

# LA TEORIA DELL'IDENTITÀ: ALCUNI PROBLEMI EPISTEMOLOGICI. DISCUSSIONE CON MARCO SALUCCI

di Roberta Lanfredini

## 1. Premessa: la teoria dell'identità fra anti-dualismo e anti-eliminativismo

La teoria dell'identità si oppone sia al dualismo cartesiano sia al comportamentismo. Il che significa che i teorici dell'identità sono al tempo stesso anti-eliminativisti (gli stati mentali esistono, non sono illusioni) e anti-dualisti (gli stati mentali non sono ontologicamente distinti da stati fisici).

La teoria dell'identità non nega quindi 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? La risposta del teorico dell'identità è negativa, sempre che interpretiamo fisico e mentale in senso né *sostanziale* né *concettuale*.

- **Non sostanziale:** la distinzione fra stati mentali e stati fisici non implica una diversità ontologica fra due sostanze (mente o anima e corpo o cervello). La teoria dell'identità non esprime un monismo che si contrappone al dualismo cartesiano, ma dichiara la legittimità della sola distinzione fra *stati* mentali e *stati* cerebrali.
- **Non concettuale:** l'ipotesi dell'identità è un'ipotesi empirica. Il problema mente-corpo non può avere una risoluzione *a priori*. Ciò che ai teorici dell'identità interessa non è quindi sostenere l'identità fra stati mentali e stati cerebrali con argomenti logici o a priori, bensì sostenere tale identità utilizzando indagini empirico-scientifiche.

Come deve essere interpretata, quindi, la dichiarazione di esistenza di stati mentali? Secondo il teorico dell'identità in questo modo: esistono *enunciati* su stati mentali e tali enunciati non possono essere tradotti in *enunciati* su stati cerebrali. La riprova sta nel fatto che possiamo descrivere le nostre sensazioni senza sapere che esistono stati cerebrali: «un contadino analfabeta potrebbe benissimo riuscire a parlare delle sue sensazioni senza sapere nulla dei suoi processi cerebrali, proprio come può parlare del

lampo senza sapere nulla di elettricità».<sup>1</sup> Analogamente è possibile affermare senza cadere in contraddizioni che qualcuno ha uno stato mentale e simultaneamente negare che abbia uno stato cerebrale: d'altro canto, il teorico dell'identità sostiene che l'indipendenza *logica* fra i due tipi di enunciati non dice nulla sulla indipendenza *ontologica* degli oggetti a cui gli enunciati si riferiscono. Il fatto che esistano modalità di accesso, caratterizzazioni, processi differenti, non esclude che tali modalità di accesso, caratterizzazioni o processi si riferiscano in realtà *allo stesso oggetto*. Al contrario, la specificità dell'ipotesi dell'identità sta proprio nel dichiarare che stati mentali e stati cerebrali sono punti di vista distinti che convergono sullo stesso oggetto e non punti di vista distinti che convergono su oggetti distinti.

Sembrerebbe esserci un residuo intrattabile di *concetti* che si raggruppano intorno a quelli di coscienza, esperienza, sensazione e immagine mentale, per i quali è inevitabile chiamare in causa qualche genere di *processo interno*. È possibile, naturalmente, che alla fine si possa trovare un resoconto comportamentistico soddisfacente di tale residuo. Per i nostri scopi presenti, tuttavia, assumerò che questo non possa essere fatto e che gli enunciati sulla sofferenza e sul dolore, su come le cose ci appaiono, su come le udiamo e le sentiamo, su come le sogniamo o ce le raffiguriamo nell'occhio della mente, siano enunciati che si riferiscono a eventi o processi che sono in qualche senso privati o interni all'individuo di cui sono predicati. La questione che desidero sollevare è: nel fare una simile assunzione ci impegnamo inevitabilmente a sostenere una posizione dualista, per la quale sensazioni e immagini mentali formano una categoria di processi separata che sta oltre e al di là dei processi fisici e fisiologici con i quali si sa che sono correlate? Mostrerò che accettare la nozione di processo interiore non implica il dualismo e che la tesi secondo la quale la coscienza è un processo cerebrale non può essere respinta con argomentazioni logiche.<sup>2</sup>

Così facendo, i teorici dell'identità si fanno promotori di un *anti-riduzionismo epistemologico* ma di un chiaro *riduzionismo ontologico* (sia nel senso dell'anti-dualismo delle sostanze sia nel senso dell'anti-dualismo delle proprietà).

Rimane a questo punto da chiarire qual è il *tipo* di riduzione ontologica che viene qui proposto. Questione che ne richiama immediatamente un'altra, cioè qual è il senso di identità che viene adottato quando si dichiara che gli stati mentali *sono* stati fisici.

---

<sup>1</sup> J.J.C. Smart, *Sensations and brain processes*, in "Philosophical Review", 68, 1959; trad. it. *Sensazioni e processi cerebrali*, in M. Salucci (a cura di) *La teoria dell'identità*, cit. p. 79.

<sup>2</sup> U.T. Place, *Is consciousness a brain process?* In "British Journal of Psychology", 47, 1956; trad. it. *La coscienza è un processo cerebrale?*, in M. Salucci (a cura di), *La teoria dell'identità*, cit. p. 62.

## 2. Quale identità?

La teoria dell'identità dà a questo proposito le seguenti indicazioni. Il senso del «sono» nella affermazione «gli stati mentali sono stati cerebrali» deve essere interpretato non come *definizione* (es.: «il rosso è un colore» oppure «il quadrato è un rettangolo equiangolo»): la coscienza non è infatti uno stato cerebrale per definizione e l'identità non è necessaria né a priori; una mente disincarnata è perfettamente concepibile. Il senso di quel «sono» è piuttosto da intendersi o nel senso della *composizione* (es. «una nuvola è una massa di goccioline d'acqua e di altre particelle in sospensione»; oppure «il lampo è un movimento di cariche elettriche» o ancora: «acqua è H<sub>2</sub>O») o del senso della *denotazione* (es. il classico esempio fregeiano: «la stella della sera è la stella del mattino»). In entrambi i casi, l'identità vale fra caratterizzazioni alternative dello stato di cose a cui le espressioni si riferiscono. E in entrambi i casi l'indipendenza logica non corrisponde a una indipendenza ontologica.

La teoria dell'identità, sia nel caso venga concepita come identità per composizione sia nel caso in cui venga concepita come identità per denotazione, mostra tuttavia alcune difficoltà epistemologiche che i teorici dell'identità sembrano non prendere adeguatamente in considerazione. Prenderemo qui in esame tre ordini di difficoltà:

1. difficoltà riguardanti la relazione fra osservazione e teoria;
2. difficoltà riguardanti la cosiddetta fallacia fenomenologica;
3. difficoltà concernenti l'applicazione del concetto di denotazione al caso della relazione fra stati mentali e stati cerebrali.

## 3. Osservazione e teoria

Il primo problema consiste nello stabilire quando due osservazioni possono essere considerate osservazioni dello stesso evento. I casi di identità per composizione segnalati dal teorico dell'identità risultano infatti essere molto differenti. Proviamo a prenderli in considerazione uno alla volta.

- Una nuvola è una massa di particelle in sospensione.

In questo caso l'identità può essere stabilita da un'ordinaria procedura di osservazione: l'osservazione della nuvola è dello *stesso tipo* di osservazione della massa di particelle in

sospensione. Si tratta, quindi, dello stesso atto di osservazione che si sposta da un macrolivello a un microlivello senza soluzione di continuità.

- Il lampo è un movimento di scariche elettriche.

In questo caso, per quanto si possa osservare da vicino il lampo non si osserveranno mai scariche elettriche. L'identità sussiste quindi, in questo caso, fra due entità che possono essere osservate con soluzione di continuità. Uno dei due termini (scariche elettriche) sta inoltre per una ipotesi teorica in grado di spiegare il tipo di stimolazione visiva (il lampo) a partire da un movimento di scariche elettriche.

- Lo stato mentale è lo stato cerebrale.

In questo caso la situazione è ancora diversa. Lo stato cerebrale non è infatti *direttamente* osservabile mentre lo stato mentale non è, in senso proprio, osservabile. Stando a quanto sostenuto da filosofi come Kant e Husserl, lo stato di coscienza non è oggetto di conoscenza. Per Kant una rappresentazione acquisisce statuto oggettivo, quindi conoscitivo, solo se è rappresentazione di qualcosa nello spazio. È quindi possibile avere una rappresentazione oggettiva, e di conseguenza conoscitiva, di tavoli o sedie, ma non dei propri desideri, timori, percezioni. Si tratta di una posizione radicalmente anti-cartesiana: per Cartesio io conosco la mia coscienza più direttamente e esattamente di quanto conosca qualsiasi altra cosa e forse (se non fosse per l'intervento di Dio) non potrei conoscere nessun'altra cosa. Per Kant, al contrario, si può dire con ragionevolezza che conosco ogni altra cosa più propriamente di quanto conosca me stesso: non si può essere passivi spettatori delle proprie operazioni interne.

Husserl, dal canto suo, al fine di distinguere fra l'essere intenzionalmente rivolti a oggetti «esterni» e l'essere intenzionalmente rivolti a oggetti «interni», introduce la differenza fra conoscenza e riflessione. Gli stati di coscienza possono essere resi oggetti di atti riflessivi ma non di atti conoscitivi né introspettivi. L'aver un accesso privato e diretto ai nostri stati mentali non significa, quindi, rendere gli stati mentali oggetto di osservazione. In conclusione, fra il rendere oggetto gli stati mentali e il rendere oggetto gli stati cerebrali vi è uno scarto: non si tratta di un'identità stabilita mediante un'ordinaria procedura di osservazione (se gli stati mentali non sono oggetto di osservazione, è impossibile verificare l'identità psicofisica mediante osservazione); né si tratta di una

identità stabilita mediante il ricorso a entità teoriche (gli stati cerebrali non sono entità teoriche ma entità indirettamente osservabili).

L'identità fra stati mentali e stati cerebrali non potrà quindi essere stabilita mediante un confronto fra ordinari processi di osservazione e procedure speciali di osservazione (come nel caso 1). Lo stesso Place giunge a riconoscerlo: «nel caso dei processi cerebrali e della coscienza non c'è continuità fra i due sistemi di osservazioni», il che significa che «un'indagine introspettiva ravvicinata non rivelerà mai il passaggio degli impulsi nervosi attraverso migliaia di sinapsi nel modo in cui invece l'osservazione ravvicinata di una nuvola rivelerà una massa di piccole particelle in sospensione»<sup>3</sup>.

D'altro canto, nemmeno il ricorso a un qualche tipo di teoria (come nel caso 2) 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.<sup>4</sup> Come è possibile, quindi, parlare di *equivalenza empirica* se «le operazioni richieste per verificare gli enunciati sulla coscienza e gli enunciati sui processi cerebrali sono fundamentalmente diverse»?<sup>5</sup>

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.

Che cosa è, dunque, che ci conduce a dire che due insiemi di osservazioni sono osservazioni di uno stesso evento? Non può essere solamente il fatto che due insiemi di osservazioni sono sistematicamente correlati in modo tale che ogni qual volta c'è un lampo c'è anche un movimento di cariche elettriche. Ci sono innumerevoli casi di simili correlazioni in cui non abbiamo nessuna tentazione di dire che i due insiemi di osservazioni sono osservazioni dello stesso evento. C'è una sistematica correlazione, per esempio, fra il movimento delle maree e le fasi della Luna, ma questo non ci induce a dire che le registrazioni dei livelli delle maree sono registrazioni delle fasi lunari e viceversa. Parliamo piuttosto di una connessione causale fra due processi o eventi indipendenti.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Ibid. p. 67.

<sup>4</sup> Ciò rende inappropriata, in riferimento all'identità fra stati mentali e stati cerebrali, la considerazione di Place: «noi trattiamo due insiemi di osservazioni come osservazioni dello stesso evento in quei casi in cui l'insieme delle osservazioni scientifiche e tecniche stabilite dal contesto di un appropriato corpo di teorie scientifiche ci fornisce una spiegazione immediata delle osservazioni che facciamo comunemente. Così noi concludiamo che il lampo non è niente di più di un movimento di cariche elettriche poiché sappiamo che un movimento di cariche elettriche attraverso l'atmosfera, come quello che si verifica quando vediamo un lampo, determina quel tipo di stimolazione visiva che induce un osservatore a riferire di aver visto un lampo di luce» (p. 68).

<sup>5</sup> Ibid. p. 67.

<sup>6</sup> Ibid. p. 68.

La costante e sistematica correlazione è infatti una condizione minimale accettata anche dal dualista senza troppe difficoltà.

#### 4. La «fallacia fenomenologica»

Il secondo ordine di problemi concerne la cosiddetta *fallacia fenomenologica*.

Analizzare accuratamente in che cosa consiste questa fallacia chiarisce bene la posizione dei teorici dell'identità e il loro collocarsi in uno spazio estraneo sia al dualismo sia all'eliminativismo. Prendiamo in considerazione la descrizione che ne fa Place:

Se assumiamo, per esempio, che quando un soggetto riferisce di una post-immagine verde egli stia dicendo che esiste un oggetto che è letteralmente verde dentro di lui, è chiaro che abbiamo a che fare con un'entità per la quale non c'è posto nel mondo fisico. Nel caso della post-immagine verde non c'è nessun oggetto verde nell'ambiente interno che corrisponda alla descrizione che il soggetto ne dà. Neppure c'è qualcosa di verde nel suo cervello; certamente non c'è niente che potrebbe essere emerso quando egli riferisce di aver visto la post-immagine verde. I processi cerebrali non sono il genere di cose alle quali possono essere propriamente applicati i concetti di colori.

La fallacia fenomenologica sulla quale si fonda l'argomento che sto discutendo deriva dall'errata assunzione secondo la quale poiché la nostra capacità di descrivere le cose nel nostro ambiente dipende dalla nostra consapevolezza di esse, le nostre descrizioni delle cose siano in primo luogo descrizioni della nostra esperienza cosciente e solo secondariamente, indirettamente e inferenzialmente, descrizioni degli oggetti e degli eventi che si trovano nel nostro ambiente. Si assume tacitamente quanto segue: poiché riconosciamo le cose del nostro ambiente dal loro aspetto, dal loro odore, dal gusto o dal suono, cominciamo con il descrivere le loro proprietà fenomeniche, cioè le proprietà del loro aspetto, dei suoni, degli odori, dei sapori, ecc. che esse producono in noi e inferiamo poi le loro proprietà reali dalle loro proprietà fenomeniche. Di fatto, accade l'inverso. Noi cominciamo dall'apprendere e riconoscere le proprietà reali degli oggetti del nostro ambiente. Impariamo a riconoscerle, ovviamente, da come ci appaiono, dai loro suoni, odori e sapori; ma questo non significa che noi dobbiamo imparare a descrivere l'aspetto, il suono, l'odore e il sapore delle cose prima che possiamo descrivere le cose stesse. In realtà è solo dopo che abbiamo imparato a descrivere gli oggetti nel loro ambiente che impariamo a descrivere la nostra consapevolezza di essi. Noi descriviamo la nostra esperienza conscia nei termini di mitologiche "proprietà fenomeniche" che si suppone ineriscano a mitologici "oggetti" in un mitologico "campo fenomenico", ma attraverso il riferimento alle effettive proprietà fisiche degli oggetti, degli eventi e dei processi fisici concreti che normalmente, benché forse non nella fattispecie in esame, fanno sorgere quel genere di esperienza conscia che cerchiamo di descrivere. In altre parole, quando descriviamo una post-immagine come verde, non stiamo dicendo che c'è *qualcosa*, la post-

immagine, che è verde; stiamo dicendo di avere quel genere di esperienza che normalmente abbiamo quando – e che abbiamo imparato a descrivere come quando – stiamo osservando una chiazza di luce verde.<sup>7</sup>

Prendiamo quindi le mosse dal seguente enunciato: «*Mi sembra ci sia una chiazza di luce di forma circolare e di colore giallo-arancione sul muro*».

Due sono, per il teorico dell'identità, le tesi da evitare. La prima è negare che esistano genuini enunciati qualitativi, cioè enunciati qualitativi dotati di senso (ho una post immagine giallo-arancio) e contemporaneamente affermare la sola esistenza di disposizioni a comportarsi in un certo modo, in questo caso la disposizione a dire che vi è una chiazza di luce di forma circolare e di colore giallo-arancio sul muro. La seconda è affermare che esistano enunciati qualitativi che si riferiscono genuinamente a oggetti propri, non oggetti fisici quindi ma fenomenici. Tali oggetti, insieme alle loro proprietà sono infatti, per il teorico dell'identità, "pendagli" o "ciondoli" nomologici (*nomological danglers*), correlazioni nomologiche sospese e lasciate inspiegate dal punto di vista fisico.<sup>8</sup>

La fallacia fenomenologica consisterebbe quindi nell'operare un passaggio ontologico indebito dalla nozione di stato mentale come *modalità di accesso fenomenica* alla nozione di stato mentale come *oggetto fenomenico*.

Se così interpretata, la fallacia fenomenologica introduce come nuovo e essenziale elemento la nozione di causa e, insieme ad essa, l'idea di un mondo trascendente nel senso metafisico del termine. Il fatto che si parli di *post-immagine* e non, semplicemente, di dati fenomenici direttamente esperiti, ne costituisce un chiaro indizio.

Per prevenire osservazioni irrilevanti, vorrei chiarire che con "lampo" intendo l'oggetto fisico pubblicamente osservabile, non un dato sensibile visivo. Dico che l'oggetto fisico

---

<sup>7</sup> Ibid. pp. 70-71.

<sup>8</sup> È da segnalare, a questo proposito, come un argomento praticamente identico alla fallacia fenomenologica sia rintracciabile in Berkeley per confortare la tesi opposta, cioè la tesi dell'*immaterialismo*. «può forse essere obiettato che, se l'estensione e la figura esistono solo nella mente, segue che la mente è estesa e ha una figura; poiché l'estensione è un modo, o un attributo, che, parlando nei termini degli scolastici, è predicato del soggetto nel quale essa esiste. Rispondo che queste qualità sono nella mente in quanto sono percepite da quest'ultima, cioè non nella forma del *modo* o dell'*attributo*, ma solamente in quello dell'*idea*; e non segue che l'anima o la mente sia estesa, perché l'estensione esiste in essa e basta, più di quanto non segua che essa sia rossa o blu, perché questi colori sono riconosciuti, sotto tutti i rispetti, esistere in essa e in nessun altro luogo. Riguardo a ciò che i filosofi dicono del soggetto e dei modi, questo sembra davvero infondato e inintelligibile. Per esempio, diranno che nella proposizione "un dado è duro, esteso e quadrato" la parola *dado* denota un soggetto o sostanza, distinta dalla durezza, dall'estensione e dalla figura che sono predicate di essa, e nella quale esse esistono. Questo non posso comprenderlo: a me sembra che un dado non sia distinto in niente da quelle cose che sono chiamate i suoi modi o accidenti. E dire che un dado è duro, esteso e quadrato, non è attribuire quelle qualità a un soggetto distinto da esse e che le sostiene, ma solamente una spiegazione del significato della parola *dado*». (*Trattato sui principi della conoscenza umana*, Milano, Bompiani, 2004, p. 333-5).

pubblicamente osservabile è di fatto una scarica elettrica, non un suo semplice correlato. Il dato sensibile o, piuttosto, l'aver il dato sensibile, la "visione" del lampo, può benissimo, secondo me, essere correlato alla scarica elettrica. Secondo il mio modo di vedere è uno stato cerebrale causato dal lampo. Ma non dovremo confondere la sensazione del lampo con il lampo più di quanto non confondiamo la sensazione di un tavolo con il tavolo.<sup>9</sup>

Se guardiamo la cosa dal punto di vista fenomenologico, due sono i risultati teorici che emergono dalle precedenti considerazioni, il primo dei quali verrebbe immediatamente sottoscritto dal fenomenologo. Si tratta dell'idea che esista una rigorosa distinzione fra *esperienza* di un oggetto e *oggetto* esperito. È l'esperienza a essere (eventualmente) identica a stati cerebrali. L'esperienza percettiva di un disco giallo-arancio non è giallo-arancio, esattamente come non lo è lo stato cerebrale. D'altro canto, che lo stato cerebrale non sia giallo arancio non esclude il fatto che esso sia identico all'esperienza percettiva di un disco giallo-arancio.

Esperienza percettiva e stato cerebrale, si potrebbe tradurre nella terminologia fenomenologica, sono entità *noetiche*; gli oggetti dell'esperienza percettiva e dello stato cerebrale sono entità *noematiche*.

Il secondo risultato è che per il teorico dell'identità le *proprietà* fenomeniche semplicemente non esistono. È questa, fra l'altro, la tesi che qualifica la fallacia fenomenologica: la fallacia consiste infatti nell'assumere che parlare di esperienze percettive significhi *anche* parlare di oggetti fenomenici verso i quali le esperienze percettive sarebbero dirette.

Per il teorico dell'identità, insomma, se è vero che esistono *processi* psichici irriducibili, è altrettanto vero che non esistono *proprietà* psichiche irriducibili.

Quando descriviamo una esperienza visiva di un disco come giallo-arancio, non stiamo dicendo che *c'è qualcosa* che è *effettivamente* giallo-arancio.

L'esperienza percettiva del vedere un'arancia viene infatti descritta dicendo che è simile all'esperienza che abbiamo quando vediamo *realmente* una arancia. È esattamente in questo che consiste il resoconto topico-neutrale delle esperienze qualitative: «quando qualcuno dice: "vedo una post-immagine giallo-arancio" sta dicendo qualcosa come "accade qualcosa che è simile a ciò che accade quando ho gli occhi aperti, sono desto e c'è un'arancia ben illuminata di fronte a me, cioè quando vedo realmente un'arancia"»; e

---

<sup>9</sup> J. J. Smart, *Sensazioni e processi cerebrali*, cit. pp. 78-79.

ancora: «dire che qualcosa mi sembra verde è semplicemente dire che la mia esperienza è simile all'esperienza che ho quando vedo qualcosa che è realmente verde».<sup>10</sup>

La teoria dell'identità presuppone così un'ipotesi radicalmente realista: gli *oggetti* fenomenici e le loro proprietà semplicemente non esistono; esistono solo gli oggetti esterni che causano determinate esperienze le quali sono, a loro volta, processi cerebrali. Il significato di *essere realmente verde*, ad esempio, è fisico; il linguaggio delle proprietà private non denota autonomamente.

In questo senso, sembra non esservi differenza fra la teoria dell'identità e l'ipotesi sostenuta da un eliminativista come Churchland. Com'è noto, Paul Churchland ritiene che l'anti-riduzionismo in filosofia della mente (e, in particolare, il cosiddetto argomento della conoscenza sostenuto da Jackson e Nagel) cada in una sorta di *fallacia intensionalista*. La fallacia consiste nel derivare la natura di ciò che è conosciuto dal modo in cui è conosciuto. La *modalità* tramite la quale un oggetto è conosciuto non corrisponde necessariamente a una *proprietà* (nel senso ontologico) dell'oggetto. In altri termini, il fatto che le proprietà fenomeniche o qualitative siano conosciute soggettivamente non ha nulla a che vedere con le proprietà effettive delle sensazioni stesse. Quando Mary vede per la prima volta i colori, come nel famoso esempio di Jackson, ella non conosce un *oggetto* diverso ma ha una *conoscenza* diversa dello stesso oggetto.

Qui però, *l'oggetto* del conoscere è esattamente lo stesso, da entrambi i punti di vista, quello soggettivo e quello oggettivo, ed è qualcosa di essenzialmente fisico: la configurazione del vostro corpo e delle vostre membra. Non c'è qui nulla di soprannaturale, nulla che vada al di là dei limiti delle scienze fisiche (...) L'esistenza di un accesso epistemologico personale, di prima persona, a un qualche fenomeno non implica che il fenomeno in questione sia di natura non fisica.<sup>11</sup>

Se adottassimo un punto di vista fenomenologico, sembra tuttavia non esistere un vero e proprio argomento che sia in grado di giustificare la radicale negazione del dualismo delle proprietà sostenuta dal teorico dell'identità. 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?

O, quantomeno, cosa ci garantisce che gli oggetti a cui ci riferiamo abbiano non solo proprietà fisiche ma anche proprietà fenomeniche?

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 86.

<sup>11</sup> P. M. Churchland, *The engine of reason, the seat of the soul*, Cambridge, The Mit Press, 1995; trad it. *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, Milano, Il Saggiatore, 1998, p. 216.

## 5. Identità come denotazione

Il terzo ordine di problemi riguarda l'intendere l'identità fra stati mentali e stati cerebrali non come identità per *composizione* bensì come identità per *denotazione*.

Si tratta di un argomento che ripropone, e in modo ancora più radicale, la conflittualità fra livello epistemologico-soggettivo e livello ontologico-oggettuale.

L'analogia con il famoso esempio di Frege viene utilizzata dal teorico dell'identità per consolidare le due tesi che caratterizzano la sua posizione teorica: la non eliminazione degli stati mentali da un lato e la negazione del dualismo delle proprietà dall'altro.

Così come «vedo la stella della sera» non significa «vedo la stella del mattino», analogamente «processo cerebrale» non ha lo stesso significato di «avere un'esperienza visiva». Ma lo stato mentale è (contingentemente) uno stato cerebrale, analogamente alla stella della sera la quale è (contingentemente) la stella del mattino, cioè Venere. Il significato di un'espressione non è ciò che l'espressione denomina. Se l'identità fra stati mentali e stati cerebrali è contingente e non analitica allora deve essere possibile fornire definizioni estensive dei due lati dell'identità logicamente indipendenti. Nell'identità «Espero è Fosforo» infatti identifichiamo Espero come la prima stella che compare alla sera e Fosforo come l'ultima stella che scompare al mattino. In entrambi i casi ci stiamo riferendo allo stesso oggetto, cioè il pianeta Venere.

Qualcosa di simile dovrebbe verificarsi nel caso dell'identità psico-fisica. L'espressione «stato cerebrale» sta a significare «un processo fisico così e così che avviene in quell'oggetto molle e biancastro che si trova nel cranio». Analogamente l'espressione «stato mentale» sta a significare «un processo psichico in cui accade, ad esempio, di vedere una macchia giallo-arancione sul muro». Cosa dire, tuttavia, della denotazione? A che cosa si riferiscono le due espressioni?

Se affermiamo che le espressioni 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, appiattendo 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.

## 6. Conclusione: «il» problema della filosofia della mente

L'analisi dell'identità psico-fisica mediante l'utilizzo di concetti come quello di composizione e di denotazione fa emergere un problema ancora più generale. Stati mentali e stati cerebrali sono infatti *noeticamente* identici, mentre lampo e scarica elettrica, acqua e H<sub>2</sub>O, la stella della sera e la stella del mattino sono oggetti che eventualmente risultano *noematicamente* identici. I due livelli sembrano essere sistematicamente confusi dai teorici dell'identità. Il fatto è che gli stati cerebrali, benché osservabili, descrivibili, in una parola rappresentabili, non sono tuttavia *solo oggetti* di rappresentazione ma anche *la fonte* della rappresentazione stessa. La stessa cosa si verifica nel caso degli stati mentali: essi sono in qualche misura *oggetti* di ulteriori stati mentali e allo stesso tempo la loro origine. Detto in termini generali, lo statuto degli stati mentali e degli stati cerebrali è costitutivamente ambiguo.

È questa ambiguità che rende la domanda «gli stati mentali sono *effettivamente* stati cerebrali?» dal punto di vista epistemologico difficilmente affrontabile. Tale domanda sottintende infatti il passo da un livello che possiamo definire *ontico* (un livello pur sempre legato al nostro accesso cognitivo e intenzionale) a un livello che possiamo definire *ontologico*. Se affrontiamo la questione ontologica in termini di riduzione ci imbattiamo in una inevitabile chiusura cognitiva: per poter effettivamente dichiarare l'identità fra stati mentali e stati cerebrali occorrerebbe infatti che il cervello fosse in grado di esercitare esattamente ciò che non è in grado di esercitare; la possibilità, cioè, di auto-rappresentarsi come oggetto.

Credo quindi che a quella domanda né il riduzionismo né l'anti-riduzionismo, proprio in virtù del loro comune fondamento epistemologico, possano dare in linea di principio una risposta.

Roberta Lanfredini

