

Riccardo Manzotti Vincenzo Tagliasco

Coscienza e Realtà

Una teoria della mente
per costruttori e studiosi
di menti e cervelli



Indice

<i>Prefazione</i>	xi
-------------------------	----

PARTE PRIMA

1	PERCHÉ LA COSCIENZA?	1
1.1	IL PROBLEMA MENTE-CORPO	2
1.2	COSCIENZA E COGNIZIONE.....	7
1.3	COSCIENZA E RAPPRESENTAZIONE.....	9
1.4	RIDUZIONISMO E MONDO REALE.....	20
1.5	IL SIGNIFICATO, UN ASSENTE INGIUSTIFICATO	27
1.6	COSCIENZA E LINGUAGGIO	34
1.7	LIBERO ARBITRIO E DETERMINISMO.....	37
1.8	ALCUNI CAVEAT	39
2	CIÒ CHE NON PUÒ FARE A MENO DELLA COSCIENZA	43
2.1	RIDUZIONISMO	44
2.2	RIDUZIONE E SOPRAVVENIENZA	47
2.3	L'INFORMAZIONE	50
2.4	GLI OGGETTI.....	55
2.5	IL SIGNIFICATO	61
2.6	I SISTEMI.....	70
2.7	IL CERVELLO.....	73
3	IL PONTE TRA LA COSCIENZA E IL MONDO: LA PERCEZIONE	79
3.1	CANDIDATI PER UN SUPPORTO ONTOLOGICO DELLA PERCEZIONE ..	85
3.2	LA PERCEZIONE NON È INTERPRETAZIONE	91
3.3	CIECHI, SORDI, FOSFENI E AUDIOENI ... SOSTITUZIONI SENSORIALI	99
3.4	QUALITÀ E RELAZIONI OGGETTIVE	101
3.5	PERCEZIONE E RAPPORTO DI CAUSA: ALCUNI PARADOSSI.....	104
4	COSCIENZA E RAPPRESENTAZIONE	117

4.1	PERCEZIONE: FENOMENICA, FUNZIONALE, RAPPRESENTAZIONALE, INTENZIONALE.....	119
4.2	UNA TASSONOMIA PER LE RAPPRESENTAZIONI	122
4.3	RAPPRESENTAZIONE E SCIENZA COGNITIVA.....	130
5	REQUISITI PER UNA TEORIA DELLA COSCIENZA.....	137
5.1	LINGUAGGIO E REALTÀ.....	137
5.2	CRITERI	139
5.3	ATTUALI (E MENO ATTUALI) CANDIDATI	149
6	REALTÀ E INTENZIONALITÀ.....	155
6.1	IL PRINCIPIO DI CONSERVAZIONE DELLA RAPPRESENTAZIONE E DEL SIGNIFICATO	160
6.2	RAPPRESENTARE, ESISTERE ED ESSERE IN RELAZIONE-CON: DEFINIZIONE DI ONFENE.....	165
6.3	IL COSTITUENTE ELEMENTARE DELLA REALTÀ: L'ONFENE O RELAZIONE INTENZIONALE	175
6.4	EVENTI	187
6.5	L'EVENTO CRITICO	193
6.6	PRINCIPIO DI UNIFICAZIONE DELLA REALTÀ	204
7	LA TEORIA DELLA MENTE ALLARGATA	209
7.1	LA SOGGETTIVITÀ COME ONFENE	210
7.2	L'OGGETTIVITÀ COME RELAZIONE TRA ONFENE	216
7.3	LA TEORIA COSTITUTIVA DEL SOGGETTO.....	223
7.4	LA TEORIA COSTITUTIVA DELL'OGGETTO	228
7.5	LA MENTE ALLARGATA	231
7.6	COSCIENZA E AUTOCOSCIENZA.....	237
7.7	COSCIENZA, ISTANTE PRESENTE E TEMPO.....	238
7.8	AMBIENTE E MENTE ALLARGATA.....	239
8	ANCORA IDOLA THEATRI.....	245
8.1	RAPPRESENTAZIONE	246
8.2	INFORMAZIONE.....	250
8.3	SIGNIFICATO OD OGGETTO FISICO.....	255
8.4	PENSIERO.....	265
8.5	COMUNICAZIONE	270
8.6	LINGUAGGIO.....	276
9	PERCEZIONE RIVISITATA	287
9.1	PERCEZIONE COME RAPPRESENTAZIONE.....	287
9.2	SENSAZIONE E PERCEZIONE.....	290

9.3	PERCEZIONE NELLO SPAZIO E NEL TEMPO	296
9.4	PERCEZIONE E CONFINE TRA INTERNO ED ESTERNO	298
9.5	TRASPARENZA E OPACITÀ INTENZIONALE.....	303
9.6	UNITÀ E MOLTEPLICITÀ	307
9.7	I SOGNI E LA PERCEZIONE NON VERIDICA.....	310
9.8	PERCEZIONE DI NUOVI EVENTI.....	317
10	ALCUNI PROBLEMI RIESAMINATI.....	323
10.1	IL COLEOTTERO DI WITTGENSTEIN	323
10.2	IL PUZZLE DI KRIPKE	326
10.3	L'ACQUA DI PUTNAM	327
10.4	LE STELLE DI FREGE	329
10.5	IL PROBLEMA DI MARY	332
10.6	IL CINESE DI SEARLE.....	334
10.7	I CINESI DI BLOCK	336
10.8	L'INVERSIONE DELLO SPETTRO.....	338
10.9	UOMINI DELLA PALUDE	340
10.10	ZOMBIE	341
11	CAUSAZIONE MENTALE E LIBERTÀ	349
11.1	DECISIONI E AZIONI	351
11.2	SOPRAVVIVENZA, CHIUSURA CAUSALE E CAUSAZIONE MENTALE	354
11.3	COMPLESSITÀ E INDETERMINISMO.....	359
11.4	LIBERTÀ E CHIUSURA CAUSALE DEL MONDO FISICO.....	364
12	LA LUNA E L'ONFENE	373
12.1	INTERPRETAZIONE DI COPENAGHEN E COSCIENZA.....	373
12.2	ALCUNI CAVEAT	383
12.3	ANCORA SULL'UNIFICAZIONE.....	385
12.4	E LA LUNA?	388
13	ESSERI COSCIENTI NATURALI E ARTIFICIALI.....	397
13.1	ATTORI E SOGGETTI.....	401
13.2	COSCIENZA COME PROCESSO, COME EVENTO	405
13.3	ESSERI BIOLOGICI	407
13.4	ESSERI ARTIFICIALI.....	410
13.5	COSCIENZA E INTELLIGENZA	412
13.6	COSCIENZA ED EMOZIONI	417
13.7	ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA COSTRUZIONE DI UN ESSERE COSCIENTE ARTIFICIALE	422
13.8	COSCIENZA E SVILUPPO	438

13.9	UN ESPERIMENTO CRUCIALE: SOSTITUZIONE SENSORIALE	445
14	UN MENÙ DI TRENTAMILA PAGINE	453
14.1	STATICO COME TIPO E DINAMICO COME OCCORRENZA.....	454
14.2	CLASSICO COME MOLTEPLICITÀ, ROMANTICO COME UNITÀ.....	458
14.3	AFFINITÀ E DIVERSITÀ CON LA TMA.....	461
14.4	LA TMA E IL PANESPERIENZIALISMO DI WHITEHEAD	472
14.5	COSCIENZA E REALTÀ.....	482
	GLOSSARIO	489
	BIBLIOGRAFIA.....	509
	INDICE DEI NOMI	529
	INDICE DEGLI ARGOMENTI.....	533

A dispetto dell'arroganza con cui ostentiamo le nostre sterminate conoscenze lo studio della mente ci confonde e ci divide. Annaspriamo nel buio come ciechi.

John R. Searle¹

Dico adunque che al primo parlare che si fece di peste Don Ferrante fu uno dei più risoluti a negarla, e che sostenne costantemente fino all'ultimo, quell'opinione; non già con ischiamazzi, come il popolo; ma con ragionamenti, ai quali nessuno potrà dire almeno che mancasse la concatenazione.

«In rerum natura» diceva «non ci sono che due generi di cose: sostanze e accidenti; e se io provo che il contagio non può essere né l'uno né l'altro, avrò provato che non esiste, che è una chimera. [...]» Qui cominciavano i guai anche per Don Ferrante. Fin che non si faceva che dare addosso all'opinione del contagio, trovava per tutti orecchi attenti e ben disposti: perché non si può spiegare quanto grande sia l'autorità d'un dotto di professione, allorché vuol dimostrare agli altri le cose di cui sono già persuasi.

Alessandro Manzoni²

Un numero sorprendente di filosofi del linguaggio ha detto: «Se sulle rappresentazioni ci sono dei problemi difficili e profondi, allora queste non dovrebbero esistere». E quello che un numero altrettanto sorprendente di filosofi della mente ha aggiunto, è stato: «Se la mancanza di rappresentazioni significa assenza di psicologia delle credenze/desideri, allora è proprio quello che noi vogliamo». Coro: «Tutti noi assumiamo un'ontologia rispettabile; gli agitatori non sono consentiti».

Jerry Fodor³

¹ (Searle 1992), p. 264.

² (Manzoni 1840), p. 724.

³ (Fodor 1987), p. 20 (trad. it.).

Prefazione

Come in ambito politico, così in quello scientifico è difficile raggiungere un accordo senza una guerra.

Franz Brentano⁴

Nel proporre una nostra teoria della mente, definita TMA (Teoria della Mente Allargata) – in grado di fornire modelli per costruttori di menti e cervelli artificiali – è inevitabile l'uso di termini ricchi di significati depositati su di essi da centinaia d'anni di speculazioni filosofiche.

Abbiamo cercato di affrontare questo problema di comunicazione nella prima parte del testo, in cui si sono evidenziate le premesse su cui è fondata la nostra proposta. Siamo consapevoli che parole quali coscienza, realtà, soggetto e oggetto trascinano con sé connotazioni difficilmente risolubili con ulteriori definizioni. Nel tentativo di conservare la ricchezza e la storia di certi termini e, nello stesso tempo, comunicare l'accezione che vogliamo dare a essi, abbiamo confrontato, più e più volte, le nostre intuizioni con alcune consolidate teorie della mente nel tentativo di illustrare le nostre posizioni attraverso il paragone piuttosto che attraverso l'assiomatizzazione di ipotesi di partenza. Anche per questo motivo abbiamo addirittura coniato il neologismo 'onfene', sinonimo di relazione intenzionale, per identificare l'elemento fondante della nostra teoria della mente. Così l'uso di schizzi e figure, lungi dal voler essere esaustivi dal punto di vista della comunicazione, ha l'unico scopo di trasmettere le nostre idee evitando l'uso eccessivo di parole. Faremo anche un ampio uso di metafore; la metafora ci serve perché veicola contenuti di concetti senza ricorrere a termini dai significati consolidati.

D'altra parte, per introdurre la nostra teoria della mente, abbiamo bisogno di definire il contesto da cui siamo partiti; un contesto che ha radici profonde in altre teorie, in altre formulazioni di pensieri. La forza e la pregnanza di alcune parole

⁴ (Brentano 1997 (1874)), Vol. I, p. 2.

sono il limite stesso della comunicazione. Tuttavia certi nomi non possono essere sostituiti: si può tentare di ridefinirli, associarli a nuovi schemi e contenuti. Quindi, per illustrare la nostra teoria della mente, è stato necessario fornire nuove interpretazioni dei termini: in altre parole il contenuto del libro richiede una lettura lineare che impedisce ogni anticipazione riassuntiva.

La cultura scientifica odierna è dichiaratamente antimetafisica; ma, come diceva Aristotele, chi rifiuta la metafisica è costretto a farla. Questo libro non è un libro di metafisica in senso classico (elaborazione di un sistema di categorie a partire da un insieme di assiomi privi di evidenza empirica), ma è un libro che vuole proporre uno schema di interpretazione della realtà tale da permettere di allargare i confini della conoscenza al di là del recinto dell'oggettività. Il motivo, e il lasciapassare, per quest'impresa è dato da una sorta di superempirismo. Il fatto soggettivo (un dolore, un sentimento, la percezione di un delicato tramonto) è pur sempre reale e non è un prodotto gratuito della nostra mente. La mente, a sua volta, non è un'ipotesi linguistica, un'allucinazione collettiva, ma il punto di partenza cartesianamente ineludibile. Una spiegazione della mente, però, non può prescindere da quello che abbiamo scoperto, grazie alla scienza, sul funzionamento del cervello e sui meccanismi fisici che governano il mondo. Qualunque ipotesi deve essere in grado di affrontare sia il mondo della materia bruta, che la scienza ci aiuta a scoprire, sia il mondo dello spirito, che ogni giorno dà un senso alle nostre azioni. Non si possono fare sconti.

Ci siamo resi conto che un problema quale quello della coscienza non ammette la politica dei piccoli passi. Vi sono problemi che possono essere affrontati gradualmente, dividendoli in una serie di problemi minori, ma vi sono enigmi che devono essere risolti o in un solo balzo audace e fortunato o lasciati stare. Non è detto che la natura, come Pollicino, dissemini la strada di molliche di pane per consentirci di avanzare secondo prudenza.

L'obiettivo principale di questo libro è avanzare un'ipotesi radicale, che affronti alla radice il problema dei rapporti tra la coscienza e la realtà. Un tale passo è così grande da incutere timore e far apparire qualunque tentativo come velleitario. Eppure è nostra convinzione che la coscienza possa essere compresa o con un 'sì gran passo' o in nessun altro modo e che la sua comprensione richieda la revisione di molte categorie fondamentali con le quali oggi guardiamo al mondo.

Il libro è stato strutturato in due parti.

Nella prima si sono voluti mettere in evidenza i limiti delle posizioni classiche per quanto riguarda la mente, muovendosi all'interno di un'argomentazione che riteniamo sia applicabile più e più volte. La forma di questo argomento è quella di evitare di spiegare la coscienza, e quindi la mente, facendo uso di entità che surrettiziamente richiedono la coscienza quale loro costituente ineliminabile. Poiché una delle nostre tesi è che la mente e la realtà sono due modi di vedere qualcosa di più fondamentale, è evidente che niente può prescindere dalla coscienza, nello stesso modo in cui nessun atto della coscienza può prescindere dalla realtà.

Nella seconda parte presentiamo la Teoria della Mente Allargata che è il cuore della nostra proposta.

Parte prima



1 Perché la coscienza?

La coscienza è il più grande dei misteri. È forse il maggior ostacolo nella nostra ricerca di una comprensione scientifica dell'universo.

David Chalmers¹

La coscienza è per me un mistero, un mistero che non va certo negato.

W.V.O. Quine²

La mente è solo mente cosciente. Un nostro assunto fondamentale è che non ha senso parlare di fenomeni mentali in assenza della coscienza. Se un fenomeno non è cosciente – o non contribuisce all'accadere di un evento cosciente – non fa parte della mente. Mente è, per noi, sinonimo di *individuo* o *soggetto*³ *cosciente*. Ogni evento che non conduce a un evento cosciente non può essere definito evento mentale.

Per coscienza intendiamo mente fenomenica⁴. La possibilità e il modo, in cui la coscienza e il suo contenuto sono possibili, costituiscono il tema di questo libro. La definizione di coscienza, a cui ci riferiamo, è molto simile a quella di mente fenomenica proposta da Chalmers e Nagel⁵: ovvero il fatto che un mente fenomenica corrisponde a un soggetto d'esperienza, a un soggetto

¹ (Chalmers 1996c), xxiii (trad. it.). E tuttavia anche se la coscienza può essere vista da alcuni come un ostacolo a noi piace pensare che «dobbiamo cercare se la natura non fornisca in se stessa la sua propria spiegazione» (Whitehead 1925, p. 115, trad. it.).

² (Quine 1987), p. 150.

³ Il termine *soggetto* si porta inevitabilmente dietro un considerevole carico di connotazioni filosofiche. Solo nella seconda parte proporrò una definizione coerente con la nostra teoria della mente.

⁴ La coscienza di cui parleremo non ha a che fare con accezioni del termine, largamente diffuse, quali quelle di coscienza morale, coscienza come consapevolezza o come attenzione, coscienza come voce interiore. Per coscienza, nell'accezione di mente fenomenica, intendiamo la dimensione qualitativa, soggettiva e in prima persona dell'esperienza: il fatto che essere un particolare e determinato essere cosciente è *qualcosa*.

⁵ (Chalmers 1996d; Nagel 1995).

in grado di fare esperienza di contenuti fenomenici (colori, suoni, sensazioni piacevoli e spiacevoli, sapori, odori) e di concetti (pensieri, entità logiche, entità astratte).

In queste pagine cercheremo di trattare il problema della coscienza e cercheremo di capire perché il mondo ospiti qualcosa di così straordinario. Ci troveremo ad affrontare una serie di concetti considerati tradizionalmente sicuri e scopriremo che essi derivano da un'interazione strettissima fra la coscienza e la realtà. L'obiettivo finale sarà la ridefinizione sia della realtà che della coscienza in modo tale da permetterne la coesistenza.

1.1 Il problema mente-corpo

Era un'idea intrigante ed eccitante che gli eventi mentali potessero essere solo processi cerebrali.

Jaegwon Kim⁶

Il crollo del sogno chiaro e distinto di Descartes ha generato la convinzione che ogni avanzamento della conoscenza non possa essere raggiunto senza l'eliminazione di due bersagli immobili: la metafisica e il dualismo di sostanza⁷ (vedi glossario). Generazioni di studiosi della mente sono così giunte alla conclusione che la mente – in quanto soggetto cosciente – non esiste se non come epifenomeno⁸ (vedi glossario), come allucinazione collettiva⁹, come *escamotage linguistico*¹⁰, come atteggiamento attribuito da altri osservatori¹¹, come insieme di comportamenti. In questo libro non ripercorreremo la storia di questa lotta contro la natura soggettiva della mente¹². Tuttavia non possiamo fare a meno di notare che l'incapacità di giungere a una teoria – che sappia integrare in modo rigoroso la nostra esperienza quotidiana di esseri coscienti con le conoscenze scientifiche legate al mondo

⁶ (Kim 1998), p. 2 (trad. degli autori).

⁷ Rispettivamente l'atteggiamento dei neo empiristi e dei riduzionisti.

⁸ (Churchland 1989).

⁹ (Dennett 1991).

¹⁰ (Ryle 1984).

¹¹ (Dennett 1991).

¹² Per un'esposizione storica e critica allo stesso tempo si veda (Chalmers 1996c; Searle 1992).

empirico-oggettivo – si è finora risolta in un diffuso scetticismo nei confronti della natura soggettiva della mente: una garbata incredulità che si risolve nel disinteresse e nella cautela con cui vengono affrontati gli argomenti legati alla coscienza¹³.

Si è sostenuto che tutta la storia della filosofia, da Descartes a oggi, si possa ridurre al problema mente-corpo. Sebbene il dualismo cartesiano non sia stato in grado di giustificare pienamente il meccanismo di interazione tra le due sostanze di cui era costituita la realtà, esso era in accordo con l'esperienza quotidiana del reale. Anche se alcune teorie successive hanno elaborato una visione del mondo che cerca di sbarazzarsi della dimensione soggettiva è pur vero che noi, in quanto esseri umani coscienti, vi siamo costantemente immersi.

In che cosa consiste il *problema mente-corpo* (*mind-body problem*)? Il termine nasce con Feigl negli anni '30 e ha identificato un interrogativo nato con Descartes nel XVII secolo¹⁴. Con il *Discorso sul Metodo* si propone, in tutta la sua evidenza, il problema, non assente nella filosofia classica, della rappresentazione del mondo esterno a opera dei soggetti e della differenza fra il rappresentato e l'oggetto reale della rappresentazione. Tuttavia, insieme al dualismo cartesiano, si afferma un'altra grande corrente di pensiero, il meccanicismo, ed è proprio dall'incontro con questa che il problema dei rapporti fra soggetto e oggetto emerge con forza nuova. Descartes, non dimentichiamolo, fu sempre un meccanicista convinto¹⁵. Egli

¹³ Questo atteggiamento sta recentemente cambiando, per esempio nell'editoriale di *Nature Neuroscience* (Agosto 2000) si legge che: «Studiare il cervello senza studiare la coscienza sarebbe come studiare lo stomaco senza studiare la digestione». Dieci anni fa pochi ricercatori avrebbero preso seriamente questa affermazione, *ma i tempi stanno cambiando*. [...] Combinando psicofisica, tecniche di neuroimmagine ed elettrofisiologia potrebbe essere possibile comprendere i meccanismi che avvengono tra l'input sensoriale e l'output motorio. Si potrebbe così individuare la differenza tra casi in cui uno stimolo è percepito consciamente e casi in cui non lo è».

¹⁴ Per avere una panoramica completa dello sviluppo del problema mente-corpo ci sono numerose opere che si sono occupate specificamente del problema. In particolare si ricorda (Bechtel 1992; Di Francesco 1996a; Lyons 1995; Moravia 1986, Di Francesco 1999).

¹⁵ (Di Francesco 1996a).

propose una sorta di esperimento di Turing¹⁶ *ante litteram* per distinguere tra automi meccanici ed esseri dotati di pensiero.

Il primo [criterio] è che [un automa] non potrebbe mai valersi di parole o di altri segni, componendoli come noi facciamo per esprimere agli altri i nostri pensieri: poiché si può ben immaginare una macchina che profferisca delle parole, [...] ma non già che essa disponga le parole diversamente per rispondere a tono a tutto quello che uno può dire, come invece saprebbe fare anche l'uomo più idiota¹⁷.

È evidente che Descartes traccia, come Turing, una linea di demarcazione cognitiva e comportamentale fra l'essere umano cosciente e le macchine. La differenza sarebbe ascrivibile al comportamento che le macchine potrebbero manifestare e non alla loro incapacità di accedere a una dimensione *soggettiva* dell'esperienza. Questa affermazione è sorprendente tenendo conto che proprio Descartes aveva suggerito l'esistenza di una sostanza distinta per tale dimensione (cioè la sostanza pensante). Del resto, non si può capire l'importanza e la problematicità del dualismo cartesiano senza la parallela introduzione del meccanicismo come spiegazione del mondo naturale. Descartes esaspera il problema della relazione fra mente e corpo perché alla *res cogitans* oppone il dominio della *res extensa* che ha caratteri simili a quelli attribuiti, dalla riflessione moderna e contemporanea, al mondo materiale. In sintesi si può dire che il soggetto fu estromesso dalla materia perché quest'ultima diventò

¹⁶ Turing propose, in una famosa intervista, un criterio comportamentista per capire quando una macchina abbia una mente paragonabile a quella dell'uomo. In questo esperimento si devono porre domande alla presunta macchina senziente. Se le risposte che la macchina fornisce sono sufficientemente articolate da non permetterci di distinguerla da un normale essere umano allora si dovrebbe supporre che la creatura possieda una mente equivalente a quella di un essere umano (Turing 1950). La più famosa replica a quest'esperimento è quella dell'uomo cinese di Searle (Searle 1980). Il filosofo californiano suppone che al posto della macchina vi sia un cinese che non capisce nulla delle domande che gli vengono poste (in inglese) ma che – grazie a un'enorme biblioteca di regole scritte in cinese su come manipolare i simboli delle parole inglesi – riesce a superare il test. Searle indica la differenza fra sintassi e semantica, laddove Turing stabiliva, implicitamente ma tutto sommato involontariamente, un'equivalenza fra comportamento e mente.

¹⁷ (Descartes 1967 (1637)).

esclusivamente oggettiva. Inoltre, con Descartes si radicalizza la dicotomia tra rappresentazione, nel senso di immagine soggettiva ottenuta tramite l'esperienza sensibile, e il concetto, inteso come universale od oggetto di conoscenza. Nello stesso tempo, con il meccanicismo si affermano varie forme di riduzionismo che hanno come riferimento l'atomismo classico (grazie al parallelo sviluppo della chimica).

Da Descartes a Russell (escluso) una caratteristica accomunerà il lavoro di molti pensatori: il soggetto non è quasi mai visto come riducibile a una spiegazione di ordine materiale. Si riconosce alla mente una dimensione ontologica separata rispetto alla realtà fisica, ma la relazione tra le due diventa via via più problematica e difficile da conciliare. La metafisica implicita nello sviluppo del positivismo, che richiede di accordare dignità ontologica soltanto a quelle entità che possono essere definite in termini oggettivi dal linguaggio scientifico e secondo le regole della logica, porta il discorso sulla mente a una svolta obbligata. O questa potrà essere definita secondo le suddette modalità o sarà destinata a un riconoscimento impossibile dal punto di vista ontologico. È la situazione a cui la riflessione epistemologica perviene all'inizio del secolo con l'avvio di una serie di tentativi di dementalizzare la mente. Con questo termine intendiamo, in generale, ogni tentativo di ridurre la mente a qualcosa di diverso dalla sua natura. L'esempio classico in questo senso è rappresentato dal comportamentismo.

Nello stesso tempo si assiste, con la filosofia analitica, a un fenomeno singolare. Ridurre o eliminare il dominio della mente crea un notevole imbarazzo per quanto riguarda il tipo di esistenza che si vuole o si deve concedere alle entità epistemiche (concetti, vero, falso, universali, leggi logiche). L'operazione, compiuta dalla frangia naturalistica della corrente analitica, è più o meno la seguente. Da un lato si riconoscono come reali solo le entità corrispondenti alla *res extensa*, cioè alla parte estensionale del dualismo cartesiano accettato come discriminante ontologico, dall'altro si deve dare qualche supporto alla conoscenza per non trasformarla in un puro gioco nominalistico. È la giustificazione per il *terzo regno* fregiano. Frege, lo ricordiamo, aveva supposto di poter dividere la realtà in tre domini o regni: un primo regno che corrispondeva agli oggetti o entità materiali estensionali, un secondo regno di rappresentazioni mentali soggettive inadatte alla comunicazione e un terzo regno di entità oggettive eterne

intersoggettive. Le entità oggettive, prive del loro sostegno mentale, devono essere assolutizzate e diventare un dominio platonico autonomo, oggetto di conoscenza ma mai veramente dipendenti, per il loro esistere, dai soggetti.

Una strategia alternativa, analoga all'eliminativismo del mentale di ispirazione comportamentistica, consiste nella riduzione della conoscenza oggettiva al carattere della sua estensionalità, intendendo con questo termine il comportamento, gli atti linguistici, le disposizioni ad agire. Secondo questa corrente, rappresentata fra gli altri da Quine¹⁸, anche la distinzione tra giudizi sintetici e giudizi analitici deve venire abbandonata perché tutto deve, alla fine, dissolversi in un naturalismo estensionale. I termini generali di questa valutazione non si applicano ad alcun filosofo in particolare, ma si riferiscono alla direzione generale seguita dal pensiero nel XX secolo. Le categorie classiche con cui si cercava di spiegare la realtà sembrano dover trovare una traduzione fiscalista o rivelarsi infondate.

Troppi sono i problemi che ancora non hanno trovato una soluzione¹⁹. Se la mente e il corpo fossero due sostanze incommensurabili come potrebbero interagire? Come potrebbe la mente muovere il corpo secondo la propria volontà? E come potrebbe il corpo, attraverso i sensi, comunicare alla mente informazioni sull'ambiente esterno? Ma allora perché supporre che la mente sia diversa dalla materia? Quali argomenti, quali prove empiriche ci mostrano il contrario?

¹⁸ (Quine 1995). Posizioni analoghe sono state occupate da Ryle, il primo Putnam e Dennett (Dennett 1987; Ryle 1984; Putnam 1975).

¹⁹ Per un'introduzione storica si veda (Bechtel 1992; Di Francesco 1996a; Moravia 1986).

1.2 Coscienza e cognizione

Ritengo che la mente sia il sistema di controllo che guida il comportamento dell'organismo nelle sue complesse interazioni con il mondo reale.

Alan Newell²⁰

Il predominio del comportamentismo e, in seguito, della cibernetica e delle scienze cognitive ha trasformato il concetto di mente da una manifestazione dell'essere a un'entità in grado di causare effetti (azioni) nel mondo. Per il comportamentismo la mente è un insieme di coppie stimolo-risposta, mentre per la cibernetica il paradigma dominante è il concetto di retroazione (di sistema di controllo). In entrambi i casi, ciò che si sottolinea è l'effetto che la mente ha sul mondo (e non ciò che la mente è). La conseguenza immediata di questo modo di pensare è la produzione di una serie di modelli della mente che cercano di riprodurre il comportamento degli esseri dotati di mente (all'inizio degli esseri umani, poi via via creature meno complesse come delfini, millepiedi, formiche). Il risultato è un modello di mente cognitiva contrapposto a ciò che costituisce la nostra esperienza di essere una mente fenomenica. La mente cognitiva riguarda l'insieme delle decisioni che una mente, intesa come un sistema di controllo di un organismo, deve prendere. La mente fenomenica è invece responsabile del fatto che essere quella mente sia fare esperienza di qualche cosa. La più recente formulazione di questa dicotomia si deve a David Chalmers²¹. Egli ha sostenuto che il problema della cognizione è solo un problema pratico, complesso quanto si vuole, ma che non presenta nessun mistero reale. Al contrario il problema costituito dalla mente fenomenica è ciò che lui chiama *l'hard problem*: una sfida alle nostre convinzioni più profonde. Per noi, mente fenomenica e mente cosciente (non mente cognitiva) sono da considerarsi sinonimi.

²⁰ (Newell 1990), p. 43 (trad. degli autori).

²¹ (Chalmers 1996d).

La divisione tra mente cognitiva e mente fenomenica crea non pochi problemi. Innanzitutto la mente cognitiva sembra esaurire tutte le necessità pratiche di una creatura: sovrintende alle reazioni provocate dagli stimoli, prende decisioni di ogni ordine e grado, controlla il comportamento, è causalmente responsabile delle azioni dell'individuo. Le attività della mente cognitiva non implicano alcuna sensazione cosciente: sono semplici ingranaggi che s'incastano in altri ingranaggi. Come il mulino a vento di Leibneiz, esse non producono alcuna scintilla di esperienza. La mente fenomenica, al contrario, è ricca di percezioni, d'esperienze soggettive, però ... non serve a nulla. È epifenomenica nel senso che, anche se non ci fosse, nessuno, dall'esterno dell'individuo, si potrebbe accorgere della sua assenza o della sua esistenza. Eppure la mente fenomenica è ciò che determina il nostro esserci nel mondo. Affermare che non abbia alcun tipo di effetto sul mondo sembra paradossale e contrario all'esperienza quotidiana.

È probabile che la separazione tra i due tipi di mente si riveli, alla fine, solo una scomoda concettualizzazione nata a causa di pregiudizi erronei. Per esempio, noi esseri umani siamo dotati di entrambe ed è improbabile che sia un caso fortuito. Il fatto che tutti i problemi relativi alla cognizione possono, in linea di principio, essere affrontati senza far alcun riferimento alla coscienza è, però, qualcosa che deve costringerci a riflettere.

La coscienza non è un fenomeno tra gli altri, qualcosa che si aggiunge alla nostra visione del mentale, come alcuni libri sulla mente tenderebbero a suggerire. Non è l'ultimo capitolo, dell'ultimo volume di un'enciclopedia sulla mente, ma costituisce il nodo centrale di qualunque idea di mente (compresa anche quella inconscia).

In questa sede sosterremo che la mente è mente cosciente e consiste nella capacità di rappresentare il mondo. La convinzione, molto diffusa fra i neuroscienziati e i ricercatori di intelligenza artificiale, che la realizzazione di sistemi cognitivi porterà alla realizzazione di esseri dotati di menti, non sembra più così fondata. Cognizione e coscienza potrebbero essere due aspetti distinti della realtà. La prima si occupa di *problem solving*, di determinare metodi pratici (anche complicatissimi), per giungere a certi risultati. La seconda riguarda l'esistenza e il senso dell'esperienza, la possibilità del mondo di strutturarsi in modo tale che una sua parte possa fare esperienza di altre parti, l'esistenza di significati e di soggetti di esperienza.

In sintesi potremmo dire che la cognizione è qualcosa che *fa*, la coscienza è qualcosa che è.

1.3 Coscienza e rappresentazione

[...] una cosa che pensa se stessa non può essere solo materiale perché se lo fosse sarebbe estesa e non potrebbe essere due cose insieme.

Giuseppe Tratteur²²

Il problema fondamentale, e in apparenza irrisolvibile, che ha dato origine alla divisione fra mondo mentale e mondo reale è il problema della rappresentazione dal quale derivano semantica, intenzionalità, percezione e coscienza.

Supponiamo di occuparci per la prima volta del problema della mente. Basta aprire gli occhi per avere delle esperienze visive. In determinate circostanze (per esempio quando si sogna) non è neppure necessario aprire gli occhi o ricevere stimoli visivi. Queste prime esperienze forniscono indicazioni della realtà esterna. Per esempio, se io osservo qualche oggetto, diciamo una begonia rossa, e nel frattempo agisco meccanicamente su uno dei miei globi oculari, magari premendo con delicatezza contro di esso, vedrò la begonia oscillare. Tuttavia io so che è rimasta ferma, che ho visto muovere la sua immagine e non la begonia. L'immagine dell'oggetto sembra essere qualcosa di diverso dall'oggetto in sé.

La vista, d'altra parte, non è l'unico senso a disposizione. Possiedo anche altre modalità attraverso cui fare esperienza del mondo fisico. Posso chiudere gli occhi e sentire la superficie vellutata e leggermente ruvida dei petali della begonia attraverso i miei polpastrelli. Tuttavia, poiché ieri ho lavorato in giardino e le mie mani, non essendo abituate, si sono screpolare e irritate, oggi sento i suoi petali come ispidi e per nulla vellutati. Inoltre, dato che sono rimasto esposto al sole, i petali sono freddi mentre ieri, avendo tenuto in mano un ghiacciolo, mi sembravano tiepidi.

La mia esperienza del mondo dipende non solo dall'oggetto, ma anche dal modo in cui mi rapporto a esso, dal mio stato, da come sono fatto. In una parola, dipende da ciò che io sono nel fare

²² (Tratteur 1991), p. 334.

quell'esperienza. Se ne deduce l'importanza che assume la dimensione soggettiva nel rapportarsi con il mondo esterno. Si scopre che l'esperienza, che facciamo della realtà, ha delle proprietà che non sono della realtà in quanto tale: si distinguono le proprietà che dipendono dai soggetti che ne fanno esperienza, dalle proprietà che non ne dipendono. Alle prime appartengono, per esempio, l'essere caldo o freddo; alle seconde la massa o la carica elettrica. L'essere caldo perciò è una proprietà *soggettiva* mentre la massa è una proprietà *oggettiva*. La distinzione ricalca quella fra proprietà secondarie e proprietà primarie²³ introdotta da Locke e già delineata in Galileo:

Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori, e i suoni, si riecheggia altro che le grandezze, figure, multitudini e movimenti tardi e veloci, io non lo credo; e stimo che tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori, né i sapori, né i suoni, li quali fuor dell'*animal vivente* non credo che siano altro che nomi [...]²⁴.

Quindi, secondo il fondatore del metodo scientifico moderno odori, sapori e suoni non esistono al di fuori della creatura dotata di mente (*l'animal vivente*). E tuttavia godono di qualche tipo di esistenza in esso. In che misura si possa dire che queste entità esistono sarà uno dei punti sui quali si discuterà.

Un altro aspetto che emerge dal brano di Galileo è che le proprietà soggettive sembrano essere espresse da *qualità* mentre le proprietà oggettive sono esprimibili con *quantità*. Questa differenza ha fatto sì che le prime venissero in generale giudicate irrilevanti sul piano epistemico, in quanto non riducibili a essere trattate matematicamente o logicamente.

Le esperienze soggettive hanno inoltre la caratteristica di essere *private*, nel senso che possono essere conosciute solo dal

²³ D'ora innanzi, per comodità ci riferiremo a *secondario* come tutto ciò che dipende per la propria esistenza dall'esistenza di altri enti, in particolare soggetti; ci riferiremo a *primario* per tutto ciò che esiste autonomamente, indipendentemente dall'esistenza di altro. In altre parole primario è ciò che è sopravveniente solo su se stesso. Un fatto curioso delle proprietà primarie e secondarie è che, pur essendo state proposte in un contesto empirista, la loro connotazione è di natura ontologica poiché, da un punto di vista epistemico, si fa esperienza prima delle proprietà secondarie e poi di quelle primarie.

²⁴ (Galileo 1623).

singolo individuo, mentre quelle oggettive sono – o dovrebbero essere – pubblicamente confrontabili. La soggettività, così delineata, presenta una serie di problemi. Se l'unica fonte di conoscenza del mondo è data dall'esperienza soggettiva e se questa esperienza dipende, oltre che dal suo oggetto, da altre condizioni, come posso essere certo della sua fondatezza? Il cosiddetto dubbio iperbolico, cioè il dubbio radicale sull'origine delle mie esperienze non è, *a priori*, superabile. Seguendo Descartes, un povero che sognasse ogni giorno di essere re e un re che sognasse ogni notte di essere povero non sarebbero distinguibili. Il dubbio iperbolico getta una luce assai incerta sul tipo di conoscenza che può essere derivato dall'esperienza soggettiva che, se da un lato è certa in quanto *incorreggibile*²⁵, non è però in alcun modo necessariamente vera, cioè corrispondente al mondo reale.

Per questo e altri, più tecnici, motivi²⁶, la teoria della conoscenza cercò un punto di appoggio la cui verità non fosse dipendente dal soggetto individuale; guardava a qualche corpo di conoscenze (quale quello della logica) che potesse offrire qualche speranza di absolutezza. L'esperienza sensibile, legata alla dimensione soggettiva e alle entità private della mente, non poteva essere un terreno sicuro per fondare la conoscenza. Un confine più netto era, ed è, la distinzione fra il mondo delle cose (delle estensioni) e il mondo della conoscenza oggettiva/esperienza soggettiva. Il primo mondo sembra essere indubitabilmente reale. Costituisce quella dimensione fisica che la scienza tende a preferire. Tuttavia, se si prova a dipanare il dominio del mentale, si vede come esso si riferisca a due categorie diverse che sono la dimensione soggettiva o *esperienza soggettiva* e la dimensione oggettiva – di solito definita come *conoscenza oggettiva*. Con una certa approssimazione potremmo riferire la prima alla dimensione fenomenologica e la seconda a quella epistemologica. È chiaro che l'esperienza soggettiva ha finito con il farsi carico di

²⁵ (Ryle 1971).

²⁶ L'impossibilità di comunicare il contenuto di stati soggettivi, la presunta autocontraddittorietà dell'idea di linguaggio privato, l'uso di definizioni di contenuto che negano una corrispondenza diretta tra i termini delle proposizioni e i fantomatici oggetti mentali, il rifiuto del concetto classico di idea, il principio fregiano della contestualità, le teorie olistiche del significato.

tutti gli aspetti più problematici del mentale, il suo essere qualitativo, il dipendere dalle caratteristiche fisiche e psicologiche dell'osservatore, il suo rapporto con il mondo esterno. L'esperienza soggettiva, inoltre, è rimasta sempre prigioniera di un approccio psicologico (a volte tacciato di *psicologismo*) che le ha precluso la possibilità di costituire la base per una conoscenza oggettiva del mondo e l'ha relegata nella sfera dell'individuo. La conoscenza oggettiva, al contrario, si è liberata da tutti i legami con la realtà fisica.

Cos'è una rappresentazione e perché è così importante per la filosofia della mente? Un quadro è considerato una rappresentazione di ciò che raffigura. Le immagini sono tra i primi esempi di rappresentazione; diverse cause congiurano per questa identificazione. Se l'esperienza soggettiva deve informarci sul mondo esterno è inevitabile che ciò che la mente rivela debba possedere qualcosa in comune con l'oggetto di esperienza. Se vedo un cane, l'immagine che si forma nella mia mente deve avere qualche cosa in comune con il cane di cui è la rappresentazione.

Nella filosofia classica e medievale si pensava che attraverso qualche procedimento di copia le proprietà dell'oggetto esterno venissero fedelmente riprodotte nella corrispondente immagine mentale. Poiché, però, l'immagine mentale non poteva essere identica all'oggetto esterno in tutti i suoi attributi (nessuno pensava che nella mente si dovesse ricreare l'oggetto percepito in tutto e per tutto) era evidente che qualcosa dovesse andare perso. Per esempio l'esistenza. Tutti gli oggetti mentali erano infatti caratterizzati dalla cosiddetta *in-esistenza intenzionale* secondo la quale, mentre gli oggetti esterni erano pensati come realmente esistenti, le corrispondenti rappresentazioni mentali erano considerate come *in-esistenti* mentalmente. Sia la scolastica medievale che, in seguito, Brentano proponevano per gli oggetti mentali una dimensione ontologica distinta dagli oggetti fisici²⁷. Cioè ogni rappresentazione, oggetto di uno stato mentale, *in-esisteva* in questo stato mentale in modo ontologicamente distinto dall'oggetto fisico.

La metafisica oggettivista ed estensionale che è diventata la scelta obbligata del fiscalismo odierno non può però tollerare una dimensione ontologica distinta da quella estensionale. E in effetti che cosa sia l'*in-esistenza* intenzionale e perché si differenzi

²⁷ (Brentano 1997 (1874)), p. 154.

dall'esistenza è difficilmente traducibile in termini moderni. Tuttavia non è facile fare a meno del concetto di rappresentazione che è un derivato della nozione di intenzionalità. Per esempio, è sufficiente una lettura delle teorie degli scienziati cognitivi epigoni di Marr²⁸, di alcuni sviluppi del connessionismo²⁹, o di certi studi sulla neurofisiologia della percezione³⁰ per rendersi conto della sopravvivenza della teoria della somiglianza o per conformità affine alle tesi della scolastica medievale.

Non siamo lontani dall'*imago vicaria* di S. Tommaso. Sebbene il termine abbia subito simili vicissitudini il concetto che esso cerca di denotare non può essere aggirato. Una rappresentazione è, in generale, qualche cosa che 'sta per' l'oggetto rappresentato e che 'sta per' in virtù di qualche legame con esso. Se si rifiuta il principio della somiglianza si deve proporre qualche tipo di relazione di natura diversa. Tentativi in questo senso si possono trovare nella teoria causale della percezione, nel funzionalismo (vedi glossario), nell'intenzionalismo di Dennett (vedi glossario). La differenza fra le due modalità consiste nel riconoscimento della esistenza di un principio di similitudine interno alla rappresentazione nei confronti della cosa rappresentata.

Pensiamo a tre tipi di rappresentazione del mio gatto. Il primo è una foto, il secondo è il nome 'Lucky' e il terzo è una frase che lo descrive: «quel gatto che Riccardo ha comprato e che tiene nella sua casa di campagna». Analizziamoli in breve. Iniziamo dalla foto. Se osserviamo la disposizione delle linee e dei punti che compongono la figura sulla carta impressionata potremmo sostenere che, fra la loro disposizione e quella delle forme reali del gatto, vi sia qualche similitudine. Certe proprietà geometriche, certe relazioni potrebbero essere identiche o molto simili nei due casi. I due oggetti fisicamente separati, la foto e il gatto, hanno in comune qualche proprietà, a loro intrinseca. Potremmo dire che è una rappresentazione per somiglianza. Questo è il modo più semplice di intendere la rappresentazione. Pensiamo adesso al nome 'Lucky'. Questo nome non ha niente in comune con il mio gattino ma, in virtù della mia esistenza in quanto osservatore cosciente, io gli attribuisco il significato del mio gattino. Non vi è, intrinsecamente, nulla nel nome che rimandi al mio gatto. Il terzo

²⁸ (Newell 1990).

²⁹ (O'Brien & Opie 1999).

³⁰ (Kosslyn 1988; Kosslyn *et al.* 1995).

esempio, la frase, è una descrizione valida del mio animale soltanto nell'ambito di una comunità di parlanti che usano quel particolare linguaggio in cui è espressa. Se, infine, si considera la frase come una semplice traduzione in un certo linguaggio di una proposizione, espressione di un pensiero oggettivo (in senso fregiano), si può ritenere che una tale proposizione si riferisca al gatto, ma sono possibili due interpretazioni. La prima riporta il significato di un pensiero a un determinato fatto, o a una serie di fatti, in quanto ne possiede la stessa forma logica (come indicava Wittgenstein nel *Tractatus*); la seconda intende la proposizione in rapporto con il proprio significato in virtù di una relazione complessa che coinvolge anche la comunità dei parlanti. In entrambi i casi ci si riporta alla distinzione originaria tra rappresentazioni per somiglianza e rappresentazioni per relazione.

In realtà il problema della rappresentazione è difficilissimo e si può affermare che esso sia lo scoglio che ha infranto tutte le teorie moderne della mente. Neppure la 'ghiandola pineale' di Russell³¹ (vedi glossario), cioè la conoscenza diretta *by acquaintance*, è riuscita a trovare un candidato fisico convincente. Il problema è esprimibile nei termini seguenti. Per 'rappresentare', un oggetto fisico deve poter 'stare per' un altro oggetto fisico e l'operazione che deve compiere consiste nell'acquisirne il significato. Secondo l'aforisma di Quine, 'i significati sono quello che divennero le essenze quando si sposarono con il mondo'³². Di conseguenza quello che si chiede a un oggetto rappresentante è di spogliarsi del proprio significato (per esempio di essere un insieme di neuroni) e di rivestirsi con il significato proprio dell'oggetto rappresentato (per esempio quello di un gelato al pistacchio)³³.

Analogo al problema della rappresentazione è il problema semantico. Si può dire che il problema della rappresentazione sta alla fenomenologia come il problema semantico sta alla epistemologia. Il primo si occupa di definire in che cosa consista la relazione fra l'esperienza soggettiva e l'oggetto di tale esperienza;

³¹ (Coffa 1998), p. 163.

³² L'aforisma è citato in (Coffa 1998), p. 20.

³³ Vi è un solo caso noto di oggetto fisico al quale si sia riconosciuta questa capacità ma ricorrendo direttamente a un particolarissimo intervento divino e nell'ambito della religione cattolica.

il secondo si occupa di definire in che cosa consista la relazione fra il concetto e il suo oggetto.

Il problema fondamentale della rappresentazione è costituito dalla sua natura ambigua, a cavallo fra due mondi ontologicamente distinti. La rappresentazione deve essere il *trait d'union* fra il mondo fisico e il mondo mentale. Ma come dare un significato all'intuizione elementare per cui nella rappresentazione debba esservi qualcosa in comune con il rappresentato? Se tale intuizione non trova risposta, non resta che affidarsi alla possibilità che il legame non avvenga per via della 'somiglianza' ma per effetto di un legame imposto all'esterno: per esempio, da un osservatore cosciente che attribuisca un determinato significato a un determinato segno, un particolare riferimento a un certo simbolo.

Siamo così giunti al problema centrale e cioè alla natura di questo legame. Se supponiamo che il legame tra la rappresentazione e il rappresentato sia arbitrariamente assegnato dagli osservatori, come avviene in essi il miracolo della rappresentazione? Chi è, o cosa è, che stabilisce il legame di rappresentazione fra i nostri stati mentali e il mondo?

Il problema della mente si trova così a essere intrecciato con quello della rappresentazione e anzi ne è, in un certo senso, identico. Cos'è quindi la coscienza? In prima approssimazione potremmo definire la coscienza come rappresentazione (o come elemento imprescindibile e costitutivo della rappresentazione) intrinseca, originale, non derivata. Ogni stato di coscienza è una rappresentazione di qualche cosa³⁴. Anche quegli stati che, secondo alcuni³⁵, non hanno un oggetto intenzionale (secondo l'accezione di Brentano) precisato, come il nervosismo o la gioia, sono comunque esperienze di qualche cosa e poco importa che non possano trovare un'adeguata traduzione linguistica. La rappresentazione costituisce pur sempre un accadimento, un

³⁴ 'Ogni fenomeno fisico contiene in sé qualcosa come oggetto' in (Brentano 1997 (1874)), vol I, p. 154. E anche 'La natura della monade è di rappresentare' (Leibneiz 1714).

³⁵ La questione è ovviamente controversa. (Searle 1983) nega esplicitamente l'intenzionalità di certi stati fenomenici come l'angoscia o la depressione. (Block 1999) nega l'intenzionalità dell'orgasmo. Tuttavia (Tye 1996) sostiene che tutti gli stati fenomenici – e quindi orgasmo, angoscia e depressione – siano comunque stati rappresentazionali e intenzionali.

evento nella dimensione soggettiva e, in quanto evento, qualcosa dotato di contenuto. La coscienza quindi è la situazione rappresentativa originaria. Essere coscienti di qualche cosa vuol dire che, in qualche modo, si rappresenta l'oggetto di coscienza: come la mente riesca a compiere questa operazione rimane avvolto nel mistero. Se tutte le rappresentazioni sono derivate da questa capacità originale del mentale, tutte dipendono da essa.

1.3.1 Rappresentazione e oggettività

Prima di sottolineare altri problemi, proviamo a porci dal punto di vista di uno scienziato pronto a sottoscrivere una metafisica di tipo fiscalista materialista e oggettiva. Qualcosa di simile alla posizione che autori quali Dennett ritengono sia la scelta obbligata.

Dichiaro che il mio punto di partenza è rappresentato dal mondo oggettivo, materialista, impersonale delle scienze fisiche. È questa la scelta ortodossa compiuta oggi nel mondo filosofico di lingua inglese³⁶.

L'autore del passo citato ritiene che il mondo sia costituito soltanto da fatti fisici e dalle leggi che ne governano il comportamento. In tali ipotesi, il candidato più plausibile per ospitare le rappresentazioni mentali è il cervello.

Il cervello è un oggetto con sue proprietà. Quando il proprietario di un certo cervello fa esperienza del mondo (attraverso esperienze visive, auditive, tattili), asserisce di aver coscienza di un determinato contenuto. Si potrebbe essere tentati di sostenere che il suo cervello sta rappresentando il mondo esterno. Questa è perlomeno l'idea a cui chiunque, che non si sia mai posto il problema, giungerebbe. Abbiamo già accennato alla differenza fra qualità primarie e secondarie ma, per semplificare le cose, supponiamo che, salvo errori o patologie, la percezione sia veridica. Il cervello dell'osservatore continua a essere un oggetto con sue proprietà, mentre gli oggetti percepiti continuano a essere esterni a esso. Può sembrare una considerazione banale ma il fatto è che quasi tremila anni di storia della filosofia e quattrocento anni di scoperte scientifiche non hanno ancora trovato il modo di dare un senso a queste ipotesi iniziali. Nel

³⁶ (Dennett 1987), p. 16 (trad. it.).

cervello non si forma niente che abbia le proprietà degli oggetti esperiti, meno che mai, per quanto riguarda le particolari proprietà dell'esperienza percettiva. È vero che qualche fisiologo (pensiamo alla Gestalt) ha proposto la creazione nel cervello di campi elettrici che riprodussero gli oggetti della percezione ma l'inconsistenza dell'idea è evidente. Se è già strano che si formi un campo elettrico a forma di quadrato quando percepisco un quadrato è assurdo attendersi che si formi un campo elettrico al sapore del cioccolato quando mangio un gelato e faccio esperienza di un gusto particolare. Nonostante l'assurdità di quest'idea anche di recente si sono registrati dei tentativi di resuscitarla. Quando si sono avute le prime immagini della corteccia visiva in funzione si è avuta la conferma del mantenimento, almeno nei primi stadi, della retinotopia³⁷ (e quindi della possibilità di ricostruire rozzamente l'immagine percepita sulla base delle attivazioni neurali nel cervello, vedi glossario) e si è interpretata la cosa come una possibile spiegazione della percezione visiva. Seguendo lo stesso ragionamento si dovrebbe scoprire che, quando si avverte l'odore del formaggio Camembert, si dovrebbero formare delle attivazioni neurali con l'odore del formaggio Camembert. Una versione più sofisticata di questa tendenza era l'idea, espressa da Wittgenstein nel *Tractatus*, che il pensiero condividesse con i fatti una loro proprietà molto astratta: la forma logica.

È possibile, poi, rivolgere una critica ancor più generale all'idea che la rappresentazione avvenga per *somiglianza*. Supponiamo, per assurdo, che si scopra che quando si fa esperienza di qualche cosa nel cervello si riproduca al suo interno un secondo oggetto con tutte le proprietà dell'oggetto esterno. Ebbene, perché un oggetto dentro il cranio dovrebbe essere contenuto nella coscienza di qualcuno? Perché le proprietà di quello che avviene *esternamente* dovrebbero essere percepite dalla persona associata con quel cervello? La risposta ovvia, almeno per il materialista teorico dell'identità, è che il cervello *sia* la mente e che i due siano identici. Tuttavia questa tesi deve venire dimostrata e non può essere accettata come un fatto empiricamente dato. I problemi che si oppongono a questa identificazione sono numerosi e la rappresentazione ne costituisce un'appropriata negazione.

³⁷ Per esempio (Kosslyn *et al.* 1995).

1.3.2 Rappresentazione e unità

Nella rappresentazione si fa esperienza di un fatto così ovvio da risultare banale: il mondo è composto di unità; queste unità sono qualcosa di più della semplice somma delle loro parti. Non dovrebbe essere niente di metafisicamente problematico il constatare che una costellazione non è l'insieme delle stelle che la compongono, che una squadra non è soltanto i giocatori che ne fanno parte, che noi non siamo la somma delle molecole che ci costituiscono.

La prova evidente di ciò è data dal fatto che, in tutti i casi citati, sarebbe possibile sostituire una a una le parti che costituiscono l'insieme senza per questo distruggerlo. Per esempio noi, in quanto esseri umani biologici, subiamo un totale ricambio delle molecole che ci costituiscono, ma non per questo ci sentiamo diversi. In una squadra i singoli giocatori sono licenziati e sostituiti ogni anno senza che nessuno decida di cambiare la propria tifoseria d'appartenenza. La realtà è fatta di elementi semplici così come di interi e ogni metafisica sensata dovrebbe tenerne conto, pena il costringersi in imbarazzanti e insostenibili vicoli ciechi. L'esempio più eclatante è l'esperienza cosciente: essa è, allo stesso tempo, unitaria e molteplice. L'unitarietà degli stati coscienti è stata rilevata da molti a partire da Descartes fino a Brentano: «I fenomeni psichici che uno percepisce, nonostante ogni multiformità, compaiono *sempre come unità*, mentre i fenomeni fisici, anche quelli percepiti simultaneamente, si offrono tutti in modo diverso come fenomeni parziali di un fenomeno singolo»³⁸. Non è possibile scomporre l'unità degli elementi della nostra esperienza cosciente. Non è possibile, per esempio, scomporre l'unità fenomenica di un colore, di un sapore e, nemmeno, l'unità in cui si trovano riuniti tutti i fatti fenomenici di un singolo soggetto.

Le metafisiche di stampo riduzionista hanno avuto una parte importante nel forgiare la mentalità prevalente del XX secolo. Per metafisica riduzionista intendiamo qualunque metafisica nella quale la realtà venga ridotta a componenti primari che non possiedono le stesse qualità o proprietà degli interi di cui fanno parte. Il capostipite di questa lunga tradizione è stato l'atomismo democriteo. La realtà sarebbe composta da una moltitudine di

³⁸ (Brentano 1997 (1874)), p. 164.

atomi che, combinandosi in vario modo, creerebbero tutto ciò che conosciamo. È un principio che in determinati ambiti si è rivelato fruttuoso, ma che è inadatto per descrivere la realtà nel suo complesso. Una metafisica di questo tipo è incapace di arrestare il 'collasso riduzionista'³⁹ una volta che questo sia iniziato. Tutti i livelli della realtà devono appiattirsi su quello inferiore e la conseguenza è che il quadro concettuale risultante è molto più povero e grigio di quanto non sia l'esperienza da cui trae origine. Da questa discrepanza derivano molti dei problemi dell'attuale visione scientifico-oggettiva della realtà.

Tornando alla percezione è evidente che, in essa, esistono più livelli di realtà: da una parte essa appare composta da interi, dall'altra da insieme di parti. Non è una conclusione logica bensì un'evidenza empirica dell'esperienza percettiva. Eppure questo semplice fatto continua a mancare di una spiegazione esauriente. È motivo di meraviglia il constatare che l'insieme delle attività che si svolgono nel cervello, distribuite sia nel tempo che nello spazio, debbano fondersi e dare luogo all'unità dell'esperienza cosciente⁴⁰. Inoltre, non è affatto ovvio come da una molteplicità di eventi singolari debbano emergere determinate unità chiamate appunto oggetti; oppure, perché da una molteplicità di atomi si debbano produrre aggregati ed entità intermedie (vedi § 2.4). Si pone dunque il problema dell'unità della percezione e della rappresentazione⁴¹. È un problema che ha radici profonde e che, per essere risolto, richiede uno schema della realtà che lo affronti fin dai primi passi.

³⁹ Cioè la riduzione della realtà al livello atomico (o subatomico che sia), al livello fisico più elementare. In altre parole si sostiene che tale livello sia l'unico livello *reale* e che tutti gli altri livelli siano una semplice giustapposizione mereologica di esso.

⁴⁰ In letteratura il problema dell'unione dei molteplici fenomeni fisici che corrispondono alle varie modalità della percezione cosciente è detto *binding problem*.

⁴¹ Sia nella percezione che nella rappresentazione, si rappresenta sempre qualcosa. Questo qualcosa ha sempre una sua unità (una sedia, una nuvola, un suono). Quasi mai a questa unità percettiva corrisponde un'unità fisica (la sedia è fatta di parti di legno, la nuvola è un insieme di particelle d'acqua, il suono è costituito da onde di pressione delle molecole dell'aria). Le unità rappresentate quindi che ontologia hanno? E' l'eterno problema delle essenze e degli universali.

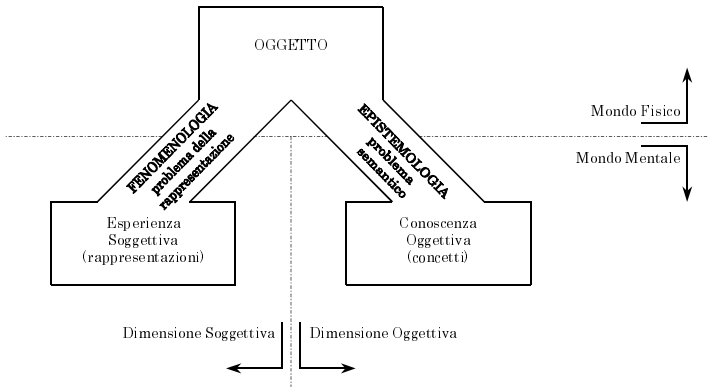


Figura 1-1 Schema delle relazioni tra fenomenologia e epistemologia dati i sottostanti domini ontici del fisico e del mentale e dati i domini gnoseologici del soggettivo e dell'oggettivo.

1.4 Riduzionismo e mondo reale

L'unica scienza reale è la fisica di base [...] noi non abbiamo, almeno sinora, motivo di dubitare che [le condizioni che descrivono gli stati mentali] si possano scaricare nel vocabolario di qualche scienza di livello inferiore (la neurologia, poniamo, o la biochimica; al peggio la fisica).

Jerry Fodor⁴²

Una metafisica riduzionista è una metafisica secondo la quale ogni intero è riducibile ai suoi costituenti. Il termine riduzionismo ha anche altre denotazioni e, in determinati contesti, viene utilizzato con un significato diverso. In questa sede intendiamo riferirci solo a quelle correnti che ritengono di poter ridurre ogni unità ai propri costituenti in senso ontologicamente forte. Per *riduzione* intendiamo il fatto che l'intero non sia nulla di più delle sue parti. Una scelta del genere avrà profonde conseguenze ed è basata sul modo di analizzare i fatti empirici. È proprio per la

⁴² (Fodor 1987), p. 29 (trad. it.).

concordanza tra queste conseguenze e la realtà esperita che si dovrebbe, alla fine, propendere per una visione riduzionista o per una visione non riduzionista della realtà. Non è una contraddizione che tale scelta, pur essendo una delle prime decisioni nella costituzione di un punto di vista sul mondo, possa essere compresa soltanto alla fine. Il motivo di questo apparente paradosso è che tale decisione rimanda a una valutazione sulle conseguenze dell'applicazione di una determinata metafisica a un insieme di fatti empirici. È un'operazione che non può mai essere del tutto né empirica né deduttiva.

Immaginiamo di osservare uno stormo di rondini. Per un riduzionista non esiste lo stormo ma esistono i singoli animali. Per un non riduzionista, per esempio Aristotele, l'insieme – in quanto causa formale di quell'aggregato di individui – esiste a pieno titolo. Uno scienziato cognitivista guarderà allo stormo e riterrà che i singoli uccelli siano realmente esistenti mentre lo stormo, nel suo complesso, corrisponda a un comodo concetto (anche soltanto percettivo) per riferirsi a una moltitudine di pennuti. In questo senso lo stormo esiste, ma solo nella mente. Tuttavia che genere di esistenza sia non è chiaro fino a che non si abbia un'idea della natura della mente.

Il problema ontologico – capire che cosa esiste e che cosa no – si estende a una serie numerosa di domini e spesso lo si confonde con il problema epistemico. Parlare di qualche cosa ne implica l'esistenza almeno in quanto concetto. La relazione, fra le entità che popolano la nostra esperienza (fenomeni, percezioni, immagini, odori, sapori) e la nostra conoscenza (concetti, idee, relazioni, nomi), è stata spesso affrontata come se potesse prescindere da una teoria della realtà e della mente cosciente. Epistemologia e ontologia sono troppo intrecciate perché si possa pensare di dare una soluzione indipendente a una delle due. In questo paragrafo vorremmo affrontare alcuni concetti che, secondo noi, nascondono alcuni punti cruciali della relazione fra la realtà e il modo in cui viene rappresentata: il concetto di livello, le relazioni fra i fenomeni dell'esperienza e il concetto di emergenza.

1.4.1 Sul concetto di livello

Non si può parlare di riduzionismo senza accennare alle scomode proprietà del concetto di livello. Se si opera in senso riduzionistico vuol dire che si stanno utilizzando entità appartenenti a un dato livello (di solito quello inferiore) per soddisfare ontologicamente le caratteristiche di altri livelli. Per esempio, se dico che le proprietà e le entità della chimica sono riducibili a quelle della fisica, vuol dire che tutto ciò che accade nel livello chimico è riducibile a quello che accade a livello fisico.

Un primo problema sorge a proposito dell'uso del termine 'ridurre'. Significa che la chimica è 'spiegabile' nei termini della fisica o significa che la chimica 'è' la fisica in senso ontologicamente forte? Infatti ogni operazione riduzionistica può essere intesa sia in senso epistemologico (cioè senza prendere alcun impegno ontologico mi limito a optare per una nuova spiegazione strumentale della realtà) che in senso ontologico (la riduzione implica che la realtà *vera* sia quella del livello inferiore⁴³). È uno di quei casi in cui il confine tra epistemologia e ontologia risulta assai labile.

A seconda del valore ontologico dell'operazione di riduzione, varia il significato che noi attribuiamo al termine 'livello'. Supponiamo di metterci in un'ottica di pura riduzione esplicativa. Le nostre teorie non ci dicono nulla su cosa sia la realtà, ma, per motivi vari, siamo in grado di sostituire una spiegazione con un'altra. In questo caso parlare di livelli è una comoda etichetta per indicare gruppi omogenei di spiegazioni. Che senso avrebbe parlare di un livello della chimica o della fisica, o addirittura di un livello del mentale? Ogni livello non sarebbe che un accorpamento di fenomeni accomunati da qualche schema teorico omogeneo. Nessun livello corrisponderebbe a dimensioni, domini concreti – o per lo meno la conoscenza di tale corrispondenza ci sarebbe comunque preclusa – e alla fine si resterebbe prigionieri di una dimensione fenomenicamente autonoma, epistemicamente claustrofobica. Ogni affermazione avrebbe un valore che, nella sua purezza strumentale, finirebbe con l'essere vuoto di ogni possibilità di riferirsi a una realtà concreta. Che cosa autorizza l'assunzione di simili sostanze – in quanto cause che stanno alla

⁴³ Se vogliamo è la distinzione fra una concezione strumentale e una realista delle teorie scientifiche.

base delle manifestazioni esterne dei corpi fisici e delle manifestazioni psichiche⁴⁴? Un tale approccio finirebbe per collassare in un idealismo tanto assoluto da essere indistinguibile da un realismo totale a meno di non continuare a professare una fede ingiustificata in una realtà inconoscibile e inspiegabilmente irraggiungibile. Il dubbio sistematico finisce, come al solito, con lo sconfiggersi da solo.

Se la prima posizione sembra essere instabile e tendente alla seconda, non resta che concentrarsi su quest'ultima: i livelli non sono semplici etichette associate a frammenti di conoscenza ma corrispondono – fatti salvi errori e imprecisioni – a domini ontologici reali. È la visione comune della realtà quale ci viene offerta da una conoscenza scientifica non troppo approfondita. La realtà viene vista come una serie di livelli fra loro sostanzialmente autonomi come significato, ma dipendenti in senso causale⁴⁵. In altre parole il significato di quello che c'è in un dato livello non è riducibile a quello che c'è ai livelli inferiori. Se è riducibile, i livelli collassano in senso ontologico e possono sopravvivere solo nel senso strumentale descritto nel paragrafo precedente. Per esempio, è possibile che tutte le leggi della chimica siano riscrivibili nei termini delle leggi della fisica quantistica. Tuttavia, quando si deve sapere quanti grammi di due composti utilizzare per ottenere una certa reazione, è più comodo rifarsi alle regole della chimica. Se ogni legge della chimica è riscrivibile nei termini di sottostanti leggi della fisica non vi è motivo di ritenere che, da un punto di vista ontologico, il mondo della chimica risulti reale.

Nella storia della scienza si è nutrita la convinzione che alla fine tutti i livelli sarebbero collassati su un unico livello fondamentale. In effetti in molti campi si assiste a una progressiva erosione e slittamento nei confronti della fisica. A parte il fatto che, alla fine, i fisici non offrono facili risposte ontologiche che possano servire da sostegno per i livelli successivi, resta comunque il fatto che non tutti i livelli hanno mostrato la stessa propensione a lasciarsi ridurre. In particolare – come è stato altrove osservato⁴⁶ – proprio il livello del mentale oppone una resistenza (finora inossidabile) a qualunque tentativo di

⁴⁴ (Brentano 1997 (1874)), vol. I, p. 75.

⁴⁵ Senso causale in questo caso è improprio. Vedi § 2.2.

⁴⁶ (Parisi 1999).

riduzione. «La conoscenza di noi stessi in prima persona – e in particolare l'esperienza dell'unità e continuità di un io capace di atteggiamenti cognitivi ed emotivi, di libertà e azione intenzionale – sembra qualcosa che non può essere smentito da 'terze parti', includendo tra esse le pur autorevoli affermazioni della ricerca scientifica»⁴⁷.

Anzi, se consideriamo il livello del mentale come non riducibile, è possibile che tutti gli altri livelli dipendano da questo. Il motivo è il seguente: se un livello è una costruzione epistemica, vuol dire che dipende da un osservatore cosciente; se un livello si fonda su fenomeni/manifestazioni della realtà, vuol dire che dipende da un soggetto che fa esperienza. Quindi tutti i livelli che sono frutto di una distinzione epistemica, e che sono quindi riducibili, dipendono dal livello del mentale. Se questo livello – per assurdo – dovesse essere riducibile, dovrebbe essere dipendente da se stesso. Sarebbe pertanto autonomo (nel senso che non potrebbe essere ricondotto ad altro da sé) e quindi non riducibile. Il livello del mentale non può essere riducibile.

Ecco un esempio per chiarire il precedente ragionamento. Immaginiamo la classica rappresentazione suddivisa per livelli di un calcolatore: al livello più basso i valori assunti dalla tensione elettrica, poi il significato logico (0, 1), poi il livello del codice macchina (Assembler), poi il livello dei linguaggi di programmazione (C, C++, Pascal), infine il livello con il sistema operativo e magari l'utente occupato a comporre un romanzo. Il romanzo esiste o è solo un insieme di valori di tensione elettrica? Ognuno dei livelli nominati, a parte forse il primo e l'ultimo, esiste in quanto è una possibile chiave di lettura di un certo insieme di livelli di tensione. È il frutto della giustapposizione, a un fenomeno fisico, di un determinato schema di significati, da parte di un soggetto cosciente. Se chi guarda il computer è un esperto di circuiti sceglierà il vocabolario delle porte logiche, se è un programmatore sceglierà il linguaggio di programmazione, se è un letterato criticherà il romanzo. Se il sistema non fosse un calcolatore ma una persona umana ci si troverebbe di fronte al paradosso che vi è un livello, quello della mente della persona, in cui il sistema sembra proporre un proprio livello di significati non riducibile ad altro da sé. Ma che questo livello sia irriducibile è, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, una conseguenza

⁴⁷ (Di Francesco 1996b), p. 5.

logicamente necessaria perché quel livello non può dipendere che da se stesso.

1.4.2 *Cos'è una relazione senza un osservatore cosciente?*

Un problema analogo all'esistenza dei livelli è dato dall'esistenza delle relazioni fra gli oggetti. Supponiamo di osservare un insieme di oggetti tra loro distinti. Pensiamo uno di quei banchi per mercatini rionali in cui, sotto la dicitura di 'antiquariato', si raccolgono oggetti che elimineremmo senza rimpianti dalle nostre cantine. Immaginiamo che su questo ipotetico banchetto si trovino alcune riviste, vari pennini, e qualche scatola di latta, diciamo sei esemplari per ognuno degli oggetti. Potremmo dire che esistono '6 pennini' e pensare che qualcosa accomuni quei sei pennini: per esempio, il venditore potrebbe cercare di venderceli come un 'set di pennini'. Ma tra quei sei oggetti quale tipo di relazione sussiste? Non certo un tipo di relazione fisicamente esprimibile, come per esempio la relazione di mutua attrazione che sussiste fra tutti i corpi dotati di massa (così almeno ci assicurano), non un flusso di corpi materiali. Eppure la relazione fra quei sei pennini ci pare una cosa così naturale che non rifiutiamo la definizione del venditore. Tornati sul posto dopo una settimana ritroviamo gli stessi oggetti – segno di cattiva fortuna del venditore o di mancanza di interesse del mercato – solo che stavolta sono raggruppati in modo diverso. Invece che per tipo, l'ambulante li ha divisi in sei *parure*, ognuna composta da una scatola, una rivista e un pennino. Ancora una volta la scelta ci pare merceologicamente proponibile. Eppure cosa lega fra loro questi oggetti? Se fossero posti sotto il microscopio di una civiltà aliena, potrebbero scoprirvi un qualunque tipo di relazione? Supponiamo di considerare solo una rivista, un pennino e una vecchia scatola di latta. Niente li accomuna e solo la conoscenza dell'esistenza del venditore ambulante e della sua ostinazione nel cercare di venderli potrebbe dar conto della loro aggregazione. La relazione che li accomuna quindi non è fisica, non è fisicamente contenuta in essi eppure dipende anche dalla loro esistenza fisica. Se i tre oggetti venissero distrutti, anche la relazione che li accomunava non avrebbe più senso se non come ricordo.

1.4.3 Sul concetto di emergenza

Ci sono due motivi fondamentali per i quali non ci piace parlare di *emergenza* (vedi glossario). Il primo è che, nel concetto stesso di emergenza, è implicita una notevole dispendiosità ontologica. Laddove i fenomeni erano spiegati da un unico principio, se ne devono introdurre di nuovi per giustificare l'emergenza di livelli ontologicamente diversi. La mente offre l'esempio migliore. Se un giorno si riuscisse a dimostrare che, date certe configurazioni della materia, ne 'scaturiscono', ne 'emergono' le proprietà mentali, si dovrebbe alla fine avere una spiegazione per il mondo fisico e una spiegazione per il mondo mentale. Ciò che emerge, proprio per la sua radicale novità, non ammette di essere ridotto a ciò da cui è emerso. Il secondo motivo riguarda il fatto che emergenza è quasi sinonimo di 'coniglio bianco dal cappello'. È un fatto in più, un fenomeno inatteso che la natura non avrebbe alcuna necessità di introdurre.

Se poi non si tratta di vera emergenza ma ciò che emerge è pur sempre una conseguenza, uno sviluppo necessario dell'ontologia di base, allora il concetto di emergenza diventa un concetto vuoto e privo di significato. A nessuno verrebbe in mente di dire che, a un certo punto, sono emerse le proprietà dei sistemi biologici quando cinque miliardi di anni fa, o giù di lì, si formarono i primi organismi viventi. Per come intendiamo il fenomeno 'vita' esso non è che una manifestazione delle proprietà di certe molecole organiche, le quali derivano direttamente dalle proprietà degli atomi inorganici.

Infine è ancora da dimostrare che esistano proprietà emergenti in senso genuinamente ontologico. Prendiamo in considerazione la temperatura. Di solito si nota che le singole molecole non hanno temperatura mentre un insieme abbastanza ampio di loro ce l'ha, a condizione che cominci ad avere senso la nozione di velocità media. Ma che senso ha parlare di temperatura al di fuori di un'accezione fenomenica o metaforica del termine? Vediamo i due casi.

Se intendo 'temperatura' come qualcosa che identifica l'insieme dei fenomeni soggettivi – che costituiscono il contenuto della mia esperienza privata quando faccio esperienza di fenomeni fisici connessi con il movimento medio delle molecole – allora il termine non è applicabile a niente altro che a questi oggetti immanenti dell'esperienza. In questo caso l'uso del termine è preciso, ma la

sua definizione dipende dallo sviluppo di una completa teoria della mente e dei suoi contenuti. È comunque un significato puntuale che non dipende dal movimento delle molecole. Il concetto stesso di temperatura fenomenica richiede la comprensione della mente cosciente e delle sue entità.

Se con 'temperatura' intendo qualcosa che identifica certe classi di comportamenti di insiemi di molecole o atomi allora posso dire di utilizzare il termine in modo convenzionale e strumentale. Posso per esempio parlare di 'temperatura' di uno stato d'animo, oppure di stati atomici estremi. In questi casi utilizzo una categoria concettuale in modo analogico come quando si parla di 'alto' o 'basso' in relazione ad una nota musicale, o 'leggero' o 'pesante' in relazione ad un'opera teatrale. Quest'uso non ha una valenza ontologica. Nessuno pensa che vi debba essere qualche proprietà in comune fra i casi descritti. E allora perché non vederli tutti come metafore dell'unica proprietà conosciuta direttamente e cioè la temperatura fenomenica? Il tenore della risposta alla precedente domanda dividerà gli empiristi estremi da chi ritiene che la conoscenza abbia in sé qualcosa di metafisicamente necessario *a priori*.

1.5 Il significato, un assente ingiustificato

*il fraintendimento pressoché inestricabile
insito nella parola significato*

Edmund Husserl⁴⁸

Il riduzionismo priva sia la realtà fisica che la realtà psichica di un criterio fondante della loro unità. La metafisica aristotelica non riduzionista permeava il mondo di cause formali che costituivano i portatori del significato. Il mondo della fisica moderna non ha un sostituto della sostanza che possa costituire il bersaglio esterno degli stati mentali, né il loro collante interno. Il significato non può provenire dal mondo esterno alla mente, alla conoscenza, all'esperienza ma non può nemmeno essere un prodotto interno. Il dualismo cartesiano aveva iniziato a ridurre da un punto di vista atomico e meccanicistico il mondo fisico (il mondo estensionale), ma aveva lasciato al soggetto il compito di

⁴⁸ (Husserl 2000), p. 87.

unificare la realtà attraverso le idee. L'attacco di Hume, all'idea di una sostanza unificante del soggetto, aveva iniziato lo sgretolamento anche di quest'ultimo rifugio per l'unità della realtà. In seguito, la pretesa riduzionista di tradurre ogni stato mentale in processi fisici distrusse la possibilità di unificare la realtà nell'atto della rappresentazione soggettiva.

Eppure l'esperienza ci mostra il contrario. La realtà non è riducibile alla sola estensionalità. Senza anticipare il § 2.5, ecco alcuni esempi che mettono in luce la presenza del significato come qualcosa di distinto dalla pura materia. L'idea è quella di considerare casi in cui si può parlare di movimento del significato senza che vi sia un corrispondente movimento di materia.

Una luce corre lungo un'insegna luminosa di un centro commerciale. La osserviamo con attenzione. Descrive una traiettoria di forma più o meno rettangolare. Ci avviciniamo. La luce non si stava muovendo: quell'effetto era prodotto dall'accensione e dallo spegnimento rapido di una serie di lampadine disposte a rettangolo. La distanza ci aveva impedito di discernere le lampadine una a una. Secondo la spiegazione classica era solo un'illusione. Ma perché dire che non c'è vero movimento? Solo perché non c'è movimento di massa⁴⁹? Eppure c'è movimento di significato. Infatti io vedo il movimento, vedo la luce correre da una lampadina all'altra, o meglio vedo il significato di 'essere una lampadina accesa' muoversi lungo quella traiettoria⁵⁰.

⁴⁹ Anche nel caso del movimento della massa le cose non sono così semplici. Il vecchissimo paradosso della freccia di Zenone continua a creare qualche grattacapo teorico. E' poi vero che gli strumenti matematici del calcolo degli infinitesimali, dei limiti e della derivata hanno risolto, dal punto di vista fisico, il dilemma dello stato di moto? La teoria *at-at* del moto di Russell impone qualche riflessione.

⁵⁰ Pensiamo al movimento di un'immagine sullo schermo di un computer. Per esempio la pallina di un videogame sportivo. La pallina, disegnata con una serie di pixel luminosi, si muove sullo schermo compiendo ogni genere di traiettorie. Eppure quella pallina è data dall'accendersi e spegnersi dei pixel sullo schermo. Non c'è alcun spostamento di massa. Che cosa si sta muovendo in quel caso?

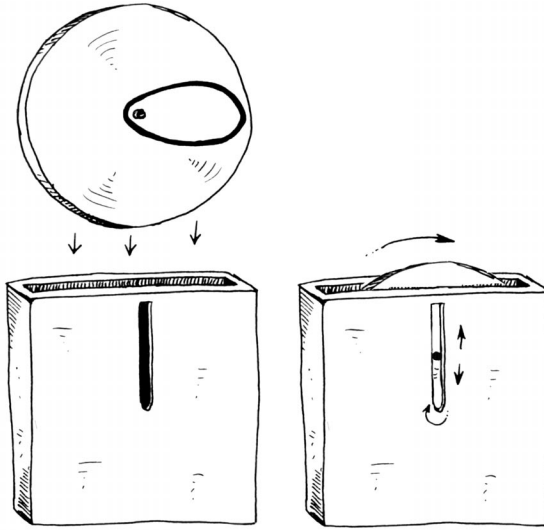


Figura 1.1 Moto apparente a seguito del movimento circolare di un disco.

Vediamo un altro esempio. Supponiamo di avere un disco circolare rotante su cui è tracciata un'ellisse eccentrica. E supponiamo che io possa vedere la superficie del disco solo attraverso una stretta feritoia fissa allineata a un suo raggio. Se il disco iniziasse a ruotare io vedrei, attraverso la feritoia, solo un punto e il punto si muoverebbe di moto oscillante avanti e indietro lungo il raggio (vedi Figura 1.1). Il punto corrisponderebbe all'unica porzione dell'ellisse visibile attraverso la feritoia. Io vedrei un punto ruotare anche se non ci sarebbe movimento fisico reale. Eppure in questo caso potrei immaginare di sfruttare il movimento di quel punto aggiungendovi un carrellino che si muova effettivamente di moto oscillante: la struttura fisica è tale che si può convertire il moto apparente in un moto reale. L'intervento di una struttura opportuna può trasformare il movimento di significato in movimento di materia.

Faremo un ultimo esempio quanto mai semplice: un'onda del mare. Siamo sulla riva e la guardiamo avvicinarsi a noi. Eppure non c'è nessuna particella d'acqua che si stia muovendo verso di noi (per lo meno per tutta la lunghezza dello spostamento

dell'onda). L'onda si avvicina a me con una certa velocità ma io so che le molecole di acqua si limitano ad oscillare avanti e indietro e, limitatamente, su e giù. Non c'è spostamento di massa eppure noi vediamo muoversi qualcosa. Cosa stiamo vedendo muoversi? Una forma, una causa formale che si ricrea a ogni istante in un punto diverso dello spazio facendo uso di molecole diverse (di un diverso principio materiale). Se l'onda è abbastanza potente possiamo vederla attraversare materiali di tipo quanto mai eterogeneo e sempre sopravvivere⁵¹. Di che tipo di esistenza gode quell'onda che si avvicina verso di noi? Non possiamo parlare solo di energia perché l'onda, in quanto oggetto, si scompone riduzionisticamente nelle molecole che la compongono e quindi anche la sua energia totale deve scomporsi nello stesso modo. Inoltre l'energia non coincide con la forma. Nella forma dell'onda c'è qualcosa di più della quantità di energia trasmessa.

C'è una percezione di movimento in tutti e tre gli esempi (insegna luminosa, disco, onda), una percezione a cui non corrisponde alcun movimento di particelle materiali. Quindi c'è movimento nello spazio dell'esperienza cosciente e ciò che si muove è un determinato significato o forma. Non è un puro movimento mentale, dato che corrisponde a qualche evento esterno. Il significato – che affonda le proprie radici nella realtà estensionale – non è definibile indipendentemente dalla mente cosciente che lo coglie e lo isola dal resto delle cose. Nel caso dell'insegna luminosa non si avrebbe movimento a meno di non considerare un osservatore che dia quel significato a quella successione di eventi. Eppure in un certo senso non si è mossa una lampadina ma solo il significato 'lampadina accesa'.

1.5.1 *Ontologia delle entità mentali*

L'idea che la mente abbia a che fare con entità, diverse da quelle di cui è costituita la realtà, comporta una serie di scelte ontologiche, in apparenza obbligate, ognuna recante una serie di contraddizioni. In base al tipo di ontologia che si sceglie per gli oggetti della mente possiamo classificare queste correnti, per comodità, in tre gruppi: i) chi ritiene che le entità mentali

⁵¹ Certe onde, per esempio le *ole* degli stadi, utilizzano come materiale addirittura degli esseri umani.

esistano, ii) chi ritiene che non esistano, iii) chi ne fa uso in modo strumentale.

Nel primo gruppo vi è chi ritiene che gli oggetti mentali abbiano qualche tipo di esistenza. Dualisti, idealisti, trascendentalisti di varia origine, platonisti appartengono a questa categoria. Infatti ognuno di loro ritiene che le entità mentali siano reali (in qualche caso più reali del mondo delle estensioni). I loro problemi nascono nel cercare di conciliare questi domini extra estensionali con la realtà fisica. «[Le idee] esistono solo nell'anima e per l'anima. Esse sono il prodotto della mente che le fa essere»⁵². Se si rigetta il dualismo (o l'esistenza di un soggetto trascendentale) si perde la possibilità di dare alla mente l'onere di creare i propri oggetti. Ciò che la mente conosce e di cui fa esperienza (e quindi anche il concetto e il fenomeno) non può essere una creazione del soggetto ma deve esistere in senso pieno. Il dualismo forniva una dimensione ontologica autosufficiente: il soggetto trascendentale, un agente in grado di creare idealisticamente il proprio oggetto. L'eliminazione di questa dimensione ha obbligato generazioni di filosofi a una scelta fra due opzioni apparentemente inconciliabili. Da un lato la negazione dell'esistenza delle entità mentali e la loro riduzione ad altro (teorie dell'identità, funzionalismo riduzionista, comportamentismo, intenzionalismo alla Dennett, funzionalismo teleologico); dall'altro la loro, più o meno implicita, gratuità ontologica. Un'altra alternativa, che rientra nel primo gruppo, consiste nel postulare un dominio platonico ed eterno di entità che costituiscono l'oggetto degli stati mentali: si va dal *terzo regno* di Frege al *mentalese* di Fodor⁵³. Vi è stato in ciò un progressivo

⁵² (Porter 1869), p. 259 (trad. degli autori). Porter, psicologo dualista, disponeva di quella formidabile macchina filosofica che è l'anima. Parimenti quattrocento anni prima Descartes aveva potuto scrivere, senza avvertire alcun problema, che «Io distinguo tutto quello che cade sotto la nostra conoscenza in due generi: il primo contiene tutte le cose che hanno qualche esistenza; e l'altro, tutte le verità che non sono nulla fuori del nostro pensiero.» (Descartes 1967), p. 49.

«[...] senza che, tuttavia, siavi alcuna ragione che ci obblighi a credere che il dolore che noi sentiamo, poniamo, al piede, sia qualcosa fuori del nostro pensiero, la quale sia nel nostro piede, né che la luce che crediamo vedere nel sole sia nel sole come è in noi.» (Descartes 1967), p. 62.

⁵³ E' interessante notare come la proposta di Fodor non sia così gratuita come alcuni suoi oppositori hanno cercato di presentarla. Egli si rende

passaggio dalla trascendenza alla filogenesi, dall'*a priori* all'innato. «[...] La morale è che l'architettura teoretica di Frege deve essere esplicitamente psicologizzata. I modi di presentazione (cioè i concetti) devono trovarsi nella testa»⁵⁴. Tuttavia, fare appello all'evoluzione per la creazione dei concetti – e incarnarli nella struttura biologica innata dei cervelli – non risolve il problema della loro esistenza. Ovvero, la riducibilità dei concetti a entità estensionali non dipende dal fatto che questi siano frutto dell'evoluzione o della vita di un individuo, ma dipende dalla loro natura.

Nel secondo gruppo rientrano tutti coloro che negano che le entità mentali siano qualcosa di reale. Facendo uso di varie strategie, essi cercano di negare la compatibilità dell'oggetto – del contenuto della mente cosciente – con uno schema ontologico dato per certo (per esempio il naturalismo scienziato). Il problema principale di questa posizione è che non è in accordo con l'esperienza empirica della realtà e che quindi è una posizione metafisica nel senso peggiore del termine e cioè di un sistema di assiomi stabiliti *a priori* e applicati alla realtà (vedi capitoli 2, 3 e 4).

Nel terzo gruppo rientrano coloro che, per comodità, potremmo definire costruttivisti. In molti casi una posizione eliminativista in senso forte è sembrata insufficiente a spiegare la natura della nostra esperienza della realtà, il suo contenuto. È una posizione spesso assunta dalle scienze cognitive e dalla psicologia di ispirazione statunitense. Secondo James «mentre parte di quello

conto che se la semantica non è un'opzione intrinseca della realtà, ma uno schema di interpretazione, allora i significati non possono essere esterni al soggetto. Se i significati non sono esterni al soggetto – e non possono essere acquisiti in alcun modo attraverso l'esperienza se non come attivazione di rappresentazioni che sono comunque interne al soggetto – devono necessariamente essere già presenti all'interno del cervello. Fodor è così costretto a procedere verso una forma di *innatismo* che è una sorta di incarnazione dell'*a priori* fregiano. I significati devono essere interni al cervello e devono consistere di rappresentazioni, cioè strutture neurali che possiedono *a priori* e in modo *necessario* determinati significati. L'apprendimento è, per Fodor, una progressiva attivazione di strutture rappresentative, di significati, già filogeneticamente presenti. L'affinità con la teoria socratico-platonica della reminiscenza è evidente.

⁵⁴ (Fodor 1998), p. 38 (trad. degli autori).

che percepiamo ci arriva dall'oggetto di fronte a noi, attraverso i nostri sensi [...], un'altra parte proviene direttamente dalla nostra testa»⁵⁵. Non è un'affermazione di dualismo. La mente, nel suo ruolo funzionale, diventava responsabile della creazione di oggetti mentali la cui ontologia restava però vacante. Il motivo del successo di questa idea è la confusione fra il ruolo attivo della mente nello scegliere i significati e la creazione degli stessi⁵⁶. Tutti i modelli della mente in campo cognitivo sono stati vittime di questo equivoco di fondo. Il significato non aveva nessuna chiara ontologia ma la definizione di processi di selezione e categorizzazione copriva questo peccato originale. Per David Marr, un famoso sostenitore di una teoria cognitiva della visione, «la percezione è la costruzione di una descrizione»⁵⁷. Ma la costruzione di una descrizione non può esimersi dall'avere dei significati da associare ai termini di quella descrizione. Ogni modello cognitivo implementato artificialmente ha infatti sofferto in modo cronico dell'incapacità di giustificare l'attribuzione di significati, se non ricorrendo all'intervento e alla interpretazione di soggetti coscienti. La sintassi dell'intelligenza artificiale non ha mai posseduto una teoria convincente della semantica e questo le ha precluso l'accesso al significato. La sua pretesa di considerare ininfluente questo problema ha diffuso la convinzione che le entità con cui formiamo la nostra immagine mentale (le vecchie entità mentali) potessero essere, per così dire, ontologicamente gratuite.

Ognuna di queste tre possibili correnti di pensiero non tiene in considerazione un criterio che crediamo sia stato per lungo tempo negletto quando non negato in modo esplicito o implicito. Introduremo e chiameremo tale criterio *principio della conservazione del significato e della rappresentazione*. Il principio che proponiamo suggerisce di estendere quanto si applica al mondo della massa e dell'energia al mondo della rappresentazione e del significato. In altre parole ogni rappresentazione (ogni oggetto mentale) deve avere un'origine e non può essere considerato una creazione della mente, in quanto niente è, in senso assoluto e gratuito, creazione. Lo stesso dicasi per quanto

⁵⁵ (James 1890) (trad. degli autori). In questo articolo si manifesta la posizione sostanzialmente funzionalista di James.

⁵⁶ Su questo punto vedi § 3.2.

⁵⁷ (Marr 1982).

riguarda i concetti e il significato. Anche il dominio mentale, se dotato di una dimensione ontologica, deve sottostare a questa legge di conservazione che sembra non conoscere eccezioni. La negazione del dualismo rafforzerà questo argomento in quanto, privando il mentale di una sostanza a esso dedicata, implica una ricerca nella realtà fisica di supporti adeguati per le entità della mente. Il principio, solo accennato (verrà poi approfondito nel § 6.1), si oppone alla concezione in base alla quale le entità del mentale (siano esse oggettive o soggettive, concetti o rappresentazioni) non esistono nello stesso senso in cui esistono le estensioni (i mattoni del mondo): non siano, cioè, reali.

1.6 Coscienza e linguaggio

Il linguaggio deriva dall'intenzionalità e non viceversa.

John Searle⁵⁸

Non si può evitare di aprire un inciso su un argomento che, forse, avrebbe dovuto essere trattato per primo. Il primo scoglio e, per certi versi, il più difficile è quello del tipo di linguaggio da utilizzare in un tentativo che ambisce a raggiungere la radice dell'essere e delle manifestazioni espressive che a esso corrispondono. La difficoltà nasce dal fatto che la natura della materia trattata riguarda la fondazione di noi stessi in quanto parlanti. È possibile che il nostro tentativo incontri particolari difficoltà per la limitatezza dei mezzi espressivi impiegati. Non è detto che l'uso ordinario delle parole sia adeguato a trattare i problemi relativi ai fondamenti. Il motivo è semplice: ogni linguaggio implicitamente suppone un determinato arredo ontologico, cioè un insieme di ipotesi sulla costituzione del mondo a cui sintassi e semantica sono adattate. In questo rapporto problematico si capisce il motivo per cui dai filosofi del linguaggio sono derivate gran parte delle posizioni e delle scelte metafisiche dell'ultimo secolo. Ogni decisione sul linguaggio è anche una decisione sulla metafisica sottostante della realtà. In altri termini, rispondere alla domanda su che cosa sia il linguaggio implica anche una risposta alla domanda su che cosa sia la realtà.

⁵⁸ (Searle 1985), p. 15.

Tradizionalmente l'approccio epistemologico ha privilegiato quest'ordine di soluzione. Cercheremo invece di sottolineare l'importanza di modellare il linguaggio sull'ontologia e non viceversa. È una strategia opposta a quella dominante negli ultimi 50-60 anni, soprattutto in ambito analitico. La considerazione critica, a questo proposito, riguarda questa ultima corrente, che presuppone di essere ontologicamente neutra (senza poterlo mai realmente essere).

Non si può fare a meno di iniziare da una serie di *pre concetti* e di *pre giudizi* sul ruolo del linguaggio e delle sue relazioni con il mondo e con il pensiero. Nella fattispecie è il modo in cui ha operato Frege, il capostipite della tradizione analitica, nel definire prima la sua idea di realtà (pensiero, realtà fisica e rappresentazioni soggettive) e nel procedere poi a un'analisi del linguaggio che si confacesse a tale modello. Non si può iniziare ad analizzare le proprietà del linguaggio senza un sottostante punto di vista ontologico che troverà *a posteriori* conferma o negazione. Pensiamo, per esempio, al concetto di estensione. Quale realtà può essere ipotizzata in corrispondenza di tale concetto?

È quindi impossibile uscire dal vicolo cieco: creare prima un'ontologia o criticare la propria epistemologia? In realtà esiste una terza possibilità a cui abbiamo accennato prima. Non si deve utilizzare il linguaggio pensando che esso possa essere uno strumento di conoscenza superiore alle possibilità dell'intuizione. Se ne deve limitare l'uso a ciò che è colto dall'intuizione, senza pretendere di far corrispondere le proprietà del linguaggio alla realtà.

1.6.1 *Mente e svolta linguistica*

Infine una considerazione sulla relazione fra la filosofia della mente e la filosofia analitica. Due assunti caratterizzano l'orientamento analitico di fine secolo. Nelle parole di Dummett⁵⁹:

Ciò che distingue la filosofia analitica, nelle sue varie manifestazioni, da altre scuole, è la convinzione che i) una comprensione filosofica del pensiero possa essere ottenuta attraverso una comprensione del linguaggio e che ii) questo sia il solo modo in cui si possa ottenere tale comprensione.

⁵⁹ (Dummett 1998) (trad. degli autori).

L'idea che l'unica forma di conoscenza possibile derivi dall'analisi del linguaggio preclude ogni forma di conoscenza della realtà che prescindia dai suoi limiti. Un'applicazione rigorosa di questo principio pretende – e ha preteso – di eliminare molte forme di conoscenza della realtà che fanno parte della vita quotidiana. Tutte le esperienze soggettive sono al di là del linguaggio e non possono essere catturate dal linguaggio in se stesso se non rimandando all'esistenza di parlanti dotati di una mente e di stati mentali con un certo contenuto. La svolta linguistica è stata, metodologicamente, simile alla 'rivoluzione copernicana' di Kant. Prima di ogni conoscenza si devono investigare le condizioni di essa. Il primo assunto della svolta analitica, in base al quale l'unica comprensione del pensiero deriva dalla comprensione del linguaggio, implica l'impossibilità di investigarne i fondamenti non linguistici, per esempio la mente. Il secondo assunto (vedi citazione) è la giustificazione metodologica del primo. Ma è vero? Lo stesso Dummett riconosce che nessuna giustificazione definitiva è data né da Frege né da autori successivi.

È proprio vero che l'unico modo di comprendere il linguaggio, e quindi il pensiero, è l'analisi del linguaggio? E che dire di tutto ciò che è conosciuto per via diretta, utilizzando il tipo di conoscenza definito da Russell *by acquaintance*? Forse che non siamo in grado di parlare di colori, di dolori o di altri tipici contenuti dell'esperienza soggettiva solo perché non siamo in grado di esprimere linguisticamente in modo completo il loro significato? La svolta linguistica, pur con i suoi meriti, tende ad annullare ogni dimensione conoscitiva della mente umana che non sia quella proposizionale, resocontiva, enunciativa, assertoria. La svolta linguistica aveva una motivazione fondamentale che era rappresentata dalla fuga, sia di Frege che di Husserl, dallo psicologismo. Quella fuga era giustificata dalle varie forme di kantismo nelle quali l'oggetto fenomenico aveva finito con il diventare una barriera insuperabile tra il soggetto e la realtà. Ecco perché Frege e Husserl, antesignani delle due principali correnti filosofiche del ventesimo secolo, rispettivamente la filosofia analitica e la fenomenologia, hanno cercato di saltare ogni radice metafisicamente ingiustificata per trovare un punto d'appoggio in una nuova gnoseologia. Frege cercandola nel pensiero oggettivo, poi ridotto al linguaggio dagli analitici, e Husserl nella certezza cartesiana della dimensione soggettiva.

Fra il pensiero di Frege e di Husserl e la realtà restava però una naturale chiave di volta e di svolta: la coscienza.

1.7 Libero arbitrio e determinismo

Parlando di coscienza non si può evitare di affrontare il problema della libertà⁶⁰. Se, come abbiamo sottolineato, la mente fenomenica è apparentemente epifenomenica, non responsabile delle nostre azioni, come si può conciliare il nostro sentimento innato di essere soggetti liberi con un mondo fisico determinato da leggi fisiche indipendenti dalla presenza di soggetti coscienti? Come può un mondo causalmente chiuso lasciare spazio alla mia pretesa di determinare il mio futuro? Quale spazio è riservato al libero arbitrio in un universo dominato dalla necessità? Si ritiene che il maggiore ostacolo per la libertà sia rappresentato dal determinismo (vedi glossario) delle leggi fisiche. In questa sede sosterremo che il determinismo è di per sé ininfluenza e che il vero problema della libertà deriva dall'accettazione di qualche forma di riduzionismo.

In che cosa consiste la possibilità di essere liberi? Nel fatto di potersi determinare autonomamente o nel fatto di essere liberi da qualunque cosa? Supponiamo, per assurdo, che lo stato di un soggetto non dipenda da nulla, neppure dai suoi stati precedenti: in ogni momento quello che il soggetto è non dipende da nessun stato precedente né suo né del resto della realtà. Immaginiamo che lo stato (e quindi le azioni) di questo soggetto siano legate ad alcune fluttuazioni quantistiche estremamente piccole di alcune particelle. In un certo senso lo stato di un soggetto del genere sarebbe un generatore perfetto di eventi casuali. Il suo stato sarebbe prodotto da un dado ideale, da una roulette quantistica perfettamente bilanciata, che farebbe sì che egli non dipenda da nulla. Ma questo suo 'non dipendere neppure da se stesso' farebbe sì che non si possa parlare di una continuità nella sua volontà e nemmeno di una responsabilità in quello che egli decide. Ogni azione sarebbe indipendente dalle altre e, anzi, non sarebbe

⁶⁰ Per noi il problema della libertà coincide con il problema del libero arbitrio, ovvero il problema della possibilità che i soggetti d'azione determinino se stessi. Altri aspetti etico-morali della libertà non saranno trattati.

nemmeno 'sua' poiché tutto ciò che lui è non può in alcun modo determinarla. Sarebbe un pazzo, uno schizofrenico completo. La sua libertà sarebbe svanita. La libertà dunque non coincide con l'indeterminazione perché, come abbiamo visto, un sistema del tutto indeterminato è lontano dalla nostra idea di libertà.

Tuttavia, se un sistema è determinato, è difficile poterlo ritenere libero. Se un soggetto deve obbedire a un altro, non si può dire che sia libero, per lo meno nel corso delle sue azioni. Eppure l'azione libera è classicamente accompagnata da una manifestazione di estrema determinazione: la volontà. Dire 'io voglio fare x ' implica che io sto determinando x e che il mio volere è un'espressione di quello che io sono, quindi una determinazione di me stesso. Forse siamo vicini a una possibile soluzione. Supponiamo, sempre per assurdo, di avere di fronte un cherubino. Una creatura dotata di libero arbitrio ma fatta di puro spirito, una monade atomica e spirituale. Egli è costituito da un'unica sostanza nella quale è compreso tutto ciò che è, in quanto soggetto: non ha parti e non ha padroni. Egli è libero nel senso che, in ogni istante, diventa (nel senso di determinarsi) ciò che è e ciò che vuole. Anzi, la sua volontà e la sua essenza coincidono necessariamente in quanto, non avendo parti, egli non può essere il risultato dell'interazione di domini diversi. Questa creatura immaginaria è un esempio di convivenza di determinismo e di libertà. Questo cherubino è libero in quanto è l'unico arbitro delle proprie azioni, si determina autonomamente, ma le sue azioni non sono affatto casuali. Egli è ciò che vuole.

Infine un ultimo esempio. Un soggetto umano, una ragazza di nome Sabrina. Poiché manchiamo di una teoria della mente difficilmente possiamo rispondere a domande riguardanti la sua libertà. Supponiamo di accettare una metafisica riduzionista. La sua mente non è altro che il risultato dell'interazione di un insieme di atomi. In quanto unità Sabrina non esiste se non come etichetta da applicare a un insieme di elementi tra loro interagenti. Non è nemmeno libera poiché ogni sua azione è determinata da quell'insieme di parti che abbiamo deciso di chiamare 'Sabrina'; insieme che è l'unico depositario reale delle sue relazioni di causa con l'esterno. Non sarà Sabrina a voler allontanarsi da un pericolo, ma un insieme di interazioni tra strutture neurali varie (ipotalamo, amigdala e alcune parti della corteccia). Non è libera perché le sue parti decidono per lei. Se anche qualcuna delle sue parti fosse indeterministica (per

esempio perché nella sua corteccia cerebrale si nascondono dei microtubuli che amplificano alcune oscillazioni quantistiche del tutto casuali), Sabrina continuerebbe a non essere libera perché non determinerebbe ciò che fa. Le sue parti lo farebbero per lei, alcune deterministicamente e altre no. Sabrina non sarebbe mai la padrona delle proprie azioni e la prova di ciò deriva dal fatto che aggiungere Sabrina, come etichetta, all'insieme delle sue parti non modifica affatto il corso degli eventi. Sabrina è stata resa succube, in senso riduzionistico, delle sue parti⁶¹.

Supponiamo invece di disporre di una metafisica non riduzionista. Il soggetto-Sabrina sarebbe quindi qualcosa di reale e di distinto dalle parti che lo compongono. Ogni suo stato sarebbe il frutto dei suoi stati precedenti (oltre che degli stimoli che gli si presentano). In tale ottica non riduzionista, il soggetto-Sabrina può fruire di vari livelli di libertà: da un aggregato privo di qualunque unità intrinseca privo di libertà, a una reale unità ricca di senso e contenuto⁶². Se il soggetto-Sabrina fosse, in senso ontologicamente forte, un'unità potrebbe, in questa misura, determinare il proprio corso di azioni. In un certo senso la sua possibilità di essere libero coinciderebbe con la sua possibilità di *essere*. In altri termini si può dire che Sabrina potrebbe godere di diversi gradi di esistenza. La sua libertà risulterebbe corrispondente a tali gradi di esistenza. Quanto più il soggetto è e tanto più è *libero*.

1.8 *Alcuni caveat*

Prima di iniziare a entrare nel dettaglio di alcuni degli argomenti strettamente collegati alla coscienza è bene segnalare alcuni *caveat* terminologici che potrebbero generare una certa confusione. Data la difficoltà di trattare la coscienza e gli aspetti fenomenici dell'esperienza si è assistito, in tutto il secolo XX, a

⁶¹ E' significativo il fatto che qualunque modello del mentale che lo scomponga in una serie di parti tra loro interagenti finirà con il privare i soggetti della propria libertà. Tra gli esempi si potrebbero citare molti modelli della mente di stampo psicologico, molti modelli funzionalistici, la totalità dei modelli cognitivi.

⁶² In questo esempio i termini senso e contenuto sono usati facendo appello al loro uso comune.

una continua ricerca di termini che potessero essere utilizzati per trattare ciò che avviene nei soggetti senza far riferimento a entità soggettive in senso dualistico o, peggio ancora, a entità spirituali. *Anima* e *spirito* sono così scomparsi dai trattati di psicologia e filosofia, rapidamente seguiti da *intelletto*. Per sostituire simili indesiderate parole, è stata introdotta una serie di termini che vorrebbero espurgare completamente i connotati fenomenici. Altri termini, insostituibili nella pratica, hanno invece subito poco a poco un'evoluzione 'purificatrice'.

Paradigmatico è il caso di *mente*. Questo termine, alla fine del XIX secolo, si riferiva senza alcuna ambiguità all'attività psicologica del soggetto cosciente. Via via che il soggetto assumeva connotati, prima comportamentistici e poi funzionalistici, il concetto di *mente* subiva una parallela evoluzione. Ormai, trascorso un secolo, si assiste ad alcuni tentativi – tra cui il nostro – di ritornare a identificare la mente con la coscienza. Va tuttavia sottolineato come – nella quasi totalità dei casi – parlare di mente sia stato ritenuto scientificamente accettabile nel campo delle scienze cognitive e in quello della psicologia e che, quasi sempre, la mente sia stata intesa in senso funzionale e cognitivo.

Altrettanto curioso è il destino di *soggetto* e *agente* o *attore*. Poiché *soggetto* è un termine che si porta dietro fastidiose eredità fenomeniche, in campi quali l'intelligenza artificiale e le scienze cognitive, si è spesso preferito un termine più neutro che ponesse l'accento sulle capacità comportamentali, su ciò che l'individuo *faceva* piuttosto che su ciò che l'individuo *era*. Per questo motivo si è spesso parlato di *agenti* o *attori* e non di *soggetti*. Nelle pagine che seguono useremo sempre il termine *soggetto*.

Un altro termine problematico è *osservatore*. In campo ingegneristico sembra una prassi consolidata parlare di osservatore senza riferirsi al suo status mentale. A molti pare che si possa tranquillamente parlare di osservatori privi di coscienza o che comunque il fatto di essere cosciente non sia necessario per essere un osservatore. Nel § 2.3.1 sosterremo che 'osservatore inconscio' sia un ossimoro e che tutti gli osservatori devono essere coscienti.

Altri termini che hanno cercato di assumere una dignità oggettiva che prescindesse dalla contaminazione della soggettività sono *informazione*, *comunicazione*, *senso*, *significato*, *azione*, *contenuto*, ma ne parleremo nelle sezioni successive.

Sintesi del capitolo

La mente è *mente cosciente*, cioè quella parte della realtà dove si ha una rappresentazione del mondo (in cui il mondo rappresenta se stesso). In che cosa consista questa possibilità di rappresentare è ancora in gran parte avvolto nel mistero.

Il secolo XX ha visto nuovi tentativi di risolvere il problema mente-corpo nato, nei suoi termini moderni, con Descartes. L'esito di questi sforzi è stato quello di sviluppare un concetto della mente che non dipendesse dalle caratteristiche proprie del soggetto cosciente: la sua fenomenicità, la sua capacità di rappresentare e il suo essere un'unità d'esperienza. Il risultato è stato quello di avere una *mente cognitiva* (complicata in pratica, ma priva di asperità filosofiche) e una *mente fenomenica* (epifenomenica ed elusiva scientificamente e filosoficamente).

Parallelamente l'affermazione di metafisiche riduzioniste ha determinato una serie di scelte che non sono state ancora portate alle loro estreme conseguenze. La concezione della realtà divisa in vari livelli – in cui emergono proprietà *determinate*, per ogni singola istanza, ma *autonome*, per tipo – finisce con il focalizzare l'attenzione sul luogo dove epistemologia, fenomenologia e ontologia devono convergere: la mente cosciente.

Anche altri concetti perdono la loro tradizionale autonomia e devono rendere conto della relazione fondamentale tra coscienza e realtà: una relazione che dipende dalla scelta fra una metafisica riduzionista e una non riduzionista. I significati, tolti dal mondo dal dualismo cartesiano, non possono esservi reimmessi surrettiziamente da una mente cognitiva priva di supporto ontologico. Il linguaggio non può godere né di un'esistenza trascendentale né di un'esistenza puramente strumentale. Il libero arbitrio stesso non dipende dalla classica dicotomia determinismo/indeterminismo, ma dal rifiuto o dall'accettazione di una realtà riduzionista.