiego del termine, non ci sembra vi sia un accordo al livello di una sua definizione: e la ricerca di una definizione, nel presente caso, si impone come necessaria se pensiamo al fatto che con questo concetto si vuole indicare un cambiamento epocale. Pensiamo che una caratterizzazione di "postmoderno" debba passare proprio dal ripensamento della concezione cartesiana (anche nelle formulazioni più vicine a noi) dell'essere umano; l'uscita dalla Modernità filosofica fa, quindi, tutt'uno con il dare una soluzione non-dualistica al problema mente-corpo.

L'OBIEZIONE DELL'ASSOLUTIZZAZIONE DELLA CORPOREITÀ

Sarebbe, dunque, un errore, pensiamo, controbilanciare la filosofia cartesiana con un dualismo meramente di segno inverso: ci riferiamo ad una prospettiva riduzionistica la quale, piuttosto che - come viene affermato dalla nostra tesi - riconoscere il medesimo apporto alla mente ed al corpo per l'uomo, finisca per attribuire la centralità alla dimensione della corporeità. Dallo spirito come ciò che indirizza il corpo (Cartesio) si passerebbe, dunque, allo spirito quale epifenomeno del corpo.[23]

Inoltre, detta posizione - connotabile, tuttavia, nel segno di una volontà di uscire dal pensiero moderno - una volta che sia spinta sino alle estreme conseguenze, può arrivare a negare la stessa nozione di "spirituale" o "mentale". Vediamo meglio: un tentativo verso il superamento della filosofia moderna potrebbe giungere a riconoscere come intrinsecamente "moderna" - e, quindi, abbandonabile - la stessa distinzione tra un ambito mentale ed uno fisico. Proprio la domanda che chiede in merito ai confini tra mente e corpo sarebbe da connotarsi, in quest'ottica, come derivante da questo specifico corso di pensiero: ovvero essa nascerebbe *soltanto* all'interno della filosofia e

[21] N. Galantino, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemoloigia, figure e percorsi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, pp. 176-179; Id., *Dire "uomo" oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 132-139.

[22] J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979, tr. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2008.

[23] Cfr. N. Galantino, *Dire "uomo" oggi. Le nuove vie dell'antropologia filosofica*, edizioni paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 133.

della scienza moderne - con il corollario che la sua validità sarebbe da legarsi alle stesse sorti del mondo moderno. L'argomentazione di Jonas, a riguardo dell'impossibilità costitutiva di sancire un confine netto tra la vita e la morte,[24] può rappresentare il modello della posizione che descrive come moderno il solo chiedere in corrispondenza di quale stadio (si prenda il termine nel senso più generale) vi sia la separazione tra la mente ed il corpo. La stessa ricerca del confine - sia che esso separi la vita dalla morte o il mentale dal fisico - sarebbe nient'altro che un tentativo - destinato a rimanere - interno alla Modernità.

Riassumendo: sostenere che non vi sia una linea di demarcazione tra la mente ed il corpo - poiché, a ben vedere, lo stesso cervello (la sede della mente) è situato nel corpo - condurrebbe al rifiuto della distinzione tra mentale e corporeo, ed alla conclusione per la quale l'elemento corporeo è il solo. In sintesi: tutto è corpo; non vi è nient'altro che corpo. Un autore che può essere avvicinato a tale modo di pensare è Rorty: egli, infatti, argomentando contro il dualismo mente-corpo del tutto prescindendo dalla ricerca del confine tra i due, ed anzi sostenendo che il dualismo è la risultante del linguaggio. Un linguaggio dualistico, quindi, non ha che portare ad una filosofia dualistica.[25] Il dualismo si deve all'errore linguistico di nominare la stessa realtà in modalità differenti, e ciò produce l'illusione della moltiplicazione degli enti. La conclusione cui Rorty perviene è che purificando il linguaggio si elimini ogni dualismo tra mente e corpo; la soluzione che il filosofo americano propone è, quindi, radicale: il problema mente-corpo consiste nel rifiuto delle categorie concettuali che accolgono lo stesso dualismo.

Abbiamo chiamato in causa Rorty, in quanto Shewmon è portatore di una teoria analoga per quanto attiene al linguaggio: egli ritiene che il linguaggio ponga in essere degli errori proprio nel momento in cui utilizza dei termini distinti per la medesima realtà. Cervello, mente e corpo sono, a suo dire, dei sinonimi - e, dunque, delle parole superflue. Anche per Shewmon, il cervello (ma lo stesso potrebbe dirsi in riferimento alla mente) è parte del corpo, e non qualcosa di distinguibile da esso, come il linguaggio ci porta a pensare. Shewmon e Rorty convergono nei ritenere che sia bastevole un termine per connotare quanto, invece, il linguaggio chiama differentemente (mente, cervello e corpo).

Rorty sostiene esattamente l'opposto di Cartesio: ci troviamo così difronte al passaggio da una filosofia nella quale - come detto poc'anzi - la mente rappresenta l'unico elemento cui fare riferimento, ad una completamente basata sul corpo. Se, per la prima versione, nel corpo occorre saper scorgere la

[24] Cfr. *supra*, la nota 13.

[25] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton U. P., Princeton 2009.

presenza del cervello, la sua funzione di indirizzo, ecc., nella seconda abbiamo, invece, la presenza del corpo e nel cervello e nella mente: la mente è ora l'epifenomeno di quanto accade sul piano della corporeità.

Per quanto queste posizioni possano risultare suggestive, e per quanto possano, altresì, avere una parte di ragione - sia nel mettere in guardia rispetto alla deriva insita nell'assolutizzazione dell'aspetto mentale nell'essere umano, a scapito di quello corporeo, che nel porre l'accento sui rischi che si corrono quando non si utilizza il linguaggio in maniera rigorosa -, non ci paiono, quanto alle conclusioni cui pervengono, condivisibili. Tali autori, pensiamo, sottovalutano il ruolo della mente - e, quindi, del cervello - nel momento in cui ritengono che non vi siano, in fondo, delle distinzioni da fare, poiché questi termini sono superflui, rinviando ad una comune realtà corporea.

Il cervello è nel corpo - così, concordi, affermano Rorty e Shewmon. A questa sentenza ci sentiamo di rispondere proponendo un controargomento che riteniamo implicito nella loro premessa. Possiamo, infatti, replicare che, se non vi è una chiara linea di demarcazione tra il cervello ed il corpo, perché dovrebbe esservi tra il corpo e l'ambiente? Perché l'impossibilità di stabilire un confine tra il cervello ed il corpo non può essere estesa alla relazione tra il corpo e l'ambiente? La conclusione di questo controargomento sarebbe, allora, la seguente: non vi è, a ben vedere, qualcosa come la vita umana (la vita del corpo) in quanto soltanto di ambiente si tratta. Detto altrimenti, tutto è ambiente: come, in precedenza, che vi fosse il cervello era un errore linguistico, in quanto tutto era corpo. Si presti attenzione: in entrambi gli argomenti (nel caso di Rorty e nel controargomento che proponiamo, si tratta di assolutizzare quel termine che è in grado di inglobare l'altro all'interno dei propri confini: il corpo, a scapito del cervello o della mente (Rorty), e l'ambiente a scapito del corpo (come vuole, invece, il controargomento che proponiamo).

Si noti come le due argomentazioni ora espresse - quella della coppia Rorty-Shewmon e la nostra - corrono parallele. Una volta che si sia raggiunta la posizione per la quale l'ambiente sarebbe l'unica realtà, non siamo, con ciò, giunti ad esaurire il ventaglio delle possibili argomentazioni: dei livelli ulteriori possono, infatti, ancora essere raggiunti. Ed il procedimento è ancora analogo a quello che, precedentemente, chiedeva perché si debbano restringere le nostre considerazioni al corpo, se è possibile concepire l'ambiente come l'autentico soggetto. Ecco che diviene imprescindibile, a questo punto dell'indagine, la questione che chiede perché limitare l'analisi all'ambiente. Lo stesso ambiente, infatti, può essere considerato per es. come il prodotto di un

più ampio processo storico - e, dunque, la "storia" verrebbe ora ad essere il soggetto per eccellenza.

Ma si può procedere ulteriormente: la storia può, allora, essere intesa in un'ottica limitata - come la trasmissione delle informazioni contenute nel DNA attraverso le generazioni - oppure in un'ottica estesa, allargata. Secondo quest'ultima, infatti, è alle differenti specie - ed al processo che le lega - cui occorre riferirci: ecco che siamo partiti seguendo l'argomento del mancato confine tra cervello (o mente) e corpo, per approdare - lungo una gamma di successive eliminazioni di confini - all'evoluzione. Ma, ovviamente, la riflessione rimane aperta alla chiamata in causa di nuovi soggetti, questo per dire che quando si ritiene di aver raggiunto l'ultimo stadio, oltre il quale non si può più procedere, ecco che se ne ravvisa subito un altro.

La modalità di pensare ora descritta - questo approccio che possiamo definire inglobante di un termine nell'altro - non è, certamente, una prospettiva inedita; al contrario, essa è stata lungamente praticata, basti ricordare le affermazioni di Heidegger e Jung (ed in parte anche da Freud, anche se in una misura più attenuata) in riferimento alla morte: i tre pensatori condividono uno sfondo teorico per il quale, riflettendo sulla morte dell'essere umano, risulta poggibile concepire questa chiamando in causa una realtà di grado superiore rispetto all'uomo medesimo. Detto altrimenti, l'essere umano - da solo - non basta per spiegare la sua morte: occorre guardare altrove. Ecco che per valutare quando vi sia la morte umana - negli autori ora richiamati - bisogna spostare l'attenzione dall'essere umano per fare un passaggio ulteriore, per abbracciare una realtà eterogenea all'umano e, tuttavia, in grado di spiegarne la fine. Ed allora Freud nell'analizzare la morte dell'essere umano è costretto a prendere in considerazione il piano pulsionale: sono le pulsioni, infatti, a rappresentare il confine tra la vita e la morte del singolo individuo. Da un punto di vista teoreticamente similare, Heidegger fa dipendere la morte dell'uomo dall'assenza dell'essere (o, detto in altre parole, nell'impossibilità del *Dasein*, la quale si deve sempre all'essere). Per quanto concerne Jung, infine, la morte dell'individuo non rappresenta la vera morte, in quanto questa apre lo spazio di una vita più ampia, come descritto nella metafora del rizoma.[26]

Le posizioni che abbiamo ascoltato sono certamente accattivanti, ma quando ci si muove in un contesto clinico non possono essere accolte, pena l'andare di posizione in posizione, raggiungendo via via una prospettiva inedita. Occorre, riteniamo, che questo gioco di rinvii abbia un termine, e che, quindi, si possano stabilire dei confini che separino delle realtà, le quali, comunque, sono sotto il segno di una certa - ma perciò non assoluta -

[26] Cfr. *supra*, nota 2.

continuità. Detto brevemente: riteniamo che si debbano distinguere il cervello ed il corpo, ecc.

L'ESSERE UMANO COME DUALITÀ?

Dopo aver guadagnato la necessità di un confine tra il cervello (si ricordi: la sede del pensiero) ed il corpo, risulta possibile porre in essere una definizione di essere umano - e, di conseguenza, una definizione di morte dell'essere umano - proprio prendendo come riferimento il confine medesimo tra mentale e fisico. Il confine è, quindi, ciò su cui la nuova definizione poggia: essa è, anzi, formulata attraverso una specifica modalità di intendere detto confine - non più, come nelle prospettive di stampo cartesiano - considerato in chiave oppositiva, ma nella loro comune appartenenza alla vita umana. Diciamo sin d'ora che questa posizione, per quanto paia configurare, in primissima istanza, un passo in avanti rispetto a quella che assolutizzava il corpo non manca di suscitare delle criticità - che evidenzieremo.

Prima di tornare all'elaborazione della definizione non-oppositiva dell'essere umano, facciamo un passo indietro per svolgere una distinzione tra "dualismo" e "dualità", premessa necessaria di quanto diremo: un "dualismo" è una prospettiva filosofica che considera la stessa realtà come divisa in due ambiti, tra loro inconciliabili. Il pensiero corre a Cartesio, e non potrebbe fare altrimenti, come al riferimento più emblematico: "The basic ontology presupposed in the debate about the mind-body issue is the Platonic and Cartesian on two, and no more, categories of entities existing in time."[27]

Per quanto attiene, invece, alla "dualità", questa non nega le componenti che formano l'essere umano - inglobando l'una nell'altra, privilegiando l'un termine all'altro -, al contrario si basa su di esse, le quali ora vengono pensate all'interno della relazione che le mantiene nella reciproca diversità.

Un portato di ogni dualismo, da Platone in avanti, è quello di considerare un solo elemento come centrale: ecco che, alla luce di questo rilievo, possiamo affermare che configurano delle posizioni dualistiche entrambe le seguenti affermazioni: 1) soltanto la mente è importante (Cartesio); 2) soltanto il corpo è importante, non occorre riferirsi al cervello (Rorty). Nell'ottica della dualità, invece, l'essere umano è un composto di cervello (o mente) e corporeità: qui il pensiero si arresta: la dualità non è, a nostro avviso, risolvibile in scenari ulteriori.

[27] D. Birnbacher, *The mind-body issue*, in J.J. Giorgano; B. Gordijn (a cura di) *Scientific and philosophical perspectives in neuroethics*, Cambridge U. P., Cambridge 2010, pp. 95-116, p. 97.

Veniamo ora alla morte dell'essere umano - che dev'essere, a questo punto dell'indagine, riconosciuta come la perdita della dualità stessa. Ebbene, questa può avvenire in tre modalità:

1. come fine dell'attività del cervello (la morte cerebrale), a cui corrisponde l'impossibilità della vita mentale;

2. come morte del corpo, il cui correlato è l'esperimento mentale del "brain in a vat";[28]

3. attraverso la decapitazione: siamo, quindi, alla separazione delle componenti della dualità.

La tecnologia può fornire un surrogato per (almeno) uno degli elementi della dualità in una duplice direzione:

- il cervello può essere collegato - anche se al momento si tratta solamente di un esperimento mentale - ad un corpo artificiale;
- il corpo può essere, a sua volta, collegato ad un cervello artificiale.

Il secondo caso corrisponde alla casistica documentata da Shewmon, riguardante pazienti in morte cerebrale (donne in stato di gravidanza e bambini e/o giovani individui) i cui corpi continuano a funzionare, per così dire, grazie all'apporto di mezzi artificiali, mentre il primo caso è, come detto, quello del "cervello nel vaso", per tradurre alla lettera l'espressione dei filosofi analitici. Secondo questa ipotesi, ad un essere umano, per il tramite di un'operazione compiuta da scienziati, viene asportato il cervello, e questo viene collocato all'interno di una vaso. Quest'ultimo fornisce nutrimento al cervello per mantenerlo "vivo"; ma la disamina non si conclude qui: il "brain in a vat" è manchevole, in definitiva, di una vera interazione tra i due elementi, quella che si realizza per es. nell'essere umano attraverso i nervi. Sono i nervi, infatti, a consentire quello scambio di informazioni tra il cervello ed il corpo che, invece, manca nel "brain in a vat" (il quale, quindi, seguendo questa precisazione, non sarebbe una dualità a pieno titolo). Eppure, questa criticità può essere agilmente superata: affinché vi sia una vera dualità occorre - continua l'esperimento mentale - che i nervi siano connessi ad un computer. Tale nuova condizione potrebbe configurare qualcosa di molto più vicino ad un essere umano di quanto, di primo acchito, non si pensi; in questo caso, ci si troverebbe davanti ad un essere umano - si tenga a mente che il cervello in questa condizione potrebbe formulare pensieri, avere delle emozioni e dei sentimenti - il quale ha a disposizione una protesi (costituita, nello specifico,

[28] Cfr. per es. Y. Steinitz, "Brains in a Vat: Different Perspectives", *The Philosophical Quarterly*, 44(175) (Apr., 1994), pp. 213-222.

dal computer). Inoltre, una volta che il cervello sia connesso al computer, non sarebbe in grado di percepire la distanza tra il momento attuale e la situazione precedente: ad esso verrebbe meno, infatti, la comprensione del ruolo giocato dallo stesso computer nella simulazione del mondo. Il cervello, anzi, si trova nell'illusione che tutto sia normale, che non vi sia alcuna differenza rispetto al passato. Questa nuova "realtà" viene, quindi, vissuta sotto la cifra della normalità: essa è, in altri termini, indubitabile.

Riassumendo: dalla dualità iniziale o, potremmo dire, naturale, possono risultare due nuove dualità:

- il cervello collegato ad un computer;
- il paziente in morte cerebrale che persiste in questa condizione perché attaccato a dei macchinari.

Si noti come entrambe queste dualità siano composte di un elemento naturale e di un elemento artificiale.

Un passaggio ulteriore può, questa volta, consistere nel separare le dualità così ottenute, e, successivamente, porre assieme il simile con il simile. Ecco che, da un lato, abbiamo una dualità composta (ancora) di un cervello naturale e di un corpo naturale, e, dall'altro, abbiamo un'altra dualità composta, invece, di un cervello artificiale e di un corpo altrettanto artificiale.

Possiamo, a questo punto dell'indagine, intendere l'"artificiale" rispettivamente come: a) l'ambiente che consente la separazione degli elementi che compongono la diade dell'essere umano, e b) il loro mantenimento all'interno di nuove dualità. Da quanto andiamo dicendo, è possibile, inoltre, caratterizzare l'artificiale nel segno di una modalità inedita di riproduzione: si ottengono, infatti, dei muovi esseri umani composti, ciascuno, da un elemento naturale ed una protesi artificiale.

SULLE POSSIBILI INTERAZIONI TRA VITA UMANA E VITA ARTIFICIALE

Alcune questioni richiamano ora la nostra attenzione: come dev'essere inteso lo statuto ontologico delle dualità che risultano - nel caso delle sopravvivenze in morte cerebrale, o che risulterebbero, per quanto attiene al brain in a vat - dall'intervento della tecnologia nella sfera umana? Sono queste degli esseri umani a pieno titolo, oppure corrispondono a degli esseri artificiali?[29] E ancora: potrebbe, invece, il loro statuto essere fotografabile come

[29] In merito all'intelligenza artificiale, il riferimento d'obbligo è: A. Touring, Computing machinery and intelligence, *Mind* (59), pp. 433-460.

una dimensione ibrida, a metà strada, tra l'umano e la macchina, il naturale e l'artificiale?

Da parte nostra, ci sentiamo di rispondere che 1) le nuove dualità sono ancora degli esseri umani e che 2) sono delle dualità differenti rispetto alla dualità iniziale (quella composta da elementi naturali, ovvero la situazione di partenza).

Vediamo meglio: anzitutto si tratta ancora di esseri umani, in quanto - come abbiamo detto - l'elemento artificiale può essere equiparato ad una protesi, e, quindi, avere una protesi non conduce, in nessun modo, alla perdita della qualifica di essere umano. Con questo rilievo ci troviamo, però, difronte ad un punto di partenza, piuttosto che di arrivo: pensiamo, infatti, che l'argomento appena espresso possa essere valido anche riferito al caso ipotetico di un cervello connesso con un computer: qui la definizione di protesi, per quanto certamente estesa, potrebbe, infatti, ancora risultare applicabile. Lo stesso dicasi per la casistica delle sopravvivenze in morte cerebrale. Eppure, vi sono - sempre per proseguire l'esperimento mentale - dei casi nei quali risulterebbe ancor più difficile parlare dell'applicazione di una protesi ad una componente umana. Sempre per rimanere su degli scenari ipotetici, prendiamo, infatti, degli scenari nei quali il "corpo artificiale" potrebbe essere ravvisato in un robot, oppure in un aereoplano. In entrambi i casi - fingendo, per un attimo, di adottare una concezione cartesiana dell'essere umano, si sarebbe tentati di sostenere che queste dualità configurano ancora degli esseri umani - e questo risulta comprensibile focalizzandosi sul fatto che la relazione che il cervello instaura, da un lato, con il robot e dall'altra, con l'aeroplano, non è poi tanto dissimile da quella che il guidatore intrattiene con il veicolo. Sarebbero, quindi, esseri umani a pieno titolo. Eppure, daccapo, che dire in situazioni dove il corpo artificiale sia una luce o un suono? Potrebbe, date queste condizioni, ancora applicarsi il concetto di protesi? Ci pare difficile sostenere ciò, in quanto, così facendo, si allargherebbe a dismisura il concetto stesso di protesi.

Inoltre, le tre dualità con cui abbiamo ora a che fare devono essere intese come tre persone distinte, ovvero:

1. quella naturale, consistente nell'essere umano di partenza;

2. la dualità formata dal cervello naturale, inizialmente appartenente alla dualità originaria, ed il corpo artificiale;

3. la dualità composta di un cervello artificiale e dal corpo appartenente, in origine, alla dualità iniziale.

E ancora: ricomponendo, ipoteticamente, gli elementi naturali - appartenenti alle dualità ibride (composte da un elemento naturale e da uno artificiale), ma originariamente propri della dualità naturale -possiamo sostenere di trovarci difronte alla stessa dualità iniziale. Questo nuovo scenario potrebbe essere inteso come una sorta di resurrezione, in quanto la dualità iniziale è morta, in corrispondenza della separazione dei suoi elementi costitutivi, e si ripresenta in seguito.

CONCLUSIONE

Per tracciare un bilancio della "dualità" come definizione dell'essere umano, e della conseguente perdita della dualità come morte, dobbiamo dire che questa prospettiva filosofica risulta essere tanto affascinante, quanto radicalmente contestabile. La criticità consiste, pensiamo, nella stessa premessa (tralasciando, quindi, la questione della loro irrealizzabilità) degli scenari ipotetici che abbiamo descritto: che un cervello separabile dal corpo che lo ospitava sia ancora il cervello precedente,[30] ovvero che possa avere gli stessi pensieri e senzazioni, o, in una parola, che abbia la stessa esperienza - che esso sia cioè nella condizione di una continuità biografica con quel cervello che era interno al corpo - potrebbe essere pensato come vero solamente all'interno del più radicale cartesianesimo. Finché il cervello era inteso come ciò che indirizza il corpo, infatti, quest'ultimo veniva ritenuto nient'altro che un mero involucro - e, quindi, non faceva alcuna differenza che esso fosse considerato anche come una luce o un suono, ecc. Ecco che la stessa prospettiva della dualità - che sembrava, inizialmente, configurare un guadagno teorico rispetto alle posizioni, a vario titolo, dualistiche - finisce con il rivelare una matrice cartesiana inaspettata e, tuttavia, presente. L'idea stessa di separare le sostanze (mente e corpo) poiché queste possano ancora essere le stesse che formavano la coppia originaria - l'idea, quindi, della permanenza delle sostanze pur nella loro separazione - si fonda sulla loro radicale, ed irriducibile, eterogeneità. Caratteristica che però non può avanzare delle motivazioni che non siano di carattere ideologico, del resto: "midollo spinale e tronco encefalico sono attaccati l'uno all'altro e quindi non si può con sicurezza sempre escludere un coinvolgimento del tronco cerebrale inferiore nell'attività del midollo spinale."[31] Si tratta - per concludere - di comprendere che il cervello è separabile dalla corporeità solamente nella finzione mentale

[30] Contro questa posizione si veda: U. Galimberti, *Il corpo* (1983), Feltrinelli, Milano 1999, p. 44.

[31] P. Becchi, *art. cit.,* p. 60.

che permette - al cervello ed al corpo pensati come separati - di continuare non sono ad esistere, ma, soprattutto, ad essere gli stessi di prima, quando siano attaccati a delle apparecchiature.[32]

[32] E questo sia detto in riferimento a chi ipotizza lo stesso trapianto di testa (cfr. J.A. Cuoco; J.R. Davy, Operation Frankenstein: Ethical Reflections of Human Head Transplantation, *Insights in Neurosurgery* 1(2:9): http://neurosurgery.imedpub.com/archive.php; J.H. Barker; J.M. Frank; *et. alii*, Head Transplantation: Editiorial Commentary, *CNS Neuroscience & Therapeutics* 21(8), pp. 613-614): anche qualora sia possibile la praticabilità tecnica di tale trapianto, non sono, con ciò, eliminate le problematiche inerenti l'identità personale. Tutt'altro.