

Andrea Bucci

DIVULGARE LA MENTE

Saggi sulla mente e le sue facoltà

Presentazione di Marco Mozzoni

[ISBN-978-88-7475-650-6]

© 2018, Edizioni Tabula fati
del Gruppo Editoriale Tabula Fati
66100 Chieti - Via Colonna n. 148
0871 561806 - 335 6499393
www.edizionitabulafati.it
edizionitabulafati@yahoo.it

Tabula fati

PRESENTAZIONE

È un vero e proprio viaggio di esplorazione della mente sconfinata, tra le neuroscienze e la filosofia, quello di Andrea Bucci, che in una serie di saggi in pillole — oggi sistematizzati a volume — riesce a darci contezza dello stato dell'arte dell'autoriflessione umana sull'organo pensante col quale ci interfacciamo ogni giorno col mondo e con noi stessi.

Certo è (o è stato finora) difficile far parlare discipline che partono apparentemente da premesse metodologiche così differenti, soggetti lontani anche per età anagrafica, come un vecchio e un bambino che cercano insieme di trovare la chiave di volta della vita. Ma forse è davvero questo il valore aggiunto rispetto a una ricerca monocorde, pregiudiziale in un verso o nell'altro, che rifiuta a priori invece di porsi in maniera autenticamente scettica di fronte alle cose.

Forse è proprio con la cosiddetta filosofia della mente che riusciamo a “ritrovarci”, dialogando tutti insieme nello stesso luogo, a fondere i linguaggi in modo reciprocamente vantaggioso, riconoscendo che — in fondo — l'umano è questo e quello allo stesso tempo, e quell'altro ancora; non si può spezzettare a comando e non è nemmeno da cucinare da zero con la ricetta alla moda inventata di sana pianta dallo chef televisivo del momento.

Non so se siamo già pronti a un passo in avanti evolutivo. Saturi di progressi meravigliosi ma estrinseci all'umano, in fondo restiamo quelli che principiarono col bastone, per strutture e per funzioni vitali. Non per nulla soffriamo di una sorta di “sindrome da cavernicolo”, come qualcuno l'ha definita.

Ma i semi sono stati gettati. E tanti, mi sembra di capire, notando con immenso piacere gli interessi e la profondità di analisi dei giovani studiosi che si fanno avanti, ricercatori integrali, critici e costruttivi, come il nostro Autore, che non si

DIVULGARE LA MENTE

lasciano più allettare (come noi ancora facevamo dieci anni orsono) dai dati che vengono fuori dagli studi e dalle belle immagini, ma ne cercano di comprendere il senso pieno, mettendoli finanche alla prova di un bel bagno nel fiume della conoscenza umana; imprescindibile, se si vuol davvero andare avanti.

Esattamente dieci anni fa, nel settembre 2008, vedeva la luce Brainfactor, la prima testata italiana dedicata alle neuroscienze e alla ricerca sul cervello, di cui mi pregio essere tra i fondatori, nonché direttore responsabile.

Il presente volume non può costituire regalo migliore.

Marco Mozzoni

Direttore della Rivista critica
di neuroscienze "Brainfactor"
www.brainfactor.it

IL REALISMO DIRETTO E LE NEUROSCIENZE

Il dibattito sulla percezione in filosofia analitica ha visto fiorire negli anni vari approcci teoretici. La teoria del dato sensoriale sostiene, per linee generali, che il contenuto delle nostre percezioni sensoriali sia costituito da *sense data*, entità particolari dallo statuto metafisico incerto.

La teoria causale da parte sua sostiene che un nesso causale tra soggetto percipiente e oggetto percepito deve esserci di necessità perché possa sostanzarsi un evento percettivo. La teoria disgiuntiva cerca invece di mettere in ordine eventi che risultano essere tra loro indistinguibili almeno nell'immediato quali percezioni, allucinazioni e illusioni. Molto si è lavorato per cercare di determinare se la percezione sia da considerarsi una disgiunzione inclusiva o esclusiva tra tali eventi.

Infine la teoria intenzionale sostiene che la percezione consiste in un rapporto con un contenuto intenzionale. Ogni volta che percepisco, percepisco qualcosa sotto una certa prospettiva. Percepisco che un oggetto è in un certo modo, ad esempio percepisco che "A è giallo". "A è giallo" è ciò verso cui sono intenzionato, contenuto che viene considerato avere la segnatura del mentale. Secondo questa teoria, inoltre, il contenuto intenzionale ha una certa indipendenza dall'oggetto percepito in sé e per sé.

Una delle controversie più importanti che sono sorte nel corso dei dibattiti in filosofia della mente sul tema della percezione è quello tra realismo diretto e indiretto. Su questo campo si sono confrontate sia posizioni libere da affiliazioni sia posizioni che accettano l'una o l'altra di qualche versione delle teorie esposte. Il realismo diretto afferma che la percezione coinvolge

oggetti materiali che compongono il mondo senza alcuna mediazione. Il realismo indiretto afferma invece l'esistenza di un medium percettivo che si frappone tra il soggetto percipiente e l'oggetto percepito. Ogni posizione teoretica sulla natura della percezione risponde in maniera leggermente diversa a questa controversia.

Di recente l'attenzione si è spostata su un altro problema, quello di individuare che tipo di relazione è quella percettiva. Se si conosce che genere di relazione è la relazione percettiva allora sappiamo immediatamente quale tra realismo diretto e realismo indiretto è la posizione corretta.

La suggestione che intendo avanzare in questo articolo è la seguente. Se la visione neuro-scientifica della percezione è corretta, allora il realismo diretto è sicuramente falso. Sappiamo dalle neuroscienze che tutto ciò che giunge alle retine, primo *step* dell'elaborazione di ciò che vediamo, sono segnali luminosi. Non posso dire di star vedendo gli oggetti perché anche se la radiazione luminosa portasse con sé tutte le informazioni necessarie sulla superficie degli oggetti il *pattern* di luce riflessa e la superficie dell'oggetto resterebbero comunque due cose distinte.

Non posso nemmeno dire di star vedendo il *pattern* di luce poiché la stimolazione luminosa bidimensionale e il segnale che diparte dalle retine, che è ciò che poi viene elaborato dal sistema nervoso centrale, sono due cose diverse. Si può dunque dire che ciò che percepisco è solo ed esclusivamente elaborazione della componente percettiva del sistema nervoso centrale. Il realismo diretto è dunque in quest'ottica falso.

La domanda cruciale ora è: se percepisco ciò che percepisco in maniera totalmente indiretta, com'è possibile che tramite ciò che percepisco io posso orientarmi nella realtà nella maniera così raffinata e precisa in cui mi oriento nella vita quotidiana? L'onere della risposta sta alle neuroscienze della percezione e alla psicologia cognitiva. Su molti quesiti circa i meccanismi di funzionamento del sistema percettivo è stata fatta luce ma il quadro non è completo. Non è ancora completamente chiaro come si possa ottenere dalle informazioni contenute nella radiazione luminosa la nitida rappresentazione della realtà contenuta nell'esperienza percettiva.

Tra le teorie esposte quella che meglio rende giustizia alle osservazioni precedenti è la teoria intenzionale. La teoria causale è da escludere poiché non considera la causalità mentale. È vero che un nesso causale tra la radiazione luminosa e la retina esiste, ma è anche vero che la percezione non si esaurisce neanche lontanamente in questo, se quanto detto è giusto. La teoria del dato sensoriale fa bene a porre un medium percettivo ma, non specificando la relazione tra *sense data* e soggetto percipiente adeguatamente, non raggiunge un valore esplicativo sufficiente.

La teoria intenzionale invece esprime correttamente che ciò con cui sono in relazione è prima di tutto un contenuto intenzionale. In questo modo il fatto che il contenuto non intenzionale, cioè ciò che viene visto sotto una data prospettiva, sia un'elaborazione cerebrale con una molto particolare fenomenologia del mentale non costituisce problema. L'organizzazione del mondo percettivo in oggetti materiali particolari e così via può considerarsi espressione della ricchezza e struttura dei contenuti intenzionali.

Bibliografia

- AA.VV., *Sensazione e percezione*, Zanichelli Editore, Bologna 2007
- Austin John, *Sense and sensibilia*, Oxford University Press, Oxford 1962
- Brewer B., "Perception and its objects", *Philosophical Studies*, 132 (2007), pp. 87-97
- Byrne Alex e Logue Heather, *Disjunctivism*, MIT Press, Cambridge 2009
- Byrne A., "Intentionalism Defended", *Philosophical Review*, 110 (2001), pp.199-240
- Byrne A. e Logue H., "Either/or", in *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, (a cura di) Haddock Adrian e Macpherson Fiona, Oxford University Press, Oxford 2008
- Child W., "Vision and experience: The causal theory and the disjunctive conception", *Philosophical Quarterly*, 42/168 (1992), pp. 297-316
- Crane Tim, *Elements of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001
- Dretske Fred, *Naturalizing the mind*, MIT Press, Cambridge 1995

- Grice H.P., "The causal theory of perception", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 121 (1961), pp. 121-152
- Kripke Saul, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980
- Lewis D., "Veridical Hallucination and Prosthetic Vision", *Australasian Journal of Philosophy*, 58 (1980), pp. 239-249
- Martin M.G.F., "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, 17 (2002), pp. 376-425
- Moore G.E., "The refutation of idealism", *Mind*, 12/48 (1903), pp. 433-453
- Paternoster Alfredo, *Il filosofo e i sensi*, Carocci editore, Roma, 2007
- Pautz Adam, "Why explain visual experience in terms of content?", in *Perceiving the world*, (a cura di) Nanay Bence, Oxford University Press, Oxford 2010
- Russell Bertrand, *I problemi della filosofia*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2007
- Searle John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983
- Strawson Peter, *Freedom and resentment*, Meuthen Press, London 1974

II

COGNIZIONE E PERCEZIONE

Uno dei problemi più dibattuti dai filosofi della percezione è la relazione che intercorre tra cognizione ed eventi percettivi. A seconda di come questa relazione viene pensata varia il modo in cui sarà intesa la natura del fenomeno percettivo. Si può ritenere che non ci possa essere genuina percezione senza un qualche tipo di credenza o giudizio sull'oggetto osservato, come si può credere che le nostre credenze ed i nostri giudizi possano influenzare le nostre percezioni restando però credenze e giudizi qualcosa di sostanzialmente distinto dalle percezioni.

Che una relazione tra percezione e cognizione ci sia sembra indubitabile. Due persone che osservano lo stesso oggetto possono osservare una "un vaso decorato dalle tinte blu", l'altro "un raro vaso cinese del V secolo". Le loro esperienze saranno molto diverse e tale differenza risiede in ciò che sanno circa l'oggetto. Nel 1969 Frank Dretske avanza la distinzione tra visione semplice e visione epistemica. Tale distinzione, nel corso del dibattito filosofico, è stata adeguatamente modificata fino a raggiungere una versione "stabile" nel testo di Dretske del 1995 *Naturalizing the mind*.

Come spiega Alfredo Paternoster, "il vedere semplice [...] è vedere qualcosa in modo preconconcettuale, senza la mediazione di alcun filtro intellettuale, mentre vedere fatti corrisponde ad un 'vedere epistemico', vedere tramite una mediazione concettuale; vedere in senso epistemico richiede che il soggetto conosca in qualche misura l'oggetto visto, ne possieda una concezione almeno approssimativa. Poiché i concetti sono considerati i costituenti atomici dei contenuti di credenza, i 'mattoni' del pensiero, la visione epistemica non è che un'ordinaria credenza empirica: quando diciamo 'A vede che...' potremmo egualmente

dire ‘A crede che...’. Quando vedo in senso epistemico, sto *ipso facto* formulando un giudizio percettivo.” (A. Paternoster, *Il filosofo e i sensi*, Carocci, 2007)

Per semplicità possiamo dire che se esiste qualcosa come la “visione semplice” allora percezione e cognizione sono da considerarsi due processi distinti. Che si possa “vedere semplicemente” sembra essere ragionevole. Io posso vedere un oggetto senza dover necessariamente credere qualcosa circa quell’oggetto. Inoltre se ho due interpretazioni percettive legate a qualche credenza su un oggetto X delle quali una corretta e l’altra sbagliata è ragionevole pensare che distinguere tra le due “visioni epistemiche”, capire quale delle due sia quella corretta, dipenda dalla percezione dell’oggetto stabile e indipendente dal contenuto delle mie interpretazioni.

A questo punto però c’è una difficoltà. Abbiamo detto che i concetti sono considerati i costituenti atomici dei contenuti di credenza. Ma è problematico pensare alla percezione considerandola totalmente epurata da contenuti concettuali. McDowell nel suo libro del 1994, *Mind and world*, mostra che o il nostro sistema di credenze è circolare o, se non lo è, siamo costretti a sostenere che le nostre esperienze percettive abbiano un contenuto concettuale. Come spiega Paternoster, “l’idea è che le relazioni di giustificazione possono intercorrere solo tra rappresentazioni di natura concettuale; in una formula, solo un’altra credenza può giustificare una data credenza”. Se le nostre credenze sono fondate allora le nostre percezioni devono avere contenuto concettuale.

Il problema della giustificabilità è che se le nostre percezioni fossero entità non concettuali allora credenze e percezioni sarebbero incommensurabili e la nostra conoscenza empirica non fondabile. Ci troviamo di fronte ad una scelta imbarazzante. O aderire al *mito del dato* sconfessato da Wilfrid Sellars o cadere in un simmetrico *mito intellettualistico* come rilevato da Simone Gozzano.

Prendiamo ora un esempio un po’ sui generis, apparentemente non in relazione con quanto detto finora, quello della lettura. Quando leggiamo una frase il nostro sistema percettivo rileva dei segni, leggendo la frase “Stefano è a casa” comprendiamo il significato corrispondente, siamo capaci attraverso il

possesso di un sistema simbolico come il linguaggio di trasformare la percezione di segni su un foglio in una frase con un certo significato.

È banale dire che, per chi non sa leggere, quei segni saranno solo dei segni su un foglio e nulla più. Sostenere che i segni percepiti su un foglio debbano avere un significato intrinseco indipendente dalla mia capacità di trasformare quei segni in parole e saperli poi concettualizzare, perché altrimenti non posso essere certo che ciò che leggo abbia il significato che io gli attribuisco, sembra arduo. Il rapporto tra percezione e credenze potrebbe essere simile.

La percezione struttura il risultato di stimolazioni da parte di stimoli luminosi in colori, forme, oggetti, mi permette di rilevare movimenti ecc. Il possesso di un sistema neurale capace di trasformare la rilevazione delle caratteristiche visive in concetti sarebbe sufficiente a fondare la conoscenza empirica senza costringerci a sostenere che ciò che percepisco debba essere intriso di concetti.

Bibliografia

- Byrne A., “Perception and conceptual content”, in *Contemporary Debates in Epistemology*, (a cura di) Sosa Ernest e Steup Mathias, Blackwell, Oxford 2005
- Crane T., “The nonconceptual content of experience”, in *The Contents of Experience*, (a cura di) Crane Tim, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Dretske Fred, *Seeing and Knowing*, University of Chicago Press, Chicago 1969
- Dretske Fred, *Knowledge and the Flow of Information*, Blackwell, Oxford 1981
- Dretske Fred, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge 1995
- Gozzano Simone, “Il contenuto non concettuale della percezione”, in *Conoscenza e cognizione*, (a cura di) Parrini Paolo, Guerini, Milano 2002
- McDowell J., “Criteria, Defeasibility & Knowledge”, *Proceedings of the British Academy*, (1982), pp. 455-479
- McDowell J., “The Content of Perceptual Experience”, *Philosophical*

Quarterly, 44 (1994), pp. 190-205
McDowell John, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994
McDowell John, *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998
Paternoster Alfredo, *Il filosofo e i sensi*, Carocci editore, Roma 2007
Sellars W., "Empiricism and the philosophy of mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1(1956), pp. 253-329

III

RUSSELL E LA NATURA DEL DATO SENSORIALE

Bertrand Russell nel suo testo *I problemi della filosofia* avanza un'argomentazione contro la tesi secondo la quale noi percepiamo direttamente e senza intermediari gli oggetti fisici che compongono il mondo:

Per chiarire le nostre difficoltà, prendiamo per esempio il tavolo. All'occhio appare oblungo, scuro e lucido, al tatto liscio fresco e duro; quando vi batto col dito, dà un suono di legno percosso. Chiunque lo veda tocchi e senta sarà d'accordo con questa descrizione, e sembrerebbe non debba sorgere alcuna difficoltà; ma i guai cominciano non appena cerchiamo di essere più precisi. Io credo che "in realtà" il tavolo abbia dovunque lo stesso colore; ma le parti che riflettono la luce sembrano molto più chiare delle altre, alcune addirittura bianche. E so che, se mi muovo, la luce si rifletterà su parti diverse da quelle, così che cambierà l'apparente distribuzione dei colori sul tavolo. Ecco dunque che se parecchie persone guardano il tavolo nello stesso momento, neppure due vedranno i colori distribuiti esattamente nello stesso modo, perché neppure due possono guardarlo esattamente dallo stesso punto, e, cambiando anche poco il punto da cui si guarda, cambia il modo in cui la luce viene riflessa.

[...] Da quanto abbiamo visto fin qui, appare evidente che nessun colore si può dire, a maggior titolo di un altro, il colore del tavolo, o anche di una parte di esso: vediamo colori diversi a seconda del punto da cui guardiamo, e non c'è alcuna ragione di considerarne alcuni come i veri colori del tavolo a preferenza di altri. Sappiamo che anche guardando sempre da quel dato punto il colore sembrerà diverso sotto la luce artificiale, o a un daltonico o a una

persona che porta occhiali azzurri, e nel buio non ci sarà assolutamente nessun colore, benché a chi lo tocchi o vi batta il tavolo appaia sempre lo stesso. Il colore dunque non è qualcosa di inerente al tavolo, ma qualcosa che dipende dal tavolo stesso e dallo spettatore e dal modo in cui la luce cade sull'oggetto. Quando nella vita di tutti i giorni, diciamo "il colore del tavolo", parliamo soltanto di quel colore che esso sembra avere agli occhi di uno spettatore normale che lo guardi da un punto di vista normale in normali condizioni di luce. Ma i colori che compaiono in condizioni di luce diverse hanno esattamente lo stesso diritto di essere considerati reali; cosicché, per non essere accusati di favoritismo, siamo costretti a negare che il tavolo in sé abbia un qualsiasi determinato colore.

In questo lungo passaggio Russell articola la tesi secondo la quale ciò che percepiamo, come ad esempio i colori non siano proprietà degli oggetti in sé per sé. Da questa "scoperta filosofica" nascerà la teoria del dato sensoriale secondo la quale ciò che percepiamo non siano gli oggetti in sé e per sé ma dati sensoriali.

Questa teoria ha dato il via ad un intenso dibattito che è arrivato fino ai giorni nostri. La teoria del dato sensoriale è stata tuttavia messa da parte perché ritenuta sollevare inestricabili problemi metafisici ed epistemologici. Alle domande: Qual è la natura dei dati sensoriali? Come vi entriamo in contatto? Qual è la loro collocazione spazio-temporale? Come ineriscono agli oggetti in sé e per sé?; nessuno è riuscito a dare una risposta esauriente.

Dal punto di vista della scienza empirica, però, le cose sembrano stare proprio nel modo in cui Russell aveva annunciato. Le informazioni che giungono alle nostre aree visive corticali e sub corticali sono le informazioni efferenti dalla retina una volta che essa sia stata stimolata. Ciò su cui si basa il nostro cervello per dar vita al fenomeno percezione è il risultato delle stimolazioni che coinvolgono la retina, pertanto ciò che attiva la stimolazione, la luce, e ciò da cui la luce proviene, gli oggetti, non entrano a far parte in senso stretto dei processi cerebrali, poiché si fermano alla barriera costituita

dalla retina. Se ci fosse qualcos'altro capace di stimolare la retina adeguatamente il risultato sarebbe il medesimo. Così come se vi fosse qualcosa capace di stimolare le aree visive corticali adeguatamente senza passare per la stimolazione retinica.

Neuroscienziati e neurobiologi tendono oggi a dare per scontata l'identità tra stati mentali e stati cerebrali. I filosofi della tradizione analitica e post-analitica hanno dato assenso all'identità di un particolare evento mentale con un particolare evento cerebrale anche se ancora dibattono sulla possibilità che la fenomenologia del mentale possa essere condivisa da qualche altro supporto che non sia quello cerebrale.

Il problema ontologico e metafisico che veniva posto a Russell può dunque essere risolto anche se in maniera piuttosto grossolana sostenendo che ciò che percepiamo sia la fenomenologia associata a una classe degli eventi neuroelettrici che coinvolgono il cervello umano. Conoscere ciò che percepiamo e come lo percepiamo equivale a conoscere l'organizzazione della facoltà percettiva del cervello umano.

Ciò che sembra straordinario è che la fenomenologia di ciò che percepiamo, colori, odori, sapori, suoni variamente arrangiati in scene complesse come quelle che esperiamo quotidianamente e nelle quali siamo costantemente calati non siano altro che la controparte fenomenologica di eventi di natura neuroelettrica e che il rapporto tra proprietà elettriche indagabili sperimentalmente e proprietà fenomenologiche delle quali abbiamo solo un'esperienza soggettiva veda il predominio dell'aspetto fenomenologico.

Ci sono infiniti modi di arrangiare le proprietà neuroelettriche dei nostri circuiti cerebrali che sottendono la visione e probabilmente in tutti i questi casi avremo una fenomenologia corrispondente a questo arrangiamento fisico. Tuttavia, senza una fenomenologia organizzata in modo da rappresentare il mondo e capace di interagire da un lato con gli oggetti del mondo dall'altro con la nostra soggettività, la stragrande maggioranza di quegli arrangiamenti di circuiti sarebbe del tutto inutile alla vita dell'uomo nel suo ambiente.

È indubbiamente difficile pensare come la teoria del dato sensoriale senza una profonda comprensione dei meccanismi

cerebrali che sottendono la percezione possa dar conto dell'articolata fenomenologia percettiva nella quale siamo quotidianamente situati. E il dato sensoriale potrebbe non essere l'unità minima della percezione.

Tuttavia su due punti Russell sembra avere ragione: ciò che percepiamo non sono gli oggetti in sé e per sé e c'è qualcosa, la nostra fenomenologia percettiva, che si frappone tra noi e la natura ultima delle cose.

Bibliografia

- Austin John, *Sense and sensibilia*, Oxford University Press, Oxford 1962
Bermúdez J.L., "Naturalized Sense Data", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (2000) pp. 353-374
Moore George Edward, *Some Main Problems of Philosophy*, George, Allen and Unwin, London 1953
Price Henry Habberley, *Perception*, Methuen, London 1950
Russell Bertrand, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2007
Sellars W., "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Knowledge, Mind, and the Given*, (a cura di) deVries Willelm e Triplett Tim, Hackett, Indianapolis 2000

RAPPRESENTAZIONALISMO O RELAZIONALISMO?

Negli articoli precedenti sono state presentate alcune teorie sulla percezione sensoriale nell'ambito della filosofia analitica. La percezione è uno dei fenomeni più studiati e diversi sono i dibattiti che coinvolgono questo tema.

Uno dei dibattiti oggi più accesi è quello che coinvolge relazionalisti contro rappresentazionalisti. La prospettiva rappresentazionale sostenuta da autori come Peacocke, Nanay, Siegel e Pautz afferma che gli stati percettivi siano rappresentazioni che presentano il mondo sotto un certo aspetto di volta in volta differente a seconda dello stato percettivo in questione. Quando percepisco, percepisco l'oggetto avere una collezione di qualità, la somma delle quali è il contenuto della mia rappresentazione percettiva.

A favore di questa tesi c'è l'osservazione che nella percezione possiamo sbagliare, possiamo attribuire ad un oggetto qualità che non ha e se la percezione non fosse un'attività rappresentativa tale errore sarebbe impossibile. Se infatti la percezione non presentasse un oggetto come dotato delle qualità x ed y ma l'oggetto in sé e per sé, non sarebbe possibile alcun errore di attribuzione.

Secondariamente la percezione è la base epistemologica sulla quale fondiamo le nostre credenze e se la percezione non avesse contenuto rappresentazionale, in qualche modo simile ai contenuti delle nostre credenze, gli oggetti della percezione e le credenze su di essi sarebbero due entità tra loro incommensurabili.

Non ci sarebbe infatti la possibilità di stipulare un nesso tra oggetti particolari della percezione con entità mentali. In altre parole, la tesi rappresentazionale fornirebbe un modo per

colmare il gap epistemologico tra contenuti di pensiero e oggetti della percezione.

Da parte sua, chi ha un approccio relazionale, uno su tutti il filosofo John Campbell, pensa la percezione come una relazione diretta tra soggetto e oggetto percepito.

Ciò che i relazionalisti contendono ai rappresentazionalisti è che qualsiasi rappresentazione per quanto accurata, data dalle qualità attribuite all'oggetto, non può sostituire il rapporto con l'oggetto particolare nell'esperienza percettiva. Se conoscessi tutte le qualità di un oggetto prima di osservarlo l'esperienza diretta dell'oggetto particolare sarebbe qualcosa di distinto e non riducibile a qualsivoglia rappresentazione.

Questa critica colpisce le prime formulazioni della tesi rappresentazionale ma non quelle "object-involving" portate avanti da autori come Chalmers. Esse prevedono infatti che l'oggetto particolare possa diventare parte della rappresentazione stessa.

Inoltre mentre la tesi relazionale è strettamente legata al realismo diretto, che afferma che la percezione coinvolga oggetti materiali indipendenti dal soggetto, il rappresentazionalismo può o meno accettare le varie forme di realismo a seconda delle sue formulazioni.

La contesa tra le due posizioni sembra volgere attualmente a favore dei rappresentazionalisti. Le loro tesi rendono bene, infatti, l'intuizione che vuole la percezione essere non solo apertura agli oggetti del mondo esterno ma anche un ponte tra oggetti del mondo esterno e facoltà cognitive.

Bibliografia

- Campbell John, *Reference and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2002
- Chalmers D. J., "The Representational Character of Experience", in *The Future for Philosophy*, (a cura di) Leiter Brian, Oxford University Press, Oxford 2004
- Chalmers D.J., "Perception and the Fall from Eden", in *Perceptual Experience*, (a cura di) Gendler Tamar e Hawthorne Jhon, Oxford University Press, New York 2006

Nanay B., "Attention and Perceptual Content", *Analysis*, 70 (2010), pp. 263-270

Pautz A., "An Argument for the Intentional View of Visual Experience", in *Perceiving the World*, (a cura di) Nanay Bence, Oxford University Press, Oxford 2010

Peacocke C., "Perceptual Content", in *Themes from Kaplan*, (a cura di) Almong Joseph, Perry John e Wettstein Howard, Oxford University Press, Oxford 1989

Siegel S., "Which Properties are Represented in Perception?", in *Perceptual Experience*, (a cura di) Gendler Tamar e Hawthorne Jhon, Oxford University Press, Oxford 2006

BLINDSIGHT E FILOSOFIA DELLA MENTE

Il blindsight è un fenomeno che coinvolge persone con aree della corteccia visiva primaria gravemente danneggiate. Nonostante queste persone siano cieche a porzioni più o meno grandi del campo visivo, in alcuni compiti, come ad esempio quello della localizzazione di oggetti o della discriminazione della loro inclinazione, le loro risposte sono straordinariamente accurate e paragonabili a persone con il campo visivo intatto.

Il blindsight ha attirato l'attenzione dei filosofi che si sono interrogati sulle relazioni tra questo fenomeno e la natura della coscienza. Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso il dibattito sulla percezione vedeva contrapposti i sostenitori del doxasticismo e quelli del fenomenalismo. Mentre i primi pongono l'accento sull'importanza che l'atto percettivo ha nella formazione di credenze e giudizi tali da poter identificare ciò che vediamo come un qualcosa di un certo tipo, i secondi rimarcano la centralità delle qualità fenomeniche mostrate nel corso di una qualsiasi percezione, della parte non concettuale dell'atto percettivo.

Questa suddivisione rispecchia abbastanza fedelmente le posizioni assunte da filosofi di primo rilievo sul rapporto tra blindsight e coscienza. Colin McGinn sostiene che la coscienza sia una struttura complessa e che essa non può essere indagata, almeno in parte, introspettivamente. La coscienza ha un'organizzazione che va al di là di ciò che riteniamo immediatamente cosciente. Il blindsight mostra, secondo McGinn, che la coscienza sia molto più profondamente articolata di quanto si possa superficialmente supporre e la capacità di riportare colori, posizioni e inclinazioni di oggetti in assenza di una possibile coscienza fenomenica è un sintomo di tale profondità e inaccess-

sibilità introspettiva ad alcuni livelli della coscienza. Questa posizione pur non screditando l'importanza della coscienza fenomenica mostra come l'attività percettiva nella sua funzione di formazione delle credenze sia una componente degna della massima attenzione e che il passaggio non direttamente cosciente di informazioni metta in luce l'articolazione stratificata della coscienza stessa.

Daniel Dennet da parte sua analizza filosoficamente il fenomeno del blindsight e raggiunge una posizione filosofica piuttosto radicale. Dennet sottolinea che la mancanza di esperienza fenomenica presente nel blindsight non costituisce assenza di coscienza visiva. Se la persona, in assenza di esperienza visiva, può essere condotta come sembra a riportare fedelmente le caratteristiche dell'oggetto e ad avere giudizi percettivi adeguati allora essa può essere ritenuta pienamente cosciente. La coscienza percettiva sarebbe allora a scanso di equivoci la possibilità di avere immediata disponibilità di informazioni per la deliberazione.

Dennet e McGinn possono essere ritenuti abbracciare posizioni doxastiche sulla percezione e cercano di mostrare che, anche se il soggetto non ha accesso visivo agli oggetti dell'ambiente che lo circonda, può essere ritenuto avere una capacità di discriminazione percettiva pressoché intatta poiché percepire significa avere la possibilità di formare giudizi sul mondo che ci circonda e nulla più. Questa posizione può essere facilmente associata a quella che impone alla visione di essere direttamente in contatto con gli oggetti del mondo esterno.

Chi sostiene invece che la coscienza fenomenica sia un ingrediente centrale e indispensabile perché si possa parlare di evento percettivo associa la propria idea di percezione all'esistenza di contenuti non concettuali della percezione e ad entità come i qualia. Nel fare ciò difficilmente ci si può affrancare dall'idea che ci sia qualcosa di squisitamente fenomenico che si frappone tra gli oggetti del mondo esterno e il soggetto percipiente.

I sostenitori dell'esistenza dei qualia sostengono conclusivamente che nel fenomeno del blindsight esiste qualcosa che viene effettivamente perso a livello cosciente ed è la coscienza delle intrinseche qualità fenomeniche dell'esperienza come la

“roschezza” di un oggetto o il suo caratteristico profumo, entrambe genuine qualità dell'esperienza mentale soggettiva.

Bibliografia

- Dennet Daniel, *Consciousness explained*, Little, Brown and Co., Boston 1991
McGinn Colin, *The problem of consciousness*, Blackwell, Oxford 1991
Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
Tye M., "Blindsight, the absent qualia hypothesis, and the mystery of consciousness", in *Philosophy and the Cognitive Sciences*, (a cura di) Hookway Christopher, Cambridge University Press, Cambridge 1993
Weiskrantz Lawrence, *Blindsight: A case study and implications*, Oxford University Press, Oxford 1986

L'INTENZIONALITÀ IMPERFETTA O DELLA PASSIVITÀ

L'intenzionalità è una proprietà di stati mentali ed esprime il loro essere sempre orientati verso qualcosa. Le credenze soggettive, i desideri e per molti versi, anche gli stati percettivi hanno un contenuto intenzionale, qualcosa su cui vertono. Attraverso una similitudine con il linguaggio, gli stati intenzionali vengono anche chiamati atteggiamenti proposizionali.

Il contenuto intenzionale è però trasversale rispetto ad un contenuto proposizionale poiché contenuto intenzionale e contenuto mentale possono intersecarsi ma non necessariamente devono farlo.

Chi ritiene che gli stati intenzionali siano concretamente agenti del nostro paesaggio mentale e sposa una posizione marcatamente realista e riduzionista, ritiene che l'intenzionalità sia un ingrediente imprescindibile per comprendere le dinamiche del pensare umano. Inoltre, legandosi ad un riduzionismo duro, l'intenzionalità e i contenuti intenzionali debbono essere in qualche modo implementati dal cervello.

L'intenzionalità come proprietà degli stati mentali è stata largamente accettata anche se non si è ancora arrivati al consenso unanime su che cosa essi siano e se siano realmente necessari per comprendere cos'è e cosa non è mentale. L'eliminativismo ad esempio nega il suo ruolo cruciale, negando la validità della psicologia del senso comune. Mentre la strategia dell'interpretazione ne riconosce un ruolo derivato rispetto al resto del nostro patrimonio concettuale.

Per chi riconosce l'intenzionalità come una proprietà di stati mentali, è fonte di dibattito se il contenuto intenzionale sia una proprietà del mentale o se sia diretta verso qualcosa al di

fuori della mente stessa. Ora, che l'intenzionalità venga immaginata in una maniera o nell'altra, sappiamo che essa non può essere messa da parte come proprietà del mentale.

In quest'articolo voglio piuttosto porre il punto su un altro genere di relazione oltre quella intenzionale.

La mente non è solo attività ma anche passività. Ciò che a mio avviso non è sufficientemente discusso è l'esistenza di una passività mentale che ha direzione contenuto-soggetto.

Prendiamo lo stato "la vista di uno strano oggetto sul tavolo mi ha incuriosito". In questo stato mentale la direzione è inversa rispetto a "io ho visto un oggetto interessante". Il "me" complemento oggetto, come in qualsiasi atteggiamento proposizionale, ha il ruolo di indicare chi subisce l'azione di un contenuto esterno. Che esso abbia la segnatura del mentale o meno.

In filosofia della percezione la visione viene discussa dagli intenzionalisti come un atteggiamento intenzionale che permette al soggetto di apprezzare l'oggetto osservato sotto una certa veste. Esattamente come in un giudizio.

Ciò che non viene mai apprezzato è che perché io possa vedere un oggetto sotto una certa veste il modo in cui quell'oggetto è visto deve essere in qualche modo già presente tra le capacità di giudizio del soggetto. Il giudizio percettivo intenzionale che mi permette di osservare un oggetto sotto una certa veste, può avvenire solo se passivamente la mente abbia già appreso le coordinate qualitative dell'oggetto.

La percezione come tanti altri stati intenzionali ha alle sue spalle una sfera di passività alla base della quale può nascere qualcosa di intenzionale. La percezione è prima di tutto ricezione, poi attività osservativa e giudicante. Senza aver appreso concettualmente qualcosa io non posso desiderare né credere né osservare alcuna proprietà intenzionale.

Bibliografia

Anscombe Elizabeth G.M., *Intention*, Blackwell, Oxford 1957
Brentano Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge

and Kegan Paul, London 1974

Chomsky Noam, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

Church Alonzo, *Introduction to Mathematical Logic*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton 1956

Crane Tim, *The Contents of Experience*, Essays on Perception, Cambridge University Press, Cambridge 1992

Dennett Daniel, *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, London 1969

Dretske Frank, "The *intentionality of cognitive states*," in *The Nature of Mind*, (a cura di) Rosenthal David, Oxford University Press, Oxford 1990

Dretske Frank, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge 1995

Peacocke Christopher, *Sense and Content: Experience, Thought and their Relations*, Oxford University Press, Oxford 1983

Searle John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983

Strawson Galen, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge 1994

Tye Michael, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 1995

STATI MENTALI E STATI CEREBRALI:
IL PROBLEMA FILOSOFICO DELL'IDENTITÀ
DEI TIPI

La teoria fisicalista dei tipi mentali sostiene che le proprietà di eventi mentali concreti come la sensazione di dolore siano identiche a proprietà fisiche di eventi cerebrali, ad un qualche tipo di attività neurale. In quest'ottica un *tipo* mentale è identico ad un *tipo* cerebrale. Ad esempio un evento mentale che ha la proprietà di *essere un dolore* sarà identico allo stato fisico con la proprietà di *essere un certo tipo di stato cerebrale*.

L'identità tra tipi implica che un evento mentale particolare e un evento cerebrale particolare siano identici a loro volta. Non si può però concludere dall'identità tra stati particolari mentali e cerebrali all'identità tra un certo genere di stato mentale e il rispettivo genere cerebrale poiché si ritiene sia possibile che la proprietà di *essere un dolore* possa essere implementata da un altro genere di stato fisico che non sia l'attivazione di una certa area della corteccia somatosensoriale umana.

La teoria dei tipi e il suo modo di intendere il rapporto tra realtà mentale e realtà cerebrale si scontra, nel dibattito in filosofia della mente, contro due argomentazioni fondamentali.

La prima elaborata da Hilary Putnam a partire dagli anni Sessanta è stata riassunta da Simone Gozzano e Christopher Hill come segue:

Premessa I : Dove P è un qualche tipo psicologico, c'è una varietà di creature che possono avere P, incluso membri di altre specie e androidi complessi come C3PO.

Premessa II : Se c'è una varietà di creature che possono avere

P, allora non c'è alcun tipo fisico dal quale P è realizzato — bene che vada, sarà realizzata da tipi differenti in creature differenti.

Premessa III : Se P è realizzato da tipi fisici differenti in creature differenti, allora P non può essere identico con qualche specifico tipo fisico.

Conclusione: Nessun tipo fisico è identico con qualche tipo psicologico.

Diamo per buona la Premessa I e dunque che ci sia una grande varietà di creature che possiedono P. Focalizziamo l'attenzione sulla seconda premessa. È vero che se identifichiamo un certo tipo di eventi mentali con eventi cellulari cerebrali allora lo stesso tipo di evento mentale può essere implementato da supporti biologici e non biologici differenti.

Ma se, invece di identificare eventi mentali di un certo tipo con eventi di natura strettamente biologica, li identifichiamo con un certo tipo di fenomeno elettrico, come quelli implementati dal sistema nervoso umano, possiamo pensare che un evento mentale di un certo tipo sia identico ad un certo tipo di fenomeno elettrico. Un tipo mentale, identico ad un tipo fisico come un fenomeno elettrico di natura particolare, sarebbe ugualmente implementabile da supporti differenti.

La seconda argomentazione fa appello alla logica modale e può essere schematizzata nel modo seguente:

Premessa I: Se è concepibile che un tipo psicologico sia distinto da un tipo cerebrale, allora è anche possibile che essi siano distinti.

Premessa II: Se è possibile che uno stato psicologico di un certo tipo sia distinto da un certo tipo di stato cerebrale corrispondente, allora è necessario che lo siano.

Conclusione: Non è possibile che uno stato psicologico di un certo tipo sia identico ad un tipo di stato cerebrale.

Qui il problema è che la concepisibilità che un tipo psicologico e uno cerebrale siano distinti è ritenuto un test affidabile per la sostenibilità che sia possibile che stati psicologici e stati fisici siano distinti.

È generalmente vero che se qualcosa è concepibile allora è anche possibile. Ma è altrettanto vero che dal fatto che è concepibile che A non posso dedurre che A sussista. Per farla breve, dal fatto che è concepibile che io abbia i capelli biondi non posso dedurre che ho effettivamente i capelli biondi, mentre nei termini della semantica a mondi possibili posso dedurre che esiste qualche mondo possibile in cui ho i capelli biondi. Nel caso dell'identità però, la deduzione dalla concepisibilità che a e b siano distinti alla possibilità che a e b siano distinti è vietata.

Sempre tenendo presente la semantica a mondi possibili e la teoria della designazione rigida, se la concepisibilità della distinzione tra a e b implicasse la possibilità della distinzione tra a e b allora implicherebbe anche che a e b sono distinti in tutti i mondi possibili. Ma se a e b sono distinti in tutti i mondi possibili allora lo sono anche nel nostro e a e b sarebbero distinti qui ed ora, di fatto. Saremmo costretti dunque a concludere che poiché è concepibile che a e b siano distinti allora essi sono distinti di fatto, qui ed ora.

Ma inferire dalla concepisibilità di una distinzione alla realtà di tale distinzione non è legittimo. Parallelamente alla distinzione tra tipi mentali e tipi cerebrali, posso concepire che l'uomo che ho visto questa mattina di spalle in fondo al vialetto e mio padre seduto qui accanto a me abbiano un'esistenza indipendente l'uno dall'altro, ma da ciò non posso concludere che siano due persone distinte. Posso sempre scoprire che l'uomo in fondo al vialetto non fosse altri che mio padre.

Formalizzando il ragionamento esprimiamo "è concepibile che X" con $C(X)$, la possibilità con \diamond , la necessità con \square , lettere maiuscole A, B, C per proposizioni o identità e lettere minuscole per designatori rigidi, = e \neq rispettivamente per identità e distinzione. Infine \rightarrow per il simbolo dell'implicazione \neg per quello della negazione.

Ora

$C(A) \rightarrow \diamond A$; $\neg (C(A) \rightarrow A)$; A nel nostro caso sarà $a \neq b$

Nel caso della distinzione abbiamo:

$C(a \neq b) \rightarrow \diamond a \neq b$, $\diamond a \neq b \rightarrow \square a \neq b$ (per teoria designatori rigidi) e $\square a \neq b \rightarrow a \neq b$ (per logica)

$C(a \neq b) \rightarrow a \neq b$ (per transitività da $C(a \neq b) \rightarrow \diamond a \neq b$, $\diamond a \neq b \rightarrow \square a \neq b$, $\square a \neq b \rightarrow a \neq b$);

ma abbiamo detto che A sarà $a \neq b$ e quindi $\neg (C(A) \rightarrow A)$ risulterà uguale a $\neg (C(a \neq b) \rightarrow a \neq b)$; dunque abbiamo una contraddizione. $C(a \neq b) \rightarrow a \neq b$ e $\neg (C(a \neq b) \rightarrow a \neq b)$ non possono essere entrambe vere.

Ma poiché è certo che $\neg (C(A) \rightarrow A)$ dobbiamo negare che nel caso dell'identità e della distinzione l'implicazione $C(A) \rightarrow \diamond A$ sia corretta. L'argomentazione può dunque essere respinta.

Che un certo tipo di fenomeno mentale sia identico ad un certo tipo di fenomeno elettrico sembra *prima facie* strano. Ma a suggerire che ciò sia possibile c'è una considerazione di natura epistemologica. Noi conosciamo i fenomeni elettrici di natura cerebrale secondo quanto rilevato dagli strumenti di misura e gli strumenti di misura hanno il limite delle loro possibilità d'indagine.

Le teorie sulla natura dei fenomeni cerebrali e sul loro funzionamento, dalla nascita di un impulso elettrico alla sua propagazione nel sistema nervoso centrale, si basano su ciò che gli strumenti di misura ci dicono e sulla concettualizzazione che per loro tramite possiamo formulare. Da ciò non si può però escludere che la fenomenologia di un complesso processo elettrico non possa essere intrinsecamente identica alla fenomenologia di uno stato mentale. Quando misuriamo un certo valore di un fenomeno conosciamo la relazione che intercorre tra il fenomeno e lo strumento di misura e non il fenomeno in sé e per sé.

Bibliografia

- Armstrong David, *Perception and the Physical World*, Routledge, London 1961
Armstrong David, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1999
Chalmers David J., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996
Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980
Dennett Daniel, *Consciousness Explained*, Little and Brown, Boston 1991

Hill Christopher, *Sensations: A Defense of Type Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

Jackson Frank, *Mind, Method and Conditionals*, Routledge, London 1998

Kripke Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard 1980

Putnam H., "Minds and Machines", in *Dimensions of Mind*, (a cura di) Hook Sidney, New York University Press, New York 1960

NAGEL E IL LIMITE DELL'ESPERIENZA SOGGETTIVA

Thomas Nagel nel 1974 pubblica un saggio dal titolo *What is it Like to Be a Bat?* Che avrà grande fortuna nel dibattito in filosofia della mente. Nagel produce in questo saggio una scorribanda epistemologica che finisce per avere delle ricadute sullo scontro tra posizioni riduzioniste e antiriduzioniste del mentale.

Tutti noi sappiamo perfettamente che cosa significa essere se stessi, ognuno di noi ha coscientemente accesso alla propria soggettività. Ma cosa dire quando si tratta della soggettività cosciente di forme di vita molto differenti dalla nostra? Non è chiaro per Nagel, in alcun senso, come si possa vestire i panni dell'esperienza soggettiva di tali forme di vita.

Per quanto possiamo studiare a fondo la neurofisiologia degli organi di senso e del sistema neurologico di una forma di vita lontana dalla nostra, noi non potremmo mai sapere che cosa significa essere soggettivamente quella forma di vita. Il problema risiede nel fatto che la prospettiva in terza persona non può arrivare a descrivere fenomeni soggettivi che possono essere vissuti esclusivamente in prima persona.

Dato questo risultato l'argomento si rivolge direttamente alla possibilità di una vera e propria riduzione del mentale al fisico, anche nel caso degli esseri umani, poiché anche in questo caso le prospettive di indagine epistemologica della scienza e quelle date dal vissuto soggettivo di un individuo sono anch'esse una in terza persona, l'altra in prima.

Mentre per altri fenomeni fisici maggiore è la distanza dalla descrizione individuale maggiore è il grado di obbiettività che una teoria raggiunge su quei fenomeni, nel caso dell'esperienza cosciente soggettiva, più il discorso diventa oggettivo

UN'ONTOLOGIA DEGLI STATI DI COSCIENZA

nell'ambito degli studi neurobiologici maggiore è la distanza dal fenomeno che genuinamente si vorrebbe cogliere.

C'è tuttavia da fare un'osservazione. Quando si tratta di altre forme di vita l'argomento epistemologico di Nagel sembra mantenere la propria validità poiché diventa inimmaginabile come debba essere un resoconto in prima persona di un soggetto con una neurofisiologia lontana dalla nostra.

Quando invece si discorre delle posizioni riduzioniste e antiriduzioniste per l'essere umano, noi abbiamo la possibilità di descrivere l'esperienza umana in prima persona e contemporaneamente i fenomeni fisici neurobiologici. Qui, piuttosto di un'impossibilità di fatto nel coniugare il punto di vista in prima persona e quello in terza persona, si tratta di operare una rivoluzione copernicana sul modo di descrivere i fenomeni fisici rispetto a quelli soggettivi.

Il limite sondato da Nagel nel caso degli esseri umani potrebbe essere un limite contingente al modo in cui le neuroscienze articolano il loro discorso qui ed ora. D'altra parte chi indaga la mente e la soggettività umana si trova nella posizione privilegiata nella quale sono a disposizione sia la descrizione della fenomenologia soggettiva sia l'indagine teoretica di carattere scientifico.

Nagel a tal proposito scrive: "L'inadeguatezza delle ipotesi fisiche che assumono un'analisi oggettiva errata della mente non prova un bel nulla. Sarebbe più esatto dire che il fisicalismo è una posizione per noi incomprensibile perché al momento non abbiamo un'idea di come possa essere vero."

Bibliografia

- Nagel T., "What is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83 (1974), pp. 435-450
- Kind A., "Nagel's 'What is It Like to Be a Bat?' Argument Against Physicalism", in *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, (a cura di) Bruce Michael e Barbone Steven, Wiley-Blackwell, Oxford 2011
- Wider K., "Overtones of Solipsism in Thomas Nagel's 'What is It Like to Be a Bat?' And the View From Nowhere", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 481-499

La ricerca contemporanea, filosofica e scientifica, ha prodotto una serie di interessanti contributi teoretici di carattere esplicativo sulla coscienza. Possono essere annoverati, tra i tanti, *The global workspace theory*, *The intermediate level theory* e le *HO-Theories of consciousness*. Queste teorie nascono da un sostrato di ricerca sempre più ampio e articolato.

Una prima suddivisione può essere tracciata per le ricerche che si occupano di determinare qual è il dominio della coscienza e dunque i suoi limiti. Tali studi si concentrano sul genere di coscienza riscontrabile negli infanti, negli animali (qualora ritenuta presente), sulla coscienza da un punto di vista evolutivistico e sulla possibilità che il fenomeno cosciente possa essere implementato anche da un substrato non biologico (studi sull'Intelligenza Artificiale).

All'interno di questo confine molti sono gli studi sulle variazioni degli stati di coscienza. Dalle alterazioni patologiche, agli effetti dell'uso di droghe, dalla discussione sugli stati di coscienza dei pazienti split-brain ai casi di blindsight. Accanto a queste ricerche si può inserire il dibattito sull'ontologia degli stati di coscienza. Le posizioni in gioco hanno gradazioni discrete che vanno dall'antimaterialismo al riduzionismo forte. Viene studiata la natura intenzionale degli stati coscienti e quella particolare di fenomeni come la coscienza percettiva, fino ad arrivare all'autocoscienza. Ultima suddivisione sostanziosa appartiene alle ricerche psicologiche e neuroscientifiche.

In psicologia cognitiva gli apparati sperimentali hanno la tendenza a sondare per una data abilità cognitiva ciò che è alla portata della coscienza e cosa no per comprendere che cosa ci è coscientemente noto e perché. Si vedano, ad esempio, gli espe-

rimenti sulla memoria implicita ed esplicita, sull'attenzione e sull'inattentional blindness. Infine, sia da un punto di vista sperimentale che teoretico, le neuroscienze offrono sempre nuovi spunti, a partire dalle ricerche di Francis Crick e Christopher Koch, per aprire una via alla scoperta dei correlati neurali della coscienza.

La vita cosciente è un fenomeno estremamente ricco che coinvolge l'individuo nella sua globalità e in buona parte dei suoi singoli atti. La distinzione tra atti coscienti e coscienza di un individuo ha condotto molti autori a chiedersi se è possibile che ci siano atti coscienti senza un individuo globalmente cosciente. Ma si può pensare che ogni volta che vi sia uno stato di coscienza tale stato abbia un grado che prescinde dall'essere l'individuo in uno stato di coscienza globale, cioè dalla presenza di un Io. Detto altrimenti, la coscienza globale dell'individuo non è da ritenersi condizione necessaria perché quell'individuo abbia stati particolari di coscienza. Contrastando l'intuizione di chi, come Frank Dretske, pensa che è necessario che un soggetto S sia cosciente perché abbia uno stato di coscienza P. Intuizione che considera la coscienza come un tutto, una specie di campo unitario nel quale sotto certe condizioni le esperienze entrano a far parte diventando esperienze coscienti.

Questo modo di vedere le cose può essere pensato come non originario. Ci si rivolgerà alla coscienza globale come a qualcosa che nasce e si struttura a partire da esperienze coscienti parziali e puntuali e alle quali solo secondariamente nella sua genesi la coscienza globale dell'individuo si riferisce. Questa posizione può essere ritenuta una variante della first-order theory of consciousness che afferma che la coscienza è primariamente coscienza di particolari percettivi, propriocettivi ecc. e non propriamente e primariamente di fatti mentali.

Ciò premesso, si può introdurre una prima nozione di coscienza. La Coscienza statica particolare è l'esperienza della presenza di un qualsiasi percetto dotato di alcune proprietà relative, dipendenti cioè dal punto di vista del soggetto. Ad esempio, la percezione di una casa più l'esperienza della sua presenza in qualche punto del campo visivo, posizione relativa dell'oggetto rispetto al soggetto, vale come esperienza cosciente della casa. Può sembrare una definizione strana, ma se perce-

pisco un particolare oggetto ed esperisco "che è presente alla distanza di un metro a destra", ciò è sufficiente a dare una percezione soggettiva di ciò che è esternamente percepito e valere, anche se l'individuo non avesse nessun altro tipo di stato cosciente, come l'esperienza cosciente di un oggetto. Ciò non vuol dire che in questo modo l'individuo globalmente sia cosciente dell'oggetto percepito, ma che la presenza di una qualsiasi esperienza con una componente soggettiva, in una veste o nell'altra, sia un barlume di coscienza. La coscienza individuale arriverebbe solo poi dall'integrazione di tali stati parziali.

In questa analisi può essere mantenuta in modo agevole la distinzione tracciata da Ned Block tra coscienza d'accesso e coscienza fenomenica. Il sistema egocentrico prima delineato metterebbe in condivisione le informazioni su ciò che è percepito mantenendo il suo ruolo funzionale per ogni dato stato di coscienza fenomenica. Queste considerazioni possono essere estese a tutti i sistemi di percezione con componente egocentrica e l'intenzionalità degli atti di coscienza, inoltre, sarebbe spiegata insieme alla sua apparente non analizzabilità. In questo paragrafo, la parola "soggettivo" non ha la connotazione usuale di "relativo ad un ego", altrimenti quanto detto sarebbe contraddittorio, ma indica qualcosa di ulteriore a quanto percettivamente rappresentato e determinato per mezzo dei sensi. Con un esempio, l'esperienza equivalente a "la presenza di qualcosa con determinate qualità" è uno stato di coscienza ulteriore rispetto al contenuto della percezione e indipendente dal mio essere cosciente di tale esperienza.

Accanto a questo primo stato di coscienza si può introdurre una nuova definizione per la coscienza di processi. La Coscienza dinamica particolare, "l'esperienza che si estende nel tempo dello sviluppo e del buono o cattivo raggiungimento dello scopo di un processo". L'esperienza della correttezza o scorrettezza di un'azione o più in generale di un processo nel suo svolgimento o nella sua conclusione è anche questa volta un attributo soggettivo che rispecchia l'esecuzione dell'atto rispetto alla sua progettazione. "L'esperienza di correttezza", questo secondo barlume di coscienza, sembra essere di difficile identificazione rispetto al primo. Ciò accade probabilmente poiché nella maggior parte delle azioni comuni il controllo di correttezza non è

necessario vista l'adeguatezza pratica degli atti in questione. Se invece focalizziamo che cosa accade quando cerchiamo di imparare nuovi movimenti o si presenta qualche inconveniente per la loro realizzazione, allora si può capire quanto possa essere importante avere un feedback che discrimini ciò che è ben fatto da ciò che è errato.

Sono stati abbozzati per gli eventi e per i processi due sistemi di coscienza. D'altra parte però è necessario mostrare come da questi stati di coscienza particolari si possa giungere alla coscienza globale di un individuo, alla consapevolezza intellettuale e alla coscienza come appartenente ad un Io di per sé cosciente. La *dual-content theory* introdotta da Carruthers si propone di risolvere questo problema dando licenza all'esistenza della coscienza di percetti di primo ordine:

Some of our first-order perceptual states acquire, at the same time, a higher-order analog/non conceptual content by virtue of their availability to a HOT faculty, combined with the truth of some or other version of consumer semantics — either teleosemantics, or functional/conceptual role semantics.[...] There is no faculty of inner-sense on this account; and it is one and the same set of states that have both first-order and higher-order analog/non conceptual contents. Rather, a set of first-order perceptual states is made available to a variety of downstream “consumer systems”, some concerned with first-order conceptualization and planning in relation to the perceived environment, but another of which is concerned to generate higher-order thoughts, including thoughts about those first-order perceptual states themselves. And it is by virtue of their availability to the latter consumer system that the perceptual states in question acquire a dual content. Besides being first-order analog/non-conceptual representation of redness, smoothness, and so on, they are now also second-order analog/non-conceptual representations of seeming redness, experienced smoothness, and so forth; hence acquiring a dimension of subjectivity. And it is this dimension that constitutes those states as phenomenally conscious, on this account.

Di questo passo è condivisibile la ricerca di un'esperienza che abbia un versante soggettivo e che prenda come oggetto stati di coscienza di primo ordine. Ciò che è invece criticabile è l'attribuzione di questa capacità al pensiero solo a causa della sua arbitrarietà. Caratteristica di tutte le teorie che intellettualizzano il fenomeno coscienza. Per uno stato di primo ordine, essere oggetto di un pensiero o essere oggetto di altri “consumer systems” può valere ugualmente la nascita di un fenomeno di coscienza, di un'esperienza che abbia un versante soggettivo. Non c'è apparente motivo dunque di preferire la consapevolezza intellettuale ad altri generi di coscienza. Se un sistema cognitivo è capace di prendere sotto di sé stati di coscienza di ordine inferiore mettendone in luce la presenza, l'esistenza, ed il valore soggettivo, abbiamo ancora uno stato che può essere definito cosciente. Ad esempio, la presenza di una persona più l'emozione relativa al suo riconoscimento.

Ponendo come cifra degli stati di coscienza la possibilità di prendere ad oggetto altri stati di coscienza da una parte si rischia un palese regresso ad infinito, senza poter arrivare ad un individuo globalmente cosciente di qualcosa. I livelli di meta coscienza devono in altre parole avere un termine. Dall'altra è difficile comprendere, data la ricchezza dei processi della nostra mente, come la coscienza possa essere funzionalmente realizzata. Si ponga l'esistenza di uno stato di coscienza di primo ordine del tipo di quelli identificati nella prima parte dell'articolo, la presenza di una persona più emozione relativa. La coscienza di questo stato di primo ordine è uno stato di coscienza di secondo ordine che esprime in qualche veste la presenza, l'esistenza soggettiva di quelli di ordine inferiore.

La coscienza di terzo ordine ha come oggetto almeno stati di secondo ordine. Poniamo ora che la struttura che permette questo stato di terzo ordine sia l'ultima struttura a disposizione. Ciò significa che ogni stato cosciente diventa al più un suo stato. Questo stato può essere chiamato stato globale di coscienza nel quale c'è un individuo cosciente che esperisce, senza che sia riscontrabile ancora la presenza di un Io. È plausibile che questi stati di coscienza vengano memorizzati almeno in parte. Facciamo attenzione a cosa accade quando uno stato di coscienza globale del terzo ordine memorizzato viene rievocato.

La coscienza globale di uno stato determinato rievocato equivale per la coscienza all'esperienza di un suo stato di coscienza globale particolare. La coscienza diventa così cosciente di uno stato globale particolare di coscienza. La coscienza globale dell'attivazione cosciente particolare rende un barlume di coscienza di sé. Si prenda ad esempio uno stato relativo ad un atto cosciente particolare, il ricordo di aver avuto paura di qualcosa, avremo uno stato di coscienza globale di terzo ordine.

Se la coscienza globale prende questo precedente stato come oggetto si avrà la coscienza globale della coscienza di uno stato particolare ed in ultima analisi di uno stato d'attivazione da parte della struttura cosciente stessa. Si noti a proposito che il limite dato dalla struttura globale che implementa la coscienza può essere considerato un limite fisico, questo limite fisico ci impedisce congiunturalmente di cadere in un regresso ad infinito. Una struttura globale di coscienza preordinata è, a questo punto della discussione, un'ipotesi per lo più dovuta a motivi empirici, al grado di organizzazione funzionale che la vita cosciente assume.

Ora c'è da chiedersi cosa comporta questo modo di guardare alla coscienza a livello funzionale. Nel tentativo di giustificare questa proposta teorica Robert Van Gulick teorizza a sua volta che la coscienza sia uno stato globale cerebrale di alto livello. Non è necessario postulare nessun Io o una coscienza che "guarda" i fenomeni mentali come struttura preordinata. Piuttosto avanzare l'ipotesi che le basi della coscienza nascano dall'alta integrazione dell'attività propriocettiva (nel senso prima specificato di soggettiva, egocentrica) per poi svilupparsi per meta ricorsione, come precedentemente mostrato.

La funzione della coscienza sarebbe a questo punto quella di monitorare lo stato di benessere, di buon funzionamento globale dell'individuo e guidare il mantenimento dello stato dell'ambiente interno o implementare il cambiamento di alcuni stati mentali e spesso anche fisici al fine di ristabilire questo stato di buon funzionamento. I due generi di coscienza prima descritti, la coscienza statica particolare e coscienza dinamica particolare, potrebbero rappresentare un esempio "semplice" delle due modalità di attivazione mutualmente interagenti a livello di coscienza globale.

La coscienza non è uno stato uguale a se stesso, privo di sfumature. È peculiare che ad esempio uno stato di coscienza intellettuale come un pensiero difficilmente diventi immediatamente coscienza intellettuale del pensiero ma bensì coscienza del suo contenuto, quando riguarda noi stessi o la nostra condotta. Sembra infatti che in ogni stato di coscienza, dato lo stato oggetto, tutte le altre facoltà elaborino le informazioni dello stato oggetto, il quale non può partecipare essendo online, essendo l'input, ciò di cui si diventa coscienti.

Da questo stato globale puntuale avviare la meta ricorsione potrebbe richiedere come già ipotizzato l'ausilio della memoria. Dalla nascita del self nucleare per arrivare ad un Io compiuto la narrazione potrebbe diventare piuttosto complessa. La coscienza deve riconoscersi come coscienza di un individuo dopo essersi riconosciuta in quanto coscienza e poter dire "Io" comprendendo il suo valore regolatore, in quanto sistema dinamico di propriocezione, dove nessuno stato mentale ha diritto di presenza se non tramite il suo benessere.

Bibliografia

- Carruthers Peter, *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Chalmers D., "The content and epistemology of phenomenal belief", *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, (a cura di) Smith Quentin e Jokic Aleksandar, Oxford University Press, Oxford 2003
- Crick F. e Koch C., "Toward a neurobiological theory of consciousness", *Seminars in Neuroscience*, 2 (1990), pp. 263-275.
- Tye Michael, *Consciousness and Persons*, MIT Press, Cambridge 2005
- Van Gulick R., "Higher-order global states HOGS: an alternative higher-order model of consciousness", in *Higher-Order Theories of Consciousness*, (a cura di) Gennaro Rocco, John Benjamins, Amsterdam e Philadelphia 2004

LE MACCHINE COSCIENTI

Il Machine Modelling of Consciousness è un insieme di paradigmi nato con il fine di costruire macchine dotate di coscienza.

Mettere a punto un modello di macchina e avere le capacità di costruire tale macchina in modo da poterla definire cosciente sotto un aspetto o un altro significa poter determinare a posteriori quali sono gli ingredienti necessari e le modalità di interazione tra questi elementi affinché appaia in una certa veste il fenomeno coscienza.

I vantaggi di costruire una macchina cosciente sono tanti. Rispetto alle Intelligenze Artificiali e alle reti neurali ad oggi a nostra disposizione, una macchina cosciente mostrerebbe un certo grado di libertà dalla preprogrammazione delle sue attività e la capacità di rappresentare se stessa all'interno dell'ambiente nel quale percepisce, agisce e comunica.

Le Intelligenze Artificiali a nostra disposizione sono capaci di reagire a stimoli e sollecitazioni di vario genere quasi esclusivamente in base a lookup table già disponibili per mezzo dei quali la sollecitazione viene riconosciuta e viene generata una risposta in larga parte automatica.

In altre parole, i dispositivi sono capaci di reagire ma non di agire in senso proprio. Una macchina cosciente invece avrebbe la capacità di "osservare" i propri stati interni e l'opportunità di confrontarsi con situazioni non previste da chi l'ha programmata con un maggiore grado di indipendenza.

A differenti paradigmi nel Machine Modelling of Consciousness corrispondono differenti criteri secondo i quali una macchina possa dirsi cosciente. Tali criteri non sono esclusivi ma contribuiscono ognuno a definire cosa significa per una

macchina essere cosciente.

Molti studiosi influenti, come Holland, Goodman e Aleksander sono d'accordo nel sostenere che una macchina autenticamente cosciente deve avere la capacità di rappresentare se stessa all'interno di un mondo dotato di determinate qualità peculiari. Sempre secondo Aleksander una macchina cosciente deve essere capace di rappresentare il mondo che percepisce e lo circonda come qualcosa di diverso da sé e poter immaginare sia tale mondo quanto gli effetti delle proprie azioni.

Per Aaron Sloman e Ron Chrisley il collegamento tra input percettivi, processamento interno delle rappresentazioni e azioni in output deve poter dar vita a reazioni automatiche, ad attività contemplativa delle rappresentazioni interne e a livelli di reasoning che supervisionino il trattamento delle rappresentazioni. In aggiunta, Taylor e Cotterill pensano che perché una macchina possa essere cosciente essa deve manifestare meccanismi di basso livello paragonabili a quelli cerebrali fondamentali per la coscienza negli organismi viventi.

Il paradigma di Franklin con il suo Intelligent Distribution Agent System, invece, prevede che una macchina cosciente debba anche essere capace di comprendere degli interlocutori umani per essere giudicata propriamente cosciente. Quasi tutti gli autori riportati si chiedono, inoltre, come si possa intendere e realizzare una valutazione emotiva degli stati di coscienza così ottenuti.

Questi criteri sono la spina dorsale degli attuali studi nell'ambito del Machine Modelling of Consciousness che raccoglie gli sforzi di ricercatori provenienti dai background più disparati. Solo nel momento in cui una macchina ispirata a tali criteri sarà realizzata sapremo se essi sono sufficienti a determinare che cosa significa per una macchina essere cosciente.

Bibliografia

Aleksander Igor, *The World in My Mind: Five Steps to Consciousness*, Imprint Academic, Exeter 2005

Cotterill R. M. J., "Cyberchild", *Journal of Consciousness Studies*, 10 (2003), pp. 31-45

Franklin S., "IDA: a conscious artifact?", *Journal of Consciousness Studies*, 10 (2003), pp. 47-66

Haikonen Pentti O., *The Cognitive Approach to Machine Consciousness*, Imprint Academic, Exeter 2003

Holland O. e Goodman, R., "Robots with internal models — a route to machine consciousness?", *Journal of Consciousness Studies*, 10 (2003), pp. 77-109

Sloman A. e Chrisley R., "Virtual machines and consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 10 (2003), pp. 133-172

LA STANZA CINESE

La stanza cinese è un esperimento mentale ideato da John Searle per mettere in luce le smagliature della teoria computazionale della mente. La teoria computazionale contro cui vuole esprimersi l'efficacia di tale esperimento è la versione per la quale ciò che importa a livello cognitivo sono gli algoritmi di computazione che guidano i nostri processi di pensiero.

Immaginate una stanza nella quale c'è un uomo che riceve sotto la porta ideogrammi cinesi per i quali ha tutte le istruzioni necessarie per poter rispondere agli ideogrammi fornendo altri ideogrammi. Se è vero che ciò che conta sono gli algoritmi, allora non possiamo ammettere che l'uomo nella stanza stia realmente avendo uno scambio linguistico poiché non è a lui nota la semantica di quel linguaggio. Per quanto detto la cognitività non può essere ridotta ad un processo meramente algoritmico. In altro modo, chi pensa che possa darsi un'intelligenza artificiale in tutto e per tutto simile a quella umana si trova, secondo Searle, in errore.

Le repliche avanzate a questo esperimento mentale mostrano più o meno tutte la medesima strategia. Si cerca di mettere in luce che possono esserci altri sistemi algoritmici oltre quelli ipotizzati nello scambio linguistico all'interno della stanza cinese e che essi possono essere decisivi per una comprensione autentica del linguaggio. Ciò che manca a tali repliche è la capacità di far fronte alla necessità di una semantica per l'autentica comprensione linguistica. L'idea da scalfire perché tali repliche siano fondate è quella di mostrare che anche la semantica ha una profonda natura sintattica e che semantica e sintassi sono due facce della stessa medaglia.

Come possa qualcosa di semantico avere una profonda

natura sintattica è presto detto. Prendiamo degli elementi atomici qualitativi, siano essi di esperienza soggettiva od oggettiva. Tali elementi possono essere adeguatamente manipolati per via sintattica o algoritmica in generale per produrre un'esperienza complessa. La sintassi di un linguaggio e la sua natura algoritmica è una sintassi di livello superiore rispetto alla semantica che ha una veste algoritmica sua propria. La complessità semantica si rivela nel linguaggio come unità elementare di una produzione linguistica.

Facendo riferimento all'esperimento della stanza cinese immaginate ora che l'uomo non abbia solo istruzioni per rispondere ad ideogrammi ma anche istruzioni per trasformare elementi di un puzzle a sua disposizione in immagini e altre istruzioni per assegnare le immagini-puzzle agli ideogrammi. Con questo armamentario l'uomo è capace di comprendere e produrre elementi linguistici senza alcun problema.

In questa guisa un'intelligenza artificiale è perfettamente possibile a patto che gli si assegni un'esperienza soggettiva sufficiente degli elementi atomici. E se l'uguaglianza tra stati elettrici modulati ed esperienza mentale si rivelasse foriera di sviluppi positivi, cadrebbe qualsiasi impedimento verso la realizzazione di un'autentica soggettività artificiale.

Bibliografia

- Baggini J., "Painting the bigger picture", *The Philosopher's Magazine*, 8 (2009), pp. 37-39
- Block N., "Troubles with Functionalism", in *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology*, (a cura di) Savage C. Wade, University of Minnesota Press, Minneapolis 1978
- Chalmers D.J., "Subsymbolic Computation and the Chinese Room", in *The Symbolic and Connectionist Paradigms: Closing the Gap*, (a cura di) Dinsmore John, Lawrence Erlbaum, Hillsdale 1992
- Horgan T., "Original Intentionality is Phenomenal Intentionality", *The Monist*, 96 (2013), pp. 232-251
- Hudetz A., "General Anesthesia and Human Brain Connectivity", *Brain Connect*, 2 (2012), pp. 291-302
- Schweizer P., "The Externalist Foundations of a Truly Total Turing

- Test", *Minds and Machines*, 22 (2012), pp. 191-212
- Searle J., "Minds, Brains and Programs", *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 417-57
- Shaffer M., "A Logical Hole in the Chinese Room", *Minds and Machines*, 19 (2009), pp. 229-235
- Sprevak M., "Chinese Rooms and Program Portability", *British Journal for the Philosophy of Science*, 58 (2007), pp. 755-776
- Turing Alan, *Intelligent Machinery: A Report*, National Physical Laboratory, London 1948

MENTE, COSMO E FENOMENOLOGIA

La mente ha due versanti epistemologici. Un versante è quello a cui abbiamo accesso per mezzo della strumentazione scientifica. Esso si rivela come fenomeno elettrico con determinate caratteristiche. L'altro versante è quello fenomenologico al quale abbiamo soggettivamente accesso. I due versanti sono evidentemente facce di una ed una sola medaglia.

La conoscenza scientifica si attiene alle rilevazioni empiriche e alle teorie veicolate da concetti. Nelle rivelazioni empiriche però ciò che conosciamo non è l'oggetto ma ciò che ci dice lo strumento di misura riguardo l'oggetto. L'esperienza soggettiva invece apre direttamente alla conoscenza diretta del fenomeno. La condizione epistemologica alla quale prendiamo parte è una condizione privilegiata. Possiamo conoscere ad un tempo la natura fisica del fenomeno mente e l'apparire della sua fenomenologia.

Per tutto il resto di ciò che possiamo conoscere, la condizione epistemologica è di gran lunga più imbarazzante. Gli oggetti che entrano nel nostro campo visivo sono conosciuti per mezzo della fenomenologia percettiva che ha le caratteristiche del mentale. Mentre quelli che entrano nel nostro conoscere scientifico hanno la mediazione dei nostri concetti e degli strumenti di misura che vincolano il modo in noi possiamo conoscerli.

Essere nella posizione di conoscere la veste fenomenologica dei fenomeni elettrici ci consente di andare con l'immaginazione e con la logica oltre le ristrettezze della nostra mente. Se vero che i fenomeni neuro-elettrici hanno una controparte fenomenologica come quella della nostra vita mentale, dalle nostre percezioni fino alle idee più lontane, allora possiamo spingerci ad immaginare che la fenomenologia di quanto ci

circonda sia popolata da qualità simili a colori, profumi etc. Popolata da una fenomenologia in certi casi neanche immaginabile, chiusi come siamo nella nostra gabbia sensoriale.

L'idea che non si possa sapere, al netto delle percezioni, come sia fenomenologicamente il cosmo attorno a noi cede il passo ad una scintilla di luce. I fenomeni elettrici della nostra vita mentale sono identici alla loro controparte fenomenologica e dotati di una controparte simile saranno con una certa probabilità i fenomeni che condividono la natura di fenomeni elettrici. Da qui la possibilità di immaginare un cosmo con delle qualità apparenti che si avvicinano a quelle del mentale come se fossimo nelle nostre percezioni partecipi di un simulacro del modo in cui appare l'universo intero.

Nella nostra finitezza possiamo apprezzare la bellezza di una seppur limitata parte della bellezza di ciò che ci circonda e possiamo guardare dalla serratura della nostra gabbia sensoriale il movimento segreto dell'universo. Coscienza, dolore, emozioni, potrebbero essere la risultante di una complessa organizzazione fenomenica che ha medesime caratteristiche nucleari disperse nella realtà fisica del mondo naturale.

Bibliografia

- Chalmers David J., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996
 Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980
 Dennett Daniel, *Consciousness Explained*, Little and Brown, Boston 1991
 Jackson Frank, *Mind, Method and Conditionals*, Routledge, London 1998
 Kripke Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard 1980
 Nagel T., "What is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83 (1974), pp. 435-450
 Putnam H., "Minds and Machines", in *Dimensions of Mind*, (a cura di) Hook Sidney, New York University Press, New York 1960

MENTE, FUNZIONI E STATI QUALITATIVI

Il funzionalismo rivendica la tesi secondo cui uno stato mentale equivale ad uno stato funzionale. Uno stato funzionale è l'insieme delle operazioni necessarie affinché venga svolto un determinato compito. Una sequenza di operazioni è qualcosa di astratto che non dipende dagli oggetti attraverso i quali tale operazione viene espletata. Un esempio chiaro è quello della scacchiera. Posso eseguire lo stesso scacco matto con pezzi qualitativamente dissimili tra loro.

La tesi della realizzabilità multipla propugnata da molti funzionalisti è proprio questa: l'attività mentale è indipendente dal supporto attraverso il quale viene realizzata. Se una serie d'istruzioni possono essere fisicamente realizzate in modo di volta in volta diverso, allora il ruolo funzionale è indipendente dal supporto fisico. Ma se il ruolo funzionale è indipendente dal supporto fisico, allora la proprietà di essere in uno stato funzionale è una proprietà non fisica che sopravviene agli stati fisici. In altre parole l'organizzazione di una struttura è qualcosa di ulteriore rispetto al modo in cui questa struttura è realizzata.

In questo modo si può credere che l'universo sia sostanzialmente composto da entità materiali senza credere che tutto in natura sia riducibile ad entità materiali. L'architettura funzionale fin qui discussa non sarebbe riducibile a qualcosa di materiale. La mente viene così ad essere assimilata ad una "macchina di Turing". Ogni stato della macchina ci permette di avere istruzioni sullo stato successivo da raggiungere secondo una serie di istruzioni.

Jerry Fodor nell'elaborare la Teoria Computazionale e Rappresentazionale della Mente ha ben pensato di attribuire

un ruolo funzionale anche agli stati rappresentazionali attribuendo loro un ruolo sintattico all'interno di un ipotetico linguaggio del pensiero. Il problema maggiore rilevato nel dibattito sulla Teoria Computazionale e Rappresentazionale della Mente è la mancanza di qualsiasi rilevanza per gli stati qualitativi.

Se vengo attratto dal colore di una mela, tale colore può influenzare la mia scelta di mangiarla o meno. In questo caso uno stato qualitativo, "la rossezza" di una mela, influenza la mia decisione. Ma se la mia decisione può essere influenzata da uno stato qualitativo allora la mia mente non può essere esclusivamente analizzata a partire da stati funzionali. Con un altro esempio, un dato evento può generare in me sia lo stato qualitativo di delusione che quello di rabbia e i due stati qualitativi produrranno una risposta molto diversa tra di loro.

Ma, se gli stati qualitativi sono essenziali per l'attività mentale e influenzano le computazioni che il cervello attua, allora anche l'attività computativa deve esprimersi in termini fisici in modo tale da poter interagire con gli stati qualitativi. Ed è proprio questo che il riduzionista duro pretende da una qualsiasi delle attività mentali.

Tanta parte della teoria funzionalista può essere salvata. Se è ipotizzabile che sia l'attività elettrica del cervello ad essere la controparte fisica del mentale/fenomenico e che tale attività sia implementata a livello fisico da sostanza cerebrale (neuroni, sinapsi ecc.) allora la distinzione hardware/software può essere mantenuta e anche la tesi della realizzabilità multipla portata in salvo.

Le reti neurali, ad esempio, mostrano computazioni che possono essere qualitativamente orientate.

L'unica tesi da abbandonare sarebbe allora quella antiriduzionista.

Bibliografia

Block N. e Fodor J., "What Psychological States Are Not", *Philosophical Review*, 81 (1972), pp. 159-181

Fodor J., "Psychological Explanation", Random House, New York 1968

Fodor J., "Special sciences, or the disunity of science as a working hypothesis", *Synthese* 28 (1974), pp. 97-115

Kim Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005

Lycan W., "Form, Function, and Feel", *Journal of Philosophy*, 78 (1981), pp. 24-50

Putnam H., "Minds and Machines", in *Dimensions of Mind*, (a cura di Hook Sidney, New York University Press, New York 1960

Searle J., "Minds, Brains, and Programs", *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 417-424

Shapiro L., "Multiple Realizations", *The Journal of Philosophy*, 97 (2000), pp. 635-654

Wright L., "Functions", *Philosophical Review*, 82 (1973), pp. 139-168.

IL PANPSICHISMO

In questo articolo prenderò in esame uno dei contributi più interessanti del celebre filosofo statunitense David Chalmers sul tema del panpsichismo dal titolo *Panpsychism and Panprotopsychism*.

Chalmers introduce il panpsichismo come la tesi secondo la quale qualche entità fisica fondamentale ha stati mentali di un qualche tipo. La versione di questa tesi che Chalmers prende in esame nel suo articolo è invece quella del panesperienzialismo secondo la quale qualche entità fisica fondamentale possiede stati coscienti.

Sviluppando il suo articolo a sostegno del panpsichismo Chalmers procede hegelianamente attraverso l'esposizione di tesi, antitesi e sintesi. La prima coppia di tesi e antitesi sono il materialismo e il dualismo.

Il materialismo nell'ambito della filosofia della mente è la tesi secondo la quale tutte le verità sulle esperienze coscienti sono fondate su verità che concernono stati fisici mentre il dualismo è la tesi che nega che le verità sulle esperienze coscienti siano da fondare su verità che concernono stati fisici.

Chalmers prende in esame uno degli argomenti più forti a favore del dualismo:

“Sia P la congiunzione di tutte le verità circa la struttura fisica dell'universo e sia Q una qualsiasi verità circa stati di esperienza cosciente. È concepibile che sussista la congiunzione di tutti gli stati fisici relativi a P senza che sussista lo stato cosciente identificato da Q. Se ciò è concepibile allora è metafisicamente possibile che P sussista mentre non sussista Q. Ma se ciò è metafisicamente possibile allora il materialismo secondo cui tutte le verità sulle esperienze coscienti sono fondate su

verità che concernono stati fisici è falso. Dunque il materialismo è falso.”

Questo argomento si fonda sull’osservazione che nulla di cui abbiamo esperienza e nulla di cui si è scientificamente fatta esperienza ci conduce a sostenere che vi sia identità tra stati fisici e stati mentali o nel particolare di esperienze coscienti. Dalla parte dell’antitesi il materialismo ha un argomento altrettanto forte.

“Gli eventi coscienti sono causalmente rilevanti rispetto ad eventi fisici. Ogni evento fisico che sia effetto di un altro evento ha una spiegazione completa in termini di cause fisiche. Se ogni evento fisico che sia effetto di un altro evento ha una spiegazione completa in termini di cause fisiche allora ogni proprietà causalmente rilevante rispetto ad eventi fisici è a sua volta fondata su proprietà fisiche. Se le proprietà coscienti sono fondate su proprietà fisiche allora il materialismo è vero. Dunque il materialismo è vero.”

Questo argomento si fonda sull’osservazione difficilmente discutibile per la quale tutto ciò che interagisce con fenomeni di ordine fisico deve essere a sua volta qualcosa di fisico. Per superare l’opposizione tra materialismo e dualismo rispetto al problema del panpsichismo Chalmers riprende la tesi del Constitutive Russellian Panpsychism contenuto nel testo del filosofo inglese dal titolo *The Analysis of Matter*.

“In accordo con questo modo di vedere le cose — scrive Chalmers — la fisica classica ci dice molto circa ciò che le masse fanno: resistono all’accelerazione, attraggono altre masse e così via. Ma non ci dicono niente circa ciò che le masse sono intrinsecamente. Potemmo dire che la fisica ci dice qual è il ruolo della massa ma non ci dice quale proprietà gioca questo ruolo.”

Questa osservazione conduce alla distinzione tra quiddità e disposizioni. Le quiddità sono le proprietà che giocano il ruolo di una specifica proprietà fisica mentre le disposizioni sono quelle proprietà autenticamente indagate dalla fisica e che indicano il modo in cui le entità della fisica interagiscono tra loro nei fenomeni fisici.

Il panpsichismo russelliano è la visione che qualche quiddità, qualche proprietà intrinseca della materia, abbia la carat-

teristica di essere una proprietà esperienziale. Per accettare ciò dobbiamo accettare che le proprietà fisiche siano “largamente fisiche” nel senso che esistano tanto le quiddità quanto le disposizioni poiché se accettassimo esclusivamente proprietà “strettamente fisiche” tenendo fede a ciò che strettamente dicono del mondo fisico le equazioni della fisica potremmo accettare solo le disposizioni ma dovremmo rifiutare l’esistenza delle quiddità.

La versione del panpsichismo russelliano che fa appello tanto alle quiddità quanto alle disposizioni può essere reso accettabile alla luce sia dell’argomento dualista quanto di quello materialista precedentemente illustrati e funzionare come sintesi parziale a favore del panpsichismo.

Per quanto riguarda l’argomento dualista rimane vero dal punto di vista delle disposizioni e delle qualità “strettamente fisiche” che è concepibile la congiunzione P degli stati fisici e l’assenza di una qualche esperienza Q, ma ciò non è possibile se consideriamo le esperienze quiddistiche e intendiamo le proprietà come “proprietà largamente fisiche”. Considerando l’esistenza di quiddità esperienziali è difficile pensare alla totalità delle proprietà largamente fisiche senza che vi sia una corrispondente proprietà esperienziale.

Per quanto riguarda invece l’argomento materialista se accettiamo l’esistenza delle quiddità non possiamo considerare tutte le cause che producono effetti fisici rilevanti senza considerare l’apporto specifico di tali quiddità al quale un approccio del tipo “strettamente fisico” basato sulle disposizioni rimarrebbe totalmente cieco. Se ogni evento fisico è causato da un evento fisico si può dire che la realtà fisica sia “chiusa causalmente” ma una visione di tipo disposizionale e “strettamente fisica” non sarebbe affatto chiusa causalmente perché mancherebbe di tenere in considerazione l’apporto specifico e la rilevanza causale delle proprietà intrinseche degli stati fisici.

Come nuova antitesi al panpsichismo Chalmers avanza nel suo articolo la tesi del panprotopsichismo. La visione associata al proto panpsichismo è quella per la quale le entità fisiche fondamentali sono protocoscienti. Le proprietà profenomenali sono proprietà speciali che non sono fenomenali ma che collettivamente possono costituire proprietà fenomenali se

arrangiate nella giusta struttura.

Il protopanpsichismo similmente al panspichismo riesce ad affrontare la sfida sia del dualismo tanto quanto dell'argomento materialista. Tesi ed antitesi, panspichismo e panprotopsichismo approdano con Chalmers ad una nuova sintesi, il monismo russelliano. Secondo il monismo russelliano né le quiddità sole né le strutture disposizionali sole possono rendere conto dei fenomeni coscienti ma è necessario che le proprietà quiddistiche esperienziali abbiano una particolare conformazione strutturale.

Il monismo russelliano può essere reso conforme sia al panspichismo quanto al panprotopsichismo ma deve affrontare un problema, l'ultima antitesi posta da David Chalmers, "The combination problem".

"Sia PP la congiunzione delle verità fisiche e di quelle fenomenali fondamentali e sia Q un'esperienza cosciente macroscopica. L'argomento ci dice che è concepibile che si dia PP senza che si dia Q, che se ciò è concepibile allora è metafisicamente possibile che sussistano gli stati di PP senza che sussista lo stato associato a Q e dal fatto che se ciò è metafisicamente possibile allora il panspichismo nella versione del monismo russelliano deve essere falso dobbiamo concludere che il monismo russelliano deve essere falso."

Questo argomento riposa sull'osservazione che è perfettamente possibile che una struttura di esperienze fondamentali non equivalga ad una macroesperienza cosciente. Può una macroesperienza nascere dalla combinazione di microesperienze strutturate e come può farlo?

A questa domanda dovrebbe seguire per Chalmers una nuova sintesi se una qualche forma di panspichismo o panprotopsichismo debba essere affermata. Il filosofo americano sonda due vie sostanziali. Il panqualitismo secondo il quale le esperienze coscienti sono l'arrangiamento di esperienze qualitative fondamentali e quiddistiche e un monismo di tipo leibniziano per il quale le nostre soggettività esperienziali sono il frutto della combinazioni di soggettività microesperienziali. Il panqualitismo però è da escludere perché posso arrangiare esperienze qualitative senza mai ottenere una esperienza genuinamente cosciente mentre il monadismo intacca la visione

unitaria e originaria che abbiamo della nostra esperienza cosciente soggettiva.

Per Chalmers una nuova sintesi è ancora materia di elaborazione. Nonostante sia interessante la possibilità di giungere ad una qualche forma di panspichismo del tipo esaminato da Chalmers a questo ordine di discussione può essere avanzata una critica non tanto sul contenuto del pensiero del filosofo americano sul panspichismo quanto sulla capacità dell'ipotesi panspichista di avere qualche ricaduta sondabile epistemologicamente.

Il panspichismo qui mostrato si basa sulle quiddità e delle proprietà intrinseche della materia noi di fatto non sappiamo nulla, come ammesso da Russell, e, come illustrato da David Lewis nel suo articolo *Ramseian Humility* con ogni probabilità per principio non possiamo saperne nulla. Pragmaticamente una credenza su qualcosa di cui non possiamo sapere nulla è una credenza vuota, è una credenza che non ha ricadute tali da poter essere indagata direttamente o indirettamente.

Il genere di panspichismo che fa appello alle proprietà intrinseche e insondabili della materia sembra essere un pensiero allettante, che può essere reso coerente, ma che allo stato attuale delle nostre conoscenze non ha la capacità di fare una differenza.

Bibliografia

- Chalmers D.J., "Consciousness and its place in nature", in *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, (a cura di) Stephen Stich e Warfield Ted, Blackwell, Oxford 2003
- Chalmers D.J., "The two-dimensional argument against materialism", in *The Character of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2010
- Chalmers David J., *Constructing the World*, Oxford University Press, Oxford 2012
- Chalmers D.J., "Panpsychism and Panprotopsychism", in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, (a cura di) Bruntrup Godehard e Jaskolla Ludwig, Oxford Scholarship Online, Oxford 2016

MEMORIA E VERITÀ

Le teorie filosofiche odierne sulla memoria si possono suddividere in due grandi ambiti. Il primo ambito, radicato nella tradizione filosofica occidentale, vede la memoria come un grande archivio nel quale sono fedelmente depositate le esperienze di oggetti e fatti che quotidianamente viviamo. Ogni deviazione di ciò che rammemoriamo coscientemente da quanto abbiamo effettivamente vissuto è da attribuire ad un errore della facoltà mnestica.

La visione costruttivista sulla memoria nega che le discordanze tra ciò che viene rievocato e l'esperienza vissuta relativa debba essere considerato un errore della nostra facoltà. Per i costruttivisti questo modo di vedere le cose dà una cattiva rappresentazione di come la memoria lavora. Quello che la memoria fa è costruire rappresentazioni accurate delle esperienze precedentemente vissute. Ciò che rievochiamo è costitutivamente differente da ciò che abbiamo esperito non per qualche problema della memoria, ma perché la memoria svolge bene il suo compito quando restituisce rappresentazioni accurate di ciò che abbiamo esperito e non rappresentazioni fedeli in tutto e per tutto ai nostri vissuti particolari.

Memoria e verità sono legate in modo tale che la prima implica la seconda. "A ricorda che x" è vera solo se x è un evento realmente accaduto, mentre se x non è un evento vissuto da A o qualcosa di realmente accaduto il soggetto A non sta ricordando qualcosa di falso ma semplicemente non sta ricordando.

Proposizioni come "Io ricordo che x, ma x è falso" hanno una natura paradossale che può essere spiegata senza intaccare l'intuizione che ricordare implichi la verità di ciò che si ricorda. È perfettamente lecito affermare di ricordare una situazione x

e che *x* non sia mai avvenuta ma affermare di ricordare non è di per sé sufficiente per esser certi che quello che un soggetto sta esprimendo sia di fatto un ricordo genuino e non un errore dovuto all'esercizio di qualche altra facoltà. In altre parole le condizioni di verità dell'affermazione "Io ricordo che *x*" e della proposizione riguardante il soggetto dichiarante *D* "*D* ricorda che *x*" sono distinte. *D* può affermare di ricordare che una certa situazione senza che alla sua affermazione corrisponda un ricordo genuino. Per questo ha perfettamente senso dire che l'affermazione di *D* sia falsa mentre è insensato dire che un ricordo di *D* possa essere falso.

Le posizioni filosofiche sull'importanza del criterio di verità per i ricordi hanno variazioni continue all'interno di uno spazio limitato da due poli. Un polo è occupato da quei filosofi per cui il criterio di verità e di affidabilità dei ricordi, perché si possa parlare di autentica attività mnestica, è fondamentale. All'altro capo ci sono quelli che sostengono che la verità dei ricordi sia una questione del tutto irrilevante. Per loro l'unica cosa importante per l'attività rammemorativa è la minore o maggiore capacità adattiva che proviene dal possesso di una determinata traccia mnestica.

Al centro di questi due poli può essere individuata la posizione del filosofo Andy Hamilton. Hamilton sostiene che i ricordi possano essere poco accurati, falsi nei dettagli ma non completamente falsi. Gli errori che possono affliggere l'attività rammemorativa in quest'ottica vengono solitamente raggruppati in errori di omissione, nei quali un numero più o meno grande di dettagli viene dimenticata, o in errori di "aggiunta", nei quali il ricordo viene distorto a causa dell'inserimento di opinioni soggettive, affabulazioni, altre conoscenze non derivanti dalla situazione vissuta etc.

In quanto detto finora l'accuratezza della memoria può essere definita informalmente come la corrispondenza più o meno dettagliata di quanto ricordato da un soggetto e una situazione oggettiva determinata. Questo però non è l'unico modo di intendere la nozione di accuratezza quando la riferiamo ad eventi mnestici. Molti filosofi oggi pensano che un ricordo sia accurato nella misura in cui è più o meno aderente all'esperienza soggettiva che una persona ha avuto della situazione che

si sta ricordando. In quest'ottica un ricordo implica la verità dell'esperienza soggettiva, in prima persona, dell'evento che si sta ricordando più che dell'evento in sé e per sé. Il ricordo sarebbe una relazione tra la mente in un dato momento presente e la mente nella sua esperienza passata, piuttosto che essere una relazione tra mente e realtà. Questo modo di vedere le cose ha dalla sua parte la capacità di rendere comprensibile la possibilità di ricordare genuinamente qualcosa di falso. Una persona *A* può infatti credere di aver visto il proprio gatto fuori dalla finestra, ad esempio, pur essendo l'animale non quello in questione ma uno molto simile ad esso. Nel ricordare l'evento il ricordo di *A* implica la verità soggettiva di aver visto il suo gatto fuori dalla finestra ma la falsità di fatto di ciò che crede di aver visto.

Per uno dei più grandi filosofi della memoria contemporanei, Sven Bernecker, un ricordo per essere genuinamente tale deve essere allo stesso tempo autentico, cioè quanto si rappresenta nel ricordo deve essere ciò che si è soggettivamente rappresentato nella situazione vissuta, e vero, quanto si è originariamente rappresentato soggettivamente deve essere oggettivamente accaduto.

Che cosa faccia di un ricordo autentico è materia di dibattito. L'opposizione fondamentale ricalca quella delineata all'inizio dell'articolo. Chi abbraccia la visione dell' "archivio" pensa sia indispensabile che quanto viene rappresentato nel ricordo e quanto viene soggettivamente vissuto siano identici. Chi abbraccia le tesi costruttiviste, invece, pensa che tutto ciò che sia richiesto è che il contenuto del ricordo riprodotto e il contenuto mentale soggettivo siano sufficientemente simili.

Per concludere è da esaminare una questione spinosa per i filosofi della memoria. Quali prove abbiamo della affidabilità della nostra memoria?

Ogni ricordo si riferisce ad un evento passato di cui non abbiamo più traccia, l'unica prova dell'affidabilità dei nostri ricordi sono altri ricordi e non possiamo addurre come prove nessuna realtà obiettiva. Il successo che otteniamo nell'agire in conformità ai nostri ricordi non è teoreticamente sufficiente ad attestarne affidabilità e verità. L'affidabilità dei nostri ricordi sarebbe dunque da addurre in ultima analisi all'affidabilità di

LE TRACCE MNESTICHE

qualche altro ricordo ad esso correlato, senza poter portare prove esterne.

Da qui all'idea scettica che le nostre conoscenze fondate sulla facoltà mnestica siano a loro volta del tutto infondate il passo è breve. La risposta autorevole data da filosofi come Russell e Saunders implica che l'affidabilità della memoria debba essere assunta come pietra angolare di qualsiasi conoscenza e non ci si debba affannare a cercare una dimostrazione. La nostra conoscenza è valida proprio perché la nostra memoria è una facoltà affidabile, nonostante soggetta a distorsioni, è valida perché il ricordare genuino implica la verità di quanto ricordato.

Oggi la questione sembra essere aperta. Da un lato i sostenitori dell'internalismo epistemico pensano che la soluzione risieda nella capacità di indagare in prima persona il contenuto dei nostri processi mentali. Dall'altro gli esternalisti contendono che un criterio esterno alla soggettività individuale debba pur esserci per determinare se i nostri ricordi possano essere la base della nostra conoscenza.

Bibliografia

- Bernecker Sven, *The Metaphysics of Memory*, Springer, Dordrech, 2008
- Bernecker Sven, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxord 2010
- Brandt R., "The Epistemological Status of Memory Beliefs", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 78-95
- Hamilton A., "False Memory Syndrome and the Authority of Personal Memory-Claims: A Philosophical Perspective", *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 5 (1998), pp. 283-97
- Locke Don, *Memory*, Macmillan, London 1971
- Robins S.K., "Misremembering", *Philosophical Psychology*, 29 (2016), pp. 432-47
- Russell Bertrand, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, London 1921
- Saunders J.T., "Skepticism and Memory", *Philosophical Review*, 72 (1963), pp. 477-86

La memoria è la capacità di formare, immagazzinare e rievocare informazioni di vario tipo. Le tracce mnestiche dette anche immagini mentali, engrammi, rappresentazioni, sono il mezzo attraverso il quale queste operazioni vengono messe in atto.

Nonostante molti credano che le tracce mnestiche siano coinvolte sia nella memoria procedurale, che ci permette di fissare, una volta appreso, il modo di eseguire determinati compiti, quanto in quella dichiarativa che ci permette di immagazzinare e rievocare coscientemente informazioni semantiche e autobiografiche, i filosofi le associano in maniera forte alla memoria episodica.

In questo caso, la considerazione data alla memoria episodica da filosofi come Burge, Martin e Tulving, è dovuta alle caratteristiche spesso estremamente dettagliate che i ricordi ad essa collegata, come particolari emozioni e sensazioni, mostrano.

La ricerca attorno alla natura delle tracce mnestiche ha condotto i filosofi a indagare se il loro ruolo appartenga ad un livello personale, se la loro azione sia equivalente alle immagini mentali che vengono esperite in prima persona quando si ricorda qualche evento del passato, oppure se agiscano ad un livello sub personale, coincidendo con i meccanismi neurobiologici che ci consentono di ricordare.

Tale distinzione tra livello personale e livello sub personale viene generalmente mantenuta anche quando ci si chiede se le tracce mnestiche abbiano natura statica, simile a quella di dati mantenuti in un archivio, o dinamica, se siano piuttosto delle disposizioni all'autentica attività del ricordare, come nella

visione costruttivista.

Attualmente esistono due linee di pensiero che cercano di mostrare il bisogno di ricorrere alla nozione di traccia mnestica. La prima, il rappresentazionalismo, sostiene che come ogni forma di pensiero anche l'attività rammemorativa deve avere un oggetto. Ma poiché l'oggetto della rammemorazione deve essere contemporaneo all'attività rammemorativa tale oggetto non può essere l'oggetto che appartiene irrimediabilmente al passato ma qualcosa che stia al suo posto. Tale oggetto è per l'appunto la traccia mnestica. Questo modo di concepire il bisogno di ricorrere a tracce mnestiche può essere fatta risalire a filosofi come Hobbes, Locke, Hume, and Mill.

Questa posizione si trova a dover fronteggiare due principali obiezioni. La prima fa notare che il ricorso a rappresentazioni mentali in qualità di oggetti del ricordare conduce ad una perdita di collegamento con l'esperienza che la rappresentazione in qualche modo sostituisce. Un pensiero che ha come oggetto una rappresentazione non è di per sé un ricordo ed è difficile trovare il modo di dargli questo titolo.

Secondariamente, perché il pensiero che ha come oggetto una rappresentazione abbia il titolo di ricordo dobbiamo sapere che quella rappresentazione è collegata ad un dato evento passato e quindi ricordare ciò, innestando un temibile regresso ad infinito.

La seconda linea di pensiero, mantenuta da filosofi come Anscombe, Bernecker e Debus, insiste sul fatto che perché ci sia autentica attività rammemorativa deve sussistere un nesso causale tra l'evento passato e la mia attuale rammemorazione e poiché i due eventi sono distanti tra loro temporalmente deve esserci qualcosa che causalmente li lega. Questo qualcosa è il nesso causale tra l'esperienza vissuta e la conseguente formazione di una traccia mnestica relativa.

La principale obiezione a questa linea argomentativa è che l'esistenza di tracce mnestiche non sia comunque necessaria per la formazione di un nesso causale tra evento e rammemorazione, lasciando alla scienza empirica il compito di dirimere la questione.

Per le neuroscienze il problema sembra attualmente essere come funzionino le tracce mnestiche, dando la loro esistenza

ormai quasi per scontata. Tuttavia il problema delle false memorie sembra bloccare la strada verso una piena accettazione della loro esistenza.

Le false memorie sono così frequenti da far sembrare implausibile che una preservazione degli eventi passati di fatto avvenga. Ciò conduce alcuni a sostenere una visione dinamica della memoria che nel "costruire ricordi", nel riprodurre eventi passati, abbia un alto livello di fallibilità, altri a sostenere che la nozione di traccia mnestica sia sostanzialmente da ripensare.

In ultimo, è curioso quanto affascinante sottolineare che la visione costruttivista e dinamica è coerente con un modo di guardare alla memoria che non implica che nelle tracce mnestiche sia di fatto presente alcuna informazione relativa a ad una data esperienza che sia stata di fatto vissuta.

Nella traccia mnestica relativa ad una particolare esperienza potrebbero non essere presenti informazioni relative a sensazioni dettagliate, emozioni vissute o altro, ma solo l'ordine di attivazione di quei pattern neurali che si sono attivati nel momento i cui è stata vissuta quella data esperienza e che hanno permesso al detentore di quella traccia di vivere quelle sensazioni dettagliate e quelle emozioni.

Questo sarebbe un modo molto economico di codificare le esperienze passate e sarebbe comprensibile anche la forte incidenza di false memorie.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M., "Memory, experience, and causation", in *Collected Philosophical Papers*, Vol. II: Metaphysics and the Philosophy of Mind, (a cura di) Anscombe G.E.M. Oxford University Press, Oxford 1981
- Bernecker Sven, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford 2010
- Burge T., "Memory and persons", *Philosophical Review*, 112 (2003), pp. 289-337
- Debus D., "Accounting for epistemic relevance: A new problem for the causal theory of memory", *American Philosophical Quarterly*, 47

(2010), pp. 17-29
Hume David, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge (ed.),
Clarendon, Oxford 1978
Locke Don, *Memory*, Macmillan, London 1971

XVII

DONALD DAVIDSON E L'ANOMALIA DEL MENTALE

Mental Events è un saggio edito nel 1970 nel quale Donald Davidson introduce la nozione di monismo anomalo. L'anomalia del mentale (da a-nomos, *senza legge*) è l'assenza di correlazioni legiformi psico-fisiche tra stati mentali e stati fisici, nonostante l'identità tra stati fisici e stati mentali.

Davidson ritiene giustificati e non contraddittori tre principi:

1. Almeno alcuni eventi mentali interagiscono causalmente con eventi fisici;
2. Eventi che stanno in relazione di causa ed effetto ricadono sotto leggi strettamente deterministiche;
3. Non ci sono leggi strettamente deterministiche in base alle quali poter prevedere e spiegare gli eventi mentali.

Questi tre principi sembrano in palese contraddizione. Se gli stati mentali sono stati fisici e gli stati fisici ricadono sotto leggi deterministiche allora non è possibile che non esistano leggi deterministiche in base alle quali poter prevedere e spiegare gli eventi mentali. Davidson ci fa riflettere su quello che secoli prima aveva fatto riflettere Kant. L'assenza di contraddizione tra la legalità naturale e la libertà individuale umana.

Mentre ciò che accade e causa eventi mentali deve piegarsi alla legalità naturale, ciò che l'uomo vuole determina una reazione spontanea che non sottostà ad altre leggi oltre quelle che si dà autonomamente o quelle sulle quali non può umanamente agire.

Ciò significa succintamente che quando un evento X agisce sulla mente di un individuo Y essa può assumere uno stato particolare Z o non-Z rispetto ad X in conformità a desideri, credenze e, in ultima analisi, alla volontà individuale di Y.

Per Davidson è vero che gli stati mentali sono identici a stati fisici e che gli stati fisici seguono leggi strettamente deterministiche tuttavia l'attività mentale umana per la sua spontaneità non può essere ingabbiata in leggi strettamente deterministiche. Detto altrimenti gli eventi mentali non sono determinabili nel loro presentarsi ma sono determinabili secondo il modo in cui si presentano.

Non si può dire ad un certo momento se si presenterà lo stato Z o non-Z ma sarà determinato una volta presente Z o non-Z il modo in cui sarà fisicamente realizzato essendo identici e causalmente correlati stati mentali e stati fisici.

I principi introdotti possono allora essere riformulati così:

1. Un evento mentale Z causa un evento fisico F
2. Se l'evento Z causa F allora Z e F sono legate da leggi strettamente deterministiche
3. Non è determinabile se accada Z o non-Z
4. Se non è determinabile se accada Z o non-Z allora non è determinabile che accadano i corrispondenti F o non-F

Da ciò si può sostenere senza alcuna contraddizione che gli stati Z e F (come non-Z e non-F) sono legati da leggi causali strettamente deterministiche e tuttavia non è determinabile quale tra F o non-F deve accadere. Questa è in buona sostanza l'anomalia del mentale.

Bibliografia

- Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1970
- Yoo J., "Anomalous Monism", in *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, (a cura di) McLaughlin Brian P., Beckermann Ansgar e Sven Walter, Oxford University Press, Oxford 1990

L'ESCLUSIONE CAUSALE DI KIM

L'argomento dell'esclusione causale elaborato da Jaegwon Kim e da altri autori è un argomento volto a mettere in discussione l'ipotesi sul funzionamento della mente data dal funzionalismo.

Il funzionalismo ritiene che uno stato mentale coincida con il ruolo funzionale ricoperto all'interno dell'architettura cognitiva. In altri termini uno stato mentale è dato dalla posizione causale all'interno di una serie di cause che conducono all'espletamento di un dato compito cognitivo.

Kim sostiene tramite il suo argomento che intendere così la natura degli stati mentali conduca a due esiti poco auspicabili: l'epifenomenismo e la sovradeterminazione causale.

Epifenomenismo significa che la relazione tra stati mentali sarebbe del tutto ininfluenza rispetto al rapporto causale sussistente tra i loro realizzatori fisici.

Sovradeterminazione significa invece che la relazione causale tra uno stato mentale e il suo effetto fisico sarebbe prioritaria rispetto alla causazione tra il realizzatore fisico dello stato mentale e l'effetto fisico stesso.

L'argomentazione di Kim può essere enunciata in questo modo.

Siano M e M' due stati mentali di un certo tipo, sonoro ad esempio, ed m e m' rispettivamente due suoni particolari, occorrenze di M e M'.

Siano F ed F' i rispettivi stati di tipo fisico come l'attivazione dell'area sensoriale corrispondente ai suoni e f e f', occorrenze particolari di attivazione.

Ora non ci può essere uno stato cerebrale di tipo X senza l'attivazione del corrispondente stato fisico Y. Così non può

esserci effetto di M su M' senza che F causi F'. Ma se così stanno le cose l'interazione tra due tipi mentali M e M' è del tutto ininfluyente rispetto alla causazione fisica corrispondente.

Se invece concediamo che ci sia un'interazione tra mentale e fisico come quella che ad un forte rumore porta il soggetto a proteggersi abbiamo che lo stato mentale M produce l'effetto fisico F'. In questo caso o riteniamo la causa fisica corrispondente ad M ininfluyente e non sembra lecito farlo o diamo priorità al rapporto causale tra F ed F' tornando al problema dell'epifenomenismo.

È lecito chiedersi se a questo punto il funzionalismo debba realmente cedere il passo a qualche altro modo di intendere il ruolo degli stati mentali.

Si possono immaginare due mosse sostanziali perché il funzionalismo venga messo al riparo dall'argomento dell'esclusione causale. La prima è quella di ritenere semantica e sintassi del ruolo funzionale degli stati mentali come due facce della stessa medaglia.

La seconda è tracciare un'equivalenza tra tipi di stato mentale e tipi di stato fisico, ritenendo ciò che si presenta a noi avere le caratteristiche del mentale come la fenomenologia dell'evento fisico.

Bibliografia

- Chalmers David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996
- Davidson D., "Mental Events", ristampato in *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford (1980), pp. 207-225
- Kim Jaegwon, "Mechanism, purpose, and Explanatory Exclusion", ristampato in *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (1993), pp. 237-264
- Kim J., "The Myth of Nonreductive Physicalism", ristampato in *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (1993), pp. 265-284
- Kim J., "Supervenience as a Philosophical Concept", ristampato in *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambri-

- dge University Press, Cambridge, (1993), pp. 131-16
- Kim Jaegwon, *Mind in a Physical World: an Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, The MIT Press, Cambridge 1998
- Malcolm N., 1968, "The Conceivability of Mechanism", *The Philosophical Review*, 4 (1968), pp. 45-72
- Yablo S., "Identity Essence and Indiscernibility", *The Journal of Philosophy*, 6 (1987), pp. 293-314
- Yablo S., "Mental Causation", *The Philosophical Review*, 1 (1992), pp. 245-280

THE EXTENDED MIND

The extended mind è un articolo storico scritto a quattro mani da Andy Clark e David Chalmers.

Nella lotta tra posizioni internaliste che sostengono che laddove finisce il corpo, il nostro cervello, lì finisce la nostra mente e quelli che pensano che la semantica del nostro linguaggio si riferisca direttamente al mondo là fuori, Chalmers e Clark avanzano la loro proposta di un esternalismo attivo.

Nel loro articolo i due autori fanno notare che il dialogo con l'ambiente che ci circonda è ben più immediato a livello informazionale delle operazioni che la mente compie per sé stessa sui medesimi contenuti. Una serie di rilievi neuroscientifici vengono posti a favore della tesi che la mente dialoghi attivamente e non solamente per proprio conto sugli stimoli che ci provengono dall'esterno.

Nel Tetris, forme geometriche che cadono verso il basso vengono rapidamente dirette all'interno di una posizione appropriata mentre una struttura prende forma. Un pulsante permette di ruotare le diverse forme in caduta. David Kirsh e Paul Maglio (1994) calcolano che la rotazione di una forma di novanta gradi richiede 100 millisecondi, 200 millisecondi sono richiesti invece per selezionare il pulsante. Per raggiungere lo stesso risultato tramite rotazione mentale sono richiesti invece 1000 millisecondi.

Queste ed altre constatazioni conducono Chalmers e Clark ad affermare che "I processi cognitivi non sono tutti nella testa". Questo genere di esternalismo stabilisce che la cognitività è data da una coppia di entità, la mente e le caratteristiche dell'ambiente esterno. La cognizione sarebbe un'attività bidirezionale che va dall'ambiente verso la mente e viceversa a fronte,

della visione del rapporto mente-ambiente che vede la mente solo in posizione ricettiva, passiva e isolata rispetto a ciò che ci circonda, come nelle proposte di Hilary Putnam e Tyler Burge. Qualsiasi delle due parti, ambientale o mentale, viene a cadere così cade d'un sol colpo la cognitività stessa.

L'esternismo attivo ha il vantaggio della semplicità, leggerezza nello svolgimento dei compiti cognitivi e portabilità rispetto ad un internalismo e esternalismo passivo che implicano una mole di lavoro sovrumana per il sistema cognitivo. Appoggiarsi al dialogo con la realtà esterna rende più facili compiti che altrimenti richiederebbero un'elaborazione profondissima e complicata da parte del cervello.

Ma Chalmers e Clark vanno oltre. Non solo la cognitività nell'espletamento di compiti visuo-spaziali e motori è una cognitività estesa, che usa e agisce su elementi ambientali. Ma sono persino le attività mentali come credere, desiderare qualcosa, sperare ecc. che hanno come parte dei loro stati elementi ambientali situati direttamente nei contesti in cui si agisce e si opera quotidianamente.

Contestualmente l'apertura della mente al dialogo con l'ambiente circostante e il legame a doppio filo tra ambiente, mente e cognizione conduce i due autori ad auspicare che anche la coscienza di sé e del mondo debba essere concettualmente rivista. Non ci sono solo contenuti privati sui quali la mente e la coscienza operano indiscriminatamente ma il rapporto mente-mondo è cognitivamente dato affinché contenuti mentali e contenuti di coscienza siano gli oggetti e le relazioni che si instaurano nella realtà che ci circonda in tutta la sua apertura.

Bibliografia

Clark Andy e Chalmers David J., "The extended mind", *Analysis*, 1 (1998), pp. 7-9

PSICOLOGIA DEL SENSO DEL COMUNE E IPOTESI ELIMINATIVISTA

A partire dagli anni Ottanta si è andata affermando una posizione filosofica critica verso la sensatezza della cosiddetta psicologia del senso comune. L'eliminativismo, difeso tra gli altri da Patricia e Paul Churchland, sostiene infatti che le spiegazioni e inferenze nate a partire dalla psicologia del senso comune debbano lasciare il passo a spiegazioni più raffinate del funzionamento di stati mentali e cerebrali.

Una scienza del mentale e del cerebrale perfettamente ordinata deve prendersi l'onere, in altre parole, di condurre ad una visione perspicua e cristallina di cos'è mentale senza cadere nelle confusioni di quanto quotidianamente si pensa sui nostri stati mentali e cerebrali.

Questo punto di vista è stato messo in discussione da più parti. Ai sostenitori della *Theory-Theory*, i quali pensano che il discorso su stati psicologici in prima persona sia attribuibile ad una costruzione teorica grossolana su eventi mentali è stato risposto che non necessariamente questo genere di teorizzazione sia quella necessaria per indagare propri ed altrui stati psicologici.

Altri, come Hilary Putnam, hanno risposto che l'eliminativismo è una costruzione teorica circolare perché alla base delle speculazioni sulla bontà di abbandonare le spiegazioni psicologiche del senso comune ci sono pur sempre credenze, desideri e razionalizzazioni che affondano le loro radici nei concetti di tale psicologia.

A difesa di tale psicologia molti ne hanno rivendicato il forte potere esplicativo e il suo valore epistemologico, ammettendone anche la fallibilità. Tale fallibilità non dovrebbe però condur-

ci ad un suo abbandono e ad optare verso una riduzione fiscalista dura ed eliminativista dei processi di pensiero.

In questa breve disamina si può subito cogliere che uno dei problemi principali per l'abbandono della psicologia del senso comune è quello di togliere di mezzo un fenomeno per ridurlo ad un altro genere di fenomeno. Ma se i concetti psicologici sono perfettamente riducibili a processi cerebrali non si può far finta epistemologicamente che essi non esistano per dar priorità ai secondi.

Allo stesso modo, anche se una riducibilità piena non fosse possibile, non si dovrebbe poter sensatamente pensare di accogliere le tesi eliminativiste. Dobbiamo conoscere cos'è la psicologia del senso comune poiché è di un fenomeno genuino ciò di cui stiamo parlando.

Bibliografia

- Churchland Paul M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy*, 78 (1981), pp. 67-90
 Churchland Paul M., *Matter and Consciousness*, Revised Edition, MIT Press, Cambridge 1988
 Churchland Paul M., "Evaluating Our Self Conception", *Mind and Language*, 8 (1993), pp. 211-222
 Churchland Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge 1986
 Churchland Patricia S., "Can Neurobiology Teach us Anything about Consciousness?", *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 67 (1984), pp. 23-40
 Boghossian P., "The Status of Content", *Philosophical Review*, 99 (1990), pp. 157-84
 Horgan T., "The Austere Ideology of Folk Psychology", *Mind and Language*, 8 (1993), pp. 282-297
 Horgan T. e Graham G., "In Defense of Southern Fundamentalism", *Philosophical Studies*, 62 (1990), pp. 107-134

LA NATURA DEI CONCETTI SCIENTIFICI

I filosofi della scienza contemporanei hanno valutato e valutano ancora con molta attenzione il ruolo e la natura delle concettualizzazioni scientifiche insieme al ruolo che le sperimentazioni rivestono nella loro definizione.

Per quanto riguarda la natura delle concettualizzazioni scientifiche le due posizioni che si fronteggiano e si oppongono possono essere fatte risalire l'una al contributo in filosofia della scienza dato dalla riflessione del primo Kuhn e di Feyerabend l'altra a quella di filosofi come Putnam e Kripke.

L'empirismo logico ha tracciato la distinzione tra due tipi sostanziali di concetti scientifici. I concetti osservativi sono associati a oggetti osservabili, a processi e alle proprietà di oggetti e processi, mentre i concetti teoretici vedono il loro significato dipendere sia dalla connessione in una teoria scientifica con altri concetti teoretici sia dalle regole che fanno corrispondere a un concetto teoretico un certo concetto osservativo.

In merito ai concetti teoretici è da notare che, poiché le teorie e le leggi scientifiche difficilmente sono qualcosa di assodato una volta e per tutte, non tanto per la loro correttezza quanto per il fatto che nuove leggi possono aggiungersi e poiché nuove corrispondenze tra concetti teoretici e concetti osservativi possono essere trovate, i concetti teoretici hanno un significato determinato solo in parte.

L'ortodossia empirista si è trovata a fronteggiare il problema della debolezza del legame tra concetti osservativi e concetti teoretici perdendo di vista l'uso che nella formulazione delle leggi fisiche si fa di concetti teoretici in enunciati osservativi.

Il legame tra fenomeni e concetti scientifici ha subito un

ulteriore distacco grazie al pensiero di Feyerabend. Per Feyerabend il significato degli enunciati osservativi è qualcosa che si distanzia molto dai fenomeni osservati. I concetti teoretici sono all'interno di una teoria scientifica prioritari mentre il significato dei concetti che si riferiscono a fenomeni osservabili dipende in larga parte dal significato dei concetti teoretici della teoria di cui fanno parte. Ad ogni cambiamento di teoria corrisponde un cambiamento del significato dei concetti osservativi e di quelli teoretici.

La risposta di Putnam e Kripke è legata alla formulazione da parte del secondo della teoria causale del riferimento che è stata estesa dai nomi propri ai concetti che stanno per generi naturali. Putnam ricuce la distanza tra concetti scientifici e fenomeni fisici sostenendo che, nonostante il significato di concetti scientifici dipenda effettivamente dalla teoria nella quale vengono impiegati, il loro riferimento rimane lo stesso attraverso le varie teorie.

La teoria causale del riferimento applicata ai concetti scientifici sostiene infatti che ad essere il riferimento di tali concetti non sono altro che le cause di fenomeni determinati. Un qualcosa di tipo X causa i fenomeni A,B,C e a X corrisponde un certo concetto di genere naturale Z. Che Z si riferisca a X è indipendente dall'essere il concetto Z appartenente ad una teoria piuttosto che a un'altra.

Con un esempio, il concetto di carica elettrica si riferisce sempre alla stessa grandezza, responsabile sempre degli stessi effetti, nonostante il ruolo del concetto di carica elettrica all'interno delle teorie sia cambiato nel corso della storia delle teorizzazioni scientifiche.

Dal punto di vista delle sperimentazioni scientifiche i concetti rivestono un ruolo di prima importanza. I concetti inquadrano le ricerche sperimentali che a loro volta fanno chiarezza sulla natura dei concetti.

Questo accade, ad esempio, quando vengono utilizzati concetti a disposizione per la teorizzazione di certi fenomeni per inquadrare teoricamente evidenze sperimentali del tutto nuove.

Bibliografia

- Carnap R., "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, 3 (1936), pp. 420-471; 4 (1937), pp. 2-39
- Carnap R., "The methodological character of theoretical concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1 (1956), pp. 38-76
- Feyerabend Paul K., *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Feyerabend Paul K., *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1981
- Putnam Hilary, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1975
- Putnam Hilary, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Aleksander Igor, *The World in My Mind: Five Steps to Consciousness*, Imprint Academic, Exeter 2005
- Anscombe Elizabeth G. M., *Intention*, Blackwell, Oxford 1957
- Armstrong David, *Perception and the Physical World*, Routledge, London 1961
- Armstrong David, *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder 1999
- Austin John, *Sense and sensibilia*, Oxford Univeristy Press, Oxford 1962
- Bernecker Sven, *The Metaphysics of Memory*, Springer, Dordrecht 2008
- Bernecker Sven, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxord 2010
- Brentano Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge and Kegan Paul, London 1974
- Byrne Alex e Heather Logue, *Disjunctivism*, MIT Press, Cambridge 2009
- Campbell John, *Reference and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2002
- Carruthers Peter, *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Chalmers David J., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996
- Chomsky Noam, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Church Alonzo, *Introduction to Mathematical Logic*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton 1956
- Churchland Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge 1986
- Churchland Paul M., *Matter and Consciousness*, Revised Edition, MIT Press, Cambridge 1988
- Crane Tim, *The Contents of Experience, Essays on Perception*, Cambri-

- dge University Press, Cambridge 1992
- Crane Tim, *Elements of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001
- Davidson Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980
- Dennett Daniel, *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, London 1969
- Dennet Daniel, *Consciousness explained*, Little, Brown and Co., Boston 1991
- Dretske Fred, *Seeing and Knowing*, University of Chicago Press, Chicago 1969
- Dretske Fred, *Knowledge and the Flow of Information*, Blackwell, Oxford 1981
- Dretske Fred, *Naturalizing the mind*, MIT Press, Cambridge 1995
- Feyerabend Paul K., *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge 1999
- Feyerabend Paul K., *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1981
- Haikonen Pantti O., *The Cognitive Approach to Machine Consciousness*, Imprint Academic, Exeter 2003
- Hill Christopher, *Sensations: A Defense of Type Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1991
- Hume David, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon, Oxford 1978
- Jackson Frank, *Mind, Method and Conditionals*, Routledge, London 1998
- Kim Jaegwon, *Mind in a Physical World: an Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, The MIT Press, Cambridge 1998
- Kim Jaegwon, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton 2005
- Kripke Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard 1980
- Locke Don, *Memory*, Macmillan, London 1971
- McDowell John, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1994
- McDowell John, *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 1998
- McGinn Colin, *The problem of consciousness*, Blackwell, Oxford 1991
- Moore George Edward, *Some Main Problems of Philosophy*, George, Allen and Unwin, London 1953
- Price Henry Habberley, *Perception*, Methuen, London 1950
- Paternoster Alfredo, *Il filosofo e i sensi*, Carocci editore, Roma 2007
- Peacocke Christopher, *Sense and Content: Experience, Thought and their Relations*, Oxford University Press, Oxford 1983
- Putnam Hilary, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1975
- Putnam Hilary, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975
- Russell Bertrand, *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, London 1921
- Russell Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, New York 1997
- Searle John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983
- Strawson Galen, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge 1994
- Strawson Peter, *Freedom and resentment*, Methuen Press, London 1974
- Tye Michael, *Ten Problems of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 1995
- Tye Michael, *Consciousness and Persons*, MIT Press, Cambridge, 2005
- Turing Alan, *Intelligent Machinery: A Report*, National Physical Laboratory, London 1948
- Weiskrantz Lawrence, *Blindsight: A case study and implications*, Oxford University Press, Oxford 1986

L'AUTORE

Andrea Bucci è nato ad Ateessa nel 1986. Compie gli studi liceali presso il Liceo Scientifico Galileo Galilei di Lanciano per poi studiare “Filosofia” prima a Pisa poi a L’Aquila. Si laurea nel 2015 in *Filosofia e comunicazione* con una tesi in *Filosofia della mente* presso “L’Università degli Studi dell’Aquila” sotto la guida del prof. Simone Gozzano. Nel 2005 vede la luce la sua prima opera di poesia dal titolo *Inchiostro Secco* (Orient Express, Castel Frentano) a cura di Antonio Allegrini, seguita nel 2011 dal volume *Poesie* (Bibliografica, Castel Frentano). Scrive per la pagina di “Filosofia della mente” della rivista ANVUR *Brainfactor* diretta dal prof. Marco Mozzoni e per l’alt-lit magazine “Rivista letteraria” di Alberto Motta con sede a Milano. In passato ha scritto per la rivista romana “I fiori del male” di Antonio Coppola.

INDICE

Presentazione di Marco Mozzoni 5

DIVULGARE LA MENTE

I
IL REALISMO DIRETTO E LE NEUROSCIENZE 9

II
COGNIZIONE E PERCEZIONE 13

III
RUSSELL E LA NATURA DEL DATO SENSORIALE 17

IV
RAPPRESENTAZIONALISMO O RELAZIONALISMO? ... 21

V
BLINDSIGHT E FILOSOFIA DELLA MENTE..... 25

VI
L'INTENZIONALITÀ IMPERFETTA
O DELLA PASSIVITÀ 29

VII
STATI MENTALI E STATI CEREBRALI:
IL PROBLEMA FILOSOFICO DELL'IDENTITÀ
DEI TIPI 33

VIII	NAGEL E IL LIMITE DELL'ESPERIENZA SOGGETTIVA	39
IX	UN'ONTOLOGIA DEGLI STATI DI COSCIENZA	41
X	LE MACCHINE COSCIENTI	49
XI	LA STANZA CINESE	53
XII	MENTE, COSMO E FENOMENOLOGIA	57
XIII	MENTE, FUNZIONI E STATI QUALITATIVI	59
XIV	IL PANPSICHISMO	63
XV	MEMORIA E VERITÀ	69
XVI	LE TRACCE MNESTICHE	73
XVII	DONALD DAVIDSON E L'ANOMALIA DEL MENTALE	77
XVIII	L'ESCLUSIONE CAUSALE DI KIM	79
XIX	THE EXTENDED MIND	83

XX	PSICOLOGIA DEL SENSO DEL COMUNE E IPOTESI ELIMINATIVISTA	85
XXI	LA NATURA DEI CONCETTI SCIENTIFICI	87
	BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	91
	<i>L'Autore</i>	95

UOMINI & SOCIETÀ

- 1
David Ferrante
NO POLITICIANS
I giovani e la politica
Presentazione di Gabriele Di Francesco
[ISBN-88-7475-064-1]
Pagg. 78, Euro 9,00
- 2
David Ferrante
DECORO URBANO
Sicurezza e Polizia locale
Presentazione di Giovanni Cichella
[ISBN-978-88-7475-197-6]
Pagg. 96, Euro 9,00
- 4
Matilde Giammarco
MEDIAZIONE CIVILE
E COMMERCIALE
Quale futuro per la giustizia civile?
[ISBN-978-88-7475-245-4]
Pagg. 152, Euro 12,00
- 5
Mariagabriella Corbi
INDIVIDUO, FAMIGLIA
E SOCIETÀ
Salute, fisco e diritto
[ISBN-978-88-7475-268-3]
Pagg. 184, Euro 13,00
- 6
Paola Ottaviano
IL BAMBINO SPEZZATO
Presentazione di Gianfranco Dosi
[ISBN-978-88-7475-272-0]
Pagg. 104, Euro 10,00
- 7
Mariagabriella Corbi
CONVIVENZE MULTIETNICHE
e sottrazione internazionale
dei minori
[ISBN-978-88-7475-311-6]
Pagg. 120, Euro 10,00
- 8
Cinzia Turli
MEMORIA, CORPOREITÀ,
CONOSCENZA ED ETÀ ADULTA
La memoria di lavoro
nell'apprendimento
in età adulta e nella terza età
[ISBN-978-88-7475-198-3]
Pagg. 136, Euro 12,00
- 9
Cinzia Turli
LEGGERE E FILOSOFARE
Un percorso intellettuale
maestra-bambino
per imparare a leggere, a pensare
e ad essere
[ISBN-978-88-7475-221-8]
Pagg. 136, Euro 12,00
- 10
Cinzia Turli
FILOSOFARE DA BAMBINI
CON LA LETTURA
E LE EMOZIONI
Un itinerario privilegiato
dall'emozione al pensiero
per imparare ad apprendere
[ISBN-978-88-7475-339-0]
Pagg. 72, Euro 8,00

12
Eleonora Ferrara
**DIRITTO ALLA CASA
E FORME DELL'ABITARE**
Presentazione di Franco Ferrarotti
[ISBN-978-88-7475-380-2]
Pagg. 280, Euro 19,00

13
Gioacchino Roberto Di Maio
L'ECONOMIA DEL CALCIO
Una prospettiva comparata
Italia-Inghilterra
[ISBN-978-88-7475-416-8]
Pagg. 232, Euro 15,00

14
Mauro Cosmai
SESSUALITÀ & SESSUOLOGIA
[ISBN-978-88-7475-412-0]
Pagg. 240, Euro 15,00

15
Giuseppe Magnarapa
MORIRE D'AMORE
Prevenzione e terapia
del comportamento violento
e dell'omicidio seriale
[ISBN-978-88-7475-420-5]
Pagg. 200, Euro 14,00

16
Riccardo Scagnoli
LA GESTIONE DIRETTA
DELL'IMPRESA
DA PARTE DEI LAVORATORI
dall'insolvenza al controllo parziale
e totale sulla produzione
[ISBN-978-88-7475-434-2]
Pagg. 176, Euro 13,00

17
Gaetano Rasi
TUTTO È CAMBIATO
CON LA PRIMA GUERRA
MONDIALE
Società ed economia dal 1915 al 1922
[ISBN-978-88-7475-448-9]
Pagg. 200, Euro 15,00

18
Roberto Carlo Deri
IL RAPPORTO
MEDICO PAZIENTE
E L'ANTROPOLOGIA
CULTURALE
[ISBN-978-88-7475-453-3]
Pagg. 200, Euro 15,00

19
Mariella Lajolo e Barbara Tarasco
UNIONE DELLE PARTI
Volo continuo alla ricerca
di nuovi equilibri
[ISBN-978-88-7475-487-8]
Pagg. 128, Euro 11,00

20
Giovanni Parise
ECCLESIA SPECULUM
IUSTITIAE
Considerazioni intorno al giudizio
amministrativo canonico
presso il Supremo Tribunale
della Segnatura Apostolica
Prefazione di Juan Ignacio Arrieta Ochoa
de Chinchetru
[ISBN-978-88-7475-529-5]
Pagg. 304 - Euro 21,00

21
Mauro Cosmai
PSICOLOGIA DEL QUOTIDIANO
[ISBN-978-88-7475-592-9]
Pagg. 312 - Euro 21,00

22
Federico Fontana
QUANDO IL LAVORO FA MALE
Dal disagio lavorativo
alla riqualificazione professionale
[ISBN-978-88-7475-591-2]
Pagg. 88 - Euro 9,00

23
Cinzia Turli
L'INTANGIBILE E IL MONDO
ADULTO
Metodi ed esperienze per educare
gli adulti in una società immateriale
[ISBN-978-88-7475-615-5]
Pagg. 112 - Euro 10,00

24
Cinzia Turli
MANGIARE CON LA MENTE
Buone prassi di pratica filosofica
per alimentarsi
Esperienze filosofiche del benessere
Presentazione di Raffaele Tenaglia
[ISBN-978-88-7475-621-6]
Pagg. 128 - Euro 11,00

25
Andrea Bucci
DIVULGARE LA MENTE
Saggi sulla mente e le sue facoltà
Presentazione di Marzo Mozzoni
[ISBN-978-88-7475-650-6]
Pagg. 104 - Euro 10,00

Finito di stampare nel mese di Marzo 2018
dalla Creative S.r.l. di Reggio Calabria
per conto delle Edizioni Tabula fati
del Gruppo Editoriale Tabula Fati
Chieti