

La mente e i fenomeni: filosofia, neuroscienze, psicopatologia a confronto

Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze

Problemi epistemologici sulla natura del mentale

Relatori: Roberta Lanfredini, Marco Salucci.

“Niente mi sembra più naturale che supporre che nel cervello non c'è alcun processo che abbia a che fare con l'associazione mentale o con il pensare, così che sarebbe impossibile risalire dai processi del cervello ai processi del pensiero. [...] Perché una qualunque cosa, di qualunque specie sia, dovrebbe essere immagazzinata in una qualche forma? Perché dovrebbe esservi stata lasciata una traccia? Perché non potrebbe esservi una regolarità psicologica cui non corrisponde alcuna regolarità fisiologica? Se ciò sconvolge il nostro concetto di causalità, vuol dire che era tempo che fosse sconvolto”.

L. Wittgenstein, Zettel, Basil Blackwell, Oxford 1967, par. 608-610.

“Tutto è rappresentazione? Tutto ha bisogno di un portatore senza il quale non avrebbe consistenza? Io mi sono considerato portatore delle mie rappresentazioni, ma non sono per caso anch'io una rappresentazione? Mi pare di stare su di un divano, di vedere le punte di un paio di stivali, il davanti di un paio di pantaloni, un gilet, dei bottoni, parti di una giacca, due mani, qualche pelo di barba, il profilo sfuocato del naso. E io sarei questa associazione di impressioni visibili, questa rappresentazione complessiva?”

Gottlob Frege, Ricerche logiche, Guerini e Associati, Milano 1988, p. 64.

In occasione del ciclo di incontri “La mente e i fenomeni: filosofia, neuroscienze, psicopatologia a confronto”, si è tenuto, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, un incontro dal tema: “Problemi epistemologici della teoria dell'identità”.

I due relatori, Roberta Lanfredini ordinaria di Gnoseologia all'Università di Firenze e Marco Salucci, professore a contratto di Storia della filosofia del linguaggio presso la Facoltà di Psicologia di Firenze, hanno discusso i rapporti che la teoria dell'identità intrattiene con le neuroscienze da un lato, e con la riflessione fenomenologica dall'altro.

Marco Salucci, come già argomentato nel suo libro *La teoria dell'identità*, alle origini della filosofia della mente, (Le Monnier 2005), ha sostenuto che la teoria dell'identità si differenzia sia dal comportamentismo, sia dalle teorie precedenti al comportamentismo: infatti, “per i sostenitori della teoria dell'identità, la tesi secondo cui gli stati mentali sono stati cerebrali, è un'ipotesi empirica” e il compito dei sostenitori della teoria è allora “quello di mostrare come l'identità in questione sia coerente e non possa essere rifiutata con argomenti a priori”.

I teorici dell'identità psicofisica infatti, ammettono stati interni che causano i comportamenti, ma a differenza dei dualisti (che non sono tenuti a postularlo), assumono che gli stati interni siano stati fisici, cioè stati del sistema nervoso centrale.

“Astenendosi dal pronunciarsi su ciò che è reale o sulla natura della realtà”, essi affermano che “se la tesi dell'identità non è necessariamente falsa e non può essere rifiutata per motivi logici, e se non è nemmeno necessariamente vera e il negarla non dà luogo a contraddizioni, allora la verità o la falsità della teoria deve essere accertata in sede di indagine empirica”.

Come argomentato in (PLACE, 1956), infatti, “accettare la nozione di processo interiore non implica il dualismo e la tesi secondo la quale la coscienza è un processo cerebrale non può essere respinta con argomentazioni logiche”.

Quindi, dice Salucci, secondo i teorici della teoria dell'identità, se si riesce a mostrare che non ci sono motivi logici per rifiutare la teoria, allora essa potrebbe essere di fatto vera e quindi diventare un'ipotesi scientificamente praticabile. Per un teorico dell'identità, se uno stato mentale M ha una proprietà P che lo individua come M, (l'accesso privato, per esempio), allora P o è di natura fisica o no lo è; ma questa proprietà non può che essere di natura fisica perché altrimenti, si violerebbe il criterio della chiusura causale (se qualcosa di fisico è causa di qualcosa di fisico, questo deve essere di natura fisica). Non resta altro che spiegare, allora, come l'emergenza di P non possa essere di natura diversa da M.

Salucci argomenta che se M è realizzato da F, e allo stesso tempo M causa M1 (credenza che causa un'altra credenza), allora M sarà realizzato da F e M1 sarà realizzato da F1 (lo stato fisico corrispondente a M1).

Ora, ipotizzando che F e F1 possano essere identificati con cervelli, (o microchip, o altro), M1 ha due cause M e F1. Allora, si domanda Salucci: “Questa resta un'ipotesi sostenibile nel quadro di un'ontologia dei livelli?”

Il problema per un dualista, allora, rimane quello di provare, attraverso un'analisi logica, l'insostenibilità della teoria dell'identità e stabilire che tipo di efficacia causale c'è tra uno stato mentale e un determinato comportamento.

Secondo Roberta Lanfredini, i teorici dell'identità sono “antidualisti e antieliminativisti” e il riduzionismo ontologico afferma, in realtà, che gli stati mentali e gli stati cerebrali sono “differenti tipologie di processi”.

Analizzare la teoria dell'identità allora, significa essenzialmente domandarci che tipo di identità sia quella di cui parlano questi teorici.

Come argomentato in (PLACE, 1956) infatti, “l'opinione quasi universalmente accettata che un'asserzione di identità tra coscienza e stati cerebrali possa essere respinta per ragioni puramente logiche, deriva dalla mancata distinzione fra ciò che possiamo chiamare “l'è” per definizione e “l'è” per composizione”: infatti, si domanda Roberta Lanfredini, un

enunciato come "uno stato mentale è uno stato cerebrale" appare diverso se confrontato con "una nuvola è una massa di particelle in sospensione" e "il lampo è un movimento di scariche elettriche".

Ora il secondo è un enunciato "osservativo", mentre il terzo è "osservativo-teorico": ma il primo (uno stato mentale è uno stato cerebrale) che tipo di enunciato è?

Infatti secondo Roberta Lanfredini è addirittura dubbio considerare uno stato cerebrale come un'entità teorica: come mostrato da Kant e da Husserl, lo stato di coscienza non è un oggetto di conoscenza, ma è oggetto di riflessione.

"Noi infatti non siamo passivi nei confronti del mentale", e la differenza sostanziale tra stato mentale e cerebrale è che lo stato mentale può essere sia in prima che in terza persona mentre lo stato cerebrale soltanto in terza.

Prendiamo per esempio l'esempio fregeano di Venere: "la stella della sera è la stella del mattino"; ora si chiede Roberta Lanfredini, "qual è l'analogo di Venere per stati mentali e stati cerebrali? Esiste? Può esserci causa, senza oggetto fenomenico? Noi, in realtà accediamo ad oggetti di tipo qualitativo diverso (e ricadiamo nel dualismo).

Occorre allora distinguere in un'ottica "antirealista", tra l'esperienza di un oggetto e l'oggetto esperito.

Perché allora, costituisce una fallacia dare legittimità ontologica a oggetti fenomenici? Perché le entità fenomeniche devono essere escluse dall'assetto del mondo?

E inoltre: "Può esservi causazione tra enti di natura diversa? Possiamo ridurre ad oggetto di conoscenza scientifica "la percezione della coscienza?".

Come sostenuto in (ARMSTRONG, 1980) "la coscienza non è nient'altro se non la percezione o la consapevolezza degli stati della nostra mente. [...] Kant, con un'espressione efficace parlava di senso interno".

Noi infatti, non siamo in grado di osservare direttamente la mente degli altri, ma possiamo percepire la nostra propria mente e di "percepire ciò che gli accade". Già, ma come fa a rendere oggetto di conoscenza ciò che gli accade? "Come si fa a rendere oggetto di conoscenza l'introspezione?"

Come si fa, si domanda Roberta Lanfredini, a rendere oggetto di conoscenza il dolore? "Certamente è corretto dire che viviamo il dolore".

Allora come fa una proprietà di natura fisico-chimica a causare l'evento "provare dolore?" Inoltre se esiste correlazione, allora esistono due entità, dato che non si può stabilire una correlazione di uno stato mentale con se stesso; infatti come sostenuto in (SMART, 1959), "dire che sensazioni visive, uditive, tattili, dolori e sofferenze, sono correlati con processi cerebrali non ci aiuta, perché dire che sono correlati, equivale a dire che sono qualcosa di ulteriore".

Dunque, sostiene Roberta Lanfredini, o si è dualisti o si è eliminativisti: non c'è spazio per l'identità.

Come argomentato in (SHAFFER, 1961),

Gli M stati sono di fatto identici ai C processi? [...] In generale è senza speranza aspettarsi di riuscire a definire le proprietà psichiche in termini di proprietà fisiche e continuare a sostenere, come fanno i teorici dell'identità, che l'identità tra gli M-stati e i C-processi è una scoperta empirica. A meno che

non ci siano caratteristiche speciali che ci permettono di identificare indipendentemente gli M-stati non saremo mai in condizione di scoprire la loro identità de facto con i C-processi.¹

Quali sono allora due caratteristiche, che possiamo, con prudenza, attribuire agli eventi mentali?

"La proprietà dell'accesso privato degli stati mentali e il rapporto di correlazione tra stati mentali e stati cerebrali; ma ad oggi non possiamo andare oltre alla correlazione", ammette Marco Salucci.

Allora siamo in grado oggi di dare una descrizione esaustiva della nostra vita mentale?

"Una buona teoria deve soddisfare i seguenti criteri", afferma Salucci: "realismo, efficacia causale, chiusura causale, realizzazione fisica". Deve dimostrare "che gli stati mentali esistono in quanto stati mentali," che hanno un ruolo causale, (il "credere che P' causa il comportamento Q), assunto antiepifenomenista, che se gli stati mentali sono qualcosa di fisico, e se hanno un ruolo causale, questo deve essere a sua volta di natura fisica, e infine, che se gli stati mentali sono qualcosa di fisico, allora essi devono possedere una realizzazione fisica (il cervello).

Al momento attuale, concordano Salucci e Lanfredini, noi non abbiamo una teoria del mentale che soddisfi tutti e quattro i criteri contemporaneamente.

Alberto Binazzi

NOTE

1. J.Shaffer, (1961), p.135

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, D.M.** The Nature of Mind, in The Nature of Mind and Other Essays, Cornell University Press, Ithaca-NewYork, 1980.
Place, U.T. Is Consciousness a Brain Process?, «The British Journal of Psychology», 47, 1956.
Salucci, M. La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente, Le Monnier, Firenze 2005.
Shaffer, J. Could Mental State be Brain Process?, «The Journal of Philosophy», 58, 1961.73-389.

Neuroni a specchio e intenzionalità motoria

Relatore: Corrado Sinigaglia.

Venerdì 23 Febbraio, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze, il Prof. Corrado Sinigaglia ha tenuto una lezione su Neuroni a specchio e intenzionalità motoria, nel ciclo di Incontri promossi dal Seminario di Epistemologia 2007.

Sinigaglia, Professore di Filosofia della Scienza ed Epistemologia all'Università Statale di Milano ha da poco pubblicato, insieme al neuroscienziato italiano Giacomo Rizzolatti, un testo divulgativo sui neuroni specchio, che sta riscuotendo un enorme successo e che sta facendo conoscere anche al grande pubblico questa scoperta. Il libro s'intitola So quel che fai, il cervello che agisce e i neuroni specchio (Giorello Editore, 2006). Sinigaglia ha collaborato con l'Istituto di Neuroscienze di Parma (dove Rizzolatti lavora) e ha potuto rielaborare teoricamente le scoperte

condotte da Rizzolatti e dal suo staff, composto da ricercatori di tutto il mondo.

15 anni fa - per la precisione nel 1992 - Rizzolatti fece conoscere i risultati delle sue prime ricerche sui neuroni a specchio realizzate con la tecnica del neuroimaging (risonanze magnetiche FMRI) sulle piccole scimmie makaki.

Gli stessi neuroni che si attivano quando l'animale compie un gesto, si attivano quando lo stesso gesto è compiuto dallo sperimentatore. Ci deve essere la visione di un'azione o di un'interazione specifica e quindi congruenza nell'attivarsi motorio, perché questi neuroni entrino in funzione. La prima ipotesi sul funzionamento di questi neuroni non canonici era che rispondessero ad una funzione e capacità imitativa. Ma, a dispetto di quello che si potrebbe comunemente pensare, i makaki non sono in grado di imitare.

Scartata questa ipotesi, l'idea che sta alla base ancora oggi dell'interpretazione teorica dei neuroni a specchio è che ci sia una sorta di mappatura tra informazione motoria e informazione sensoriale.

Il nostro apparato sensoriale "codifica" infatti prendendo significati dal dizionario motorio (come lo chiama Rizzolatti) di cui dovremmo disporre sulla base di queste scoperte.

Sinigaglia ricorda che la scoperta dei neuroni a specchio ha conseguenze epistemologicamente rilevanti e sostiene che queste riportano in auge quella filosofia dell'azione e della percezione, che vedeva per esempio in Merleau-Ponty (l'illustre fenomenologo della percezione) un precursore.

Merleau-Ponty diceva che il semplice gesto dell'afferrare possiede in sé una qualche forma di magia: la mano incontra l'oggetto senza essere guidata da alcuna rappresentazione.

Criticava l'idea che ogni comportamento dovesse essere riflesso o deliberativo-intenzionale. L'idea che l'elemento intenzionale è quello che causa e che il resto sia puro movimento fisico. L'idea che il processo motorio non sia altro che quella parte del nostro cervello che mette in atto decisioni prese altrove.

Nella corteccia motoria uno stesso neurone governa anche atti motori antagonisti, come l'aprirsi o il chiudersi in opposizione di una mano.

L'oggetto viene catalogato dal sistema motorio in termini delle sue affordances motorie (quelle proprietà funzionali di oggetti in interazione con l'osservatore; ad esempio uno sgabello suggerisce l'idea della possibilità di sedersi sopra), dai modi in cui può essere preso un oggetto.

L'informazione per agire sugli oggetti non è data da una semantica che ci dice cos'è l'oggetto. Per esempio l'oggetto <tazzina> è una modalità di prese che si consolidano rispetto ad altre. I neuroni nel cervello non scaricano se non c'è interazione specifica con l'oggetto. Scaricano quando la mano non si muove a caso, ma va diretta allo scopo. Come diceva Merleau-Ponty basta vedere l'oggetto per capirne gli usi.

Soltanto la capacità visuomotoria del cervello - per Sinigaglia - spiega quindi i neuroni a specchio.

C'è una combinazione diretta (così sembrerebbe secondo questa ipotesi) tra informazione sensoriale e motoria. Lo stimolo visivo viene "mappato" dall'informazione motoria. Noi vediamo (o più in generale percepiamo)

gli oggetti del mondo già confezionati e carichi del significato che gli usi di quell'oggetto potrebbero suggerire. Il pacchetto motorio ci fa vedere il mondo in direzioni già definite. L'informazione visiva ad un certo punto può anche venir meno, perché c'è una codificazione motoria. Anche i rumori stessi vengono classificati dalla corteccia parietale in base alla possibile azione, cui possono essere associati, anche se l'azione legata al rumore non la sentiamo, ma la vediamo e basta. Sinigaglia ci dice: "Il motorio dà la chiave per comprendere il contenuto intenzionale dell'azione".

Il cervello codifica alla stessa maniera informazioni sensoriali diverse (vedere e sentire un rumore) perché associate ad una stessa affordance motoria (in un esperimento citato da Sinigaglia il semplice rumore dello strappo di un foglio).

Il sistema motorio non organizza per singole catene di azioni, ma è fluido e ha una fase di anticipazione efficiente dell'azione; se la prefigura prima.

I neuroni a specchio mettono in luce una forma di intentional understanding, un carattere predittivo delle risposte motorie.

Per Sinigaglia questo tipo di attivazione mirror a livello neurale rappresenta a livello non neurale la nostra intenzionalità motoria.

Il significato intenzionale è quell'insieme che dà e riconosce la specifica interazione con l'oggetto. C'è una fase di comprensione motoria altrui che non richiede per forza la mentalizzazione (un ricorso cioè a stati proposizionali mentali del livello cognitivo).

La capacità di agire è quindi il motore della capacità di capire. Questo dicono i neuroni a specchio. La capacità di rappresentazione motoria innesta la comprensione di repertori d'azione.

Se questa - come ci dice Sinigaglia - è davvero la conseguenza epistemologica delle scoperte sui neuroni a specchio, erta sarà la salita per parte della fenomenologia e filosofia della mente, che avevano fatto dei contenuti intenzionali degli stati mentali un dolmen indiscutibile.

Duccio Manetti

Psicopatologia del senso comune

Relatore: Giovanni Stanghellini

La domanda che porta uno psichiatra a parlare del suo lavoro in un'aula di filosofia è quanto mai attuale perché si tratta di capire se un rapporto di reciprocità possa essere utile allo sviluppo di entrambi gli studi, in quale misura e secondo quali criteri.

E' innanzitutto doveroso rispettare la premessa fatta da Giovanni Stanghellini: che ogni domanda, ogni dubbio, ogni affermazione riguardo al tema trattato debbano considerare la reale, imprescindibile, esistenza delle persone a cui ci riferiamo.

Ciò risulterà più chiaro considerando che il tema su cui verterà la lezione è la schizofrenia.

La schizofrenia viene determinata dalla compresenza di due tipi fondamentali di disturbo. Il primo si qualifica come disturbo della coscienza fenomenica e disturbo della coscienza del sé, il secondo come disturbo dell'intersoggettività.

Essi si manifestano, rispettivamente, nella perdita dell'immediata percezione di se stessi e nell'incapacità a relazionarsi con gli altri.

La persona schizofrenica, per colmare la prima di queste assenze, attua dei meccanismi che portano ad un progressivo incremento di quella che viene chiamata coscienza iper-riflessiva (di contro alla coscienza pre-riflessiva, andata perduta), ovvero una costante osservazione di se stessi, percepiti non più come soggetti, ma come oggetti d'osservazione.

Per supplire, invece, all'altra mancanza cerca di rappresentarsi una struttura di regole comportamentali secondo uno schema prevalentemente di tipo matematico. In sostanza, l'individuo non riesce più a ritrovare un orizzonte di senso comune con gli altri e tenta di rispondere alla presenza di altre persone figurandosi una sorta di algebra dei rapporti interpersonali. In questo senso è molto significativa una testimonianza, riportata dal relatore, in cui la forma di rappresentazione delle relazioni intersoggettive viene indicata dalla parola 'algoritmo'.

Entrambe le reazioni, nel corso del loro sviluppo, possono portare al manifestarsi di episodi psicotici e allucinazioni, soprattutto uditive. La mente schizofrenica, infatti, persegue un cammino di costante oggettivazione del mondo, sia interiore che esteriore, fino a perderne completamente la comune nozione. La formazione di neologismi e gli episodi di cenestopatia sono dimostrativi di questo aspetto.

Questo non può essere altro che un breve ed imperfetto accenno all'argomento, tuttavia, in esso si possono scorgere le radici di molte domande che portano non solo vicino, ma dentro alla filosofia:

Il riconoscimento di un'anomalia laddove operano proprio quelle forze logiche e matematiche che possiamo riconoscere come il primo motore della nostra attuale società.

L'importanza di quella parte del percepire che non si può localizzare, né verbalizzare secondo gli abiti dell'esperienza sensibile.

La complessità dolorosamente reale del rapporto tra la mente ed il corpo, tra la mente ed i corpi.

Credo che questi interrogativi possano essere una traccia della possibilità, per questi due campi d'indagine, di trarre profitto da una reciproca attenzione. In questa prospettiva è ipotizzabile che possa esserci qualche sentiero percorribile di analisi nel cercare di comprendere quale statuto ontologico assumano gli oggetti che compongono la realtà di un soggetto schizofrenico.

Scilla Bellucci
