

LA TEORIA DELL'IDENTITÀ, PRECISAZIONI E RISPOSTE

di Marco Salucci

Prima di cominciare vorrei esprimere un doveroso ma sincero ringraziamento per l'attenzione con cui Lanfredini e Peruzzi hanno esaminato il tema oggetto del mio lavoro *La teoria dell'identità. Alle origini della filosofia della mente* (Firenze, Le Monnier 2005). Il livello di analisi, la puntualità e l'ampiezza con cui discutono dei vari argomenti sono rilevanti, tanto rilevanti da eccedere l'occasione che li ha sollecitati – una presentazione pubblica del libro - e da configurare, ritengo, un significativo momento del dibattito filosofico sulla mente nella letteratura specialistica in lingua italiana. Se dovessi mettere insieme un altro *reader* sulla filosofia della mente aggiungerei senz'altro i loro interventi, che hanno decisamente il carattere di contributi originali.

Lanfredini e Peruzzi non hanno in realtà dibattuto di una singola teoria, ma più spesso di un intero settore disciplinare – la filosofia della mente – e non di rado anche di questioni pertinenti a settori limitrofi – epistemologia e filosofia del linguaggio. Affrontare puntualmente le loro osservazioni è dunque in questa sede un compito impossibile. E ciò non solo per ovvi motivi di spazio ma anche perché, onestamente, devo ammettere che non ho una risposta per tutti i problemi che sono stati sollevati. La mia simpatia nei confronti della teoria dell'identità non significa adesione totale, molti problemi segnalati sono problemi reali.

L'ipotesi dell'identità psicofisica è stata proposta come un programma di ricerca, non come una teoria già articolata; è dunque fisiologico che alcuni problemi siano ancora aperti. Tali mi sembrano, per esempio, quelli segnalati da Peruzzi là dove si domanda a proposito dei processi mentali:

di che natura sono? Quali strutture manifestano? Quali sono le loro differenziate condizioni di possibilità? Il che significa in primo luogo capire quali sono i processi mentali (a partire da quelli più elementari della percezione e della cognizione) e capire quali sono le transizioni di stato sul piano neurochimico.

E ancora:

Il vantaggio di ogni operazione del genere [la riduzione] se ben congegnata, è l'unità del sapere (che nel caso in questione si declina come chiusura causale del mondo: non ci sono cause di eventi naturali (fisici) che non siano eventi naturali (fisici), altrimenti sarebbe violato il principio di conservazione dell'energia – e questa violazione comporta, a catena, tutta una

serie di inesplicabilità, anche laddove proprio non avremmo voluto (nel caso che intendessimo negare la riduzione). Ma non si deve essere ipocriti: lo scarto tra la cornice generale (quella del microlivello e del megalivello) e le isole di struttura (che portano al mesolivello) così identificate e gerarchizzate resta; si tratta di descrivere al meglio questa gerarchia di scarti, piuttosto che farla collassare in un corto circuito immediato.

Interpreto tali affermazioni nel modo più favorevole: come inviti alla prudenza. Sostenere l'identità psicofisica necessita di conoscenze ulteriori, anche empiriche: ma ciò mi sembra rientrare nello spirito della teoria dell'identità la quale non ha mai sostenuto che gli stati mentali fossero riconducibili a stati cerebrali ora e qui, allo stato attuale (si tratti del 1960 o del 2008) delle conoscenze, ma solo che è sensato ipotizzare che potrebbero esserlo un giorno. È il sapere qui e ora (si tratti del 1600 o del 2008) che gli stati mentali *non* sono stati fisici che è inaccettabile, come sostenuto dai dualisti del passato e dai funzionalisti del presente.

Vorrei insistere un momento sulla questione. Osserva ancora Peruzzi:

Place si proponeva nel 1956 di mostrare che 'la tesi secondo la quale la coscienza è un processo cerebrale non può essere respinta con argomentazioni logiche'. Come poteva pensare di riuscirci e più in generale come ci si può riuscire? Due casi: ci limitiamo ai motivi logici finora adottati, ma in tal caso non si può escludere che un altro motivo logico, questa volta efficace, venga scoperto domani.

Per capire l'affermazione di Place occorre tenere presente che quando scriveva *c'erano* motivi di natura logica. Gli autori di questi argomenti (Smart, in particolare, li enumera in modo meticoloso nel suo saggio tradotto nel libro che qui discutiamo) avevano nomi e cognomi, alcuni noti altri oggi dimenticati, fra quelli noti e non dimenticati: Platone e Cartesio. Riconosco però che Place avrebbe fatto bene ad aggiungere alla frase le parole "argomentazioni logiche finora note". La postilla "argomentazioni logiche finora note" sembra anzi oggi essere più necessaria che mai dal momento che la storia del dibattito sull'ipotesi identitista successiva alla prima formulazione è in realtà la storia di reiterati tentativi di mostrare a priori la sua insostenibilità – da quello di Kripke all'argomento della conoscenza - . Ma è anche la reiterazione dei tentativi di chiudere i conti con il problema mente corpo a tavolino che ha mantenuto aperto uno spazio per l'intervento di coloro che avrebbero desiderato qualche volta abbandonare il tavolino per il laboratorio.

Resta vero – come osserva ancora Peruzzi - che i sostenitori dell'identità psicofisica non hanno prodotto evidenze empiriche a sostegno del loro punto di vista, ma ciò dipende

dallo stato delle neuroscienze dell'epoca, non da quello della filosofia. Dunque il dibattito sull'identità psicofisica non avrebbe potuto essere diverso: non c'è stata e non c'è nessuna prova empirica della falsità dell'ipotesi identitista: se un dibattito c'è stato è stato necessariamente su argomenti a priori. O *questo* dibattito, o *questa* storia della teoria dell'identità, o nessun dibattito, nessuna storia. Si potrebbe affermare, anzi, che mentre è notevolmente cresciuta la ricerca di argomentazioni a priori contro l'identità, la teoria stessa pare essere rimasta sostanzialmente nella forma originaria, salvo le precisazioni necessarie per difenderla dalle obiezioni (questo spiega il sostanziale silenzio più che trentennale di Place il quale, dopo il suo intervento del 1956, ha ripreso la parola nel 1988)¹.

Il carattere che ho appena descritto della storia della teoria dell'identità è interpretato da Peruzzi come l'aver vissuto "in uno splendido isolamento dalla psicologia cognitiva". Sarei incline a temperare tale giudizio poiché scorgo il peso dell'eredità dell'ipotesi dell'identità psicofisica nel passaggio dal cognitivismo classico al nuovo cognitivismo esattamente nel punto in cui quest'ultimo si mostra molto più sensibile del primo ai risultati delle ricerche neurobiologiche. Il funzionalismo stesso si è in qualche autore coniugato con il riduzionismo per produrre forme più mature e articolate di entrambi (per restare in Italia vorrei ricordare il lavoro di S. Gozzano). D'altra parte, anche il cognitivismo ha i suoi limiti² e ripensare la tesi dell'identità ha aiutato e aiuta a identificarli. L'accusa di "vivere in uno splendido isolamento" (particolarmente grave per una teoria che affidi alla scienza il proprio destino) vale per i fondatori della teoria, quando la psicologia cognitiva ancora non c'era o quando, pur essendoci, era utilizzata dal funzionalismo in senso antiidentitista. Il contesto storico filosofico in cui è nata la teoria dell'identità è quello comportamentistico che precede - comunque come quadro concettuale e problematico anche se non sempre cronologicamente - il cognitivismo. Oggi la situazione mi pare mutata: né il fisicalismo né il cognitivismo si presentano più nelle forme "pure" del passato. Il sottotitolo del volume che discutiamo è *Alle origini della filosofia della mente*: che il lettore sappia che leggendo Place e Smart non ha a che fare con l'ultima moda in fatto di filosofia della mente.

In ciò che segue continuerò a raccogliere qualche nota sparsa e ondivaga su qualcuno degli argomenti sollevati. Molte questioni importanti resteranno dunque tagliate fuori. Oltre a quelli che ho detto sopra, c'è però un altro motivo – più serio, credo – per cui non

¹ U.T. Place, *Thirty Years on--Is Consciousness still a Brain Process?*, in "Australasian Journal of Philosophy", 66, 1988, pp. 208-219.

² Limiti che, fra l'altro, Peruzzi stesso ha contribuito a individuare.

discuterò di tutte le questioni che i miei interlocutori pongono: esso deriva dal punto di vista da cui considero complessivamente il problema mente-corpo. Non mi pare che questo sia stato tenuto in debito conto da Lanfredini e da Peruzzi (in realtà Peruzzi ne fa cenno, ma per scartarlo subito). Il risultato è che a volte *non* ci incontriamo su un terreno di discussione comune.

Vorrei dunque preliminarmente enunciare la mia posizione, perché credo che soltanto avendola presente sia possibile per il lettore orientarsi nella discussione, e anche capire perché ho scelto di lasciare fuori alcune questioni. Dunque: ritengo che uno stato mentale sia uno stato cerebrale vissuto in prima persona (tale affermazione mi porta in diretta collisione con Peruzzi, in particolare là dove manifesta la sua insofferenza per il dibattito sui *qualia* e sull'argomento della conoscenza). In altre parole: alcuni stati cerebrali sono particolari stati fisici che hanno la proprietà di apparire in un modo caratteristico a coloro, e solo a coloro, che li possiedono; tale modo caratteristico è ciò che definisce uno stato mentale (qualitativo). Ora, *l'apparire* in un certo modo fa parte dell'arredo ontologico del mondo – esattamente come *l'essere* in un certo modo - mentre *l'essere* apparenza *di* qualcosa condiziona l'indipendenza ontologica dell'apparenza stessa³. Con tale mossa credo sia possibile salvare (possibilità che, come vedremo subito, è decisamente contestata da Lanfredini) sia il realismo (gli stati mentali esistono realmente) che il riduzionismo ontologico (gli stati mentali non escono dall'ordine naturale delle cose). Le apparenze non sono necessariamente inganni; il fatto che il mare sia calmo in profondità non significa che non sia agitato in superficie (profondità e superficie hanno anche la loro brava efficacia causale ben diversa per una nave e un sottomarino). Apparenza e realtà possono essere due livelli o due modi di essere di uno stesso oggetto (il tedesco distingue *Scheinung* da *Erscheinung*)

Mi sembra che la strategia che ho appena delineato si possa considerare una forma di teoria dell'identità, o, comunque, che ne erediti lo spirito, se non la lettera originaria. Se la teoria dell'identità così come si è configurata nel passato non è in qualche modo l'antenata della posizione che ho appena espresso, allora non sostengo la teoria dell'identità. Ma se, invece, lo è allora anche la mia è una teoria dell'identità. Devo dire che i miei interlocutori intervengono sulla teoria dell'identità nella sua forma classica, quella che le è stata data dai suoi padri fondatori. Per tale aspetto la discussione si

³ Ho più volte espresso e motivato tale posizione - si veda per es.: *L'argomento della conoscenza*, in R. Lanfredini (a cura di), *Forma e contenuto*, Milano, LED 2002, pp. 43-44 - e non lo farò di nuovo: i miei interlocutori hanno il diritto di esprimere le loro opinioni tanto a lungo quanto desiderano poiché intervengono per la prima volta, per me è doverosa la brevità: la mia occasione l'ho già avuta.

configura come una discussione di tipo storico. Discussione più che legittima dal momento che il libro di cui parliamo ha l'intento di ricostruire la storia della teoria e di fornire al lettore i testi fondamentali. Discussione legittima, sì, ma meno interessante di quella che vedesse invece i partecipanti coinvolti nel difendere o nell'attaccare posizioni teoretiche: come storico non avrei nessun obbligo di aderire alle posizioni di cui ricostruisco la storia né, tanto meno, di difenderle. In realtà, però (fortunatamente), la discussione con i miei interlocutori è teoretica. Ed è perciò che lamento il fatto che ci si è concentrati troppo sulla lettera della teoria e poco sullo spirito.

Lo scopo del libro – come si sono chiaramente resi conto Lanfredini e Peruzzi - non è infatti soltanto storico: non mi ha interessato ricostruire filologicamente il pensiero di un autore ma saggiare la tenuta della sua posizione nel contesto del dibattito contemporaneo, anche se tale tenuta dovesse dipendere da qualche modifica (che non sia snaturalizzazione, evidentemente) delle sue tesi. Ma allora, invece che analizzare nei dettagli e rilevare le carenze di una teoria che, si rammenti, è ormai vecchia di mezzo secolo il problema (teorico) principale è: è possibile individuare un nocciolo caratteristico della teoria dell'identità che sopravvive ai molti elementi caduchi e ormai datati e che può ancora oggi costituire l'ispirazione di un programma di ricerca? La mia risposta è un, cauto, sì: qualunque ricerca biologicamente e naturalisticamente orientata, che tenga conto cioè degli elementi contingenti di cui e di come è fatto il mondo, noi stessi e il nostro sistema nervoso centrale è, a mio parere, erede della teoria dell'identità. Come spesso accade, ciò che questo significa appare più chiaramente sullo sfondo di ciò che esclude; e ciò che esclude sono posizioni come il dualismo ontologico e certo funzionalismo. Attualmente il volto del funzionalismo è cambiato radicalmente rispetto a quello della "prima" rivoluzione cognitiva: è degno di nota il fatto che alla nascita del nuovo cognitivismo non è stata estranea una linea di ricerca che ha ereditato alcune istanze della teoria dell'identità come, appunto, il richiamo alla costruzione di modelli della mente biologicamente plausibili.

Il lettore comprenderà con quale soddisfazione non possa esimermi dal segnalare, a questo punto, il recente libro di S. Gozzano⁴. Gozzano ha il merito di richiamare l'attenzione su quello che è il punto centrale a cui sembra arrivata la discussione oggi sul problema mente-corpo, quello dell'efficacia causale. Egli tenta una riedizione e una difesa della teoria dell'identità ("identificare il mentale con il fisico sembra essere l'unica opzione ancora aperta" p. 104). Benché su qualche particolare non sia d'accordo con lui, ci sono

⁴ S. Gozzano, *Pensieri materiali*, Torino, UTET 2007, recensito più avanti in questa stessa rivista.

nel suo libro molte cose che avrei voluto scrivere io; ma ce ne sono anche altre (suvvia, non siamo troppo autolesionisti!) che io stesso ho già avanzato in passato.⁵ Una in particolare, quella su cui tutto il libro di Gozzano è costruito: se vogliamo mantenere il principio dell'efficacia causale degli eventi mentali *dobbiamo* sostenere una qualche forma di teoria dell'identità. Questo mi sembra *il* (non *un*, ma *il*) punto cruciale del problema mente-corpo oggi⁶; un punto al quale i miei interlocutori non hanno dedicato, ritengo, attenzione sufficiente (un accenno, tuttavia, si trova in Peruzzi). Si può affrontare il problema mente corpo da molti punti di vista, ma il *mio* punto di vista è quello dell'efficacia causale. Peggio: ritengo che ogni altro punto di vista eluda la questione fondamentale. Se una qualche forma di teoria dell'identità è falsa, allora dobbiamo elaborare un nuovo modello di causalità – non solo mentale ma *anche* fisica –, il che, non c'è bisogno di dirlo, è impresa ardua e tale da coinvolgere non solo la filosofia della mente: l'intera scienza naturale ne sarebbe interessata. Qualcuno, e non farò nomi, sembra oggi disposto a rinunciare *in toto* all'immagine che le scienze naturali ci danno del mondo con la sola motivazione che la relazione mente-corpo è inspiegabile. Ma tale relazione è inspiegabile solo se la mente viene posta al di fuori del mondo fisico.

Ritorniamo per un momento alla questione dalla quale ho cominciato, quando ho richiamato la strategia che a mio parere permetterebbe di salvare il realismo e l'efficacia causale nei riguardi degli stati mentali. Secondo alcuni la principale difficoltà della teoria dell'identità starebbe proprio nell'impossibilità di mantenere la distanza dall'eliminativismo (bisogna ricordare però che per altri l'eliminativismo è desiderabile). L'esponente più autorevole di tale rilievo è, come è noto, J. Searle. Anche Lanfredini però avanza un'obiezione simile.

Scrivo infatti la mia interlocutrice:

la teoria dell'identità non nega gli stati mentali, ma fonda la propria specificità sul tentativo - quasi un gioco di equilibrio - di affermare l'esistenza di stati mentali da un lato e l'identità fra stati mentali e stati cerebrali dall'altro. Non esiste un qualche attrito, è lecito chiedersi, nel voler sostenere entrambe le cose?

⁵ In particolare sulla necessità di confrontarsi con il problema dell'efficacia causale degli stati mentali e della chiusura causale del mondo fisico cfr. *La teoria dell'identità e la sua giustificazione*, 2003, p. 75. Ma la causalità era una preoccupazione anche degli stessi fondatori della teoria dell'identità: cfr. lo stesso lavoro oggetto della presente discussione alle p. 31 e 32.

⁶ Come ieri: si tratta della forma che il problema seicentesco dell'interazione ha assunto in età contemporanea.

Se esiste attrito, ritengo, allora esiste in tutti i casi in cui si afferma che qualcosa è qualcos'altro, ed è quanto accade in moltissime strategie cognitive e conoscitive, a meno di non condannare la conoscenza a un elenco di enunciati irrelati (su questo mi pare che Peruzzi concordi con me quando parla di "condanna al monadismo"). La preoccupazione di Lanfredini è comprensibile, ma occorre tener presente che non sempre usiamo le affermazioni di identità in senso eliminativo ("quell'oasi che hai visto era soltanto un miraggio", il che significa "l'oasi non esiste") ma anche per definire la natura di qualcosa. Quando diciamo "quel tavolo è un aggregato di molecole" non vogliamo dire che il tavolo non esiste. Nella scienza è comune l'uso delle affermazioni di identità, molti esempi sono stati portati dagli autori di cui discutiamo ("il lampo è una scarica elettrica", "i geni sono molecole di DNA", "il calore è l'energia cinetica media" ecc.). Si può discutere quali siano le identificazioni eliminative e quali non lo siano, resta il fatto che non tutte le affermazioni d'identità sono eliminative. Coloro che hanno sostenuto la teoria dell'identità fra stati mentali e stati cerebrali hanno ritenuto di aver a che fare con il secondo tipo di identità, anche se possono essersi sbagliati nel discutere i casi particolari. Lanfredini trova, infatti, gli esempi di identità adottati in letteratura inadeguati, ma cosa dimostra con ciò? Solo che gli esempi adottati sono inadeguati! Ma questo non deve meravigliare poiché se non sappiamo come specificare l'identità fra stati mentali e stati cerebrali non possiamo neppure trovare esempi o metafore adeguate. Ci manca una più precisa definizione dei termini che devono essere identificati: per il buon motivo che la ricerca su entrambi i termini è ancora agli inizi. Una teoria del rapporto mente corpo in realtà non esiste! La teoria dell'identità è infatti soltanto un'ipotesi di ricerca. Su questo i suoi sostenitori sono stati chiarissimi.

Lanfredini insiste sulla difficoltà che la teoria dell'identità psicofisica ha nel mantenersi in equilibrio fra eliminativismo e dualismo:

se affermiamo [che] le espressioni [mentalistiche] denotano proprietà fenomeniche, siamo allora costretti a riconoscere che gli stati mentali si riferiscono a proprietà loro proprie, cosa che il teorico dell'identità vuole evitare. Se d'altro canto sosteniamo che le espressioni denotano *proprietà* cerebrali, allora violiamo la condizione dell'indipendenza logica del mentale, appiattendoci così il riduzionismo ontologico nell'eliminativismo e facendo collassare quel gioco di equilibrio fra anti-eliminativismo e anti-dualismo che caratterizza la teoria dell'identità.

In primo luogo devo ricordare che il problema dell'indipendenza delle definizioni dei due lati dell'identità è stato da tempo affrontato e risolto con la nozione di ruolo causale:

nozione sulla quale c'è un consenso più ampio di quello fornito dai seguaci della teoria dell'identità dal momento che è ampiamente utilizzato anche dai funzionalisti. Pertanto l'indipendenza logica del mentale non è minacciata. In secondo luogo riformulerei la frase "gli stati mentali si riferiscono a proprietà loro proprie", la quale già suggerisce che esistano stati mentali indipendenti, in "gli (alcuni) stati cerebrali hanno una proprietà fenomenica, cioè, quella di apparire in un certo modo a chi li possiede". Non vedo come questa proprietà degli stati mentali possa essere eliminata affermando che è una proprietà degli stati cerebrali e, neppure, come possa introdurre proprietà non fisiche: perché il manifestarsi di proprietà fisiche non può essere una proprietà fisica? Ho detto che la mia simpatia per la teoria dell'identità non mi rende cieco nei confronti dei suoi problemi, ecco adesso una prova di tale affermazione (apparirà però subito chiaro come non sia impossibile utilizzarla per affermare che *non* sostengo una teoria dell'identità). C'è una tesi di Lanfredini che sottoscrivo in pieno⁷

l'unica cosa che sembra possa essere detta è che fra eventi cerebrali e eventi mentali vi è una correlazione sistematica e costante, condizione che è tuttavia del tutto insufficiente per sancire l'identità. [...] La costante e sistematica correlazione è infatti una condizione minimale accettata anche dal dualista senza troppe difficoltà.

Questo è un punto che mi preme particolarmente: il modo con cui i teorici dell'identità hanno pensato di poter giustificare la loro posizione è stato troppo sbrigativo.

Scrive Peruzzi:

la prima considerazione è appunto che una riduzione [...] diventa possibile solo quando la teoria di microlivello è stata arricchita di tutti quei concetti che sono richiesti per una riduzione soddisfacente [...] Che cosa, nel caso di mente e corpo, ci sia a svolgere il ruolo della teoria degli insiemi non è affatto chiaro.

I difensori della teoria dell'identità si sono solitamente appellati alla giustificazione teorica o impegnati in un dibattito su questioni delicatissime come la riduzione o l'esistenza di leggi-ponte. Sono pessimista sulla praticabilità di tali strategie, riguardo al problema mente-corpo. Pertanto non affronterò per nulla il problema della riduzione. E la ragione è la seguente. Uno degli esiti più rilevanti che a parer mio ha avuto l'attuale dibattito sull'argomento della conoscenza sta nell'aver dato la giusta importanza a ciò che, d'altra

⁷ E non sarebbe possibile altrimenti avendola a lungo già argomentata in *La teoria dell'identità e la sua giustificazione*, op. cit.

parte, anche Place sapeva già: per quanto si osservino stati mentali non si possono in linea di principio osservare stati cerebrali e *viceversa*. Ciò che ci è dato osservare sono allora solo correlazioni fra le due serie di eventi. Il problema è se le correlazioni devono bastarci per sostenere una *qualunque* teoria relativa ai rapporti psicofisici (sia dell'identità o no). Lanfredini pensa di no e ricorda, giustamente, che i teorici dell'identità sono d'accordo con lei, e non con me, poiché le correlazioni sono compatibili con qualunque teoria della mente.

A mia volta, però, concordo con Lanfredini non solo sul fatto che non esistano prove diverse della correlazione, ma aggiungo che non *possono* neppure darsi a causa di un insuperabile scotoma, un limite cognitivo imposto dal punto di vista in prima persona⁸. Tuttavia mi sembra che si possa passare dalla correlazione all'identità rimanendo nell'ambito di una procedura non inconsueta nella normale pratica scientifica. Un esempio di giustificazione teorica di un'identità è quella fra massa gravitazionale e massa inerziale. Si può assumere l'equivalenza tra le due forme di massa nell'ambito della teoria della relatività, ma di tale equivalenza non c'è evidenza sperimentale⁹.

E ancora: dall'osservazione che due moli di idrogeno e una mole di ossigeno hanno le stesse proprietà dell'acqua possiamo inferire solo che le proprietà delle due moli di idrogeno e di ossigeno sono correlate a quelle dell'acqua, oppure anche che due moli di idrogeno e una di ossigeno sono la stessa cosa dell'acqua? Le ragioni che militano a favore del passaggio dalla constatazione di correlazioni sistematiche e costanti all'identità possono essere molteplici, le ho già esposte (anche) nel libro di cui discutiamo¹⁰ (Lanfredini non le menziona, non ritenendole evidentemente meritevoli di considerazione), ne ricorderò dunque soltanto alcune. Al contrario di altre, la teoria dell'identità si integra con l'intero *corpus* delle attuali conoscenze scientifiche; l'identità è la sola in grado di spiegare la causazione mentale; l'identità *spiega perché esistono correlazioni costanti* fra stati mentali e stati cerebrali; l'identità si suppone ontologicamente ed esplicativamente più economica e più semplice di altre; l'identità spiega perché i progetti di ricerca delle neuroscienze hanno successo.

Ma Lanfredini incalza:

d'altro canto, nemmeno il ricorso a un qualche tipo di teoria [come sostengono alcuni, per es. Place] ci permetterà di stipulare tale identità e questo per due ordini di motivi: gli stati cerebrali non sono entità teoriche e gli stati mentali non sono entità osservative.

⁸ Cfr. M. Salucci, *La teoria dell'identità e la sua giustificazione*, op. cit.

⁹ Cfr. S. Weinberg, *Gravitation and Cosmology: Principles and Applications of the General Theory of Relativity*, MIT- J. Wiley and S. Boston- New York 1972, pp. 67-68.

¹⁰ Alle pp. 49-51.

Se qui si vuole utilizzare un argomento epistemologico allora ci si potrebbe spingere fino in fondo e sostenere che la difficoltà di distinguere entità teoriche da entità osservative mostra il contrario di ciò che si vorrebbe: gli stati cerebrali sono entità teoriche (purché non si consideri stato cerebrale solo il livello superficiale dell'attività biochimica ed elettrica – ma anche in tal caso...). Tuttavia, prima di avventurarmi su tale insidioso terreno sottoscriverei il punto di vista di J. Fodor secondo il quale la distinzione fra teorico e osservativo non ha valore ontologico – ovvero è una distinzione ontologicamente neutrale – ma piuttosto fa riferimento al tipo e alla catena inferenziale con i quali consideriamo qualcosa teorico e qualcos'altro osservativo¹¹. Infine, per concludere sulla questione particolare, non posso lasciarmi sfuggire l'occasione di mettere l'un contro l'altro i miei interlocutori. Nel paragrafo intitolato *Parentesina*, Peruzzi avanza una risposta robusta – alla quale rimando - a qualunque argomento di stile postneoeempirista secondo il quale il riferimento sarebbe determinabile solo all'interno di una cornice teorica.

In generale le osservazioni di Peruzzi hanno un respiro molto ampio: esse coinvolgono più di una volta e in misura massiccia questioni fondamentali della scienza, della logica e della spiegazione scientifica. Mi pare che la sola strategia praticabile per discutere il suo intervento sia quello di fare qualche considerazione di carattere complessivo, invece che affrontare le singole questioni.

L'ipotesi sostenuta dalla teoria dell'identità è: si può ipotizzare *oggi* che le neuroscienze in *futuro* possano mostrare come gli stati cerebrali danno origine a stati mentali? Come ho già cercato di mostrare, aderire a tale ipotesi è aderire ad una posizione che è, almeno, erede della teoria dell'identità. Il richiamo alla scienza futura ci conduce a un'obiezione che mi sembra stia dietro anche a molte altre questioni sollevate da Peruzzi. Mi pare che egli sostenga una qualche versione della tesi che Crane e Mellor hanno avanzato una decina di anni fa: il fisicalismo o è falso, se si appoggia alla scienza attuale, o è vuoto, se si appella alla scienza futura. A parer mio, la prima opzione ha di mira un falso bersaglio perché nessun fisicalista ha mai sostenuto che la scienza *attuale* sia in grado di spiegare i fenomeni mentali (Armstrong è molto esplicito al riguardo). Per quanto concerne la seconda opzione devo confessare che non riesco a comprenderla bene, perché non riesco a vedere che differenza ci sia tra affermare che “la scienza futura troverà la cura per il cancro” e “la scienza futura troverà la spiegazione dell'origine della coscienza”. O sono

¹¹ J. Fodor, *Materialism*, in D. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body Problem*, Indianapolis, Hackett 2000, p. 132.

entrambe accettabili (cioè sensate, non vuote, indipendentemente dal fatto che si riveleranno vere o false) o sono entrambe rigettabili. Se sono rigettabili allora lo era anche la frase “la medicina troverà una cura per la tubercolosi” detta da Aristotele, mentre invece Aristotele avrebbe avuto ragione a pronunciarla. Se si intende sostenere che è la natura stessa del mentale a fare la differenza, allora siamo chiaramente di fronte a una petizione di principio: si assume già senza averlo dimostrato che il mentale non possa essere oggetto di un'indagine scientifica.

Scrivo Peruzzi:

per restare alla fisica: ‘in linea di principio’, la teoria unificata delle interazioni fondamentali dovrebbe ugualmente essere garantita o fortemente avvalorata, ma nessuno ha ancora oggi scoperto come, e proprio per questo ci si lavora. Come si lavora cercando indizi sperimentali, si lavora anche a ridiscuterne i presupposti teorici. ‘In linea di fatto’, la fisica è qualcosa di molto meno uniforme di quanto farebbe comodo pensare. La fisica è la base della cosmologia odierna, ma questa a sua volta pone problemi alla fisica. In particolare, la cosmologia odierna configura stati della natura che sono non meno impegnativi, dal punto di vista ontologico, di quanto lo sia ammettere stati mentali non identificabili con stati cerebrali, solo che li configura in un quadro esplicativo unitario, mentre chi come il dualista ha voluto separare nella maniera più netta.

Ho citato questo passo perché mi pare significativo non solo di una tesi particolare ma del tono generale dell'intervento di Peruzzi. In molti luoghi del suo intervento mi sembra di intravedere un rimando implicito a una “morale”, la stessa enunciata da Amleto quando dichiara che esistono più cose fra cielo e terra di quanto possa immaginare la nostra filosofia. L'esistenza di livelli di complessità ancora da indagare, i risultati delle ricerche logiche, psicologiche e fisiche contemporanee denunciano in modo chiaro la semplicità, spesso la rozzezza, dei teorici dell'identità. Tanto è più difficile dare, per esempio, una definizione di oggetto fisico tanto più è malamente fondato il fisicalismo e qualunque teoria del rapporto mente-corpo che vi si appoggi. Se questo è effettivamente il pensiero di Peruzzi, lo condivido. Tuttavia, poiché il fisicalismo è un'opzione filosofica e non scientifica, esso non è tenuto a dare una definizione di oggetto fisico, la quale spetta alla scienza. Ora, il fisicalismo dei teorici dell'identità consiste appunto nell'assumere consapevolezza di tale limitazione della filosofia. La storia della scienza, dal meccanicismo seicentesco alla relatività e alla meccanica quantistica contemporanee, dimostra come il concetto di oggetto fisico è mutato ad opera della stessa scienza. Tutto ciò è noto, e Peruzzi non ha certo bisogno di apprenderlo da me. Ma vorrei sottolineare che l'idea che

la fisica non è data una volta per tutte è un punto di vista che è condiviso dai sostenitori dell'identità psicofisica. Armstrong, per esempio, ne parla esplicitamente. La teoria dell'identità è stata l'unica (comunque la prima) teoria della mente a voler passare la parola proprio alla scienza in tema di mente.

Fra le molte possibili concezioni del fisicalismo, quella che più si adatta alla teoria dell'identità è quella espressa dal motto para-protagoreo di W. Sellars "la scienza è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono". Aggiungo: *compresa la possibilità di ridurre tutta la scienza a fisica* (questione sulla quale Peruzzi insiste in maniera critica). Un atteggiamento fisicalista deve almeno sostenere (mi limito a elencare i punti che possono avere rilevanza nella filosofia della mente): 1) fisico è ciò che ci dice sia la scienza fisica; 2) l'indagine empirica è necessaria per accertare come è fatto il mondo fisico; 3) se la mente è riducibile a stati fisici può essere deciso solo dall'indagine empirica; 4) nel caso sia possibile la riduzione spetta ancora all'indagine empirica stabilire di che tipo di riduzione si tratti (anche la scelta fra identità, emergenza, sopravvenienza o qualunque altro tipo di relazione dovrebbe essere affidata alla ricerca empirica). Queste quattro affermazioni costituiscono il nocciolo della teoria dell'identità. Inoltre danno significato all'affermazione – ampiamente criticata da Peruzzi – dei fondatori della teoria secondo la quale il compito del filosofo della mente si limita alla denuncia dell'infondatezza di argomenti che si pretendono conclusivi a priori.

Il punto 1 mi sembra importante in quanto stabilisce una differenza fondamentale fra il materialismo dei secoli passati (per esempio quello di Hobbes) e quello contemporaneo: il materialismo contemporaneo non ha una metafisica propria, poiché affida alla scienza il compito di pronunciarsi su quali sono i costituenti della realtà, compresa, ripeto, la sostenibilità dell'idea che i costituenti siano in ultima analisi fisici. Se una teoria fisica domani esigerà l'esistenza di puffi blu dentro i quark allora dovremo accettare l'esistenza di puffi blu dentro i quark. In tal caso non avremo abbandonato il fisicalismo ma avremo un fisicalismo dei puffi blu. Il punto 2 elimina qualunque ricerca effettuata a priori: non si possono ottenere informazioni sulla realtà senza il concorso dell'esperienza (secondo una delle tesi più caratterizzanti dei neopositivisti "il sintetico a priori non esiste"). Peruzzi ha ragione a ricordare quanto oggi – dopo Quine – sia insostenibile una netta distinzione fra a priori e a posteriori e di insistere sulla necessità di valutare le conseguenze che una simile revisione avrebbe su una qualunque forma di teoria dell'identità (argomento degno di una ricerca più approfondita e, di fatto, a quanto mi consta, fin'ora inesplorato). Ma siamo

certi che tale revisione avrebbe come conseguenza la ridefinizione del ruolo che la ricerca empirica (neurobiologica) potrebbe avere per la comprensione del rapporto mente-corpo? Il punto 3 è una banale conseguenza di come i padri fondatori Place e Smart hanno concepito la teoria dell'identità fra stati cerebrali e stati mentali: un'ipotesi empirica. Se, in generale, è legittimo fare ipotesi empiriche, allora lo è anche nel caso della natura del mentale. Questo non è banale: quando l'identità fu proposta secoli di dualismo avevano preteso di mostrare il contrario, cioè che la questione del mentale non è una faccenda passibile (anche) di indagine empirica. Perciò la teoria dell'identità può essere vera o falsa ma sicuramente non è né banale né vuota. E non lo è anche perché esistono teorie alternative, teorie che occhieggiano negli interventi di Lanfredini e Peruzzi¹². Vediamo la prima.

Scrive Lanfredini:

una volta appurato che esistano modalità conoscitive alternative, cosa ci garantisce che esse convergano su un unico oggetto e non comportino, viceversa, una pluralità di oggetti di riferimento?

Domanda legittima, ed è la stessa dalla quale partirebbe un dualista. Io vedo la questione dal punto di vista opposto: cosa garantisce che l'esistenza di più modalità conoscitive implichi la pluralità di oggetti? Scoprire identità, scoprire cioè che ciò che si credeva essere una pluralità di oggetti diversi è invece un unico oggetto, è uno dei compiti della conoscenza ("l'acqua è H₂O", "i geni sono molecole DNA", "Espero è Fosforo" ecc.), un compito spesso più impegnativo di quello contrario. È una ricca storia quella del pensiero che si è impegnato nel mostrare (almeno da F. Bacon) quanto sia ingannevole fidarsi, per esempio, della ricchezza del linguaggio per trarre conclusioni sulla ricchezza ontologica. È curiosa, pertanto, l'inversione di prospettiva che Lanfredini opera rispetto a una delle preoccupazioni principali della filosofia del linguaggio almeno della prima metà del secolo passato: dati due termini, cosa garantisce che esistano due riferimenti?

La seconda teoria che occhieggia¹³ negli interventi dei miei interlocutori è l'idealismo, prospettiva che compare quando essi ricordano che, a rigore, il monismo, risultato dell'identità, può avere segno opposto: può essere materialista o idealista. Porre una questione del genere conferma quanto ho detto a proposito dell'ampiezza delle questioni che sono state poste. Scegliere fra idealismo e materialismo comporta scelte metafisiche,

¹² Che "occhieggino" non significa che siano sostenute dai miei interlocutori. Sono presenti però come termini di confronto.

¹³ L'obiezione più forte al dualismo è tuttavia, come ricordato, quella della chiusura causale del mondo fisico.

che vanno dunque al di là della filosofia della mente. Così come prendere posizione circa la pluralità del riferimento dei termini comporta scelte di filosofia del linguaggio. Così come prendere posizione circa il problema se gli enunciati sugli stati cerebrali coinvolgano termini teorici comporta scelte in epistemologia. Così come ... È vero, *tout se tiens* ma si rischia di approdare a una forma di olismo paralizzante. Due parole sull'idealismo, come sul dualismo, vorrei tuttavia dirle.

Perché, dunque, i teorici dell'identità hanno tanto polemizzato con i dualisti mentre non hanno speso quasi nessuna parola verso gli idealisti? Probabilmente hanno agito ragioni storiche: non bisogna trascurare il fatto che tutti gli idealisti classici tedeschi – per non parlare dei nostrani - hanno considerato la conoscenza empirica e la scienza naturale come forme inferiori di conoscenza rispetto alla filosofia. Veramente troppo per una teoria della mente che intende ispirarsi alla scienza!

La distinzione fra le due possibili forme di monismo, il materialismo e l'idealismo, può essere colta, per esempio, attraverso la questione della naturalizzazione del mentale. Infatti una volta identificati gli stati fisici con quelli mentali resta ancora da prendere una decisione circa il fatto se i fenomeni mentali siano fisici o se i fenomeni fisici siano mentali. Questa decisione non ha importanza (sarebbe, questa sì, triviale) se consistesse solo, per così dire, nel cambiare di segno ai fenomeni ("persino ai fisici, nei tempi recenti, la materia è divenuta, tra le loro mani, più sottile: essi sono giunti a materie imponderabili, come calore, luce, ecc."¹⁴): in realtà che i fenomeni fisici siano "attratti" da quelli mentali o viceversa comporta ridefinire radicalmente il compito, gli scopi e il valore della scienza (e conseguentemente anche della filosofia). Naturalizzare il mentale non è la stessa cosa che "mentalizzare" la natura ("ma alla materia vitale [...] manca [...] ogni altro essere determinato, onde possa essere collocata fra le cose materiali"¹⁵). Se il mentale è un fenomeno naturale, e nessuno ha ancora dimostrato che non lo sia, allora la scienza è l'ovvia candidata a spiegarlo: questo penso sia inaccettabile per qualsiasi idealista.

Specificare che non tutti gli stati cerebrali sono stati mentali è reso necessario dal fatto che vi sono processi cerebrali che non sono mentali, come quelli che governano certi processi fisiologici. Questo è banale, ma una conseguenza non banale è che l'identità psicofisica non è reversibile. Oltre a denunciare la particolarità dell'identità psicofisica rispetto ad altri tipi di identità, il fatto che l'identità non sia reversibile ha sia un significato ontologico, secondo il quale gli stati mentali dipendono da stati fisici (come per esempio sostenuto anche da alcune teorie della sopravvenienza o dell'emergenza del mentale sul

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, *Anmerkung* al par. 389.

¹⁵ *Ibid.*

fisico), sia un significato epistemologico. L'indagine dello stato fisico ha una priorità esplicativa su quella dello stato mentale e può gettare luce su alcuni tratti di quest'ultimo. Mentre una spiegazione dell'origine di stati mentali da stati fisici può almeno essere un'ipotesi per la ricerca empirica, quella contraria non si vede neppure come possa essere impostata. La priorità fondativa del fisico sul mentale sta alla base delle correnti teorie della sopravvenienza del mentale.

Concluderò queste brevi note dando prova di credere in quanto ho dichiarato all'inizio e cioè che molte questioni sollevate dai miei interlocutori sono reali. Ne ho ricordate tre che mi sembrano cruciali e dunque bisognose di una indagine più approfondita.

1. La questione del "solo correlazioni" sollevata da Lanfredini. Ritengo che la discussione sull'argomento della conoscenza sia stata così ampia per un motivo diverso da quello che i suoi animatori hanno creduto che fosse: il motivo vero è che l'argomento della conoscenza ci mette di fronte a un limite cognitivo. Come ho già detto c'è un limite cognitivo che impedisce di trovare prove empiriche a sostegno della teoria dell'identità. Questo, tuttavia, non è un argomento a priori contro la teoria: non è *contro* perché ritengo ci siano altre vie a favore (le correlazioni, appunto), non è *a priori* perché il limite cognitivo è un dato di fatto, radicato nella nostra costituzione psicofisica.

2. La questione, sollevata sia da Lanfredini che da Peruzzi, dell'arcaicità dei *paraphernalia* filosofici utilizzati dalla teoria dell'identità. Alcuni elementi dell'approccio neoempirista e analitico oggi non sono più sostenibili, fra questi la distinzione fra argomenti a priori e argomenti a posteriori, fra dati osservativi e dati teorici.

3. La necessità, sollecitata da Peruzzi, di rivedere la nozione di causalità. Poiché questo punto mi sembra, come ho già detto, quello più rilevante è anche quello a cui sono più sensibile. Non credo però che elaborare un nuovo modello di causalità sia un compito che possa e debba essere affrontato dalla filosofia della mente. Una revisione della nozione di causalità che fosse promossa dai filosofi della mente mi sembrerebbe *ad hoc*. C'è già chi, infatti, sembra disposto ad abbandonare il principio di chiusura causale per salvare una nozione – pregiudiziale e forse ancora più arcaica – di causazione fra mentale e fisico. L'abbandono del principio di chiusura causale avrebbe però un prezzo altissimo, dal momento che costituisce un pilastro delle scienze fisiche. In tal caso mi sembrerebbe corretto consultare le dirette interessate.

La questione della causalità mi dà lo spunto per ricordare una teoria che mi sembra la rivale più temibile dell'identità. Credo, ma potrei sbagliare, che Peruzzi pensi a questa quando, più volte, direttamente o indirettamente, accenna alla complessità del mondo

fisico. L'ipotesi circa il mentale *prima facie* più congrua con tale caratteristica del reale è quella dell'emergentismo o della sopravvenienza. Tale ipotesi, tuttavia, si scontra con il problema – per il quale ancora non c'è soluzione - della doppia causazione¹⁶. Il che, comunque, non fa che confermare la necessità di una riflessione sulla causalità.

Marco Salucci

¹⁶ O meglio, una soluzione è stata proposta: quella di non considerarlo più un problema! Sulla questione cfr. J. Kim, *Mind in a Physical World*, The MIT Press, Cambridge, 1998.