

Considerazioni preliminari

La filosofia contemporanea si propone di realizzare un dialogo interdisciplinare tra la cultura scientifica, nei suoi diversi aspetti, e la dimensione spirituale dell'universo, nonché dell'uomo emergente dalle istanze religiose che si pongono a confronto nel mondo globalizzato. Tale situazione di frontiera propone alla cultura nuovi itinerari di riflessione, nei quali si realizza una contaminazione di natura del tutto particolare tra i paradigmi e le categorie utilizzate nei settori specializzati, tanto della ricerca scientifica, quanto dell'indagine filosofica. A tal proposito, il riduzionismo epistemologico, dominante nelle teorie della modernità, viene messo in questione attraverso le visioni olistiche e sistemiche del paradigma della complessità. Si produce così una interpretazione alternativa dell'immagine dell'universo che genera le due prospettive odierne delle nuove cosmologie e della teoria antropica. Nel primo caso, la fisica si combina con la filosofia per riprodurre, al livello ipotetico, le immagini del mondo delle tradizionali ontologie cosmologiche in un orizzonte nuovo dopo che la filosofia critica le ha poste in dubbio, evidenziando i limiti della conoscenza umana. Nel secondo caso, l'indagine si concentra sul ruolo centrale dell'uomo che, nella nuova dimensione copernicana, elaborata su base antropica, pone in rilievo l'impossibilità di elaborare teorie oggettive della conoscenza, senza tener conto del ruolo imprescindibile primario assunto dal soggetto conoscente ed interprete dell'elaborazione di contenuti della conoscenza medesima.

In questo quadro di riferimento, vasto e totalizzante, che coinvolge sia le immagini del mondo, sia l'uomo come autore della conoscenza, due teorie, fra loro reciprocamente incommensurabili, pongono spesso questioni di difficile soluzione. Tali teorie sono, da un lato, quella *evolutiva*, dall'altro, quella della *coscienza*. Infatti, l'una e l'altra costituiscono dei riferimenti irrinunciabili per l'epistemologia contemporanea, proiettata alla costruzione di visioni complessive del reale. Il problema insolubile nasce allorché i principi delle due teorie vengono posti a confronto poiché, nel duplice piano dei contenuti concettuali e delle codificazioni linguistiche, questi due assunti teorici finiscono per sdoppiare la realtà in due ambiti il cui collegamento trova difficilmente delle spiegazioni plausibili. In questa direzione, ad esempio, si pongono le istanze dualistiche del *body mind problem*, insieme all'inconciliabilità tra il *carattere pubblico* delle osservazioni oggettive ed

esteriori del reale e il *carattere privato* delle riflessioni individuali della coscienza interiore, proprie di ogni individualità personale. In questo difficile snodo problematico, si pone la *questione della coscienza* nella sua genesi, nel suo sviluppo e nella interpretazione della sua fenomenologia interiore.

In queste pagine, ci proponiamo di illustrare la questione in esame fornendo, ove possibile, delle ipotesi di spiegazione di questo fenomeno che, in termini di prima approssimazione, appare enigmatico e, alla luce di ulteriori approfondimenti, rivela il suo carattere ineludibilmente misterioso. Ciò, infatti, rimane vero nonostante i tentativi filosofico-linguistici di vanificare il problema riconducendolo o ad un *crampo linguistico* o ad un *errore categoriale*.

Il processo evolutivo nei suoi livelli di sviluppo

Se prendiamo ad esempio in esame il principio di evoluzione, troviamo che, a partire dalla biologia per giungere ad una interpretazione complessiva dell'universo, tale principio dà luogo a varie forme di evoluzionismo che, dalla concezione di Darwin attraverso il neodarwinismo, giunge fino all'ipotesi filosofico-teologica di Teilhard de Chardin. In queste ipotesi teoriche sulla genesi e lo sviluppo dell'universo, il principio di evoluzione ritiene, come elemento costante della dinamica di sviluppo di ogni fenomeno, il fatto che, attraverso il processo del divenire, si producono dei mutamenti destinati a consolidare dei risultati costanti attraverso i quali, tanto gli individui quanto le specie, si trasformano fino al punto di cambiare completamente la loro natura, per dar luogo a specie nuove che, attraverso la conservazione del principio di biodiversità, arricchiscono il pluralismo degli esseri viventi, nel duplice orizzonte degli individui e delle specie. In questo quadro, le differenze tra le varie forme di evoluzionismo dipendono dalle caratteristiche interne agli esseri che si evolvono, o esterne, dipendenti dall'ambiente in cui tali esseri svolgono la loro esistenza, ma il carattere dinamico della processualità dello sviluppo rimane fondamentalmente costante nelle diverse interpretazioni.

La questione che non va dimenticata consiste nel fatto che il principio di evoluzione, nato nell'orizzonte interpretativo della biologia nel quale si è contrapposto al fissismo delle specie degli esseri viventi, ha finito per estendersi ad un'area più vasta comprendente i livelli degli esseri, inclusi

nel reale, per cui il principio stesso si è reso capace di dar luogo ad una ontologia totalizzante del reale stesso che, di solito, viene indicata come visione evoluzionistica dell'universo.

In questa nuova situazione, rientra l'esempio significativo di Teilhard de Chardin secondo il quale il principio di evoluzione dà luogo ad un universo a più livelli costituiti dalla *litosfera*, dalla *biosfera* e dalla *noosfera*. Questi tre livelli danno luogo ad una visione ontologica e processuale nella quale il reale, nel suo insieme, possiede una struttura gerarchica garantita da un divenire cronologico di natura evolutiva. È evidente che, anche in questo caso, il principio di evoluzione, precisato nella sua natura e nelle sue possibilità attraverso le indagini scientifiche di natura paleontologica dei fossili, delle piante e degli animali, finisce per dar luogo a una forma di vero e proprio evoluzionismo di natura filosofico-teologica.

Tale visione del reale è sicuramente orientata ad una filosofia olistica che, superando la forma chiusa del *totalitarismo ontologico* proposto da Hegel, realizza una forma di *olismo aperto* ad un futuro imprevedibile e creativo, le cui premesse filosofiche possono risalire ad autori quali Schelling e Bergson, per rimanere alle filosofie più note.

52

La situazione illustrata non è lontana dai risultati epistemologici della cultura odierna, prodotti ad esempio dalle nuove cosmologie che valorizzano il principio del *caos creativo*.

La vita e la legge di complessità-coscienza

Il cardine propulsivo delle teorie scientifico-filosofiche, che abbiamo ricordato nelle pagine precedenti, è costituito dal problema, aperto e non risolto, tanto dalla scienza, quanto dalla filosofia della semantica profonda della vita, nelle sue varie forme vegetali, animali ed umane. Infatti, se è vero che il rinnovamento epistemologico, nello sviluppo della modernità, dipende in gran parte dalla nascita della giustificazione dei paradigmi cognitivi assunti

dalla biologia, è anche altrettanto vero che il fenomeno della vita, dall'antichità ad oggi, nella sua spiegazione profonda, non è riuscito a compiere definitivamente il passaggio dal mondo delle teorie filosofiche a quello delle ipotesi matematizzate e sperimentali della scienza. Infatti, mentre siamo in grado di determinare i messianismi biochimici della genesi e dello sviluppo della vita nelle sue varie forme, non siamo ancora capaci di comprendere il significato profondo della vita stessa, per cui, nel passaggio dall'inorganico all'organico, ci troviamo di fronte al parallelismo di teorie biochimiche ed elettrochimiche senza riuscire a spiegare univocamente i fenomeni sottoposti ad indagine; si pensi ad esempio a quanto accade nelle neuroscienze allorché ci si propone di chiarire le modalità che governano la dinamica delle sinapsi nei sistemi nervosi degli animali e dell'uomo.

Il problema della vita rende ancora attuali dei principi e degli enigmi insiti nella filosofia aristotelica, attraverso la teoria dell'organismo vivente o l'ipotesi delle tre anime: vegetativa, sensitiva e intellettuale che operano nei tre stadi: vegetale, animale e umano della vita nel suo complesso, cui andrebbe aggiunta, sempre nel quadro aristotelico, l'ipotesi fantasiosa della genesi spontanea della vita negli esseri viventi più semplici. Ciò infatti rappresentava il tentativo di spiegare, mantenendo nel mistero, la questione di fronte alla quale sono ancora dubbiose le ricerche di laboratorio del passaggio dal mondo fisico-chimico, attraverso le proteine, al mondo degli esseri viventi.

L'esempio riferito è quello che, a livello divulgativo, viene espresso mediante l'affascinante interrogativo di come possa essere possibile produrre la vita dalla non-vita nel laboratorio.

In ogni caso, l'arcano della vita non risiede soltanto nel momento genetico della vita medesima, ma accompagna tutta la dinamica del suo sviluppo; si pensi a quanto nel paragrafo precedente abbiamo ricordato a proposito della metamorfosi del principio di evoluzione nel criterio evolucionistico di strutturazione dell'immagine dell'universo. In particolare, le odierne indagini scientifico-tecnologiche che si concentrano sul confronto delle affinità tra l'*infraumano* e l'umano per produrre, attraverso il contributo delle cognizioni fisico-elettroniche ed informatiche, il *post umano*, ridanno importanza al tradizionale problema dell'eventuale salto esistente tra l'animale e l'uomo. Questo salto infatti dovrebbe scomparire attraverso una stretta applicazione del principio di evoluzione; il che, del resto, è stato il presupposto della teoria di Darwin, allorché, nel determinare l'origine della specie umana, ha presupposto la derivazione dell'uomo dalla scimmia. Tale

questione, risolta dalla teoria dell'evoluzione in un modo che, nella cultura dell'epoca, appariva paradossale ed assurda, trova la sua effettiva sostanza semantica più profonda nell'argomento dell'origine della coscienza, poiché il nucleo di incontro, delle scienze naturali con le scienze umane nel fenomeno umano, viene evidenziato proprio nel confine che determinerebbe il passaggio in una nuova forma di vita e che verrebbe appunto ad essere localizzabile nella coscienza stessa. I nuovi fautori dell'evoluzione, su questo piano, elaborano il cosiddetto principio di *complessità-coscienza*, presupponendo appunto l'idea che la coscienza, in luogo di essere una sostanza spirituale di natura ontologica, costituirebbe la funzione specifica di una psiche che si sarebbe prodotta attraverso la complessità organizzativa di un numero molto elevato di neuroni, capaci di entrare fra loro in una numerosa, elevata quantità di relazioni sinapsiche. Perciò, ancora una volta, la coscienza apparirebbe a quei fenomeni nei quali l'elevarsi della quantità al di sopra di una certa misura, sarebbe capace di determinare un salto qualitativo nel reale, facendo apparire una forma nuova di reazione agli stimoli che, a sua volta, produrrebbe lo sviluppo di attività psichiche anteriormente impossibili. Perciò, la coscienza apparirebbe soltanto ad un certo livello dello sviluppo evolutivo nella forma delle relazioni intercellulari.

Dall'organismo vivente all'individualità spirituale

54

La situazione indicata nei paragrafi precedenti, vede oscillare l'attenzione dello studioso tra l'*ambito evolutivo* del sistema delle specie viventi e il *ruolo dell'individuo* che, nel proprio microcosmo, gioca la dinamica della sua esistenza unica ed irripetibile. Ciò muove dal presupposto di mettere tra parentesi l'ipotesi materialistica e meccanicistica che, nella filosofia cartesiana, dava luogo all'ipotesi dell'*animale-macchina* il quale, in una certa misura, attraverso la distinzione e relazione della *res extensa* e *res cogitans* nell'uomo, rafforzava il principio tradizionale del *corpo-macchina*, strumento dell'anima nell'essere umano. Questo superamento rafforza l'immagine aristotelica dell'organismo vivente che, in sede evolutiva, trova la sua complessificazione nel passaggio dall'animale all'uomo con l'emergenza della coscienza, anche se oggi siamo convinti che delle forme semplificate della coscienza stessa appaiono già nell'ambito animale dell'intraumano. Il problema che rimane aperto, tutto di natura filosofica e non scientifica, è quello della natura e della genesi della sostanza individuale di natura spirituale. A tal riguardo, nel superamento della metafisica tradizionale, dopo i primi kantiani evidenziati nella psicologia razionale, si fa strada, in una nuova relazione tra ragione e fede, la convinzione che i problemi dello spirito appartengono ad una filosofia strettamente legata alla teologia, capace di valorizzare il mistero della salvezza. Ciò è vero anche se, come abbiamo

visto, vengono formulate delle ipotesi filosofico-teologiche fondate su base biologica come quella di Teilhard de Chardin, nelle quali il mondo spirituale si tradurrebbe in uno stadio iper-evoluto del mondo naturale, fino a giungere persino al *punto omega dell'evento cristico*, ma qui, ovviamente, ci troviamo nell'orizzonte meta-scientifico del mistero religioso. Il nostro problema comunque è quello di rimanere nell'ambito di un dialogo tra scienza, filosofia e religioni, in cui possa essere possibile l'individuazione di un terreno comune di natura transdisciplinare che, da un punto di vista epistemologico, possa dare la possibilità di lavorare insieme, evitando e, nel contempo, rispettando, le differenze specifiche delle prospettive particolari di ciascuna disciplina o di ciascun pensatore. Su questo piano, ci troviamo in una situazione che, per dirla con Marcel, tende a privilegiare il *problema* rispetto al *mistero*. Nel nostro caso, la questione si riduce alla comprensione dell'area semantica di ciò che si riferisce all'organismo vivente, nella continuità e nel passaggio dalla pianta, all'animale, all'uomo. A tal riguardo, il confine e il ponte fra il *vivente* e lo *spirituale* è rappresentato appunto dalla *coscienza* nei suoi vari aspetti e nei suoi vari significati; si tratta perciò di capire la genesi e lo sviluppo della coscienza, ma anche il suo ruolo e il suo funzionamento; ciò è possibile in uno stretto legame tra la specie, nonché l'individuo. La coscienza, infatti, appartiene al patrimonio evolutivo della totalità dei viventi nel raggiungimento di un determinato livello di sviluppo, ma costituisce la specificità irrinunciabile della consapevolezza esistenziale dell'individuo nella propria personale autobiografia.

La coscienza individuale nella sua dimensione interiore

Per comprendere la dimensione interiore di quella *coscienza individuale* che, nell'uomo, qualificiamo come *coscienza personale*, occorre fare riferimento alle caratteristiche della coscienza nel suo specifico funzionamento. Innanzitutto, va tenuto presente il fatto che la coscienza istituisce un legame fondamentale tra tutte le funzioni psichiche dell'individuo e presiede, in particolare, alla rappresentazione del sé individuale, nonché a quella del mondo. In questo senso, indica il raccordo tra la memoria e l'attesa e struttura le immagini in una sequenza dinamica di fotogrammi in cui, di volta in volta, ciascuna immagine occupa la coscienza medesima nella sua interezza. Si tratta quindi di una specie di finestra capace di dirigersi all'interno o all'esterno, di memorizzare il passato e di illustrare le proiezioni dei bisogni e dei desideri verso il futuro.

Dal punto di vista della dinamica psichica, possiamo distinguere due polarità della dimensione coscienziale: l'una rivolta a noi stessi, che possiamo indicare attraverso il termine di *autocoscienza*; l'altra polarizzata sugli oggetti che, a loro volta, possono essere interiori o esteriori, indicando stati d'animo o situazioni oggettuali del mondo, che può essere indicata attraverso il termine di *coscienza di qualcosa*. In quest'ultima direzione, la coscienza si struttura come *coscienza relazionale* o, fenomenologicamente, come *coscienza intenzionale*, vale a dire, rivolta ad altro. È così evidente che⁵⁷ la coscienza unifica e rappresenta la totalità del microcosmo vissuto dal soggetto individuale, in una potenza psichica che viene dai filosofi indicata come potenza spirituale; si pensi, ad esempio, alla visione di Leibnitz, in cui la *monade* dotata di coscienza, pur essendo *senza porte e senza finestre*, è costituita dalla duplice forma della *vis appetitiva* dei bisogni e dei desideri e dalla *vis percettiva* dei vissuti rappresentativi. È evidente che la coscienza, considerata su questo piano, solo in parte coincide con la funzione kantiana di natura trascendentale dell' *io penso* che, come noto, nel criticismo filosofico, indica la *categoria delle categorie*, capace di unificare l'intera vita soggettiva. La coscienza invece, dal nostro punto di vista, non ha solo una natura cognitiva, ma presuppone tutta la vita esistenziale dell'uomo, inteso come soggetto personale, per cui le rappresentazioni del soggetto sono dei veri e propri vissuti rappresentativi che superano l'orizzonte del conoscere secondo il significato fenomenologico.

La fenomenologia della coscienza personale

Nel paragrafo precedente, abbiamo sintetizzato i caratteri della coscienza e gli aspetti dinamici della medesima. Si tratta ora di determinarne la dinamica fenomenologica interna che ne caratterizza il funzionamento e il ruolo che, filosoficamente, potremmo definire 'spirituale'. Come sappiamo, nella prospettiva fenomenologica, la coscienza completa il suo carattere trascendentale attraverso il momento della sua *intenzionalità*. Quest'ultima caratteristica indica, nel contempo, la costante del suo funzionamento; infatti, l'*intenzionalità* presuppone, per dirla con Husserl, una *estraneità interiore*, o meglio, una presenza dell'altro insita aprioristicamente in noi, il che si manifesta attraverso ogni vissuto, conoscitivo e non, proprio e relazionale, che struttura le rappresentazioni attraverso la relazione dinamica soggetto-oggetto. Quindi, ogni rappresentazione è destinata ad essere una rappresentazione di qualcosa o di qualcuno, tanto che si riferisca al sé, quanto al *mondo*, vale a dire che il soggetto consapevole, nel produrre le proprie rappresentazioni, è costretto a tradurle in oggetto, fittizio o reale, altrimenti viene meno la stessa possibilità rappresentativa. Quindi,

interpretando Heidegger, possiamo dire che la coscienza personale è il nostro *essere al mondo*. La coscienza, anche sul piano fenomenologico, rivela non solo il confine tra la *naturalità* e la *spiritualità*, ma anche l'istanza di integrazione del soggetto personale con la realtà nella quale esso abita e vive. Si tratta di un'integrazione tra l'uomo e il mondo che supera la forma più ristretta dell'integrazione sociale che l'uomo instaura con le proprie relazioni interpersonali. In questa direzione, la *coscienza esistenziale*, configurata secondo la prospettiva del mondo privato del soggetto, è destinata al superamento della privatezza rappresentativa, a favore di una integrazione ulteriore, che presuppone sia l'apertura al mondo delle cose, sia la relazione intersoggettiva che è la base della comunicazione sociale tra gli uomini. Il problema dunque è quello di valorizzare fenomenologicamente il mondo della *finitezza del soggetto*, integrando il carattere trascendentale delle funzioni psichiche del soggetto stesso con gli aspetti esistenziali di queste funzioni. In questo senso, la coscienza non va considerata soltanto come una funzione trascendentale della soggettività intesa in senso universale, bensì va compresa anche nella storia biografica del soggetto in cui emerge la dinamica psicoanalitica della personalità, dove la coscienza medesima raggiunge un livello gerarchicamente più elevato nella comprensione di noi stessi e del mondo, rispetto ai livelli più arcaici e nascosti dell'*inconscio* e del *preconscio*. Dal medesimo punto di vista, la coscienza stessa assume una funzione di guida e di vigilanza rispetto alle conflittualità topiche che si determinano, sempre nell'orizzonte psicoanalitico, tra l'*es*, l'*ego* e il *super ego*. Su questo piano, non va dimenticato che, nella cultura contemporanea, il dialogo tra scienza e filosofia coinvolge non solo le scienze umane ma anche le diverse tendenze interpretative che, nelle medesime, prendono forma e configurano differenti modalità di comprensione del mondo poliedrico della soggettività umana.

L'emergenza della socialità nella coscienza

L'analisi fenomenologica della coscienza pone in rilievo la presenza di presupposti che ne giustificano la socialità. Abbiamo visto infatti che la coscienza, nella sua intenzionalità, si struttura già potenzialmente come una *coscienza relazionale*; ciò, a sua volta, come tutti i fenomeni e le caratteristiche del mondo e dell'uomo, è destinato ad essere la base per uno sviluppo governato, come sempre, dal *principio di evoluzione*. Quindi, la coscienza intenzionale e relazionale, attraverso la comunicazione, fonda e caratterizza la socialità, nei suoi aspetti genetici e dinamici.

Il discorso non si ferma qui, in quanto la solitudine dell'uomo non è mai esistenzialmente e cognitivamente solipsistica; ciò era già apparso ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino, nella tradizione del pensiero occidentale, allorché l'uomo veniva definito come *animale politico e sociale*. Questa intuizione generica, specificata poi nelle diverse filosofie politiche e nel mondo delle scienze umane dalla storia, dal diritto e dalla sociologia, si configura in sede fenomenologica, nonché nell'epistemologia contemporanea, come la base di una socialità diffusa, il cui ulteriore presupposto è costituito dal passaggio dell'umanità dalla *natura* alla *cultura*. Così, ad esempio, nell'odierna filosofia fallibilista, troviamo che Popper determina il *mondo tre della cultura* attraverso le codificazioni scritte della conoscenza umana come il patrimonio oggettivato di una società, destinata a trasmettere la civiltà da una generazione all'altra dell'umanità, nel corso della storia.

Quindi, la *coscienza*, nelle sue radici individuali e sociali, si incontra con quella legge collettiva dello sviluppo della vita, determinata sul piano esteriore dello sviluppo evolutivo, con l'espressione della legge di *complessità-coscienza*. È facile dunque vedere che il parallelismo tra lo sviluppo evolutivo che approda alla *complessità-coscienza* e la *coscienza individuale* che fa da presupposto alla *coscienza sociale*, nella sua dinamica e nella sua struttura, indicano una intersezione di fenomeni che caratterizzano una connessione ed un'integrazione dove il parallelismo si fonde nella duplice prospettiva di un fenomeno unico nella sua genesi e nel suo sviluppo.

È chiaro perciò che è possibile trovare una connessione tra l'incommensurabilità dei fenomeni paralleli insiti nella coscienza, vale a dire, tra il *mondo pubblico* della socialità esteriore e il *mondo privato* della individualità interiore. Quanto detto, ci obbliga a spostare la nostra attenzione sulla *struttura finita* dell'essere umano che, nella direzionalità della propria consapevolezza cognitiva, soggetta all'imitazione, è caratterizzata dalla *prospettività* alla luce della quale appare se stesso, il mondo e gli altri soggetti personali. Quindi, il parallelismo tra *fenomeni incommensurabili*, cui dà luogo anche il *fenomeno della coscienza*, non presuppone il dualismo e la frammentazione della coscienza stessa, indicando semplicemente il *pluralismo delle prospettive*, alla luce delle quali appare, da un lato, la

coscienza collettiva dei viventi come un prodotto della legge di *complessità-coscienza* e, dall'altro, l'unicità esistenziale ed interiore della *coscienza spirituale* strutturata e rappresentata secondo i criteri della filosofia fenomenologica.

Corollari conclusivi

Il problema della coscienza comprende un'area semantica che, come abbiamo visto, coinvolge una serie di significati di natura diversa, capaci di indicare, da un lato, un livello evolutivo molto elevato dello sviluppo degli esseri viventi e, dall'altro, una funzione trascendentale della soggettività, sia da un punto di vista cognitivo, sia da un punto di vista morale. A ciò, va aggiunta l'interpretazione della coscienza come elemento specifico di natura etico-esistenziale dell'individualità personale di ciascun uomo. Quanto detto è particolarmente evidente nelle prospettive contemporanee della filosofia e delle scienze cognitive, mentre la tradizione fa coincidere la coscienza stessa con l'individualità sostanziale e spirituale del soggetto umano.

La persistenza di questa concezione, in certo senso primaria ed ontologica, della coscienza conduce la riflessione odierna ad individuare nella coscienza medesima degli aspetti paralleli ed incommensurabili che creano difficoltà per la comprensione del fenomeno evolutivo concernente la condizione umana.

In effetti, la questione così enigmatica della coscienza che impedisce alle ricerche sull'intelligenza artificiale di compiere il passaggio dalla simulazione alla riproduzione dei comportamenti intelligenti dell'essere umano, è superabile precisando le componenti che intervengono nella struttura dinamica della fenomenologia interna a tutti quegli accadimenti che noi interpretiamo con la denominazione complessiva di 'coscienza'. Infatti, se teniamo presenti le implicazioni antropologiche della finitezza che caratterizza l'essenza della soggettività umana, ci rendiamo conto che ogni tentativo di determinare, da un punto di vista cognitivo, le caratteristiche individuali e sociali della soggettività stessa è insufficiente. Infatti, in tal caso, dobbiamo riferirci, in particolare, al carattere prospettico di ogni forma di conoscenza, per cui il quadro cognitivo della realtà complessa, cui appartiene anche la coscienza, non è dato dal prodotto di un contenuto elaborato intenzionalmente da una prospettiva particolare, bensì dal coordinamento di una pluralità di elementi prospettici che rendono complementari i diversi punti di vista aperti sul fenomeno studiato. Perciò, allorché ci riferiamo alla *legge evolutiva della complessità-coscienza*, siamo di fronte all'emergenza di una

realtà complessiva propria del fenomeno evolutivo della vita considerato nel suo insieme, mentre, quando ci riferiamo alla *fenomenologia della coscienza intenzionale*, sia nelle sue caratteristiche funzionali di natura trascendentale, sia nei suoi aspetti esistenziali di natura individuale, ci collochiamo all'interno del punto di vista spirituale e privato della coscienza interiore che caratterizza l'introspezione soggettiva che ciascuno di noi assume di fronte al fenomeno umano. Questi due orizzonti ora ricordati non si contrappongono escludendosi e non pretendono, ciascuno per proprio conto, di giustificare l'intero ambito bio-psichico e fenomenologico della coscienza di cui l'umanità, in generale, e ciascun uomo, in particolare, sono portatori. Pertanto, se vogliamo comprendere il fenomeno umano con le caratteristiche biologiche e spirituali di cui è dotato, la conclusione non può essere che quella di integrare i punti di vista delle visioni prospettive differenziate, alla luce delle quali il fenomeno stesso dell'umanità appare a colui che, a partire dalle diverse competenze scientifiche, lo sottopone ad analisi.

Questa conclusione ci impone di sottolineare che spesso, in filosofia, gli enigmi dipendono da una mancata chiarificazione semantica ed epistemologica delle conoscenze che li concernono. In questo caso, l'esigenza di una corretta analisi linguistica è fondamentale, anche al di là delle conclusioni filosofiche di natura anti-metafisica con le quali il neopositivismo accompagna queste esigenze irrinunciabili. Di fatto, non dobbiamo dimenticare che ogni forma di conoscenza deve integrare, nei suoi procedimenti, le *istanze analitiche* di natura riduzionistica con quelle *olistiche* e *sistemiche* della complessità di ciascun fenomeno studiato.

La conclusione dell'intero discorso riguardante la coscienza in tutte le sue caratteristiche, è quella per cui, anche in questo caso, ci troviamo di fronte ad un problema il cui studio esige la chiara consapevolezza che si tratta di un problema le cui soluzioni sono perseguibili soltanto attraverso delle indagini epistemologiche, di *natura ineludibilmente transdisciplinare*, in cui la filosofia è costretta a tener conto di tutti gli apporti dell'indagine scientifica proveniente tanto dall'ambito delle scienze della natura, quanto da quello delle scienze dell'uomo. Non si tratta quindi di una semplice esigenza etica di dialogo all'interno delle prospettive cognitive, bensì di una vera e propria esigenza di attuare una strategia di integrazione tra le varie prospettive di conoscenza. Ciò in quanto l'uomo, alla luce della cultura odierna, si rivela sempre più chiaramente suscettibile di possedere le caratteristiche di una *realtà complessa* che, del resto, già era anticipata dai filosofi dell'Umanesimo e del Rinascimento, attraverso il concetto di *microcosmo*; concezione troppo spesso dimenticata nel corso della modernità allorché le analisi riduzionistiche si sono accompagnate con la

rivoluzione scientifica del pensiero occidentale.

Se ci riferiamo, infine, alla relazione che queste forme di conoscenza, scientifiche e filosofiche, vengono ad avere con le interpretazioni che le religioni danno del fenomeno umano, allora ci troviamo in una situazione autenticamente dialogica, in quanto le forme di relazione interreligiosa dei discorsi cognitivi sono, al di là di ogni dogmatismo fondamentalista, autenticamente dialogiche, nel senso che, tanto l'indagine scientifica, quanto quella filosofica, nell'attuale epistemologia e nell'odierna concezione post metafisica, assumono uno spazio privilegiato da dedicare alla provvisorietà delle visioni fallibiliste. Ciò, ovviamente, costituisce il presupposto per un'*apertura al mistero* che appartiene alla competenza dei discorsi religiosi; il che si traduce in una nuova istanza consistente nel trasformare il confronto e la relazione tra ragione e fede, rispetto alle forme consolidate nella tradizione del pensiero occidentale.