

**CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN
METODOLOGIA DELL'INSEGNAMENTO FILOSOFICO
5 MAGGIO 2003**

**Percorso didattico sul problema del soggetto nella filosofia della mente,
dal moderno ad oggi**

Paolo Vidali

1. Premesse

Dalla scienza e dalla società

La fine del dominio della fisica come scienza modello e l'aprirsi di nuovi scenari legati alla biologia e alla medicina

Lo sviluppo degli studi biologici e neurologici

Lo sviluppo dell'ingegneria genetica, del calcolo automatico, della robotica e dell'integrazione tra uomo e macchina

L'integrazione tra soma e psiche, anche ad opera dello sviluppo delle conoscenze mediche

Dalla riflessione epistemologica ma anche didattica sulla filosofia

La filosofia per problemi anziché per autori

La filosofia come domanda fondamentale con strategie razionali

Definizione operativa di filosofia:

“Il principale interesse della filosofia è mettere in questione e comprendere idee assolutamente comuni che tutti noi impieghiamo ogni giorno senza pensarci sopra. Uno storico può chiedere che cosa è accaduto in un certo tempo del passato, ma un filosofo chiederà «Che cos'è il tempo?». Un matematico può studiare le relazioni tra i numeri, ma un filosofo chiederà «Che cos'è il numero?». Un fisico chiederà di che cosa sono fatti gli atomi o che cosa spiega la gravità, ma un filosofo chiederà come possiamo sapere che vi è qualche cosa al di fuori delle nostre menti. Uno psicologo può studiare come i bambini imparano un linguaggio, ma un filosofo chiederà «Che cosa fa in modo che una parola significhi qualche cosa?». Chiunque può chiedersi se è sbagliato entrare in un cinema senza pagare, ma un filosofo chiederà «Che cosa rende un'azione giusta o sbagliata?»”¹

2. La filosofia della mente come problema filosofico

Gruppo di famiglia, con molti 'interni'

Immaginiamo dunque Elena, vivace studiosa di 7 anni, impegnata a disegnare un'affollata scena, piena di cani, cavalli e (probabilmente, ma non è semplice decidere che cosa *significano* per lei quei dati schizzi) mucche. *Concentrata e attenta*, guida la mano sul foglio, *confrontando* il risultato ottenuto con quello *desiderato*, cancellando e correggendo, fino a quando si concede un sorriso di *soddisfazione*. Nella stessa stanza Caterina, forte dei suoi 15 mesi, muove con cautela e *attenzione* i primi passi; *affascinata* dalla vista della sua gatta, Gulla, comodamente acciambellata sul divano. Gulla a sua volta, *inconsapevole* della minaccia infantile in avvicinamento, si gode tranquilla la *sensazione* del tepore del sole. A pochi metri di distanza Simona, la mamma di Elena e Caterina, seduta al computer, tenta di *ricordare* un dato essenziale che ha *pensato* di inserire nella propria

¹ T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano, Mondadori 1989, pp. 6-7.

relazione, ma che al momento le *sfugge - distratta* in ciò anche dalla domanda «*save now?*» che il programma di scrittura del suo Macintosh le pone con urgenza, ubbidendo alle istruzioni in precedenza ricevute. Infine, apparentemente *immerso* nella lettura di un libro, il papà di Elena e Caterina sta in realtà *immaginando* con estrema precisione il movimento corretto che dovrebbe garantire al proprio diritto esiti meno fallimentari di quelli *sperimentati* nella partita di tennis della sera precedente.

Il lettore concorderà che non c'è nulla di più normale e quotidiano della scenetta familiare appena descritta. Eppure essa è sufficiente a introdurre molte delle più intricate difficoltà concettuali che hanno accompagnato la filosofia dalla sua nascita.

Nel descrivere le azioni dei protagonisti nella nostra storia abbiamo in particolare fatto uso di una serie di *espressioni che designano stati mentali*; abbiamo attribuito *intenzioni, desideri, stati d'animo, sensazioni a esseri umani adulti, bambini dotati di linguaggio, bambini prelinguistici, animali domestici e, persino, computer*. Perché lo abbiamo fatto? E in che senso (nei differenti casi) lo abbiamo fatto? Se non c'è dubbio che Elena e i suoi genitori sarebbero detti coscienti (capaci di sensazioni e intenzioni) e autocoscienti (capaci di padroneggiare in modo competente l'uso del pronome di prima persona «io»), e che esistono buone ragioni per attribuire coscienza (ma già vediamo come questo termine diventa ambiguo e vago) a Caterina e alla sua gatta, certamente rifiuteremmo ogni coscienza al computer (per quanto brillanti ed efficaci possano essere le sue elaborazioni).

A questo punto abbiamo introdotto una serie di questioni che sono alla base del dibattito filosofico contemporaneo sulla coscienza:

1. **Il problema del meccanismo:** qual è il meccanismo della coscienza? Quale organizzazione della materia dà di fatto origine alla pluralità dei fenomeni che chiamiamo coscienti? Dobbiamo ritenere che questo meccanismo sia puramente biologico o possiamo immaginare situazioni in cui esso è prodotto da un sostrato differente, per esempio elettronico? E' possibile una coscienza meccanica?
2. **Il problema del confine:** a che punto della scala evolutiva emerge la coscienza? E come facciamo a determinarlo?
3. **il problema dello scopo:** se un computer e una mosca sono adeguati agenti cognitivi, ma (supponiamo) non sono coscienti, perché altri organismi hanno sviluppato una coscienza? A cosa serve esserlo? Un automa insensibile potrebbe fare tutto ciò che facciamo noi senza essere cosciente? E se sì, che bisogno c'è allora della coscienza?
4. **Il problema del come:** ammettendo di aver chiarito tutte le questioni appena elencate, resta da capire in che modo un certo insieme di cellule umidicce e grigiastre o una sequenza di stati elettronici possano dar vita alla realtà in technicolor della nostra esperienza interiore, alla felicità dell'amore o all'atrocità del dolore, alla noia assoluta di un pomeriggio piovoso o all'eccitazione di una sfida sportiva, passando per il blando interesse in un articolo di giornale o la lieve disapprovazione per un comportamento molesto.

(da M. di Francesco, *Coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 6-8)

3. Il problema dell'uomo nel mondo antico

Nella cultura greca che cosa definisce l'uomo nei confronti degli animali e nei confronti degli dei? La domanda relativa all'uomo e alla sua identità precede la nascita della riflessione filosofica propriamente tale. Già la religione e la poesia, da Omero (sec. VIII a. C.) a Esiodo (prima metà sec. VII a. C.) fino ai tragici, presupponevano, infatti, una determinata concezione dell'uomo; soltanto con la Sofistica, tuttavia, si apre la strada perché la questione dell'uomo venga messa esplicitamente a tema e possa diventare, assumendo l'aspetto di un *problema*, oggetto d'indagine.

Che cosa significa ciò? Anziché dare per scontata la natura dell'uomo, attraverso l'accettazione implicita di definizioni desunte dalla tradizione religiosa o da quella popolare, i Sofisti ne fanno, come vedremo, l'oggetto di una domanda la risposta alla quale non può più essere considerata come ovvia. Decisivo, per questo passaggio, è il metodo spesso da loro usato, consistente nel mostrare la contraddittorietà delle opinioni comuni mettendole in contrasto l'una con l'altra e mostrando la pari sostenibilità di tesi contrapposte. Erede, in ciò, dei Sofisti, Socrate (469 a. C. – 399 a. C.) per primo afferma esplicitamente il carattere di problema della questione dell'uomo e, più in là dei Sofisti, indica una nuova strada per risolverlo: occorre abbandonare la via tracciata dalle affermazioni sorrette dall'autorità di sentenze degli antichi o da quella del senso comune, e perseguire la definizione dell'uomo individuandone l'essenza, attraverso l'analisi razionale delle sue caratteristiche. Con Socrate, il problema dell'uomo si presenta, in altre parole, come il problema della sua essenza, identificata con l'*anima*.

Percorrendo questa via, esamineremo come Platone (428/7 a. C. – 348/7 a. C.) deduca le concrete differenze storiche e sociali fra gli uomini da tale essenza, cioè dalle articolazioni dell'anima; in questo modo, l'essenza umana risulta definita, da un lato, dal rapporto che essa intrattiene con il divino e, dall'altro, dalla differenza che intercorre con l'animale. Della dimensione propria dell'essenza umana Aristotele (384 a. C. – 322 a. C.) sottolinea il carattere *razionale*, già implicito in Platone e Socrate, e quello *politico*: a questo proposito, prenderemo in esame le celebri definizioni aristoteliche dell'uomo come «animale razionale» (*zòon lògon échon*) e come «animale politico» (*zòon politikòn*), dove la seconda tende a marcare, più che la continuità con l'ambito del divino, la specificità dell'uomo in rapporto a quest'ultimo.

Esiste il problema del soggetto? No

Esiste il problema della sostanza? Sì, ma non dell'uomo in modo specifico. La sostanza è dell'ente (materia/forma) l'uomo non è che un'occorrenza di questa struttura ontologica

4. Il problema del soggetto nel mondo medievale

Le figure di pensatori (Agostino, Tommaso, Bonaventura e gli Umanisti) che abbiamo scelto per delimitare l'arco della riflessione filosofica corrispondente al Medioevo e al sorgere dell'età moderna definiscono una speculazione per la comprensione della quale il problema dell'uomo riveste un ruolo decisivo.

La questione di che cosa sia l'uomo costituisce, infatti, un filo conduttore e, nel contempo, una cartina di tornasole per seguire l'evoluzione filosofica nel periodo medioevale: al termine del cammino che la filosofia intraprende fra Agostino e l'Umanesimo, la questione dell'uomo subisce un **ribaltamento** rispetto a come essa era stata delineata all'inizio. Non si tratta (o, almeno, non si tratta soltanto) di un mutamento, per quanto radicale, di esiti concettuali intercorso sul piano specificamente filosofico; piuttosto, le acquisizioni filosofiche in merito alla questione dell'uomo riflettono e, per certi versi, precorrono mutamenti di impostazione che riguardano, in generale, il modo in cui, sul piano culturale, nel passaggio dal Medioevo all'età moderna l'uomo interpreta la propria natura e il proprio ruolo.

Di fronte al problema di offrire una risposta alla domanda che chiede che cosa sia l'uomo, per la speculazione medioevale si tratta di dare conto, da un lato, del rapporto che intercorre fra

l'uomo e il mondo facendo riferimento all'eredità filosofica greca; d'altro canto, quest'ultima risulta collocata all'interno delle coordinate definite dalla fede cristiana e, dunque, del problema del rapporto fra **l'uomo e Dio**. Impostata così la questione, va subito detto che da Agostino all'Umanesimo, cioè dall'inizio del Medioevo filosofico al suo termine, la soluzione al problema dell'uomo emerge come posta in termini non soltanto diversi, ma speculari: comune è il problema, comuni gli strumenti concettuali utilizzati, rovesciata è la prospettiva che ne risulta. Decisivo è appunto, sia per l'orizzonte medievale, sia per quello che lo sostituisce, il rapporto con Dio e quello con il mondo. **Il primo di questi rapporti viene impostato a partire dal creazionismo cristiano, il secondo a partire dal neoplatonismo e dall'aristotelismo**. Rispetto alla prospettiva continuistica che caratterizza sia l'orientamento platonico che quello aristotelico, che disegnano una linea di continuità e di compartecipazione fra il piano della metafisica e quello della realtà sensibile dell'uomo, la figura concettuale della *creatio ex nihilo* presuppone una distanza e la frattura tra Dio e le sue creazioni, compreso l'uomo. Per ovviare a questo iato, tanto la speculazione medioevale, quanto quella umanistica utilizzano gli strumenti sia della tradizione platonica (Agostino) sia di quella aristotelica (Tommaso), sia di entrambe (Bonaventura). In tutti i casi, l'uomo occupa, dal punto di vista metafisico, una posizione centrale all'interno del cosmo: **essere intermedio fra l'ambito sensibile e quello sovrasensibile** ma, anche, immagine del Creatore nonché microcosmo, ovvero immagine, sebbene in scala minore, del macrocosmo, cioè della totalità dell'universo.

La soluzione agostiniana al problema e la sua argomentazione

Non è un caso che la risposta più esplicita di Agostino alla domanda su che cosa sia l'uomo si trovi nel suo scritto teologico più importante, il *De trinitate*: il chiarimento dell'essenza dell'uomo avviene nel contesto dell'indagine sulla realtà di Dio. L'indagine sull'uomo è, anzi, esplicitamente finalizzata a quella su Dio: è un'indagine intrapresa come strumento sussidiario per la conoscenza della realtà divina. In mancanza di una visione diretta di Dio, si possono cercare indizi relativi alla sua natura nella sfera delle entità create e, fra esse, in particolare nell'uomo.

Come avevano insegnato Platone (428/427-348/347) e, prima di lui, Socrate (469-399), l'identità dell'uomo consiste nella sua anima ed essa ha, secondo Agostino, struttura trinitaria. Per giustificare questa tesi egli intraprende un'analisi delle facoltà umane. Per Agostino si connettono fra di loro con il medesimo rapporto che, secondo il dogma stabilito dal concilio di Costantinopoli del 381, intercorre fra le tre persone della Trinità: le diverse triadi che Agostino individua nell'anima umana non rappresentano, infatti, "tre vite, ma una sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza, esse non sono tre sostanze, ma una sola". Inoltre, ciascuna di queste triadi può essere spiegata, a sua volta, da un'altra: così, per esempio, ciascun elemento della triade più importante, quella di memoria, intelligenza e volontà, può essere analizzato attraverso gli elementi della triade di capacità, dottrina e uso (→ **memoria, intelligenza, volontà**). La struttura dell'anima umana si presenta, dunque, come una modulazione della realtà divina e del suo articolarsi nel cosmo: un'*immagine* che rinvia a essa per *analogia*.

Strumenti filosofici presenti nella proposta di Agostino

La figura della *creazione*, sconosciuta al mondo greco e propria, invece, dell'universo concettuale giudeo-cristiano, prende il posto dell'emanatismo, cioè della dottrina che vede una processualità senza soluzioni di continuità fra Dio e le sostanze finite, dottrina che serviva, nel neoplatonismo plotiniano, a dar conto del rapporto fra Dio e gli esseri finiti. L'uomo, in Agostino, si definisce dunque, anzitutto, come l'ente *creato da Dio*.

In questo modo, tuttavia, si apre il problema del rapporto fra l'uomo e il suo creatore; qui interviene il secondo strumento concettuale impiegato da Agostino, la nozione di *immagine*: nella sua essenza l'uomo riproduce i tratti caratteristici della realtà divina. Ciò avviene non soltanto secondo un criterio di somiglianza ma, più radicalmente, rispettando le modalità di articolazione di quella realtà, ovvero il rapporto trinitario che lega le sue manifestazioni: l'*analogia*, dunque,

costituisce il terzo strumento concettuale impiegato da Agostino nella soluzione del problema dell'uomo.

Dall'immagine al microcosmo

L'Umanesimo non rappresenta tanto un fenomeno esclusivamente filosofico quanto, più in generale, un fenomeno di carattere culturale. Esso consiste, per il suo tratto fondamentale, nell'affermarsi di una visione del mondo che pone al centro del proprio interesse e della propria prassi l'uomo: anche laddove quest'ultimo sia concepito, anzitutto, come ente creato e, in quanto tale, come parte dell'universo, la sfera dell'umano diventa, infatti, il centro focale dell'indagine.

All'interno della riflessione sul problema dell'uomo, Marsilio Ficino (1275-1342) e Pico della Mirandola (1463-1494) possono essere considerate come due figure rappresentative per comprendere non soltanto i contorni della soluzione umanistica, ma anche la sua genesi, storica e teorica, nonché le sue conseguenze. Per quanto, infatti, entrambi i pensatori muovano dalla concezione dell'uomo come microcosmo, da Ficino a Pico è, nondimeno, possibile individuare una linea di sviluppo concettuale, in direzione di una maggior centralità dell'uomo e della sua considerazione come realtà dotata di una dignità autonoma nei confronti del resto del mondo creato e dello stesso Creatore.

Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato, secondo le leggi di un'arcana sapienza, questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. [...]

Senonché, recato il lavoro a compimento, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera sì grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosé e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. Ma degli archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori uno ve n'era da largire in retaggio al nuovo figlio, né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. [...]

Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così gli parlò: "Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio alla cui potestà ti consegnerai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine". [...]

Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E secondo che ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti.

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 105-109.

Risulta, in ciò, rovesciato il senso del rapporto fra macrocosmo e microcosmo. Per Agostino, il ripiegarsi dello sguardo contemplativo nell'interiorità dell'anima umana deve servire a elevarla a Dio, così come, **per Tommaso, la realtà dell'uomo**, quale essere in cui l'esistenza non coincide con l'essenza, **deriva, ontologicamente e assiologicamente, da quella di Dio**, che ne dà ragione. Se per Bonaventura il problema si pone ancora nei termini di comprendere come il macrocosmo possa penetrare nel microcosmo, cioè nell'uomo, in modo che la sua mente possa compiere il proprio cammino verso Dio, per Pico della Mirandola è **invece nell'uomo**, nel quale sono riposti "semi d'ogni specie e germi d'ogni vita", **che si trova la chiave dell'universo**. In questo modo, la speculazione degli Umanisti apre la strada alla considerazione della sfera dell'umano come realtà primariamente degna di essere indagata, ciò che costituisce il tratto decisivo dell'età moderna.

5. Il problema del rapporto tra pensiero e materia nella filosofia moderna

La questione del rapporto tra la materia e il pensiero riveste un ruolo centrale nell'intero sviluppo della storia della filosofia moderna per due ragioni: da un lato mette in luce quella relazione unitaria tra scienza e filosofia che caratterizza il pensiero moderno; dall'altro evidenzia, per la prima volta, l'identificazione dell'anima, la *psyché* greca, con il pensiero.

A partire dalla teoria cartesiana che contrappone il pensiero, la *res cogitans*, e la materia, la *res extensa*, nasce il problema del rapporto tra la *mente* e il *corpo*: su tale dualismo si eserciterà, a partire da J. Locke, G.W. Leibniz e D. Hume, quella branca della filosofia che giunge fino a noi e che oggi chiamiamo **filosofia della mente**.

Il rapporto tra la mente e il corpo, che nella filosofia antica e medievale non si poneva come problema, ma trovava soluzione nella nozione unitaria di *vita*, nell'epoca moderna emerge come questione filosofica aperta: con l'affermazione di un'identificazione tra la nozione di mente, o *psyché*, e la nozione di pensiero, ci troviamo dinanzi al problema di una contrapposizione tra il pensiero e la materia. E' una contrapposizione che manifesta in modo esplicito il contrasto sotteso tra la nozione geometrizzata della natura, che implica un concetto di estensione senza libertà, e la nozione assolutamente inestesa di pensiero, in cui dominano la libertà, la volizione, la creazione. Nasce così la contrapposizione cartesiana tra il pensiero (inesteso) e la materia (estesa): i due concetti costituiscono gli elementi problematici delle diverse risposte che vengono fornite al problema della mente e del suo rapporto con il corpo. Al **dualismo** di Cartesio si contrappongono le **teorie della mente di carattere monista** di Leibniz, Locke e Hume che implicano forme diverse di identità, e di corrispondenza, tra la mente e il corpo: con Leibniz abbiamo un monismo di tipo "immateriale", con Locke e Hume abbiamo forme di monismo strettamente connesse alla materia estesa.

Per questa via assistiamo, in Cartesio, ad un radicale spostamento semantico dal termine "vita" al termine "cogito": egli sostiene che il pensiero, la *res cogitans*, non necessita di altro che di se stesso e che esso è la sostanza dell'anima. "Conclusi che ero una sostanza – argomenta nel *Discours de la méthode* – la cui *essenza non consiste in altro se non nel pensare*, una sostanza che per essere non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale". E da questo segue la tesi a sostegno del dualismo tra la mente (pensiero) e il corpo (materia): "Di modo che questo *io*, cioè l'anima grazie alla quale io sono quello che sono, è del tutto distinta dal corpo, l'anima che non cesserebbe di essere tutto quello che è anche se il corpo non fosse" (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Leida 1637, tr. it. *Discorso sul metodo*, Mondadori, Milano, p. 32).

L'esito di tale percorso è il **dualismo**, cioè una profonda differenza ontologica tra il pensiero, inteso come "cosa che pensa" (la *res cogitans*), e la materia estesa (la *res extensa*). In questo modo si presenta per la prima volta esplicitamente una netta opposizione fra mente e corpo.

Questa impostazione, da un lato attenta al rigore dell'evidenza certa e dall'altra permeata di soggettivismo, comporta la difficoltà di passare dall'essere del soggetto che conosce a quello dell'oggetto conosciuto, ovvero dalla *res cogitans* alla *res extensa*, dal pensiero alla materia

[3] Io suppongo che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, l'estensione non siano che finzioni del mio spirito (*chimerae*). Che cosa dunque potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo. Ma che ne so io se non vi sia qualche altra cosa della quale non si possa avere il minimo dubbio? [...] Io dunque, almeno, non sono forse qualche cosa? Ma io ho già negato di avere alcun senso e alcun corpo. Io esisto, tuttavia. [...] Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo che impiega tutta la sua industria nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli mi inganna [...]. Di modo che, dopo avervi ben pensato, bisogna concludere che questa proposizione: *Io sono, io esisto* è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o la concepisco nel mio

spirito. [...] Che cosa sono io, dunque? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? Una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole che non vuole, che immagina anche e che sente.

[8] E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo che la mia essenza consiste in ciò solo, che io sono una cosa pensante, o una sostanza. E sebbene io abbia un corpo al quale sono strettamente congiunto, tuttavia, poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono una cosa pensante (*res cogitans*) e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può esistere senza di lui.

Cartesio, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641, tr. it. *Meditazioni metafisiche*, in *Opere*, vol. I, II, 3, 8, 9; Laterza, Roma 1967)

I problemi che nascono dall'operazione cartesiana

Da quando si comincia a ritenere che anche della fisica terrestre sia possibile una scienza matematicamente impostata, nascono alcuni interrogativi sui quali la filosofia moderna rifletterà a fondo. Se l'uomo conosce la realtà naturale scientificamente, cioè significa che essa è regolare, prevedibile, determinata. Ma l'intelletto umano sembra ontologicamente diverso dalla realtà che conosce: è libero, indeterminato, immateriale, talvolta fallace ma anche creativo. Ma allora, ci si chiede, **come può l'intelletto conoscere una realtà naturale ontologicamente diversa da lui?** Come può esistere un "ponte" tra materia e intelletto umano, tra soggetto e oggetto della conoscenza?

Nonostante la descrizione "operativa" del ruolo del soggetto, Cartesio lo designa come una **sostanza** (*res cogitans*)

A ben vedere anche il "*cogito ergo sum*" viola la prima regola del metodo. C'è qualcosa in questa deduzione che non appare evidente: **l'io**. Perché non possiamo dire "qualcosa dubita, quindi qualcosa è"? Da dove deriva l'unicità dell'io che viene presupposta da tutto il *Discorso* cartesiano (non a caso svolto in prima persona singolare)? Possiamo criticare questa "verità" cartesiana applicando le regole del metodo. Ma, paradossalmente, proprio questa critica a Cartesio mostra che il suo metodo è ancora valido.

L'obiezione di Hobbes

Cartesio nel 1641 pubblica le *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, testo in cui riprende e sistematizza il percorso dimostrativo sviluppato nel *Discorso sul metodo*. Ad esse solleva alcune obiezioni un filosofo empirista inglese, Thomas Hobbes, che tra l'altro critica un preciso passaggio della dimostrazione cartesiana del *cogito*. Egli così scrive:

«Dal fatto che sono uno che pensa, segue *Io sono*, poiché ciò che pensa non è un niente. Ma quando egli [Cartesio] aggiunge, *cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione*, allora sorge un dubbio. Perché non mi sembra una buona argomentazione dire: *io sono uno che pensa* dunque *sono un pensiero*; e neppure *io sono uno che intende* dunque *sono un intelletto*. Perché potrei dire allo stesso modo: *sono uno che passeggia*, dunque *sono il passeggiare* (*Objectiones et Responsiones*, 1640-42, trad. it. in Cartesio, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1981, p. 321).

La risposta di Cartesio ribadisce che intendendo il pensiero intendeva una facoltà "Non c'è somiglianza tra il passeggiare e il pensiero: poiché il passeggiare di solito è assunto soltanto come azione, mentre il pensare è assunto a volte come azione, a volte come facoltà."

Da questo dialogo a distanza si possono trarre alcune indicazioni.

a) Su cosa verte l'obiezione di Hobbes? Sul fatto che si inferisce dall'essere pensante l'essere una cosa che pensa, cioè una sostanza.

b) A cosa si riferisce la risposta di Cartesio? Al fatto che il pensiero, a differenza del passeggiare, è anche una facoltà.

Il superamento di questa impostazione comporterà una revisione complessiva dell'idea di sostanza e di soggetto.

La filosofia della mente è un percorso attraverso questo problema

6. La differenza tra dualismo e monismo: un percorso

<i>Teorie dualistiche</i>		<i>Teorie monistiche</i>		<i>Oltre la distinzione</i>
1. interazionismo		4. idealismo		8. connessionismo
2. parallelismo	2.1. occasionalismo	5. materialismo	5.1. comportamentismo	
	2.2. armonia prestabilita		5.2. teoria dell'identità	
3. intenzionalità		6. funzionalismo		
		7. realismo biologico		

Il dualismo

Il dualismo è una posizione secondo la quale tutta la realtà è costituita da due e solo da due sostanze: la mente e la materia. La mente e la materia sono sostanze se vengono concepite come in grado di esistere l'una indipendentemente dall'altra. Le teorie dualistiche ritengono che esista una diversità fondamentale e reale fra la mente e la materia. Una mente non ha nessuna proprietà della materia e la materia non ha nessuna proprietà mentale: ne segue che la mente e la materia sono distinte.

Per Cartesio la proprietà essenziale della mente è il pensiero, la proprietà essenziale della materia è l'estensione. Secondo la prospettiva dualistica, **per quanto la materia sia organizzata in modo complesso non può dar origine al pensiero.**

Il fatto che Cartesio sia menzionato come il maggior rappresentante del dualismo, non dovrebbe far credere che oggi tale posizione sia del tutto obsoleta.

In primo luogo perché essa rimane almeno una possibilità logica non confutata definitivamente con la quale, pertanto, qualunque teoria alternativa deve confrontarsi.

In secondo luogo perché è sostenuta da alcuni eminenti studiosi fra i quali il filosofo della scienza Karl Popper e il neurofisiologo John Eccles (Popper e Eccles, *L'io e il suo cervello*). Il problema del dualismo non è tanto quello di essere in contrasto con i risultati della scienza, quanto piuttosto quello di richiedere entità e leggi che non è necessario assumere in una visione scientifica del mondo. Tutte le teorie della mente sono logicamente possibili, ma il punto essenziale è che non è detto che ciò che è logicamente possibile sia anche ciò che realmente esiste.

In terzo luogo, il dualismo è una posizione che ha un rapporto privilegiato con le credenze religiose. Ma deve essere notato che il dualismo e le credenze religiose, in particolare quella nell'esistenza di Dio, sono logicamente indipendenti: potremmo avere un'anima distinta dal corpo anche se Dio non esistesse, e potrebbe esistere Dio anche se non avessimo un'anima distinta dal corpo. L'ateismo, dunque, non è in contraddizione con il dualismo.

Le varie teorie dualistiche si dividono tra di loro a seconda del modo in cui concepiscono le relazioni fra la mente e la materia.

I dualisti interazionisti, come Cartesio, ritengono che vi siano relazioni di causa ed effetto fra la mente e il corpo, **i dualisti parallelisti** lo negano. Ma c'è un tipo di relazione fra la mente e il corpo che tutti i dualisti negano: quella dell'identità. Qualunque teoria che sostenga l'identità mente-corpo è incompatibile con il dualismo.

1. L'interazionalismo

Per l'**interazionismo**, cosiddetto psico-fisico, mente e materia possono stare in relazioni di causa ed effetto: la mente può essere causa di eventi fisici e, viceversa, la materia può essere causa di eventi mentali. Si tratta di un'assunzione tutt'altro che priva di problemi, ma che corrisponde alla nostra esperienza quotidiana quando, per esempio, un certo stato del nostro corpo causa il desiderio di bere e quest'ultimo mette in movimento il corpo per provvedere a soddisfare la sete. La principale obiezione all'interazionismo è che la mente e la materia sono così diverse che risulta difficile capire come possano interagire. L'interazionismo è stato anche accusato di essere un'ipotesi che viola il principio di conservazione dell'energia in quanto l'energia fisica scomparirebbe dal mondo fisico quando un evento fisico produce un evento mentale e comparirebbe nel mondo fisico quando un evento mentale produce un evento fisico.

2. Il parallelismo

Di fronte alle difficoltà dell'interazionismo sono sorte teorie dualistiche **parallelistiche**, che negano l'interazione e che, proprio per ciò, ritengono che gli eventi mentali e quelli fisici corrano paralleli senza mai incontrarsi in qualche forma di interazione. Anche queste teorie, cosiddette del **parallelismo psico-fisico**, devono però render conto del fatto che la connessione fra eventi fisici e eventi mentali non è casuale: ogni volta che voglio alzare un braccio il mio braccio si alza, ogni volta che mi pungo sento dolore.

2.1. L'occasionalismo

Secondo l'**occasionalismo di Malebranche** (1638-1715) tale connessione è assicurata dall'intervento divino il quale ogni volta che voglio sollevare un braccio fa sì che il mio braccio si sollevi. L'occasionalismo riveste oggi soltanto un'importanza storica, come tentativo estremo di difendere il dualismo cartesiano dal problema dell'interazione fra una sostanza immateriale e la materia. Esso si fonda, infatti, su un'ipotesi di natura esclusivamente teologica. D'altra parte, come già aveva osservato Cartesio, la relazione di Dio con il mondo non sembra essere meno misteriosa di quella che il dualismo stabilisce fra la mente e il corpo. In quanto Dio, come l'anima, è concepito come sostanza immateriale, se può intervenire sugli eventi materiali lo può anche l'anima, se, al contrario, non lo può l'anima allora non lo può neppure Dio.

2.2. L'armonia prestabilita

Invece di chiamare in causa l'intervento divino ogni volta che si verifica una connessione fra eventi mentali e eventi fisici, la dottrina dell'**armonia prestabilita di Leibniz** (1646-1716) sostiene che le due serie di eventi corrono parallele e sincroniche. Le due serie di eventi sono state sincronizzate quando hanno avuto inizio, da Dio al momento della creazione, come due orologi che segnano la stessa ora ma tra i quali non c'è nessuna relazione di causa-effetto. Il fatto che l'orologio A segni le ore 18.00 non è causa del fatto che anche l'orologio B segni le ore 18.00. Si tratta, anche in questo caso, di una teoria che chiama in causa un'ipotesi teologica, ma, a rigore, potrebbe essere sostenuta anche supponendo che gli eventi siano stati sincronizzati da qualche fenomeno esclusivamente fisico accaduto all'inizio della storia dell'universo.

3. L'intenzionalità

Il concetto di **intenzionalità** era presente nella scolastica medioevale ed è stato ripreso nel XIX secolo da Franz Brentano e, successivamente, nel Novecento, da Husserl e dalla scuola fenomenologica. Il termine deriva dal latino *intendere* che significa «tendere a», «mirare a». Secondo gli autori citati l'intenzionalità sarebbe una proprietà specifica ed esclusiva degli stati mentali, una proprietà, cioè, che li distinguerebbe dagli oggetti fisici. Un'idea può avere per oggetto Vienna, ma Vienna non ha per oggetto niente; la paura può aver per oggetto il buio, ma il buio non ha per oggetto niente; il volere può avere per oggetto un diamante, ma un diamante non ha per oggetto

niente. In altre parole i fenomeni mentali sono intenzionali perché si riferiscono costitutivamente a qualcosa.

La relazione intenzionale fra uno stato mentale e il suo oggetto è una relazione ben diversa da quelle che vigono fra oggetti fisici.

In primo luogo, una relazione ordinaria come, per esempio, espressa dall'enunciato «il libro è sul tavolo» è vera solo se esistono sia il libro sia il tavolo, ma una relazione intenzionale come quella espressa dall'enunciato «credo che Babbo Natale viva al Polo Nord» è vera anche se Babbo Natale non esiste (perché sia vera è sufficiente che io creda che ...).

In secondo luogo il libro e il tavolo sono oggetti che possono essere identificati indipendentemente l'uno dall'altro, a prescindere dal fatto che il libro sia sul tavolo. Una credenza, invece, non è identificabile (isolabile) indipendentemente da ciò che è creduto: «credo che ... » separato dal suo oggetto («Babbo Natale viva al Polo Nord») non è più una credenza.

Il monismo

Le **teorie monistiche** ritengono che la realtà sia costituita da un'unica sostanza, ma, a seconda di quale sostanza delle due ammesse dal dualismo venga scelta, si hanno differenti tipi di monismo.

4. L'idealismo

L'idealismo è quella tesi secondo la quale soltanto la mente esiste, la realtà materiale è in qualche modo un prodotto della mente. Alcuni manuali di storia della filosofia distinguono un idealismo soggettivo da un idealismo assoluto. La prima definizione identifica la dottrina di Berkeley (1685-1753), mentre la seconda quella degli idealisti tedeschi Fichte, Schelling e Hegel (inizio XIX sec.)

La radice della posizione idealistica sta nell'idea che qualunque cosa si possa sapere della realtà non può essere indipendente dalla nostra mente. Ciò che conosciamo, vediamo sentiamo ecc., è sempre conosciuto, veduto, sentito *attraverso e nella* nostra mente. Dalla mente non possiamo mai «uscire»: in realtà non vediamo un oggetto, ma c'è nella mente un'immagine di un oggetto, non sentiamo il freddo, ma abbiamo una sensazione di freddo e così via. Un'ovvia obiezione all'idealismo consisterebbe nell'osservare che le sensazioni, le idee ecc. sono, sì, presenti nella mente, ma sono causate da qualcosa di esterno: è un oggetto reale che causa l'immagine nella nostra mente. Secondo gli idealisti, siccome non si può conoscere nulla degli oggetti reali, ma sempre e solo le immagini nella nostra mente, diventa illegittimo ammettere l'esistenza di qualcosa di cui non sappiamo e non possiamo sapere nulla. Per l'idealismo nulla può essere conosciuto tranne ciò che è nella nostra mente, così la sola realtà che conosciamo è una realtà mentale. Una realtà indipendente dal pensiero non esiste.

Naturalmente esiste una realtà indipendente dal *mio* pensiero: per Berkeley l'esistenza di un oggetto sta nel fatto di essere conosciuto, ma poiché non si vorrà sostenere che l'oggetto cessi di esistere quando smetto di percepirlo, occorre precisare che continua ad essere percepito dalla mente di qualcun altro, per Berkeley dalla mente divina.

5. Il materialismo

Secondo il **materialismo** tutto ciò che esiste è solo materia. La specificazione di ciò che sia da intendere con il termine «materia» dipende dalla forma e dalla collocazione storica delle particolari versioni del materialismo. Per Democrito la materia era composta da atomi, i quali possedevano proprietà come la forma, la dimensione, il peso ecc. Per un materialista contemporaneo la materia non soltanto non è più composta da soli atomi (un numero insospettabile di particelle elementari è stato scoperto scomponendo l'«indivisibile» atomo), ma le particelle elementari hanno proprietà che gli oggetti macroscopici non hanno, oppure mancano di proprietà che il senso comune riterrebbe caratteristiche irrinunciabili della materia, come la massa (è il caso dei fotoni). Questo mutamento del concetto di materia non segnala però una debolezza della posizione materialista, denunciata proprio dal fatto che il materialismo non avrebbe fornito una definizione non controversa di materia. Si tratta, anzi, di una posizione che il materialismo contemporaneo ha definitivamente

acquisito: la materia è ciò che la scienza fisica dice essere tale. Da questo punto di vista *il materialismo recente ha sottratto la discussione sul problema mente-corpo a un'impostazione metafisica affidando alle scienze il compito di rispondere a domande quali: «che cos'è la materia?» e «gli stati mentali possono essere ricondotti a stati cerebrali?»*. Ogni materialista, comunque, da Democrito a Hobbes ai materialisti dell'Illuminismo francese come La Mettrie, Cabanis, d'Holbach, ritiene che **la materia possa, se organizzata in modi appropriati**, manifestare proprietà come il sentire e il pensare. Gli esseri umani sono materia pensante.

5.1. Comportamentismo

Un autore che ha attaccato in modo radicale qualsiasi forma di dualismo di stampo cartesiano è stato l'inglese Gilbert Ryle (1900-76). Nel suo libro più famoso, *Lo spirito come comportamento*, del 1949, egli analizza dettagliatamente le varie espressioni linguistiche che utilizzano verbi o sostantivi riferiti a eventi di natura mentale. Per esempio, considera espressioni come “credere e credenza” “intendere e intenzione”, “volere e volontà” e via dicendo. Con un accurato lavoro di analisi linguistica egli ci mostra l'inconsistenza di una certa immagine del mentale che sorge del tutto spontanea in noi. Il suo ragionamento può essere sintetizzato come segue:

- in primo luogo egli nota che le espressioni che utilizziamo per parlare di stati mentali, dalle credenze ai desideri fino ai dolori, sono basate su un **errore categoriale**;
- in secondo luogo che se eliminiamo tale errore ci rendiamo presto conto che tali espressioni si riferiscono al modo in cui le persone agiscono;
- quindi che le espressioni riferite a stati mentali in effetti si riferiscono a modi di agire o di comportarsi.

Vediamolo più in dettaglio il suo ragionamento.

Per prima cosa Ryle nota che spesso siamo vittime di quelli che egli appunto chiama “errori categoriali”. Un esempio in tal senso è il seguente. Consideriamo l'università di Oxford. Essa è costituita da una serie di edifici autonomi disseminati su un territorio non delimitato. Commette un errore categoriale chi, dopo aver visitato i vari edifici, si lamentasse di non aver ancora visitato l'università, perché così facendo includerebbe erroneamente *università* nella medesima categoria di *edificio*. L'università di Oxford è l'insieme degli edifici che godono di certe proprietà, per esempio vi si tiene lezione o appartengono all'amministrazione universitaria, e non è un edificio speciale.

Analogamente, afferma Ryle, quando si considerano gli enunciati che descrivono stati o processi mentali, ci si intrappola in errori analoghi, che spingono a cercare oggetti distinti, appunto di natura mentale. Se evitiamo tali trappole, possiamo constatare che non esiste null'altro che il comportamento o la disposizione a comportarsi in un certo modo. Immaginare gli stati mentali come delle entità interne che ci guidano vuol dire riproporre il vecchio mito platonico del “pilota” della nave o l'immagine, più moderna e di origine cartesiana, di una sorta di fantasma che governa la macchina fisica rappresentata dal nostro corpo. Liberatici da questi errori ci rendiamo conto che: “[...] quando parliamo dell'esercizio di qualità mentali non ci riferiamo a episodi occulti determinanti quello che vien fatto e detto, ma proprio a quello che vien fatto e detto” (*Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari 1955, p. 18; tit. or. *The Concept of Mind*, Hutchinson, London 1949). Secondo Ryle dunque, una **relazione di tipo concettuale** viene sistematicamente scambiata per una **relazione causale** tra ipotetici stati mentali e gli stati fisici ordinari, commettendo una fallacia di *transitus de genere ad genus*.

Una delle forme più influenti in filosofia della mente che il materialismo ha assunto in età contemporanea è quella **comportamentista**. Secondo il comportamentismo non ci sono processi mentali interni che causano il comportamento. I comportamenti sono determinati da stimoli esterni. Uno stato mentale è dunque una connessione tipica fra certi stimoli e certe risposte (i comportamenti). Ogni evento mentale è una disposizione a un certo tipo di comportamento.

Nessuna anima deve essere presupposta oltre ai comportamenti fisici del corpo. Ryle (*Lo spirito come comportamento*), uno dei fondatori del comportamentismo, ha sostenuto che l'idea che l'anima sia una sostanza distinta dal corpo si fonda sullo stesso errore che farebbe chi, dopo aver visitato aule, laboratori e biblioteche di una facoltà universitaria dicesse di aver visto solo aule, laboratori e biblioteche, ma non ancora una facoltà universitaria. Secondo il comportamentismo, semplicemente, non esistono stati mentali interni: *ogni enunciato in cui compaiono termini mentali è infatti traducibile in un enunciato in cui compaiono termini che si riferiscono solo a comportamenti fisici oggettivamente e pubblicamente osservabili.*

Il comportamentismo ha essenzialmente due difetti. In primo luogo il riferimento ai comportamenti osservabili non è una condizione né necessaria né sufficiente per identificare uno stato mentale: qualcuno potrebbe avere paura senza manifestarne i sintomi, oppure potrebbe manifestarne i sintomi (sudorazione, pallore, tremore ecc.) senza avere paura. In secondo luogo, il comportamentismo nega l'esistenza di qualcosa che sembra invece innegabile: noi sentiamo di avere stati interni distinti dai nostri comportamenti.

5.2. Teoria dell'identità

Sulla base di queste critiche Feigl, Place, Smart e altri hanno avanzato una posizione materialistica nota come **teoria dell'identità**. Questa forma di materialismo ammette, a differenza del comportamentismo, che *esistano stati interni che causano il comportamento*, ma li identifica, a differenza del dualismo, con stati cerebrali.

Qualche anno dopo le analisi di Ryle, il terreno è pronto per passare dall'analisi linguistica alla connessione tra i problemi filosofici e i risultati delle scienze empiriche che si occupano delle **attività mentali superiori**, vale a dire ragionamento, percezione, linguaggio e memoria in quanto opposte a quelle inferiori che trattano istinti, apprendimento condizionato e via dicendo. Una spinta in questa direzione viene data dalla cosiddetta "scuola materialista australiana", cui fanno capo autori come David Armstrong (1926), Ullin Place e J.J.C. Smart, ma a cui ha dato un contributo fondamentale il filosofo di origine ceca Herbert Feigl (1902-1988). Il saggio più noto di Feigl è *The 'mental' and the 'physical'*, apparso nel 1958, nel quale si sostiene che gli stati cosiddetti "mentali" non sono niente altro che stati "fisici", in particolare stati neurologici. L'uso delle virgolette per racchiudere i termini in questione sottolinea, ancora una volta, il primo passo che queste analisi compiono: osservare i diversi significati associati ai termini "mentale" e "fisico" per desumerne la relazione. Mentre per Ryle i termini mentali sono il risultato di una confusione, per Feigl si può stabilire ciò che questi termini designano ricorrendo alle scienze neurologiche. In questo senso Feigl ammette, per così dire, la rispettabilità di tali termini, ma per l'appunto non pensa che questi identifichino alcunché di distinto dagli stati neurologici. Da ciò l'affermazione dell'identità tra psicologia e neurologia, ossia l'**identità "psiconeurale"**

6. Funzionalismo

Il **funzionalismo** ritiene sostanzialmente che la mente stia al cervello come il *software* sta *all'hardware* di un computer. In quanto si tratta di una teoria ispirata alle ricerche di intelligenza artificiale, esso ha in qualche modo contribuito a vanificare la discussione circa il fatto che gli stati mentali non possano sorgere senza una *sostanza* mentale che, ovviamente, i computer non hanno. Ritiene che gli stati mentali derivino dal modo in cui qualcosa è organizzato, invece che dalla natura di quel qualcosa.

Se non ha senso porre la questione dell'esistenza dell'anima delle macchine è tuttavia altrettanto problematico sostenere che gli stati della macchina, in quanto stati logici, sono identici a stati della sua costituzione fisica. Fisicamente «potrebbe trattarsi di un sistema di leve e ingranaggi come un vecchio calcolatore meccanico; di un sistema idraulico attraverso cui scorre acqua; di una rete di transistor stampati in un chip di silicio attraverso cui passa corrente elettrica; o addirittura di un cervello. Ognuna di queste macchine utilizza un proprio mezzo peculiare per rappresentare i simboli [su cui opera]: le posizioni degli ingranaggi, la presenza o assenza di acqua, il livello di tensione

elettrica, e, forse, gli impulsi nervosi» (Johnson-Laird, *La mente e il computer. Introduzione alla scienza cognitiva*, p. 39).

Il significato che l'impatto dell'intelligenza artificiale ha avuto sulla filosofia della mente e sulla storia complessiva del problema mente-corpo è stato quello di aver messo in crisi l'idea di origine cartesiana secondo la quale il pensiero non è meccanizzabile. «La peculiarità inconfondibile del lavoro in Intelligenza Artificiale dipende dal fatto che si cerca di stabilire [-] insieme di regole che dicano a macchine non flessibili come essere flessibili» (Hofstadter, *Goedel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante*, p. 28). Come si ricorderà, secondo Cartesio il carattere distintivo della presenza dell'anima è la creatività, cioè la capacità di produrre frasi, pensieri e comportamenti originali poiché, per Cartesio, ciò che è meccanico non può essere flessibile. Ma se, come accade nell'intelligenza artificiale, la creatività può essere governata da regole e siccome le regole possono essere rappresentate in un sistema fisico, allora non c'è bisogno di introdurre un principio non fisico, l'anima, per spiegare la creatività. L'idea fondamentale è che la regolarità non è l'opposto della creatività. L'applicazione di una regola non dà luogo sempre allo stesso risultato, i risultati possono essere vari e infiniti, come nel caso in cui una stessa regola venga applicata (ricorsivamente) al risultato già ottenuto da una precedente applicazione.

7. Monismo biologico

John Searle (1932), noto per i suoi studi sulla teoria degli **atti linguistici**, ha esteso le proprie ricerche anche al problema degli stati mentali, in particolar modo gli stati intenzionali, affrontando poi il tema della coscienza e del rapporto tra linguaggio, mente e società, come recita il titolo di uno dei suoi ultimi libri. Egli critica il funzionalismo attaccando l'argomento per analogia secondo cui la mente è il software del cervello. Per far questo si affida a una sorta di argomento per assurdo della tesi contraria alla propria idea che la mente non può essere un programma.

Per rendere vivido il suo ragionamento Searle lo presenta tramite un ingegnoso **esperimento mentale**, noto come **argomento della stanza cinese**, che rende immediatamente percepibile la distanza tra la nostra nozione intuitiva di comprensione e quanto fanno effettivamente le macchine calcolatrici. Si supponga di rinchiudere Searle in una stanza priva di porte e finestre, ma dotata di due feritoie. Da una di queste arrivano foglietti con ideogrammi cinesi e nell'altra Searle deve inserire foglietti con ideogrammi. Searle non conosce il cinese, in effetti non sa neanche che riceve ideogrammi in cinese, ma è guidato nell'esecuzione del compito da un "libro delle regole" che è nella stanza, il quale gli indica cosa deve scrivere sui foglietti che deve far uscire dalla stanza dati i segni dei foglietti che vi entrano. Per esempio, sul libro troviamo regole del tipo: "al segno '£' rispondere col segno '\$'". Immaginiamo adesso che fuori della stanza ci sia un cinese che scrive delle domande in cinese e le inserisce nella prima feritoia, e legge i foglietti inseriti da Searle nella seconda feritoia, considerandoli "risposte". Concediamo, infine, che tutte le risposte sono adeguate alle domande. Il cinese ne potrebbe concludere che nella stanza vi è qualcuno che conosce il cinese. Invece Searle continua a non capire un bel nulla di cinese, anche se è diventato esperto nel riconoscere i segni e nel trascriverne di nuovi. A giudizio di Searle la situazione con i calcolatori è la medesima: lo stato funzionale di "risposta alla domanda" può essere simulato con un programma, ma non coincide con uno stato di comprensione. Comprendere, dunque, non equivale a manipolare simboli in base alla loro forma, per quanto velocemente e accuratamente si possa farlo.

Venendo alla parte positiva della sua dottrina Searle propone ciò che egli definisce un **realismo biologico**. A suo giudizio, i due elementi fondamentali che caratterizzano la vita mentale, ossia la coscienza e l'intenzionalità, sono il risultato dell'attività fisica del cervello al pari della relazione che si stabilisce tra i processi digestivi e lo stomaco. Così come la digestione è il risultato dell'attività dello stomaco, ma non può essere identificata con lo stomaco, così la mente è il risultato dell'attività del cervello senza che debba essere identificata o ridotta a questo. A differenza dei funzionalisti, però, Searle ritiene che la relazione tra la mente e il cervello sia inscindibile, perché ciò che la mente ci consente di fare è il risultato dei poteri causali del cervello, e non semplicemente il risultato di un'analisi funzionale dei processi mentali stessi.

7. Oltre il dualismo e il monismo

Negli ultimi anni si sono fatte strada delle posizioni che superano le premesse del dibattito corpopente. In particolare superano la concezione inerte e passiva della **materia**, mostrando come il materiale biologico abbia caratteri emergenti incomprensibili attraverso una descrizione puramente chimico-fisica. In secondo luogo, soprattutto per lo sviluppo dell'informatica e dell'intelligenza artificiale, si è profondamente modificato anche il concetto di **pensiero**, e quindi di mente, superandola distinzione tra la creatività umana e la meccanizzazione dell'elaborazione artificiale

La posizione di Kant come premessa

La condizione di possibilità come strumento dell'indagine kantiana

La condizione di possibilità dell'unificazione in una coscienza è l'io penso.

La struttura trascendentale dell'io penso

Non è sostanza, ma funzione, atto, azione strutturata.

8. Il connessionismo

Il **connessionismo**, infine, partendo dal grande numero di connessioni neurali che caratterizza il cervello umano, spiega l'emergenza di coscienza e di altre funzioni mentali attraverso la rete neurale e la sua attivazione. Le conoscenze sono stati di attivazione della rete neurale. Da un certo punto di vista il connessionismo è una teoria monista materialista, tuttavia essa deriva l'attività della mente non dal semplice stato fisico del cervello, bensì dall'interazione complessa tra i suoi costituenti (neuroni, sinapsi, sensazione, comportamento)

Patricia Churchland, paragonando i difensori delle credenze ai vitalisti seicenteschi, adatta l'argomento autofagico al fine di mostrarne l'implausibilità: "L'antivitalista afferma che lo spirito vitale non esiste. Ma tale asserzione si auto-confuta. Chi parla può aspettarsi di esser preso sul serio solo se la sua affermazione non lo è. Perché, se l'affermazione fosse vera, allora chi parla non avrebbe spirito vitale e dovrebbe esser *morto*. Ma se fosse morto, allora il suo enunciato sarebbe una sequenza di rumori, priva di ragione e verità" (*Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Mit Press, Cambridge Ma 1986, p. 398)

La teoria positiva che i Churchland propongono è strettamente legata a un nuovo modello di simulazione artificiale delle funzioni mentali umane: il **connessionismo**. Il modello si basa sull'osservazione che il cervello umano, a differenza dei soliti calcolatori, nell'elaborare gli stimoli esterni e nel compiere processi di pensiero non compie un passo alla volta ma lavora in parallelo. Da alcuni anni sono state sviluppate delle macchine, dette appunto "connessioniste" o "reti neurali" che sono costruite imitando la struttura fisica del cervello e, sostengono i Churchland, questo darà modo di imitarne più adeguatamente le funzioni. A prescindere dall'eventualità che ciò avvenga, l'idea filosoficamente rilevante è che queste macchine costituiscono un *modello* diverso del pensiero umano. Per esempio, tali modelli non considerano più la nozione di simbolo o di rappresentazione come l'elemento cognitivo minimo, a vantaggio di nozioni di tipo sub-simbolico. Da un punto di vista filosofico generale la tesi dei Churchland è una nuova forma di teoria dell'identità, anche se, a differenza di Feigl e per rispondere alle critiche funzionaliste, essi ritengono che le identità vadano ristrette a un dominio. Come la temperatura è ridotta a energia cinetica molecolare media, ma solo per i gas, così un certo stato intenzionale può essere ridotto a un determinato stato cerebrale solo per gli esseri umani adulti, escludendo in questo modo calcolatori o marziani intelligenti con strutture di controllo molto diverse. Pur con queste cautele recenti, la posizione dei Churchland rimane nondimeno ancorata alle scoperte empiriche e ai risultati tecnologici in maniera troppo cruciale. Un fallimento dei primi o dei secondi, infatti, finirebbe con il portare discredito sulle loro tesi, magari anche a torto, conducendo tuttavia a un disinteresse

generale data la continua produzione di nuove tecnologie e quindi, ipoteticamente, di nuovi modelli per la mente umana.

I neuroni sono organizzati in reti (James McClelland, CDRom *I segreti della mente 1, Reti neurali*, 1,3,5).

Da quando è stato inventato il microscopio è divenuto evidente che il sistema nervoso non è solo una grande massa gelatinosa, ma che esso è effettivamente composto da miliardi di minuscole cellule chiamate neuroni. Ciascun neurone può avere anche più di 100.000 connessioni con altri neuroni del cervello. I neuroni non si possono vedere senza un microscopio, né si possono notare le connessioni, a meno di avere a disposizione un microscopio molto potente.

Grazie a questi sviluppi tecnologici oggi siamo in grado di constatare che il cervello è fatto di molte cellule. Il compito di ciascun neurone è quello di ricevere segnali da molti altri neuroni, migliaia o centinaia di migliaia in certi casi, e di combinarli in un modo sufficientemente semplice da decidere se inviare o meno un segnale ai neuroni con i quali esso è a sua volta collegato. Da questo emerge l'idea che tutta la nostra vita mentale, tutta la nostra attività cognitiva, è in realtà il prodotto delle interazioni fra tutte queste unità di elaborazione molto semplici.

La conoscenza risiede nelle connessioni

Uno degli elementi che più differenziano i modelli connessionisti e i modelli tradizionali di rappresentazione e di elaborazione delle conoscenze nel corso dell'attività cognitiva è costituito dal modo in cui la conoscenza è immagazzinata nella rete. Tradizionalmente i logici, i filosofi e gli scienziati cognitivi hanno immaginato che la nostra conoscenza sia, in un certo senso, scritta in una sorta di libro, caratterizzato da una terminologia esplicita e un formato consultabile da parte della nostra attività cognitiva.

Nei modelli connessionisti, invece, la conoscenza è direttamente contenuta nelle connessioni interneurali. Questo è un modo interessante e innovativo di rappresentare la conoscenza, poiché implica che essa non sia direttamente accessibile da parte dei processi mentali. La conoscenza è ciò che guida il pensiero, ma non qualcosa che noi consultiamo mentre pensiamo. Le connessioni fra i neuroni non possono essere ispezionate; non possono essere lette o interpretate per qualcun altro. Possono solo influenzare il modo in cui un neurone attiva altri neuroni. E nello stesso modo la conoscenza delle connessioni, nelle nostre simulazioni, ci consente di capire che stiamo guardando una particolare parola, e di utilizzare l'informazione proveniente dalle lettere vicine per dedurre l'identità di una lettera specifica. Ma questa conoscenza non è esplicitamente disponibile come tale. Ecco qual è la vera differenza tra i modelli connessionisti di rappresentazione delle conoscenze e l'approccio tradizionale alla rappresentazione della conoscenza.

L'apprendimento modifica le connessioni

Uno degli aspetti più interessanti e importanti dei modelli connessionisti è il modo in cui l'esperienza modifica le connessioni fra neuroni. Vorrei spiegarvi questo concetto prendendo l'esempio dello sviluppo del bambino, poiché ritengo che questo sia uno degli ambiti in cui è davvero importante comprendere come l'esperienza si integri nel cervello. In quest'area le mie idee si rifanno a quelle di Jean Piaget, secondo il quale in ogni momento il bambino piccolo cerca di prevedere e di comprendere ciò che gli accade attorno.

I modelli connessionisti cercano di spigare ciò che accade immaginando che il cervello usi l'informazione proveniente dalle esperienze recenti come base per cercare di prevedere ciò che accadrà, e che quindi il cervello osservi ciò che accade realmente. Immaginiamo che un bambino abbia di fronte uno schermo opaco, e che una palla venga fatta rotolare sul pavimento così da farla scomparire dietro lo schermo. La domanda è: che cosa dovrebbe aspettarsi il bambino? Se non ha conoscenze precedenti, può darsi che non si aspetti che la palla riappaia dall'altra parte dello schermo. Se questo è il caso, proverà davvero sorpresa a vedere riapparire la palla. Noi pensiamo che sia proprio questo tipo di sorpresa a spingere il bambino ad apprendere che gli oggetti

continuano a esistere anche quando noi non li vediamo più. L'idea fondamentale è la seguente: nel corso di una qualunque esperienza la mente continua a cercare di prevedere gli eventi futuri, mentre ciò che accade realmente indica alla mente ciò che essa avrebbe dovuto prevedere. Il cervello segue, quindi, una regola di apprendimento molto semplice: esso corregge i parametri delle nostre aspettative mentali, in modo che la volta successiva le nostre previsioni siano più precise. Quando questi parametri sono ben regolati, noi abbiamo a nostra disposizione un modello interno del mondo che ci circonda. Questo è il concetto fondamentale.

Da segnalare:

1. La conoscenza non risiede nel cervello, ma lo guida
2. La conoscenza non è disponibile come tale
3. la mente continua a cercare di prevedere gli eventi futuri
4. Mente e cervello sono trattati in modo sostanzialmente indistinto

8. Conclusioni

La teoria costruttiva dell'esperienza: dalla sostanza all'azione

La teoria plurale della coscienza: l'analisi psicanalitica

Lo schema linguistico del rapporto tra soggetto e azione: la metafisica della grammatica

"La prima constatazione che si impone quando cerchiamo di descrivere l'io senza assimilarlo agli altri è che questo io esiste solo in modo intermittente e, tutto sommato, piuttosto raro. La sua presenza corrisponde a un modo del conoscere secondario e quasi riflesso. Che cosa avviene realmente in maniera primaria e immediata? Ebbene, ecco qui tutti gli oggetti, lucenti al sole o acquattati nell'ombra, ruvidi o morbidi, pesanti o lievi, e sono conosciuti, gustati, soppesati, e perfino cotti, lisciati, piegati ecc., mentre io che conosco, gusto, peso, cuocio ecc., non esisto affatto, se non si è compiuto - e in realtà si compie raramente - l'atto del riflettere che mi fa sorgere. Nello studio primario della conoscenza, la coscienza che ho di un oggetto è quell'oggetto stesso, oggetto conosciuto, gustato ecc., senza che nessuno conosca, gusti ecc. Allora Robinson è Speranza. Non ha coscienza di se medesimo se non attraverso il fogliame dei mirti su cui il sole scaglia una manciata di frecce, non conosce se stesso se non nella schiuma dell'onda che scivola sulla sabbia dorata.

Ed ecco uno scatto improvviso. Il soggetto si strappa dall'oggetto, spogliandolo in parte del suo colore e del suo peso. Nel mondo si è spezzato qualcosa e tutto un fianco ne crolla diventando *me*. Ogni oggetto perde la sua qualità a profitto di un soggetto corrispondente. La luce diventa occhio, e non esiste più come luce: è solo un eccitamento della retina. L'odore diventa narice, mentre il mondo si fa inodoro. La musica del vento tra gli alberi di mango viene rinnegata: era solo uno scuotimento del timpano. Alla fine tutto il mondo si riassorbe nella mia anima che è l'anima stessa di Speranza, strappata all'isola, e questa muore sotto il mio sguardo scettico.

E' avvenuto uno sconvolgimento. Un oggetto è stato all'improvviso degradato a soggetto. Vuol dire che certo lo meritava, perché tutto questo meccanismo ha un senso. Nodo di contraddizione, focolaio di discordia, è stato eliminato dal corpo dell'isola, espulso, respinto. Lo scatto corrisponde a un processo di razionalizzazione del mondo. Il mondo alla ricerca della propria razionalità evacua questo residuo, il soggetto" (*Ivi*, pp. 95-97)

E' un testo felice, non solo per la sua suggestione, ma anche perché raccoglie in unità diversi spunti che insieme richiamano la prospettiva di questo lavoro, la ricerca di un nuovo concetto di soggetto, o meglio di una conoscenza che non necessiti dell'idea moderna di soggetto.

C'è un primo aspetto da sottolineare, collegato a quanto detto prima. E' possibile pensare all'**intermittenza dell'io**, alla rarità del suo accadere, all'instabilità di questa base? Si tocca con questa ipotesi il cuore del progetto classico di stabilità onto-logica e di quello moderno di stabilizzazione onto-logica della soggettività. E, si noti bene, non si tratta qui di compiere una riduzione fenomenologica di tipo classico: non accade qui di scoprire, alla base della percezione, il principio dell'intenzionalità del mondo da parte dell'io. Non si tratta di un fondo da scoprire, magari in intima e strutturale relazione con le cose intenzionate. Aver scoperto che "io non esisto affatto se non si è compiuto... l'atto del riflettere che mi fa sorgere", non significa che, una volta che esso si compie, quell'atto stabilizzi l'io nel suo ruolo. L'intermittenza significa che quell'io appare e scompare, è e non è più, senza diventare una conquista cognitiva stabile, senza essere un fondo, ma solo una costruzione temporanea presto sostituita.

In questo stadio abituale la conoscenza non c'è, almeno nella forma che pensiamo: non c'è coscienza, come ebbe a dire Nietzsche ne *La gaia scienza*, perché essa è superflua.

"Noi potremmo pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente «agire» in ogni senso della parola, e ciononostante tutto questo non avrebbe bisogno di «entrare nella nostra coscienza» (come si dice immaginosamente). La vita intera sarebbe possibile senza che ci si vedesse, per così dire, nello specchio: in effetti ancor oggi, la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento" (Nietzsche 1882, n. 354).

Il problema del meccanismo: qual è il meccanismo della coscienza? Quale organizzazione della materia dà di fatto origine alla pluralità dei fenomeni che chiamiamo coscienti? Dobbiamo ritenere che questo meccanismo sia puramente biologico o possiamo immaginare situazioni in cui esso è prodotto da un sostrato differente, per esempio elettronico? E' possibile una coscienza meccanica?

Si suppone una regolarità naturale e una libertà mentale: non esistono né l'una né l'altra

Il problema del confine: a che punto della scala evolutiva emerge la coscienza? E come facciamo a determinarlo? in che modo un certo insieme di cellule umidicce e grigiastre o una sequenza di stati elettronici possano dar vita alla realtà in technicolor della nostra esperienza interiore

Il problema della priorità della causa sull'effetto e il suo superamento

il problema dello scopo: se un computer e una mosca sono adeguati agenti cognitivi, ma (supponiamo) non sono coscienti, perché altri organismi hanno sviluppato una coscienza? A cosa serve esserlo? Un automa insensibile potrebbe fare tutto ciò che facciamo noi senza essere cosciente? E se sì, che bisogno c'è allora della coscienza?

la coscienza è una condizione necessaria in certe situazioni, non in altre (guidando, aprendo la porta...) se non è una sostanza, allora può benissimo essere intermittente.

Bibliografia da consultare:

CDRom *I segreti della mente*, da "Le scienze", Hipermind

Salucci M., *Mente/corpo*, Nuova Italia, Firenze 1997

Di Francesco, *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2000

Carli E., *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Bruno Mondadori, Milano 1997