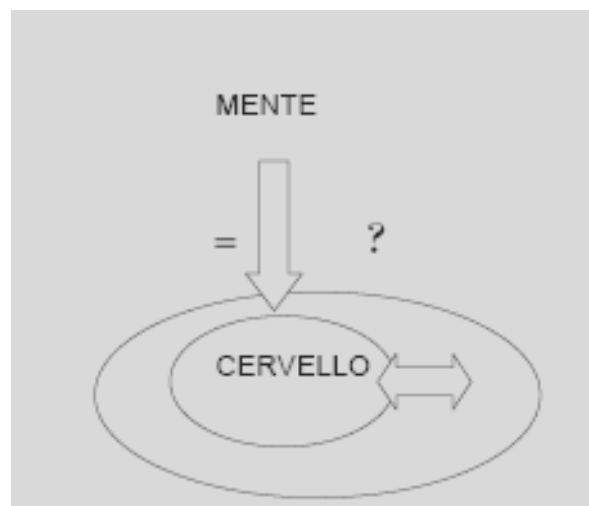


QUALCHE RIFLESSIONE SULLA TEORIA DELL'IDENTITÀ

di Alberto Peruzzi

Estratto dalla presentazione dell'antologia curata da Marco Salucci *La teoria dell'identità: Alle origini della filosofia della mente* (Le Monnier, Firenze 2005)

(Liceo Gobetti, Bagno a Ripoli, 21 febbraio 2006)



1. Premessa occasionalista

Nel volume sono raccolti alcuni dei principali articoli che hanno segnato il percorso della teoria che afferma l'identità mente-corpo (nel modo che preciserò dopo). La filosofia della mente non sarebbe oggi quel che è senza il contributo della teoria dell'identità, quindi per capire l'oggi, si deve tener conto della teoria dell'identità. Capire però non equivale a risolvere i problemi e il fatto che senta il bisogno di ricordarlo vi dice subito che attribuisco una buona parte della responsabilità in questa lacuna alla teoria dell'identità. La silloge curata da Marco Salucci fornisce anche la prima traduzione italiana di molti dei testi raccolti e costituisce pertanto un punto di riferimento per chi intenda farsi una prima idea di quali siano gli argomenti addotti dai sostenitori della teoria dell'identità e quali siano le difficoltà cui si va incontro servendosi di tali argomenti. I meriti del volume non si fermano alla traduzione e alla

possibilità di trovare finalmente raccolti insieme numerosi contributi, sparsi in riviste e testi pubblicati in lingua inglese. Il volume infatti si completa con un prezioso contributo di Luca Malatesti, che ordina opportunamente i vari elementi emersi nel dibattito intorno a uno degli argomenti più discussi degli ultimi tempi (“l’argomento della conoscenza”), da alcuni considerato decisivo per l’accettazione o il rifiuto della teoria dell’identità. Ma soprattutto il volume si apre con un’ampia Introduzione di Salucci, ove i punti principali dei saggi raccolti sono sintetizzati, inquadrati criticamente e raccordati tra loro, arrivando a fare persino una tassonomia delle varie formulazioni, discutendo le obiezioni che la teoria dell’identità ha suscitato, aprendo l’orizzonte su una vasta letteratura critica, fornendo indicazioni utili su questioni tuttora dibattute. Pregevole è infine la chiarezza con cui Salucci ricostruisce la teoria dell’identità nel suo sviluppo a partire dai lavori originali di Place, Feigl e Smart nella seconda metà degli anni Cinquanta.

Per tutte queste ragioni il volume si raccomanda come testo di riferimento per corsi universitari sulla filosofia della mente, ma più in generale anche come guida per chiunque desideri seriamente avvicinarsi a uno dei temi più controversi nel dibattito recente in filosofia, non semplicemente perché per farlo occorre partire dalle fonti primarie – e di sicuro i testi qui raccolti sono ormai considerati dei “classici” –, ma soprattutto perché in essi vengono alla luce i problemi di fondo in maniera esemplare.

La presentazione del volume mi offre l’occasione per esprimere alcune riflessioni sulla teoria dell’identità. Seppure si tratti di riflessioni di carattere generale, che non entrano nei dettagli e che lasciano fuori molte questioni, alle quali lo stesso Salucci ha rivolto attenzione nelle pagine introduttive, spero che possano essere ugualmente utili.

2. Di che cosa si tratta?

I sostenitori della teoria dell’identità non solo affermano che “gli stati mentali sono stati fisici” ma argomentano anche che “gli stati mentali sono stati fisici” è un’ipotesi empirica, quindi scientificamente accertabile. La precisano dicendo che gli stati fisici in questione sono stati *cerebrali* e proponendo (o dando per implicito) il suo rafforzamento: gli stati fisici rilevanti sono *soltanto* quelli cerebrali.

Questo rafforzamento gioca un ruolo cruciale nel rispondere al quesito seguente: SE ci sono proprietà di stati mentali che non sono proprietà inerenti alla natura (fisica), ALLORA ne possiamo inferire che esistono *entità* che vanno al di là della scienza (naturale)? La risposta

sembra ovviamente positiva, in quanto ciò che diciamo esistere è caratterizzato dalle sue proprietà, siano esse grandezze misurabili o qualità, e a meno di dimenticare la critica di Locke alla nozione di sostanza, i tipi di queste proprietà (in fisica si fa non a caso un'analisi dimensionale) definiscono ciò cui ci si riferisce.

Poiché si vuole prospettare che lo studio della mente appartiene di diritto alla scienza naturale, è immediato il rifiuto di proprietà di stati mentali che non abbiano natura fisica.

Ma si noti che:

(a)

premessa (SE...) non è di per sé vincolata esclusivamente alle proprietà fisiche degli stati *cerebrali*;

(b)

i teorici dell'identità fanno propria la tesi che ogni proprietà naturale è definibile in termini fisici.

Ora, quali sono i confini della fisica? A tutt'oggi la biologia dei primati non è riducibile a fisica. La chimica fisica è ormai una solida disciplina, al pari della biochimica, ma tra le proprietà delle molecole e quelle degli organi e tra queste e quelle degli organismi ci sono ancora molte lacune da colmare, e questo vale specialmente per quanto riguarda i meccanismi di crescita e auto-organizzazione del cervello di un primate. Questi meccanismi difficilmente sono isolabili dalle interazioni con l'ambiente corporeo e dalle interazioni di questo con la fisica, la chimica e la biologia dell'ambiente (senza per questo svaporare in un regresso all'infinito). Però, qualcuno potrebbe insistere, "in linea di principio, nulla esclude che ...", e i dati finora ottenuti sono quanto mai incoraggianti al fine di provare che ..." - No, questo è l'avvio di una difesa troppo facile di qualunque tesi *empirica*. 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.

D'altra parte, "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, e definitiva, stati mentali e stati cerebrali lascia a bocca asciutta in linea di principio e in linea di fatto: *hic sunt leones*. In base a quel poco detto fin qui si può già notare che, ad (a), negare la separazione di stati mentali e stati cerebrali non implica affermare la loro perfetta identità (e su questo tornerò fra poco); inoltre, ad (b), “Tutta la scienza si può ridurre a fisica?” è una domanda cui si risponde solo sfogliando la margherita, o se preferite: giocando a bocce ferme. Ai filosofi piace farlo, a me no. Evidentemente, o non sono un filosofo oppure la filosofia non comincia quando finisce il movimento delle bocce scientifiche. Ci sono tre considerazioni che al riguardo mi stanno a cuore più di tutte quelle che poi seguono. Quindi tanto vale che le esponga subito invece di lasciarle come dessert.

La PRIMA CONSIDERAZIONE è appunto che una riduzione sistematica di una teoria diciamo di macrolivello a un'altra di microlivello comporta sempre dei principi di correlazione che sono a loro volta una cosa molto, ma molto, delicata. Soprattutto, la riduzione (a parte casi banali) diventa possibile solo quando la teoria di microlivello è stata arricchita di tutti quei concetti che sono richiesti per una riduzione soddisfacente. In altre parole, la teoria di microlivello non è più quella cornice generale che era prima, perché vi sono stati predisposti elementi *mirati* alla riduzione. Non sto dicendo che la cornice generale è, come tale, indistinta; sto dicendo che tra tutti i possibili stati di aggregazione che consente, si devono specificare le condizioni che rendono possibile proprio quelli che ci interessa spiegare (perché sono quelli che di fatto si sono realizzati). Per fare un esempio, quando si dice che la nozione di numero reale si riduce a quello di numero naturale (arimetizzazione dell'analisi), lo si può dire solo perché si sfruttano le risorse della teoria degli insiemi, che non fanno parte dell'aritmetica elementare. Che cosa, nel caso di mente e corpo, ci sia a svolgere il ruolo della teoria degli insiemi non è affatto chiaro. In altre parole: ogni riduzione funziona come una pompa idraulica: non crea e non distrugge nulla, ma trasferisce. Il mediatore del trasferimento può essere un soggetto teorico altrettanto vasto e impegnativo del bacino sorgente e del bacino destinazione. Il vantaggio di ogni operazione del genere, 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. Consentitemi una brevissima chiosa al richiamo che ho fatto al principio di conservazione: non è necessario interpretarlo, come non lo è per ogni altro principio teorico, in termini di causa-effetto. Il modello nomologico-deduttivo della spiegazione, pur con tutti i suoi difetti e i raffinamenti che richiede per estenderlo al caso delle spiegazioni probabilistiche, esclude il riferimento alla nozione di causa. Che in filosofia della mente si continui invece a fare questo riferimento dovrebbe quanto meno indurre gli interessati a motivare la conservazione del rapporto causa-effetto. Invece, mi spiace notare che la cosa è data immancabilmente per scontata: vergogna! Nel modello della mente come sistema dinamico – alcuni dicono con inutile leziosità “modello dinamicista” – si affronta la questione in maniera più coerente, e con ciò siamo alla seconda considerazione.

La SECONDA CONSIDERAZIONE è che nella mente non ci sono solo *stati* ma anche *transizioni-di-stato (processi)*. La mente è un sistema dinamico. Una teoria dell'identità che lasciasse fuori i processi sarebbe solo pubblicità. Quindi si dovrebbe prestare maggiore attenzione (per usare un eufemismo) alla questione dei processi. 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 per poter andare avanti nella discussione.

Se no si parla a vuoto. E con ciò siamo alla TERZA CONSIDERAZIONE: la filosofia della mente e in particolare la teoria dell'identità, con tutte le loro pur debordanti diatribe, sono cresciute in uno splendido isolamento dalla psicologia cognitiva. Cioè, si è continuato a parlare degli stati mentali a livello intuitivo, di modo che resta nebuloso *che cosa* dovrebbe essere identificato con stati cerebrali, anche qualora questi fossero identificabili *chiaramente e in ogni caso* – cosa che a sua volta non è, perché l'architettura del cervello è dannatamente complessa.

Per inciso, le ricerche dei neuroscienziati sono forse state motivate, stimolate, guidate dai lavori dei teorici dell'identità? Non mi pare. Alcuni dei problemi oggi più studiati riguardano la neuropsicologia, ma se ci siamo dimenticati la psicologia, non possiamo certo ricordarci della *neuropsicologia*.

3. Psicologia + filosofia = zero

L'operazione di insabbiamento della psicologia, e mi riferisco innanzitutto alla psicologia cognitiva, ha proceduto con grande astuzia, grazie alle risorse offerte dall'analisi del linguaggio. Proprio qui sta il peccato originale della teoria dell'identità, ma più latamente di quasi tutta la filosofia della mente, passata e presente, perché la filosofia della mente e nella fattispecie la teoria dell'identità così come si è configurata negli ultimi 60 anni, attraverso i lavori tradotti da Salucci, è un'articolazione della filosofia analitica; e la filosofia analitica, di ogni marca, è nata con l'esclusione dei processi cognitivi da ogni possibile discorso logico-filosofico sui pensieri linguisticamente espressi.

(Beninteso: c'è e c'è sempre stata una rigogliosa fioritura di letteratura filosofica sulla mente – sull'anima, sullo spirito, sull'ego, sulla coscienza o su quel non-so-che che ho dimenticato dalla lista – che ora vedeva come una minaccia barbarica l'indagine scientifica ora ne pronosticava le magnifiche sorti e progressive, ma non era "filosofia della mente" così come l'intendiamo oggi perché non si serviva in maniera essenziale dell'analisi del linguaggio.)

Non è un caso che quando si discute con gli psicologi, la loro reazione ad argomenti filosofici pro o contro l'identità è di uno scetticismo ironico, come a dire: voi filosofi, pur con tutto l'armamentario della logica, non avete la minima idea di quanto sia difficile studiare gli stati e i processi mentali e invece vi lanciate in programmi o contro-programmi ambiziosissimi, per realizzare una minima parte dei quali dovrete invece sporcarvi le mani con la percettologia, lo sviluppo infantile, la clinica, ecc. Il guaio è che poi gli psicologi non possono mica disinteressarsi delle basi della loro disciplina e così si avventurano in considerazioni delle quali non intravedono la natura filosofica (e i relativi trabocchetti) oppure l'hanno presente ma se la cavano troppo a buon mercato.

Su questo punto, la teoria dell'identità avrebbe potuto avere un ruolo di grande utilità, ma *non l'ha avuto*; perché appunto disdegnava il commercio di idee con gli psicologi cognitivi (e gli stimoli derivanti dai loro guai). D'accordo, non dovrebbe esserci neanche bisogno di dire che una "buona" filosofia della mente ha da tenere presenti le varie dimensioni del problema

mente/corpo. Invece c'è. Lascio a voi di completare l'entimema. Per non nascondermi dietro a un dito e non dare l'impressione di apparecchiare solo un bel discorso super-mega-epistemologico, aggiungo che le tre precedenti considerazioni si traducono in aspetti operativi della ricerca. È quel che ho cercato di far vedere, forse senza riuscirci come speravo, in *Mind and Causality* (John Benjamins, Amsterdam 2004), dove l'impianto di fondo, centrato sull'idea della mente come sistema dinamico interattivo, comporta in maniera essenziale i rapporti fra il cervello, il resto del corpo e i *pattern* di percezione-azione – quindi un modello naturalistico, ma non l'identità stati mentali = stati cerebrali. La mia idea, per quanto peregrina nel sostituirsi all'astuzia della ragione, era che anche i lavori raccolti nel volume che non sapevano di inserirsi in tale impianto in realtà lo suffragavano. Ma torniamo al punto su cui insistono i teorici dell'identità (TI d'ora in poi): non si può né teorizzare il dualismo né liquidare il problema mente-corpo con argomenti concettuali, a priori, logici, di analisi del linguaggio. Bene, ma gli argomenti con i quali i TI ci arrivano non sono argomenti empirici: sono argomenti non meno concettuali. A loro interessa provare che gli argomenti di tipo logico a sostegno dell'incoerenza dell'identità sono fallaci.

Ma come cercano di provarlo? Come si fa a dimostrare (p. 7) che “non ci sono motivi logici per rifiutare la tesi dell'identità”? 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” (p. 13). Come poteva pensare di riuscirci e più in generale come ci si può riuscire? Due casi: ci limitiamo ai motivi logici *finora addotti*, ma in tal caso non si può escludere che un altro motivo logico, questa volta efficace, venga scoperto domani; oppure mettiamo in piedi un argomento che copra *tutti i possibili* motivi logici. I TI ragionano come se questi due casi fossero uno solo. La furbizia non soddisfa la ragione. In realtà i TI facevano e fanno ancora di meno: si preoccupano esclusivamente degli argomenti addotti contro l'incoerenza dell'identità mente corpo (o meglio, fra stati mentali e stati cerebrali). Sarebbe come se nella discussione sui fondamenti della matematica chi avesse trovato un sistema per escludere i paradossi finora noti affermasse che ha dimostrato che la matematica è coerente (o almeno la possibilità che così sia).

Non so di nessuno che abbia affermato una cosa del genere. Inoltre, i TI fanno un'aggiunta caratteristica: così come l'identità non è esclusa a priori, non è neppure provabile a priori. Se è vera può solo esserlo a posteriori. Ma loro adducono argomenti a posteriori (empirici, fattuali) a questo scopo? No. E questo costringe a fare qualche considerazione storica.

4. Neoempirismo senza comportamentismo?

Infatti, proprio qui si vede la filiazione dal neoempirismo più di quanto sembri a prima vista. Un olista come Quine non scinderebbe mai argomenti a priori pro o contro la tesi dell'identità e argomenti a posteriori, perché se sono argomenti che permettono di spiegare qualcosa appartengono all'ambito del sapere scientifico e *nella scienza* non c'è un confine netto tra i due tipi di argomenti, o se volete ci sono argomenti di entrambi i tipi.

Per fare un solo esempio: con quale tipo di argomento Galileo contesta l'idea che un corpo più pesante arrivi al suolo con maggior velocità di uno leggero, una volta lasciati cadere dalla stessa altezza? Con una prova empirica? No, perché la presenza dell'aria provoca un attrito diverso nei due casi. Lo fa con una riduzione all'assurdo, considerando due sfere di peso diverso vincolate fra loro da una catena. Questa separazione (e con essa la filiazione neoempiristica) si manifesta anche nel modo di concepire il ruolo degli argomenti filosofici. Con perfetta ortodossia, Feigl attribuiva alla filosofia il compito preliminare di una "chiarificazione logica ed epistemologica dei concetti" (p. 8) e gestiva poi la difficoltà di metter d'accordo senso comune e scienza con la dottrina dei due linguaggi più il criterio dell'economia ontologica (rasoio di Occam).

La chiarificazione cercata passava ovviamente per l'analisi linguistica. Dunque, l'analisi linguistica avrebbe dovuto aprire la strada a quella propriamente scientifica. L'ha aperta o la sta aprendo? In che misura? Non saprei dire (lo chiedo nuovamente a Salucci) ma, se così è, lo è esattamente nello stesso modo dei dualisti seri, cioè identificando specifici fenomeni e mostrando come si possano spiegare al meglio, o come non si possono spiegare così e così. Per coerenza, bisognerebbe anche domandarsi: un'analisi concettuale che prova i limiti dell'analisi concettuale non mette a repentaglio se stessa? L'analisi logica non può dimostrare a priori *nulla* circa il mondo? Ma allora l'argomento con cui si voleva legittimare l'indagine empirica sulla mente da un lato non poteva rifarsi ad alcun esito di questa (oltre all'analisi concettuale), dall'altro, lo stesso argomento, in virtù proprio di quanto afferma, non può dimostrare a priori nulla, in questo caso che gli argomenti logico-concettuali contro l'identità sono sbagliati.

(Altro quesito per Salucci che mi viene in mente a questo proposito: i teorici dell'identità, e più specificamente i suoi padri, si sono mai preoccupati di confrontarsi con il Teorema di Gödel?)

La questione però non finisce qui, perché nell'argomento dei TI e nell'analisi preparatoria (concettuale) c'era già in effetti un cavallo di Troia del più-che-concettuale. Cosa? La traccia del metodo comportamentistico. Però, le spiegazioni di tipo comportamentistico ovviamente non andavano bene, perché escludevano di poter guardare dentro alla scatola nera, cioè di ammettere come legittimi oggetti d'indagine gli stati interni della mente.

Di solito (e lo illustra anche una diffusa introduzione alla filosofia della mente come quella di Bechtel, pure tradotta in italiano da Salucci) si distingue un comportamentismo filosofico da uno scientifico, e più precisamente psicologico: il comportamentismo filosofico riguarda l'analisi del significato di enunciati su stati mentali e comportamenti, il comportamentismo scientifico, come teoria psicologica, riguarda il modo in cui uno specifico metodo e modello della psicologia si articola in termini di meccanismi stimolo-risposta e rinforzo/inibizione. Storicamente, per rispetto della comodità dei filosofi, è fin troppo giusto. Teoreticamente lo è ben poco, perché (1) senza il comportamentismo come dottrina empirica il comportamentismo filosofico non avrebbe avuto la forza che presumeva di avere, (2) il comportamentismo in psicologia ha già per conto suo dirette conseguenze circa l'analisi del significato, perché della psicologia fa parte anche lo studio del linguaggio in tutti i suoi aspetti, quindi anche la capacità semantica. Questo è chiaro a partire da Bloomfield – e siamo nel 1933! – e ancor più con Skinner (1957). Per i filosofi lo è soprattutto, anche se in una versione *sui generis*, allorché questo nesso si è esplicitato nei lavori di Quine dal 1952 al 1960.

Negli anni cinquanta, però, il comportamentismo si stava già aprendo alla considerazione del "comportamento" ... dei neuroni. E questo è un *trait d'union* che non bisognerebbe dimenticare. Per fare un solo esempio: è in un'ottica comportamentistica che si collocava anche la ricerca di Hebb, la cui "regola" per l'apprendimento da parte di una rete di neuroni (naturali o artificiali) è poi diventata famosa. Una precisazione è d'obbligo: ammettere stati interni che causano comportamenti implica il dualismo? No, ricorda giustamente Salucci, lo implica solo se gli stati interni non sono stati fisici. Ma, aggiungo, c'è una ulteriore lacuna: gli stati interni che sono causa di comportamenti potrebbero essere a loro volta causati da comportamenti. Chi nega l'implicazione deve dunque dire se ci sono o no stati interni (fisici) che non sono causati dall'esterno. Se dice che non ci sono, la differenza dal

comportamentismo si annulla. Se dice che ci sono, è tenuto a spiegare in che senso intende la *causalità* e quali sono le soglie tra bacini causali nel sistema accoppiato mente-mondo. Non mi pare che i TI ci abbiano pensato. Né hanno pensato a un altro guaio: la fisica del Novecento che dovrebbe servire a descrivere gli stati fisici cui si riducono gli stati mentali ha sbandierato più volte il superamento della stessa nozione di causalità come di un fossile. (Il suo accennato modello nomologico-deduttivo ne ha tratto le conseguenze.) Occorreva allora un chiarimento di come fosse legittimo, dato che era necessario per i TI, usarla ancora. In realtà, per la filosofia della mente, e proprio nel senso che interessava ai TI, ha fatto di più Chomsky (e la teoria della competenza linguistica come ancorata a un "organo biologico") di quanto potessero fare le aperture allo studio dei meccanismi stimolo-risposta-rinforzo/inibizione nel comportamento dei neuroni. Ciò per una ragione semplicissima: perché ha permesso, pur non intenzionalmente, di focalizzare il discorso sui danni cerebrali corrispondenti a deficit linguistici (ritardi ereditari e non acquisiti, afasie ecc.) – il primo a pensarci fu Lenneberg.

5. Questioni semantiche in generale

Sempre a proposito del comportamentismo, c'è infine da sfatare un equivoco. Sfatarlo ci permetterà di entrare nel merito delle questioni semantiche coinvolte nella teoria dell'identità. Come gli empiristi del Settecento ammettevano strategie intrinseche d'apprendimento (per associazione), anche i comportamentisti dovevano ammettere che ci sono non solo comportamenti effettivi, ma *disposizioni al comportamento*, e queste *disposizioni* sono interne. Il problema è che per loro non c'era altro. Anzi, l'identità di una disposizione era definita *estensionalmente* (in termini di cause-effetti, stimoli-risposte, comportamentali).

Feigl invece recuperava la distinzione fregeana fra senso e riferimento: gli enunciati del linguaggio mentalista si riferiscono agli stessi stati di cose degli enunciati del linguaggio fisicalista, ma in modo diverso.

(Due precisazioni per inciso: 1. la distinzione tra senso e riferimento non può essere confusa con quella tra due linguaggi che parlano di una realtà neutrale, per il semplice motivo che la dottrina dei due linguaggi può essere sottoscritta negando la distinzione di Frege, mentre la stessa distinzione può essere sfruttata, applicandola al metalinguaggio in cui si parla del linguaggio fisicalista e di quello mentalista, per negare che i due linguaggi siano o possano essere disgiunti; 2. quando Place considerava "palesamente falso" che gli enunciati sulla

coscienza sono enunciati sui processi cerebrali, se non stava esprimendosi in modo *palesamente fuorviante*, voleva sottolineare che il senso "inteso" degli uni non coincideva con quello degli altri, quindi non gli bastava la sola dimensione referenziale.)

A ciò si connette un'altra inferenza fallace, in linea con il rasoio di Occam: tutto ciò che si dice della mente e tutto ciò che si dice del cervello *ha come riferimento il cervello*, ma a rigore si sarebbe potuto dire esattamente il contrario (*ha come riferimento la mente*), adottando una linea che fu già di Leibniz. La negazione del dualismo è il monismo, ma non c'è un solo tipo di monismo, non importa qui se degli enti o della proprietà.

(Tipi di enti vs tipi di proprietà: una distinzione che, se non è soltanto un fossile empiristico ... e di quelli che piacciono tanto ai neomedievali oxbrigensi, esige una teoria che nessuno ha ancora elaborato a dovere. Chi vuol esser analitico, sia ... Non si deve, però, fermare all'abc dell'analisi logica del linguaggio.)

Ecco un altro dei guai di un ragionamento puramente concettuale che vuol essere sottile, ma non lo è quanto dovrebbe. Lo rilevo con un altro ragionamento concettuale, sì, ma siccome non presumo una linea di demarcazione fra due tipi di analisi, non ho doveri di coerenza da rispettare.

E l'appello alla distinzione fra senso e riferimento? Un altro presupposto lasciato a sguazzare nel vuoto, mentre andrebbe giustificato con argomenti solidi. Vi prego di notare che all'epoca (fine anni cinquanta) questi argomenti erano latitanti, anzi più che dubbi alla luce delle critiche di Quine. Non solo: lo stesso presupposto, per coerenza, avrebbe *dovuto essere*, oltre che giustificato concettualmente o empiricamente, essere anche spiegato in termini della teoria dell'identità. Le critiche di Quine erano davvero superabili con l'avvento della semantica dei mondi possibili? La risposta è controversa, ma anche se non lo fosse, è dubbio che l'allargamento modale servirebbe ai TI. Insomma, se la teoria dell'identità vuol essere il perno di una buona filosofia della mente, (i) ha bisogno di una buona semantica e in più (ii) è anche tenuta a mostrare che il 'buono' di questa semantica non solo va d'accordo con l'impostazione filosofica adottata ma ne scaturisce. Non mi pare che i due desiderata (i) e (ii) siano mai stati presi seriamente in esame. Quando lo sono stati (l'uno separatamente dall'altro), per esempio con Kripke e Lewis, i risultati non puntavano nell'esatta direzione del recupero della distinzione fregeana. Sembra proprio che io stia sparando a zero sulla teoria dell'identità, ma in realtà sto solo cercando di aiutare i suoi sostenitori a liberarsi dal peso di assunti non necessari e a ridurre le aspettative, affinché la discussione si sposti su quel che

conta. Come segno di benevolenza, farò una *parentesina* che vuole sgombrare il terreno da un'accusa troppo facilmente devastante che è stata o è possibile che sia rivolta alla teoria.

6. Parentesina

All'interno dell'epistemologia post-neoempiristica, tutte le teorie del riferimento, inteso come qualcosa di determinabile solo relativamente a una cornice teorica, sono debtrici di una dimostrazione che il recupero della distinzione fra senso e riferimento è fattibile e solido. Che io sappia, una simile dimostrazione non è mai stata fornita. E la ragione è dovuta a una fallacia tipicamente commessa. Ecco la fallacia: si ragiona come se il riferimento (r) fosse così carico di senso (s) da dire che $s(a) \neq s(b)$ implica $r(a) \neq r(b)$. Classicamente questo equivale a $r(a) = r(b)$ implica $s(a) = s(b)$. E poiché si continua a sottoscrivere il principio fregeano secondo cui $s(a) = s(b)$ implica $r(a) = r(b)$, il risultato – se sottoscritto in nome di un'ontologia essenzialmente carica-di-teoria o di oggetti carichi-di-noemi non fa, qui, alcuna differenza - è indiscernibile dal collasso della distinzione tra s e r teorizzato dai referenzialisti (causali o meno). Tale collasso è la bancarotta per chiunque creda che la teoria del significato dei post-neoempiristi è più fine di quella neoempiristica o che la teoria del significato di Husserl è "più fine" di quella di Frege, perché "più fine" infatti implica conservare la distinzione s/r e appunto raffinarla, non annullarla. Quindi chi ragiona così non può ragionare così. Ma non può neppure salvare la distinzione banalizzandola. Infatti, la differenza rispetto ai referenzialisti sta solo nel fatto che il collasso è rovesciato: ora, tutto è determinato dal senso. Siccome ci si guarda dallo specificare un criterio per l'identità di senso (sinonimia), il senso è inteso nella maniera più fine possibile, dunque produce classi di equivalenza che sono singoletti e di conseguenza ciò si applica al riferimento. Ma allora la tesi del riferimento carico-di-senso diventa banalmente vera, contro ciò che si voleva suggerire – e se non è banale, è indicibile, perché l'equazione $s = r$, se non banalmente vera, è falsa. In ambedue i casi la tesi è praticamente inutilizzabile.

E lo è perché il collasso porta a una nuova monadologia, che per coerenza non finisce dove si vorrebbe, ovvero con i confini tra una teoria e l'altra, ma permea ogni enunciato di *una stessa teoria*; pertanto la relazione di uguaglianza non ha più ragion d'essere. Purtroppo, nella conoscenza umana ha rilievo, e ancor prima legittimità non banale, la scoperta di uguaglianze. La scienza, modernamente intesa, e non dunque come una immensa tassonomia di qualità accessibili direttamente ai nostri sensi, è quel che è anche grazie alle equazioni che contiene. Una filosofia della scienza che elimina le equazioni o le banalizza o non ne sa ricostruire le

condizioni di rilevanza conoscitiva si lascia sfuggire qualcosa di importante. I TI non ringrazieranno certo per il fatto che ora, in considerazione del modo-in-cui-pensano-la-realtà, la tesi “stati mentali = stati cerebrali” può essere considerata empiricamente corretta perché è l'empiria-così-come-si-dischiude-ai-loro-occhi quella che conta; diranno piuttosto che è una vittoria destituita di valore. Né saranno i loro rivali a ringraziare perché, per la stessa ragione, la loro fatica argomentativa poteva ridursi al semplice riconoscimento di un diverso modo di parlare e pensare.

Chiusa parentesina.

C'è qualcosa in quest'ultime considerazioni che può servire in relazione al dibattito connesso con l'argomento di Jackson? Non ci ho pensato. Passo ancora una volta la palla a Salucci. Però non posso esimermi da una minima chiosa sui “qualia”, sempre per compensare l'impressione di star sparando a zero contro la teoria dell'identità. La respingo, sì, ma non per le ragioni dei dualisti, e in filosofia, così come nella scienza, le tesi contano se contano le ragioni. Il problema è quello di fornire, in conformità con la teoria dell'identità, una spiegazione delle qualità con cui appaiono alla nostra propria coscienza i nostri propri stati.

(Chiedo di passaggio a Salucci: una disposizione al comportamento non potrebbe avere le sue brave qualità d'accompagnamento, come facenti semplicemente parte del comportamento cerebrale in termini di catene causali fra neuroni?)

Per onestà, devo confessare che la questione delle qualità esperite in prima persona (*che cosa si prova a...*) non mi ha mai solleticato. Le discussioni in merito dubito siano mai arrivate a un punto minimamente solido e dubito pure che possano arrivarci fintanto che, come al solito, si travasano in funzione teorica o metateorica nozioni del senso comune che non ci si preoccupa di precisare né concettualmente né empiricamente.

(*) “Sì – è la tipica replica – ma dopotutto non c'è bisogno di questa precisazione, perché se c'è una cosa certa, è il modo in cui un *mio* stato interiore appare *a me*”.

Chiamo tale replica (e ogni altra consimile) “la barba di Cartesio”. È la barba che cresce con la presunzione di aver trovato nell'intimità cosciente dell'autoriferimento la chiave d'accesso alla suprema certezza, cui si accompagna la presunta certezza (!) che la chiave è persa non appena si esce da questa intimità. La cosa è tanto più curiosa, o sospetta, ai nostri giorni

rispetto a quando la barba cominciò a crescere, perché se lo scetticismo circa ogni oggettività empirica c'era già allora, almeno Cartesio faceva della certezza del cogito un fondamento per costruirci sopra qualcosa, mentre oggi chi si fa crescere la sua barba (per esempio, puntando sui *qualia*) non se ne serve per costruire qualcosa, bensì mette su un argomento che poi, se applicato con coerenza, si ripercuote ben al di là dell'ambito inteso, con effetti devastanti sulle spiegazioni scientifiche. Come dato ricavabile dalla letteratura, si potrebbe anzi dire che chi oggi si fa crescere la barba di Cartesio ha a cuore soltanto di negare la fondabilità o la fondatezza oggettiva di qualunque conoscenza non riguardi il suo mondo privato così come appare in presa diretta al *de cuius*.

(Per inciso, siccome non si fanno processi alle intenzioni, mi attengo alla problematicità della replica (*) su sinteticamente riassunta, che, a rigore, non è chiaro neppure se è veicolabile a parole, cioè, non è chiaro se quel che dice può mai corrispondere a quel che si vorrebbe che dicesse. E come non si fanno processi, non si legittima una posizione teoretica con i suoi intenti. Ma ... se può servire, tengo a precisare che sono lungi dal voler proporre una qualche forma di riduzionismo o di formalismo neutrale. Tant'è vero che considero i concetti di spiegazione e di dimostrazione come del tutto vuoti indipendentemente dalla consapevolezza di qualità cognitive. La scienza moderna nasce con – tra le altre cose – la trattazione quantitativa delle qualità, ma prosegue anche con una trattazione matematica delle strutture qualitative, che non è necessariamente quantitativa, nel senso delle quantità numeriche solitamente prese a modello. Per fare un solo esempio, il concetto di gruppo di simmetria è *qualitativo*.)

Qui potrebbe invece tornare utile, contro l'ulteriore crescita dalle barba, il ben noto argomento di Wittgenstein in *Della certezza*. Ma siccome non c'è tempo per entrare nel merito, mi limito a notare che la teoria dell'identità mostra la sua utilità almeno come barbiere. È proprio il *modo* in cui i nostri stati ci appaiono, prima della relativa certezza, che richiede di essere specificato empiricamente – non all'ingrosso però, protetti dalla nostra normalità; bensì attraverso lo studio dei danni cerebrali in relazione a deficit cognitivi. I TI hanno espresso un programma che al riguardo è deficitario, ma sempre meglio che *hic sunt leones*.

Ecco perché in passato ho più volte insistito sull'importanza dei dati clinici relativi ai deficit di propriocezione e le sindromi che portano alcuni soggetti a trattare i loro pensieri come pensieri di un altro. Ci sono deficit cognitivi (in quale dominio) che non hanno alcun riscontro

cerebrale (in quale area)? Questa dovrebbe essere la domanda da porsi. Invece si continua a discettare in termini vaghi. Onde non apparire dogmatico e d'altra parte non farla troppo lunga, mi limito a rimandare alle osservazioni di Dennett e Hofstadter sul pur gustoso saggio di Nagel intitolato "Che cosa si prova a essere un pipistrello?" Vorrei invece tornare al punto da cui ho cominciato questa pur ondivaga serie di riflessioni. Place, ci ricorda Salucci a p. 13, non cerca "di dimostrare la verità dell'ipotesi dell'identità, ma cerca di mostrare che (a) non è necessariamente falsa e che, dunque, (b) è un'ipotesi plausibile, la verifica della quale è (c) affidata all'indagine empirica." Ma se questa è la strategia, è sicuramente adolescenziale: dall'impossibilità di dimostrare l'assurdità di qualcosa non scende la sua potenziale verità. Faccio un esempio: nessuna affermazione esistenziale, tipo "esistono solo 75 cose", "Nella galassia di Andromeda c'è un pianeta con una forma di parmigiano reggiano" ecc. non può essere confutata a priori, ma da questo non scende che a crederci ci guadagniamo qualcosa ai fini di una qualsiasi spiegazione.

Se questo appunto è marginale, non lo è un elemento ricorrente negli argomenti dei TI, cioè, l'asserita *contingenza* di ogni identità: l'acqua è H₂O, il lampo è un movimento di cariche elettriche e *dulcis in fundo* la mente è un insieme di stati fisici. Anche facendo finta che nel dire questo si tenesse conto non solo degli stati ma pure dei processi, l'asserita contingenza provoca a mio modesto parere più problemi di quanti si potesse sperare di risolvere: contingenza fino a che punto? Fino alla più arbitraria *casualità*? Ma quali proprietà, che non siano legate a convenzioni sociali o limitate a specifici eventi singoli (facendo come al solito astrazione da tanti fattori) sono coestensive e allo stesso tempo puramente contingenti? Se fosse così, quale vantaggio ci sarebbe a dire che le proprietà mentali coincidono con proprietà cerebrali? (Altrettanto contingentemente, potrebbero esserci stati mentali in una slavina sul Monte Rosa.)

7. Questioni semantiche specifiche

Infatti, nell'ottica della contingenza, già che ci siamo, potremmo anche scendere di un gradino e chiederci perché l'attivazione di una certa colonna di neuroni nella corteccia visiva corrisponde alla vista di una certa linea orizzontale o verticale. Anche questo è un fatto *contingente*? Forse i TI stanno trasformandosi in funzionalisti senza saperlo? Inoltre, come l'identità fra stati mentali e cerebrali, perché non è contingente anche il fatto che il calore di un gas è l'energia cinetica media delle sue molecole? Qualunque senso io riesca a dare alla

identità “per composizione” come diversa da quella “per definizione”, è un senso che non avalla direttamente la tesi che l’identità per composizione è contingente. La avalla indirettamente? Ma allora i TI dovrebbero dirci *come* e non mi pare che ce lo dicano. (Chiedo l’ennesima conferma a Salucci.)

Tre chiarimenti sono opportuni in proposito.

PRIMO CHIARIMENTO: confesso di non aver mai capito cosa intenda affermare chi dice che “non è contraddittorio che l’acqua non sia H₂O”, ovvero: l’acqua potrebbe non essere H₂O. (Prego il gentile pubblico di non pensare che sto dimenticando il fatto che l’acqua che beviamo contiene anche molte sostanze disciolte, come riportato sulle etichette delle bottiglie di acqua minerale.) Proviamo ad aiutare chi lo dice.

- Sta facendo un’osservazione sull’arbitrarietà del segno? Banale.
- Sta facendo una considerazione sul rapporto tra linguaggio ordinario (L₀) e linguaggio di una teoria chimica (L_T)? Allora, per favore, metta le virgolette differenziate con indici (L₀) e (L_T) tutte le volte che parla di un concetto linguisticamente espresso; anzi, già che c’è, lo faccia per tutte le parole che sta usando. Impraticabile.
- Sta esprimendo una tesi sulla chimica di questo e di altri universi possibili? Ci dica allora a quale teoria chimico-cosmologica è dovuta questa ipotetica possibilità e in base a quali criteri raccordare l’uso di “acqua-qui-nel-mio-mondo” fatto da soggetti che appartengono a mondi diversi in cui una volta l’acqua è XYZ invece che H₂O, ma i soggetti che sono la nostra controparte hanno tutti gli stessi stati mentali che abbiamo noi quando pensiamo all’acqua, e un’altra volta l’acqua è ancora H₂O, ma i soggetti che sono la nostra controparte non hanno tutti gli stessi stati mentali che abbiamo noi quando pensiamo all’acqua. Credenziali scientifiche (circa la *biologia* umana) smarrite.

Ogni dottrina filosofica che divida tutto quanto in argomenti logici su contraddittorità o non-contraddittorità, e argomenti empirici, si scorda che chi, come il buon Carnap, praticava l’analisi concettuale, quando contrapponeva all’esperienza e alle verità osservativo-sperimentali un tipo peculiare di verità, non intendeva solo le verità logiche ma anche quelle

concernenti i significati dei termini. Ci si dica allora se la contraddittorietà a favore o contro la quale si ragiona è davvero quella esclusivamente logica o no, perché, se non lo è, quali sarebbero mai le verità analitiche circa la mente o il cervello?

SECONDO CHIARIMENTO: chi si sia interessato di filosofia del linguaggio potrebbe pensare che io dico questo perché voglio sostenere il carattere necessario di ogni equazione nomologica, nella linea della teoria kripkiana del riferimento rigido, seguita (una volta tanto) coerentemente fino in fondo. Ma non è così: voglio piuttosto contestare la sensatezza di parlare di necessità e di contingenza in astratto, cioè su un presunto piano puramente logico. In breve: o la necessità e la contingenza sono nozioni relative ai nessi inferenziali e non ai contenuti degli enunciati, oppure sono cariche di contenuto epistemico (possibilmente non micromonadologico). Lascio a voi la scelta. Ho un'idea al riguardo, ma porta a una concezione, un po' stramba se volete, della competenza logica e ad una teoria di come logica ed esperienza cinestesica si interfacciano – "stramba" perché costituisce una duplice anomalia rispetto al modo "standard" di impostare l'analisi delle nozioni modali e di valutare il loro impatto sull'epistemologia ... e questo modo entra pesantemente nella discussione sulla teoria dell'identità. Quale che sia la vostra scelta, in un caso e nell'altro né gli argomenti che sono bersaglio dei TI né gli argomenti dei TI risultano attendibili. Il guaio della filosofia, anche in questo caso, è che si perde un sacco di tempo a mostrare che certi argomenti non funzionano e, invece di uscire dalla scacchiera truccata, si continua a farle la guardia, così non resta tempo per cominciare a fare la minima ricerca che potrebbe precisare i termini delle questioni affrontate e conseguire qualche conoscenza degna di una pur minima considerazione. Se quando parliamo di mente, conoscenza, significato, pensiamo di esprimere pensieri che siano o possano diventare conoscenze (se no, che cosa sono: chiacchiere da salotto, pettegolezzi, umori?), non ci dobbiamo fermare sulla soglia. Ma se andiamo avanti, usciamo dalla filosofia come consuetamente intesa e insegnata.

TERZO CHIARIMENTO: sono fra coloro che non sottoscrivono l'identità fra stati mentali e stati cerebrali perché sottoscrivo la tesi della multirealizzabilità, cioè, penso che si possano riprodurre almeno alcuni stati mentali in sistemi artificiali, cyborg o futuri OGM che non hanno da cima a fondo la stessa architettura cerebrale di *homo sapiens sapiens* (ma per quel che può contare, di un macaco o di un cane). Con ciò tengo fisse le proprietà cerebrali e

definisco funzionalmente le proprietà mentali. Si potrebbe fare l'inverso? In tal caso dovremmo pensare a sistemi con la (nostra, diciamo) architettura cerebrale definita funzionalmente e ancorare strettamente la nozione fenomenologica di stato mentale. Potrebbe anche darsi ..., ma se la variazione nell'implementare stati mentali è già problematica, questa lo è ancora di più. A scanso di equivoci, è un'ipotesi ben diversa dal funzionalismo, perché (1) non sottoscrivo in alcun modo la completa separabilità di software e hardware e (2) mi preoccupo di mettere le carte in tavola via via che scollo uno stato mentale da uno stato cerebrale, ma non l'insieme degli stati mentali dall'insieme degli stati cerebrali in un colpo solo – quindi la multirealizzabilità è vincolata. Sono i vincoli (dinamici) che una scienza naturale della mente ci aspettiamo metta appunto in luce. Lo so che quest'ultimo discorso esige un chiarimento su come si intendono le "proprietà causali" degli stati in esame, ma per pigrizia (e per non annoiarvi) lascio fuori la problematica relativa, che pure è presente nell'antologia curata da Salucci, per esempio nel saggio di David Lewis.

8. Identità in che senso?

I tre chiarimenti precedenti ci portano direttamente ad affrontare il problema: in che modo va intesa l'identità stati mentali = stati cerebrali?

Sull'identità in un linguaggio modale, come quello in cui presumiamo di esprimerci, ci sarebbe tantissimo da dire. Ma qui sì che dovremmo entrare in dettagli di carattere logico-matematico. Restando sulle generali, il principio di Leibniz (identità degli indiscernibili / indiscernibilità degli identici) è un principio più che controverso. Viene usato in entrambe le forme soprattutto in versione contrapposta: se a e b sono discernibili mediante almeno una proprietà allora $a \neq b$, e se $a \neq b$ allora sono discernibili. Ma, a parte la questione di cosa si possa intendere con "tutte" quando parliamo di "tutte le proprietà", si noti che se in più vogliamo distinguere senso e riferimento, siamo nei guai grossi. Nel caso che l'essere identificata come la stella del mattino sia una proprietà di Venere e sia una proprietà diversa dall'essere

identificata come stella della sera, allora non si può più dire che *la stella del mattino = la stella sera*. Inoltre è un principio comunemente accettato della logica modale che (*) se si è dimostrato $a = b$ allora si può dimostrare che necessariamente $a = b$. E ci sono logiche in cui

vale anche che (**) se si è dimostrato $a \neq b$ allora si dimostra che *necessariamente* $a \neq b$, ma non è garantito che (**) scenda da (*).

Il guaio qui è: cosa vuol ancora dire “necessariamente”? Al riguardo non si può barare pur di scrivere articoli filosofici. Le lingue naturali in cui si fa filosofia (anche della mente) sono semanticamente chiuse ma sono anche sintatticamente chiuse. Perciò le teorie che hanno l'una o l'altra proprietà di chiusura hanno bisogno di essere trattate con doppi guanti bianchi per evitare paradossi. Ma i filosofi parlano simultaneamente di tutti i concetti che vogliono, sfruttando insieme le risorse del linguaggio naturale e quelle di qualsiasi teoria faccia loro comodo. Questo è barare.

Place ci ricorda le diverse accezioni di “è”, ma con ciò non dice nulla che non si sapesse già ($=, \subseteq$ e \in vanno distinti). L'identità che ci interessa, per trattare il caso in cui ci siano a e b tali che $a = b$ ma sia possibile che $a \neq b$, non è un'identità diversa da quella intuitiva. Ciò che conta è invece distinguere tra il fatto che $a = b$ sia dimostrabile in una teoria e sia invece semplicemente vero in uno dei suoi modelli. In un articolo del 1989 (“The theory of descriptions revisited”) ho classificato la fenomenologia di casi del genere e l'ho fatto in termini di *quali* proprietà strutturali sono preservate o no da *quali* trasformazioni dell'universo di discorso.

Rileggendo l'Introduzione di Salucci, mi sono ricordato che una delle motivazioni era proprio quella di uscire dal ginepraio cui la contrapposizione fra teorie descrittiviste del riferimento (Frege-Russell-Strawson) e teorie del riferimento rigido (Kripke) ci condanna. Infatti, la considerazione di come variano i modelli di una teoria, in modo da precisare entro quali margini $a = b$ sia *contingente*, è proficua anche per capire cosa veramente s'intenda con *lo stato mentale m = lo stato neurale n*. Perché? Perché siamo obbligati a esplicitare tutti i presupposti taciti del nostro uso di una qualsiasi proprietà caratterizzante univocamente qualcosa.

Con questo fastidioso autoriferimento mi fermo. Ci sarebbero diversi altri argomenti che Salucci affronta nella sua Introduzione e in un modo che raramente mi è capitato di trovare altrettanto efficace, per come sono riassunti, organizzati e reciprocamente soppesati, fornendo così un prezioso filo d'Arianna nel labirinto dell'odierna filosofia della mente. Tra essi: il mulino di Leibniz, il ruolo dei contesti “intensionali”, il problema “correlazione nomologica o identità”, la sopravvenienza. Sarà per un'altra volta.

Alberto Peruzzi

