



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA  
Curriculum Filosofia ed Etica Pubblica

La realtà dei *qualia*  
tra mente e mondo

Relatore: Chiar.mo Prof. Gabriele Tomasi

Laureando: Edoardo Marangoni  
Matricola n° 529509/F1

Anno Accademico 2007 – 2008



## INDICE

<b>Introduzione</b>	3
---------------------	---

### *Capitolo I*

#### **Funzionalismo: proposte teoriche e concetti fondamentali.**

1. Funzionalismo e spiegazione funzionale	9
2. Funzionalismo: gli antecedenti storici	11
3. Il funzionalismo contemporaneo	14
3.1 <i>Il Funzionalismo «tipo-macchina»</i>	16
3.2 <i>Il Funzionalismo analitico</i>	20
3.3 <i>Psicofunzionalismo</i>	23
4. Il lessico della filosofia della mente	27
4.1 <i>Fisicalismo e materialismo</i>	28
4.2 <i>Sopravvenienza, riduzionismo e anti-riduzioniamo</i>	31

### *Capitolo II*

#### **Antiriduzionismo e qualia.**

1. Il concetto di qualia	42
2. Nagel e “l’effetto che fa”	49
2.1 <i>L’argomento della conoscenza</i>	53
2.1.1 <i>L’argomento della conoscenza: obiezioni</i>	57
2.2 <i>Qualia invertiti e qualia assenti</i>	60
2.2.1 <i>Qualia invertiti e assenti: obiezioni.</i>	64
2.3 <i>Zombie</i>	67
2.3.1 <i>L’argomento degli zombie: obiezioni</i>	71
3. Alcune considerazioni	74

<i>Appendice: Concepibilità e possibilità</i>	79
---	----

### **Capitolo III**

#### **Intenzionalità e coscienza fenomenica.**

1.	Intenzionalità	88
1.1	<i>Oggetti intenzionali, contenuto intenzionale, modo intenzionale</i>	88
1.2	<i>Teorie rappresentazionali: una tassonomia</i>	95
2.	Teorie rappresentazionali forti	100
2.1	<i>Teorie rappresentazionali pure: Michael Tye</i>	101
2.2	<i>Teorie rappresentazionali impure: Tim Crane</i>	108
3.	Teorie rappresentazionali deboli	112
3.1	<i>Sydney Shoemaker</i>	113
3.2	<i>Ned Block</i>	118
4.	Teorie intenzionali: un bilancio	122
	<b>Conclusione</b>	125
	<b>Bibliografia</b>	131

## Introduzione

La riflessione filosofica contemporanea, in particolare analitica, ha abbandonato la sua tradizionale diffidenza per lo studio dei fenomeni mentali ed ha avviato accese discussioni su diversi temi. Interrogativi circa l'identità personale, i meccanismi di funzionamento del pensiero umano, la relazione fra mente e corpo e fra mente e cervello sono alcuni dei gangli tematici che alimentano il confronto, e lo scontro, sia all'interno di diverse "scuole" filosofiche (riconducibili alla cosiddetta filosofia della mente), sia tra discipline diverse (scienze cognitive, psicologia, filosofia).

Fra queste tematiche, e oggetto di questo lavoro, vi è il problema dei "qualia" (al singolare "quale"). In prima approssimazione, il termine è utilizzato per indicare gli aspetti qualitativi della vita mentale di un individuo o, per usare un'espressione ormai classica in letteratura, "l'effetto che fa" percepire un colore, provare una sensazione o un'emozione. Sembra inequivocabile che vedere un'immagine colorata, ascoltare un brano musicale, provare dolore ad un arto, provare odio o amore, paura, sentirsi appagati o euforici, sentirsi "se stessi", siano tutti stati mentali che hanno una certa "risonanza emotiva" nel soggetto. La nostra vita mentale, quindi, non è solo l'esercizio di capacità cognitive consapevoli come formulare un giudizio o un pensiero (coscienza cognitiva), ma anche l'essere consapevoli che alcuni di questi stati mentali fanno un certo effetto, possiedono qualia (coscienza fenomenica).

Definire analiticamente che cosa sono i qualia è difficile, ma gli esempi di stati mentali appena forniti sembrano dare alcune indicazioni per capire di che cosa si sta parlando e, alla luce di questi esempi, è possibile fare una prima considerazione. Il breve elenco nomina esperienze che vanno dalla percezione del mondo esterno (attraverso i colori ed i suoni), a esperienze che riguardano il nostro corpo, fino ai sentimenti (*feelings*), le emozioni (*emotions*), gli umori (*moods*) o stati cognitivi più complessi come il sentirsi se stessi. Sembra, quindi,

che i qualia pervadano gran parte dei fenomeni mentali. Per questa ragione, la discussione filosofica sul problema posto dalla coscienza fenomenica abbraccia una serie di ambiti diversi che vanno dalla filosofia della percezione, al rapporto mente-corpo, fino alla relazione fra coscienza fenomenica e mera consapevolezza.

Fino a questo punto ci si è limitati ad elencare semplicemente alcune esperienze comunemente provate da esseri senzienti (uomini e forse altri animali) che non abbiano deficit cognitivi o fisici. La domanda a questo punto è: perché i qualia sono un problema? Perché l'aspetto qualitativo di uno stato mentale attira l'attenzione di filosofi e scienziati della mente?

Relativamente a questi interrogativi, l'obiettivo di questo lavoro è semplicemente quello di ricostruire un dibattito che va avanti dalla metà del secolo scorso. Mi propongo di analizzare gli argomenti e le ipotesi teoriche fondamentali, al fine di capire, sotto diverse prospettive, in che cosa consiste il problema dei qualia. In prima battuta si può dire che tale problematica sorge dalle difficoltà di integrare la spiegazione degli aspetti qualitativi della vita mentale all'interno di specifiche teorie filosofiche e scientifiche, di riuscire a ridurre i qualia a proprietà che queste teorie comprendono.

La peculiarità del dibattito è data dal fatto che un'indagine che voglia essere scientifica parte solitamente dall'osservazione di un fenomeno e ne cerca una spiegazione; si passa dal piano dei dati osservati, su cui esiste accordo, al piano delle proposte che dovrebbero spiegare i fenomeni. È a questo secondo livello che le diverse ipotesi teoriche possono entrare in conflitto nel momento, cioè, in cui si cerca di ricostruire una spiegazione che faccia da fondamento a ciò che appare a tutti nella stessa maniera. In altre parole, l'itinerario scientifico (in senso lato) dovrebbe condurre da un dato fenomenico, che riguarda l'osservazione di eventi, ad una teoria oggettiva che li spieghi; si passa da una prospettiva in prima persona, condizionata dagli strumenti artificiali o naturali che la rendono possibile, ad una prospettiva in terza persona che sia il più possibile oggettiva.

Nel caso della mente, e in maniera prepotente nel caso dei suoi aspetti qualitativi, sembra tuttavia che il passaggio da fenomeni soggettivi a spiegazioni oggettive non sia così lineare. Nel caso dei qualia, una spiegazione adeguata non

sembra essere quella che “purifica” i fenomeni dalle caratteristiche soggettive e prospettiche, perché sono proprio queste particolarità a definire gli aspetti qualitativi stessi della vita mentale. Percepire un colore, provare un’emozione o una sensazione sono stati mentali che “fanno un certo effetto” ad un *soggetto*: eliminare questa dimensione soggettiva in favore di una spiegazione oggettiva sembra non rendere ragione di caratteristiche importanti della vita mentale di un individuo. In altre parole, passare dal soggettivo all’oggettivo, nel caso dei qualia, non sembra consentire una penetrazione più acuta o una loro spiegazione più esaustiva come avviene nel caso di altri fenomeni naturali, bensì condurre alla loro eliminazione.

La tensione fra soggettivo e oggettivo sta alla base del dibattito analizzato in questo lavoro. Le posizioni variano a seconda di che cosa si intende per aspetti qualitativi della vita mentale. Come risulterà chiaro dall’esposizione, esistono due significati del termine “qualia”: uno più generico, secondo cui i qualia sono sinonimo degli aspetti qualitativi stati mentali; un secondo significato, più tecnico, secondo cui i qualia sono proprietà non riducibili a spiegazioni fisicaliste, funzionali e intenzionali della mente.

Negare che esistano entità della prima specie è una posizione estrema che comporta negare aspetti importanti della vita mentale degli individui come il fatto che si prova qualcosa nel percepire un colore o un profumo. La discussione, perciò, si concentra sul significato tecnico di “qualia” e sulle caratteristiche per cui sono ritenuti la base di una serie di obiezioni contro le teorie fisicaliste, funzionaliste e intenzionali della mente. Questi approcci descrivono tutti i fenomeni mentali facendo riferimento alla loro realizzazione fisica attraverso proprietà fisico-chimiche del cervello (fisicalismo), al ruolo funzionale che gli stati mentali svolgono nel mediare fra input sensoriali e output comportamentali (funzionalismo) o alla caratteristica di essere diretti verso qualcosa ed esibire quindi aspetti intenzionali (intenzionalismo). Se tutti gli stati mentali sono spiegabili in questo modo anche le percezioni, le sensazioni e le emozioni lo sono e non rimane spazio per l’esistenza di proprietà come i qualia, che sembrano

irriducibili a proprietà fisico-chimiche, ruoli funzionali o stati mentali intenzionali.

Il primo capitolo, pertanto, espone le principali teorie funzionaliste della mente; esse costituiscono uno degli approcci più influenti nella filosofia della mente della metà del Novecento. Dopo un'esposizione del significato dei termini "funzionalismo" e "spiegazione funzionale" e un breve excursus storico su approcci funzionali *ante litteram*, verranno analizzati i capisaldi teorici e le varianti di questa teoria proposti da H. Putnam, D. Lewis e N. Block denominate rispettivamente "funzionalismo tipo-macchina", "funzionalismo analitico" e "psicofunzionalismo". Successivamente, verranno tratteggiate le principali tesi difese dagli approcci fisicalisti e materialisti alla mente e una discussione della relazione fra i due. Infine, si fornirà una delucidazione di termini tecnici (sopravvenienza, riduzionismo e anti-riduzionismo) appartenenti al lessico della filosofia della mente. Si tratta di concetti complessi, a loro volta fonte di aspre discussioni, ma la cui chiarificazione è utile perché essi sono gli arnesi concettuali che verranno utilizzati per parlare, nel caso di questo lavoro, del problema dei qualia.

Dopo l'esposizione del retroterra teorico e concettuale della filosofia della mente contemporanea, nel secondo capitolo si parlerà in maniera approfondita dei problemi ontologici ed epistemologici che gli aspetti qualitativi della vita mentale pongono alle teorie discusse nella prima parte della tesi. In particolare, dopo una chiarificazione approfondita del significato del termine "qualia", verranno analizzati gli argomenti proposti da T. Nagel, F. Jackson, N. Block, S. Shoemaker e D. Chalmers in difesa di prospettive anti-riduzioniste sui qualia e le rispettive controargomentazioni di filosofi funzionalisti e fisicalisti. Gli argomenti analizzati nel capitolo fanno spesso uso di esperimenti mentali e per questo ho ritenuto opportuno inserire un'appendice al capitolo dedicata ai presupposti su cui si basano questi strumenti concettuali così usati nella filosofia della mente.

Il terzo capitolo, infine, propone un approccio diverso ai qualia che si è diffuso a cavallo degli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso. Si tratta delle cosiddette teorie intenzionali o rappresentazionali della mente il cui scopo è



quello di spiegare gli aspetti fenomenologici della mente e in particolare degli stati mentali caratterizzati da aspetti qualitativi. Le problematiche ontologiche ed epistemologiche sollevate dai qualia sono quindi lasciate sullo sfondo a favore delle questioni che riguardano l'esperienza in prima persona che facciamo quando percepiamo o proviamo sensazioni e stati d'animo. Dopo un'introduzione dei termini tecnici attraverso cui è articolata la dimensione intenzionale della mente, verrà fornita una possibile tassonomia delle diverse posizioni rappresentazionaliste. Alla luce di questa classificazione si discuteranno varie teorie intenzionali: il rappresentazionalismo forte di M. Tye e T. Crane, e il rappresentazionalismo debole di S. Shoemaker e N. Block. Infine, si cercherà di fare un bilancio delle proposte teoriche presentate in quest'ultimo capitolo in merito alla questione dei qualia e degli aspetti qualitativi della mente.



## **FUNZIONALISMO: PROPOSTE TEORICHE E CONCETTI FONDAMENTALI.**

### **1. FUNZIONALISMO E SPIEGAZIONE FUNZIONALE.**

Il termine “funzionalismo” è, nel dibattito filosofico contemporaneo, associato ad una corrente interna alla filosofia della mente che si occupa di spiegare che cosa significa possedere una mente e quali sono le caratteristiche per cui un individuo può essere annoverato fra quegli individui che hanno una vita mentale. Il termine, tuttavia, non è stato inventato dai filosofi del XX secolo. Si tratta a ben vedere di un concetto che non è esclusivamente associato ad un determinato campo di ricerche (quelle sulla mente), ma può essere applicato a diverse discipline scientifiche. È per questo motivo che ritengo opportuno distinguere fra funzionalismo e spiegazione funzionale: per evitare confusioni impiegherò la nozioni di funzionalismo solo in riferimento alla filosofia della mente, mentre considererò la nozioni di spiegazione funzionale come un concetto interdisciplinare.

In prima istanza, quindi, si tratta di chiarire quale sia la differenza fra i due concetti appena abbozzati. Una spiegazione funzionale è, come già detto, un concetto epistemologico: la sua caratteristica è quella di essere un filtro interpretativo nei confronti di un fenomeno o di un insieme di entità, un mezzo per ottenere informazioni circa un oggetto di studio. In generale le informazioni che si possono acquisire sono di due specie: alcune riguardano la struttura dell’oggetto di studio, altre la sua funzione. Per capire che cosa sia un cuore vivo si devono analizzare le parti di cui è composto, capire quali siano gli elementi che lo costituiscono. Si tratta, in altre parole, di ricostruire la complessa rete di

“ingranaggi” che fanno di un cuore un cuore: atri, ventricoli, membrane. Alla fine dell’indagine è verosimile che si conosca la struttura dell’oggetto d’indagine. La nostra conoscenza, tuttavia, non si può dire che sia completa: l’analisi della struttura è necessaria ma non sufficiente. Il cuore analizzato strutturalmente potrebbe, in questo senso, essere il cuore di un cadavere. Ciò che rende la mia conoscenza completa, e la rende conoscenza di un cuore vivo è l’analisi funzionale di esso, cioè l’analisi non tanto di che cosa sia, ma di quale funzione svolga all’interno di un organismo, di quale sia il suo ruolo. Nell’esempio del cuore ottengo ulteriori informazioni su di esso nel momento in cui capisco che la sua funzione è quella di pompare il sangue all’interno dell’organismo, di farlo attraverso fasi diverse (sistole, diastole, ecc.).

Riassumendo, quindi, la spiegazione funzionale è un modo per poter conoscere che cosa sia un ente nel senso più ampio del termine. Una conoscenza, cioè, che non si basa solo sull’analisi della struttura ma cerca di comprendere il modo in cui questa struttura svolge il ruolo che le è stato assegnato<sup>1</sup>. Da questa definizione segue che la spiegazione funzionale è necessariamente interdisciplinare: può essere applicata allo studio della fisiologia umana, così come della meccanica, dell’idraulica, dell’economia, e della psicologia.

Quest’ultima scienza introduce la psiche fra quegli enti che possono essere analizzati funzionalmente. La conoscenza che noi abbiamo della nostra mente è, infatti, costituita in gran parte da informazioni sulla funzione di specifici elementi della vita mentale. Se prendiamo il caso della percezione olfattiva, per esempio, la psicologia può spiegare, non solo come è strutturato l’apparato olfattivo, ma anche che il suo ruolo all’interno della vita mentale dell’organismo è quello di indurre determinati comportamenti attivi o passivi, aiutare nel fissare ricordi, ecc. Il funzionalismo, come è considerato nella filosofia della mente, non è tuttavia assimilabile ad una mera “scuola” di psicologia, anche se l’oggetto di indagine

---

<sup>1</sup> Il termine “assegnato” va inteso nel senso più neutro possibile: esso non implica necessariamente il riferimento ad un ente creatore che con un atto intenzionale assegna ruoli funzionali agli enti di natura. Si può sostenere che anche l’evoluzione, attraverso i meccanismi di selezione naturale, “assegni” funzioni selezionando gli enti più adatti. Il fatto che, per esempio, ad un determinato organo sia assegnate certe funzioni potrebbe essere solamente il frutto della naturale evoluzione

può essere considerato il medesimo. La proposta funzionalista, pur incorporando al suo interno la prospettiva epistemologica dell'analisi funzionale, si propone di spiegare che cosa sia la mente o quale sia la natura dei processi mentali. In questo senso si può dire che il funzionalismo contemporaneo si impegna in una tesi ontologica identificando stati mentali (credenze, desideri, stati percettivi e affettivi, ecc.) e funzioni<sup>2</sup>. L'impegno ontologico del funzionalismo, quindi il passaggio da questioni pertinenti alla spiegazione di fenomeni a quelle sul tipo di entità in questione quando si parla del mentale, è frutto di un determinato atteggiamento nei confronti di alcune proposte filosofiche riguardanti il rapporto fra mente e cervello formulate all'inizio del secolo scorso.

Riassumendo, il funzionalismo condivide l'approccio epistemologico con altre discipline per quanto riguarda il tipo di analisi che può essere applicata ad alcuni fenomeni, ma esso costituisce anche una proposta precisa all'interno di una disciplina particolare che è quella della filosofia della mente contemporanea.

Nel corso del capitolo intendo esporre, brevemente, gli antecedenti storici del funzionalismo (2) per poi passare all'analisi del contesto filosofico in cui ha preso piede la proposta funzionalista contemporanea (3) ed in seguito analizzare le varianti che, nel tempo, hanno diversificato gli atteggiamenti funzionalisti dei filosofi della mente (3.1, 3.2, 3.3). Si tratta, in altre parole, di sviluppare prima in maniera diacronica e poi sincronica il concetto di funzionalismo. Nell'ultimo paragrafo del capitolo intendo delucidare i termini chiave del dibattito filosofico sulla mente al fine di fornire gli strumenti di base al fine di fornire gli strumenti di base per comprendere le discussioni che saranno esaminate nei capitoli successivi.

## **2. FUNZIONALISMO: GLI ANTECEDENTI STORICI.**

Come si è visto nel paragrafo precedente il concetto di spiegazione funzionale è comune a diverse discipline. Restringendo il campo a quelle scienze

---

<sup>2</sup> Non tutti i funzionalisti sposano questo tipo di tesi ontologica. Nei paragrafi dedicati alla discussione dei vari tipi di funzionalismo verranno evidenziate le differenze in merito alla tesi che gli stati mentali siano identici agli stati funzionali.

che hanno per oggetto di studio il funzionamento della mente è interessante notare che la possibilità di una sua analisi funzionale non è una novità introdotta dai filosofi della mente contemporanea. Se l'oggetto di studio, la mente, può essere per certi aspetti identificato con l'anima, spesso studiata dai filosofi del passato, allo stesso modo si possono individuare delle analogie in merito agli strumenti di analisi e alle risultanti ipotesi teoriche sulla natura della nostra vita mentale. Pur esistendo dei pericoli nell'attribuire concetti contemporanei ad autori distanti nel tempo, ritengo opportuno menzionare due autori che potrebbero essere considerati predecessori del moderno funzionalismo. Si tratta di Aristotele e di Hobbes.

La teoria aristotelica dell'anima afferma che essa è la forma di un corpo naturale che ha la capacità di vivere<sup>3</sup>. Aristotele chiarisce la relazione fra materia e forma viene chiarita da Aristotele ricorrendo ad esempi tratti dal mondo degli artefatti: per alcuni oggetti semplici la forma consiste nella struttura. Una statua, per esempio, è un ammasso di materiale che possiede una certa forma o struttura. Esistono poi oggetti più complessi la cui forma coincide con una certa organizzazione funzionale. Si tratta per esempio degli organi che costituiscono il corpo umano: per capire che cosa sia l'occhio umano non abbiamo bisogno di conoscere ciò di cui è fatto ma, principalmente, quale funzione è chiamato ad assolvere. Lo stesso tipo di approccio si può applicare alle passioni dell'anima: la collera, per esempio, è costituito da un aumento della pressione sanguigna e dal desiderio di ricambiare chi o che cosa ha causato il sentimento di ira. La modificazione della pressione sanguigna riguarda l'aspetto materiale dello stato mentale in questione, mentre l'aspetto formale coincide con la funzione della collera di provocare reazioni nei confronti di qualcosa che l'ha causata<sup>4</sup>. La relazione fra forma e materia nel caso delle passioni umane è complessa in quanto non è possibile avere un sentimento senza che siano presenti sintomi fisici, ma ciò nonostante, secondo Aristotele, il sentimento stesso non può essere ridotto alla realizzazione materiale.

---

<sup>3</sup> Cfr. Aristotele, *De Anima*, II 1, 412 a 27-28.

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, I 1, 403 a 30-b 2.

I concetti utilizzati da Aristotele è molto simile ad alcune idee espresse dalle proposte funzionaliste: la contingenza della relazione fra forma e materia fa pensare alla possibilità della realizzabilità multipla di uno stato mentale di cui ha parlato Putnam<sup>5</sup>. Allo stesso modo, l'interesse per l'analisi in termini funzionali di ciò che rende vivo un organismo fa da parallelo alle obiezioni mosse dai funzionalisti ai filosofi che proponevano l'identificazione fra mente e cervello per spiegare che cosa sia la mente<sup>6</sup>.

Anche Hobbes sembra anticipare nella sua riflessione intuizioni che hanno portato alla realizzazione del paradigma funzionalista. Nel capitolo V del Leviatano egli afferma:

Quando una persona *ragiona*, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'*addizione* di parti o un resto derivante dalla *sottrazione* di una somma da un'altra [...]

[...] in qualunque campo in cui c'è spazio per l'*addizione* e la *sottrazione*, c'è spazio anche per la *ragione* e dove non c'è spazio per le prime, la *ragione* non ha nulla da fare<sup>7</sup>.

Il passo citato suggerisce che il modo in cui ragioniamo sia analizzabile nei termini di una successione di operazioni di calcolo che sembrano anticipare i modelli funzionali proposti dalle teorie computazionali per le quali il pensiero si sviluppa in una serie di computazioni su rappresentazioni mentali.

Dello stesso tenore sono le affermazioni di Hobbes nell'introduzione alla sua opera quando provoca il lettore con una domanda:

Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli

---

<sup>5</sup> Cfr. Hartman (1977), pp. 156-160.

<sup>6</sup> Per una discussione su Aristotele ed il problema mente-corpo cfr. Berti (1998).

<sup>7</sup> Hobbes (2004), p. 34.

*automi* (macchine semoventi per mezzo di molle e ruote, come un orologio) possiedono una vita artificiale?<sup>8</sup>.

La possibilità che esista una vita artificiale, posseduta da automi, che rispecchia la vita naturale, posseduta dagli organismi naturali, si basa su un'analisi implicitamente funzionale: l'importante non è che cosa realizza una determinata proprietà ma piuttosto il ruolo che essa svolge. In altre parole, il concetto di vita non è riducibile ad una mera realizzazione materiale ma dipende essenzialmente dal modo in cui gli elementi entrano in relazione fra di loro, da quale sia la funzione che ogni singolo ingranaggio svolge nel complesso del sistema. L'indipendenza della mente rispetto alla realizzazione materiale delle sue funzioni sarà un cardine delle teorie funzionaliste della mente, così come l'attenzione verso gli aspetti relazionali e causali degli stati mentali costituirà un altro caposaldo dell'ortodossia funzionale.

### **3. IL FUNZIONALISMO CONTEMPORANEO.**

Il breve excursus sulle proposte di Aristotele e Hobbes non implica che le teorie funzionaliste della mente del XX secolo siano la mera riproposizione di proposte teoriche già presenti nella storia della filosofia. Al contrario, il funzionalismo emerge come teoria nuova all'interno di un dibattito specifico e si trova quindi a dover fare i conti con successi e fallimenti di altre teorie, così come con lo sviluppo di intuizioni talvolta estranee al linguaggio filosofico ortodosso<sup>9</sup>.

Le teorie con cui il funzionalismo, verso la metà del Novecento, si trova a competere sono da una parte le teorie dell'identità psico-neurali, dall'altra il

---

<sup>8</sup> Hobbes (2004), p. 5.

<sup>9</sup> L'osmosi fra varie discipline scientifiche non è una novità dei filosofi della mente: lo scambio di intuizioni fra scienze come la matematica, la biologia e la filosofia è una prassi che fa parte della storia della filosofia. Proprio per questo si può dire che il funzionalismo è prodotto del suo tempo. Come si vedrà, la proposta funzionalista è debitrice nei confronti dei primi tentativi di meccanizzare le operazioni di calcolo che costituiranno l'intuizione di supporto di invenzioni come il calcolatore.



comportamentismo. Le prime sostengono che fra stati mentali e stati cerebrali vi è una relazione di identità per cui la risposta alla domanda circa che cosa è uno stato mentale va ricercata all'interno delle scienze che studiano il cervello. Il dolore, per esempio, è *identico* alla stimolazione di alcune fibre cerebrali, o secondo l'espressione tipica, le sensazioni di dolore non sono "niente di ulteriore" (*nothing over and above*) rispetto ai processi cerebrali. Se l'identità tra fatti mentali e cerebrali è vera, allora la spiegazione di che cosa sia la mente risulta, per i sostenitori di questo approccio, necessariamente più semplice: le identità psico-neurali garantiscono un scrematura rispetto a ciò che una scienza deve studiare applicando alla filosofia della mente il metodo di Occam<sup>10</sup>.

Il comportamentismo è invece una teoria psicologica che intende analizzare solo gli elementi osservabili esternamente al fine di studiare l'uomo ed il suo interagire con l'ambiente esterno. L'attenzione per ciò che è osservabile risponde all'esigenza di eliminare (metodologicamente, almeno) il riferimento a stati interiori dell'uomo a cui si può avere accesso solo attraverso l'introspezione e che, di conseguenza, sono privati e non disponibili allo studio scientifico. Avere una mente, per il comportamentista, consiste nell'esibire, o avere la capacità di esibire, un appropriato tipo di comportamento: il dolore è la serie di azioni e reazioni che mettiamo in atto in determinate situazioni (per esempio quando un oggetto acuminato provoca lacerazioni alla cute). Ciò che succede nella nostra mente è "bypassato", o meglio, non conta dal punto di vista scientifico<sup>11</sup>.

Nei paragrafi che seguono prenderò in esame le tre principali teorie funzionaliste: il funzionalismo «tipo-macchina» di Putnam, il funzionalismo del senso comune (o funzionalismo analitico) e lo psicofunzionalismo. Si tratta delle

---

<sup>10</sup> La teoria delle identità psico-neurali coinvolge anche altri aspetti come la distinzione fra le identità di tipo (*type identities*) e le identità fra le occorrenze (*token identities*), il carattere modale delle identità (se esse siano contingenti o necessarie), l'accesso epistemico alle relazioni identitarie (se siano conoscibili a priori oppure solamente a posteriori).

<sup>11</sup> Una delle difficoltà del comportamentismo è che non sempre il semplice riferimento a input osservabili e ad output comportamentali garantisce che si riesca a spiegare in maniera esaustiva la mente umana. Talvolta il riferimento a stati interni della mente risulta inevitabile, ragione per cui il sentimento di paura può essere spiegato attraverso risposte comportamentali rispetto a certi stimoli esterni, ma deve anche far riferimento a stati mentali che non vengono esternati come, per esempio, credenze circa il fatto che la manifestazione della paura potrebbe entrare in conflitto con desideri più forti.

posizioni più significative del dibattito e quelle verso cui sono state rivolte le critiche basate sull'incapacità di rendere conto degli stati mentali che possiedono un carattere qualitativo.

### 3.1 Il Funzionalismo «tipo-macchina».

Hilary Putnam è stato il primo filosofo che, nella filosofia della mente del Novecento, ha ipotizzato che la spiegazione più plausibile per capire che cosa sia una mente sia una spiegazione di tipo funzionale. La proposta di Putnam risponde all'esigenza di fornire un'ipotesi teorica che, seppur generale, riesca a non cadere nelle difficoltà delle teorie delle identità psico-neurali e del comportamentismo<sup>12</sup>. L'obiettivo è tuttavia più ambizioso:

I vari problemi e difficoltà che costituiscono il tradizionale problema mente-corpo hanno un carattere interamente logico e linguistico: i pochi «fatti» empirici eventualmente presenti in questo campo si prestano a sostenere indifferentemente un punto di vista come un altro. Con questo articolo non spero certo di dare una descrizione esauriente di questa disputa; mi auguro solo di contribuire a renderla più plausibile. Nella fattispecie, cercherò di mostrare come tutti questi problemi sorgano in relazione a qualsiasi sistema di calcolo in grado di rispondere a domande sulla propria struttura, e non abbiano pertanto nulla a che vedere con la natura irripetibile (ammesso che lo sia davvero) dell'esperienza umana soggettiva<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Per quanto riguarda la teoria delle identità psico-neurali Putnam osserva che un sostenitore di tale approccio deve riuscire a spiegare che un organismo qualsiasi si trova in uno stato mentale (come per esempio il dolore) se e solo se (a) possiede un cervello con una struttura fisico-chimica opportuna e (b) il suo cervello si trova in un certo stato fisico-chimico. Pertanto lo stato fisico-chimico non può essere posseduto da creature che non sono in grado di sentire dolore. Inoltre, poiché i sostenitori di questa tesi sostengono che *tutti* gli stati mentali sono identici a stati del cervello se si riesce a trovare uno stato mentale identico fra due organismi (come l'essere affamato) ma la cui costituzione fisico-chimica non coincide, la teoria crolla. Per quanto riguarda il comportamentismo l'obiezione di Putnam consiste nell'osservare che, se i comportamenti pertinenti per individuare uno stato mentale sono quelli periferici osservabili, si potrebbe dare il caso di due individui al primo dei quali sono state recise le fibre del dolore mentre il secondo reprime deliberatamente le risposte al dolore. Le risposte comportamentali (o l'assenza di risposte comportamentali) saranno le medesime ma nel primo caso l'individuo non sentirà dolore, nel secondo sì. Cfr. Putnam (1987), pp. 468-471.

<sup>13</sup> Putnam (1987), p. 392.

La strategia di Putnam è quella di individuare analogie logiche e metodologiche fra due problemi diversi in modo che le possibili soluzioni che si possono trovare per un problema gettino luce su eventuali soluzioni dell'altro problema. Se applichiamo questa tecnica al problema mente-corpo ne consegue, tuttavia, un risultato di capitale importanza: l'acceso dibattito sui rapporti fra la mente ed il cervello viene, in un certo senso, "sgonfiato". Se, in linea teorica, i problemi dal punto di vista formale sono i medesimi quando si parla sia del rapporto fra la mente ed il corpo sia della relazione fra una macchina di Turing e la sua realizzazione, allora il problema che impegna da sempre i filosofi non deriva né da caratteristiche specifiche della mente o del corpo, né dalla peculiarità della loro relazione<sup>14</sup>.

Un buon candidato per articolare le intuizioni di Putnam sul problema mente-corpo è la cosiddetta macchina di Turing. Senza entrare nei dettagli, si tratta di un dispositivo composto da: un alfabeto, un nastro (suddiviso in caselle) sul quale sono stampati dei simboli, un meccanismo di lettura dei simboli sul nastro, un meccanismo di stampa e cancellatura dei simboli sulle caselle ed infine una *tavola di transizione* che specifica le operazioni che la macchina dovrà compiere. In base a queste indicazioni la macchina che all'inizio si trova in una determinata casella legge quanto c'è scritto e successivamente, sulla scorta delle indicazioni presenti sulla tavola di transizione, eseguirà una serie di operazioni che vanno dalla cancellatura del simbolo all'interno delle caselle alla stampa di altri simboli, oppure allo spostamento (verso destra o verso sinistra) lungo il nastro<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> La critica di Putnam coinvolge i presupposti della disputa ed in particolare la supposizione che una soluzione al problema mente-corpo sia rintracciabile attraverso una sempre più precisa analisi di che cosa sia una mente e che cosa sia un cervello. In realtà, insistere su questi presupposti è ciò che fa lievitare il problema anziché risolverlo. Meglio sarebbe, secondo Putnam, prendere atto del fatto che i problemi della filosofia della mente sono prodotti di problemi logico-metodologici e non hanno perciò dipendenza dalle entità che entrano in campo nella disputa. Critiche simili a quelle di Putnam sono quelle che caratterizzano la posizione di John R. Searle il quale, invece di criticare la ricerca sulle peculiarità della vita mentale e del cervello, imputa alle categorie della filosofia della mente (dualismo, monismo, idealismo, materialismo, ecc.) il fallimento delle teorie che spiegano che cosa sia una mente o che cosa significhi possedere una coscienza. Cfr. Searle (1998), pp. XI-XV.

<sup>15</sup> Per approfondimenti cfr. Putnam (1987), pp. 395-396, Block (2007) pp. 16-19.

La descrizione appena fornita di una macchina di Turing permette di fare alcune considerazioni. In primo luogo, questo tipo di sistema è chiamato anche *automa deterministico* in quanto, una volta specificati gli elementi che lo costituiscono, il suo comportamento sarà prevedibile in maniera deterministica. Se, tuttavia, il funzionamento della macchina di Turing deve imitare il più possibile il funzionamento della mente umana allora bisognerà modificare il modello trasformandolo da deterministico a probabilistico: le tavole di transizione che descrivono un *automa probabilistico* non determinano completamente se la macchina si comporterà in un determinato modo o in un altro, ma stabilirà solamente il grado di probabilità per il verificarsi di alcuni comportamenti.

In secondo luogo, la descrizione del funzionamento di una macchina di Turing si concentra sugli aspetti formali che consentono, attraverso la specificazione di alcuni elementi (il nastro, il meccanismo di stampa e lettura), di capire come funziona un automa.

In altre parole, una data «macchina di Turing» è una macchina *astratta*, fisicamente realizzabile in un numero pressoché infinito di modi diversi <sup>16</sup>.

Con questa breve precisazione Putnam abbozza quella che sarà una delle tesi fondamentali del funzionalismo e cioè la tesi della *realizzabilità multipla*. Se infatti ciò che descrive una macchina di Turing sono le sue operazioni formali (*stati logici*) senza bisogno di menzionare ciò che fisicamente realizza le operazioni in questione (*stati strutturali*), resta aperta la possibilità che gli stati logici, o anche un medesimo stato logico, possano essere realizzati da stati strutturali diversi fra di loro. A questa distinzione fra generi diversi di stato corrisponde una diversa descrizione dei medesimi stati: gli stati logici della macchina di Turing, cioè le tavole di transizione, sono ciò di cui si occupa la logica, mentre gli stati strutturali della macchina sono ciò che viene studiato dall'ingegneria. Solo a questo punto Putnam propone l'analogia fra macchine di Turing e menti umane:

---

<sup>16</sup> Putnam (1987), p. 401.

È interessante notare che, proprio come vi sono due possibili descrizioni del comportamento di una macchina di Turing (i disegni costruttivi dell'ingegnere e la «tavola di transizione» del logico), così esistono due possibili descrizioni della psicologia umana. L'approccio «comportamentistico» (includendo in questa categoria le teorie che impiegano «costrutti ipotetici» fra cui i «costrutti» tratti dalla fisiologia) punta a offrire, in ultima istanza, una descrizione fiscalista del comportamento umano, in termini che chiamano in causa la chimica e la fisica. Questa descrizione corrisponde a quella che l'ingegnere o il fisico darebbe di una macchina di Turing fisicamente realizzata. Ma sarebbe altresì possibile puntare ad una descrizione più astratta dei processi mentali umani, in termini di «stati mentali» (lasciandone imprecisata, qualora esistesse la realizzazione fisica) e di «impressioni» (le quali rivestono il ruolo dei simboli sui nastri della macchina): descrizione che specificherebbe le leggi che determinano l'ordine di successione degli stati e la loro relazione con la verbalizzazione (o in ogni caso con il pensiero verbalizzato)<sup>17</sup>.

L'analogia fra stati mentali e stati (logici) di una macchina di Turing si trasforma in una vera e propria teoria sulla mente nel momento in cui il filosofo sostiene che uno stato mentale (per esempio il dolore) è *identico* ad uno stato funzionale dell'intero organismo, dove la funzione è specificata nello stesso modo in cui la «tavola di transizione» di una macchina di Turing indica le operazioni da svolgere:

Per ogni combinazione possibile di uno «stato» e di un insieme completo di «ingressi sensoriali», la «tavola di transizione» specifica un'istruzione che determina la probabilità dello «stato» successivo, ed anche le probabilità delle «uscite motorie»<sup>18</sup>.

Nel caso del dolore esso sarà definito in base alla relazione fra input sensoriali (cioè la capacità degli organi di senso di avvertire danneggiamenti all'organismo), gli stati mentali interni (credenze, desideri, ecc.) e risposte comportamentali che si possono osservare.

---

<sup>17</sup> Putnam (1987), p. 403.

<sup>18</sup> Putnam (1987), p. 466.

Da quanto detto emergono alcune caratteristiche dell'approccio funzionale di Putnam. In primo luogo, la tesi della realizzabilità multipla che permette uno studio astratto degli stati mentali indipendentemente da che cosa implementa tali stati o funzioni. In secondo luogo, l'identità fra stati funzionali e stati mentali impone che questi ultimi siano caratterizzati in quanto *relazioni* fra input sensoriali, altri stati e output comportamentali: uno stato mentale che non sia la risultante della relazione fra altri elementi non può essere definito stato mentale. Congiungendo, infine, queste due peculiarità del funzionalismo «tipo-macchina» ne consegue che gli stati funzionali della mente sono stati di “secondo ordine” che possiedono proprietà (di “primo ordine”) le quali, a prescindere dalla loro costituzione fisico-chimica, assolvono al compito di realizzare gli stati di ordine superiore.

### **3.2 Il Funzionalismo analitico.**

Il funzionalismo analitico è una proposta teorica che prende le mosse dal comportamentismo condividendo con quest'ultimo l'obiettivo di spiegare il comportamento umano, ma integrando tale spiegazione con alcuni elementi che riescano a risolvere le difficoltà delle teorie comportamentiste. Questo tipo di funzionalismo, inoltre, rimane ancorato a posizioni materialiste per quanto riguarda l'ontologia del mentale.

Il funzionalismo analitico è anche chiamato, in letteratura, funzionalismo del senso comune (*common-sense functionalism*). Tale indicazione è utile per capire quale siano i dati di cui cercare una sistematizzazione teorica: si tratta delle informazioni che la psicologia del senso-comune, intesa come una teoria scientifica ingenua, è in grado di fornire circa che cosa significhi possedere una vita mentale. L'indicazione di David Lewis, un sostenitore del funzionalismo analitico, su come procedere è, infatti:

Pensa alla psicologia del senso-comune come una teoria scientifica che introduce dei termini, sebbene si tratti di una teoria inventata molto prima che ci fosse un'istituzione come la scienza professionale. Elenca tutti i luoghi comuni a cui puoi pensare che riguardano le relazioni causali di stati mentali, stimoli sensibili, e risposte motorie. [...] Includi tutti i luoghi comuni che sono conoscenza comune fra di noi –tutti li conoscono, tutti sanno che gli altri li conoscono, e così via. Poiché i significati delle nostre parole sono conoscenza comune, sosterrò che i nomi degli stati mentali derivano il loro significato da questi luoghi comuni <sup>19</sup>.

Considerare la psicologia del senso comune come una teoria scientifica permette a Lewis di proporre considerazioni sui termini teorici che tale teoria introduce. I termini teorici sono definiti funzionalmente, in base al loro ruolo causale: non occorre specificare altro se non quale ruolo svolgono all'interno della teoria. Accanto ai termini teorici vi sono i termini pre-teorici, cioè quelli che sono conosciuti prima che i termini teorici siano stati introdotti: è attraverso i termini pre-teorici che è possibile per i termini teorici svolgere la propria funzione. Specificare il ruolo causale di un termine significa mostrare come, per suo tramite, vengono messi in relazione quegli elementi della teoria di cui avevamo già conoscenza. Nel momento in cui siamo in grado di individuare che cosa occupa il ruolo causale dei termini teorici introdotti abbiamo ottenuto una identificazione teorica <sup>20</sup>. Lewis propone, a titolo esemplificativo, di pensare ad un caso in cui un investigatore deve capire chi è l'assassino in un omicidio. Nel ricostruire gli avvenimenti il detective propone una teoria al cui interno vengono descritte le azioni compiute dai protagonisti, ma i nomi di questi ultimi sono sostituiti da variabili. I termini attraverso cui l'investigatore descrive le azioni sono considerati da Lewis termini pre-teorici, in quanto sono comprensibili da tutti. I termini che denotano i protagonisti della vicenda sono, invece, i termini teorici che l'investigatore introduce per spiegare quello che è successo: designano in che modo si relazionano (causalmente) gli elementi pre-teorici. Nel momento in cui

---

<sup>19</sup> Lewis (1972), p. 256.

<sup>20</sup> Lewis sostiene che le identificazioni teoriche per essere buone identificazioni non devono essere postulate per ragioni di parsimonia teorica. Le identificazioni teoriche sono, pertanto, implicate dalle teorie e non poste indipendentemente. Cfr. Lewis (1972), p. 249.

trovo un nome reale da sostituire alle variabili ho scoperto chi realizza il ruolo causale<sup>21</sup>.

Il riferimento al ruolo causale per descrivere la mente costituisce l'elemento comune fra teorie comportamentiste e teorie funzionaliste, le quali condividono la tesi che le relazioni causali fra uno stato mentale, le occasioni che lo provocano e le sue manifestazioni, sono caratterizzate da un legame di necessità analitica, cioè sono analizzabili tramite le verità concettuali di cui disponiamo. Il funzionalismo analitico, tuttavia, integra il comportamentismo logico con il riferimento non solo alle relazioni causali fra input e output, ma:

Ci permette di includere altre esperienze fra le tipiche cause ed effetti attraverso cui un'esperienza è definita. Nel definire le esperienze attraverso il loro ruolo causale, è cruciale essere in grado di includere queste esperienze al fine di rendere conto dell'accessibilità introspettiva che è una caratteristica importante di ogni esperienza. Perché l'accessibilità introspettiva di un'esperienza è la sua tendenza a causare altre (future o simultanee) esperienze dirette intenzionalmente verso di essa, nel momento in cui ne siamo consapevoli<sup>22</sup>.

Uno stato mentale non è più solamente definito nei termini delle relazioni fra input e output, ma facendo riferimento anche ad *altri stati mentali*. Pertanto un comportamentista analizza lo stato mentale di un atto di volontà, per esempio "voglio prendere l'ombrello", nei termini di input sensoriali ("osservo il cielo carico di nuvole") ed output comportamentali ("prendo l'ombrello prima di uscire"); per il funzionalista analitico oltre a questi due elementi dovremmo aggiungere altri stati mentali che però non hanno manifestazioni esterne come credenze o desideri: prenderò l'ombrello prima di uscire se "desidero non bagnarmi".

La relazione di cui si parla nella citazione è di tipo causale. In altre parole, uno stato mentale occupa un ruolo causale che correla ingressi sensoriali, risposte motorie ed altri stati mentali. Questa peculiarità appartiene *necessariamente* agli

---

<sup>21</sup> Cfr. Lewis (1972), p. 250-251.

<sup>22</sup> Lewis (1966), p. 21.



stati mentali in base all'analisi dei termini di senso comune con cui descriviamo il comportamento di un individuo. È a questo punto che emergono le posizioni ontologiche da cui Lewis stesso prende le mosse:

La caratteristica definitiva di qualsiasi (sorta di) esperienza in quanto tale è il suo ruolo causale, il suo essere sintomo delle cause ed effetti più tipici. Ma noi materialisti crediamo che questi ruoli causali che appartengono per necessità analitica alle esperienze appartengano di fatto a certi stati fisici. Dal momento che quegli stati fisici possiedono le caratteristiche che definiscono le esperienze, essi devono essere le esperienze<sup>23</sup>.

Se l'analisi concettuale dei termini con cui descriviamo la nostra vita mentale fornisce ragioni per identificare *necessariamente* («per necessità») gli stati mentali con ruoli causali, l'identità, invece, dei ruoli causali con stati fisici è dotata dello stesso grado di necessità delle leggi fisiche. Stati mentali e stati fisici, pur avendo il medesimo riferimento nel mondo, non condividono lo stesso senso: questa teoria dell'identità non implica che ciò che viene detto delle esperienze in quanto tali sia vero anche degli stati fisici in quanto tali<sup>24</sup>.

### **3.3 Psicofunzionalismo.**

Se il funzionalismo di Putnam è legato alle prime riflessioni sulle possibilità di sviluppare sistemi intelligenti che operino in base a complesse computazioni (intelligenza artificiale), e il funzionalismo di Lewis cerca di colmare le lacune delle teorie comportamentiste, esiste un'altra variante delle teorie funzionaliste che deriva dai primi successi delle scienze cognitive. Si tratta del cosiddetto psicofunzionalismo.

---

<sup>23</sup> Lewis (1966), p. 17.

<sup>24</sup> Lewis riconosce il debito di questa precisazione alla dottrina fregeana su senso e riferimento. Cfr. Lewis (1966), p. 19, nota 5. La distinzione fra due sensi diversi con cui possiamo parlare del medesimo riferimento permette a Lewis di rendere conto delle “discrepanze” fra espressioni che descrivono la mente e quelle che descrivono il cervello senza che si debbano con ciò negare le identità psico-fisiche.

Il funzionalismo analitico faceva riferimento alle teorie psicologiche del senso comune e le considerava come teorie ingenue, ma sufficientemente ricche per poter rendere conto del funzionamento della vita mentale attraverso un'analisi degli elementi che ne fanno parte alla luce di un'analisi concettuale a priori. Lo psicofunzionalismo condivide il metodo del funzionalismo alla Lewis ma utilizza come dati di partenza non più i luoghi comuni della psicologia ingenua, ma ciò che viene scoperto dalle migliori spiegazioni scientifiche. In altre parole,

Il psicofunzionalismo ha la possibilità di usare le teorie empiriche per specificare gli input e gli output, così da tracciare la linea fra interno ed esterno di un organismo in un modo teoricamente fondato<sup>25</sup>.

Quanto appena espresso da Ned Block consente di spostare la linea di confine fra interno ed esterno in maniera sensibile. Se per il funzionalismo analitico gli input e gli output erano modificazioni *osservabili* sia in entrata che in uscita, per lo psicofunzionalista gli input e gli output potrebbero essere anche variazioni a livello neuronale o altri tipi di modificazioni che possono essere rivelate attraverso strumenti di laboratorio.

Una conseguenza di questa impostazione è che la lista di stati mentali, input e output di cui tenere conto si modifica in quantità, ma anche in qualità. In quantità, perché, all'interno della lista dovremmo includere anche stati mentali, input e output di cui il senso comune non tiene conto; in qualità, perché alcuni di questi stati saranno necessariamente non accessibili alla coscienza cambiando quindi il tipo di accesso che un soggetto ha nei confronti della propria vita mentale.

Se il soggetto viene, in parte, privato dell'autorità sulla propria mente le risorse di cui lo psicofunzionalista può disporre sono in grado di articolare in maniera più precisa e scientifica la ricchezza degli stati mentali. In maniera più precisa perché, se i dati scientifici sono attendibili, un'analisi psicofunzionale è in grado di distinguere due stati mentali diversi laddove un funzionalista analitico ne

---

<sup>25</sup> Block (2007), p. 94.

vede solo uno: a parità di input e output osservabili e stati mentali consci, un'analisi psicofunzionale è in grado, teoricamente, di distinguere fra eventi mentali simili come depressione e tristezza. Di contro, articolare in maniera scientifica la vita mentale significa annoverare al suo interno *solo* ciò che le migliori teorie scientifiche ci dicono su di essa: lo psicofunzionalismo, pertanto, non si troverebbe sempre in accordo con la psicologia del senso comune, dal momento che quest'ultima annovera al suo interno eventi mentali che una teoria psicofunzionalista potrebbe non ammettere. L'ipotesi dello psicofunzionalismo è pertanto legata allo sviluppo delle scienze empiriche le quali, *a posteriori*, saranno in grado di fornire elementi per una buona teoria della mente<sup>26</sup>.

Una caratteristica comune di funzionalismo analitico e psicofunzionalismo è, tuttavia, quella di adoperare lo stesso metodo per fornire definizioni funzionaliste dei termini mentali. Ovviamente, le teorie di partenza su cui si applica questo metodo sono diverse: la psicologia del senso comune, da un lato, e le scienze cognitive, dall'altro. La strategia è quella di trasformare le generalizzazioni della teoria in proposizioni "alla Ramsey". Se prendiamo le caratteristiche generali del dolore esse sono: il dolore è "causato da una lesione al corpo", "produce la credenza che qualcosa nel corpo non vada bene", "produce il desiderio di liberarsi di quello stato" e "tende a causare lamenti e altre espressioni vocali". Si potrebbe sostenere che queste proposizioni forniscono una definizione del dolore; più saranno le informazioni di cui disponiamo, più la nostra definizione sarà precisa. A questo punto si costruisce una proposizione "alla Ramsey", sostituendo il termine dolore con una variabile e si applica un quantificatore esistenziale sulla variabile:

---

<sup>26</sup> Contro l'ipotesi psicofunzionalista si potrebbe obiettare che ci potranno essere contraddizioni fra la psicologia del senso comune e le teorie empiriche psicofunzionaliste. Mi sembra che questa obiezione non tenga conto che l'immagine del senso comune è spesso permeabile rispetto alle idee provenienti dalla scienza. L'analogia fra una mente ed il software di un computer, presente nelle idee di Putnam, è ormai diventata patrimonio della sensibilità comune ed è comprensibile abbastanza chiaramente da chi sia grado di utilizzare un computer e possieda una mente. Cfr. Horgan, Woodward (1985).

$\exists x$  ( $x$  ha la tendenza ad essere causato da lesioni al corpo &  $x$  ha la tendenza a produrre la credenza che qualcosa nel corpo non vada bene e il desiderio di liberarsi da quello stato &  $x$  ha la tendenza a produrre lamenti).

Allo stesso modo si sostituiscono gli altri stati mentali (credenze, desideri) con variabili su cui si applicano dei quantificatori:

$\exists x \exists y \exists z$  ( $x$  ha la tendenza ad essere causato da lesioni al corpo &  $x$  ha la tendenza a produrre gli stati  $y$  e  $z$  &  $x$  ha la tendenza a causare la produzione di lamenti).

La “ramseyficazione” delle teorie psicologiche, siano esse quelle di senso comune o scientificamente più sofisticate, ha il vantaggio di riuscire a definire uno stato mentale senza far ricorso, nella definizione, a stati mentali, evitando in questo modo il pericolo di definizioni circolari. In altre parole, una buona immagine scientifica della mente è quella che riesce a fare a meno di termini mentali, mantenendo solo quei dati che sono osservabili, sia agli occhi della psicologia ingenua sia agli occhi “artificiali” degli strumenti di laboratorio<sup>27</sup>.

Uno stato mentale è definito come funzionale in base al ruolo causale che svolge all’interno dell’economia psicologica di un individuo, cioè se può coincidere con una proposizione simile a quella sopra formalizzata. Ciò permette di fare due considerazioni.

Le teorie funzionaliste, in generale, sono teorie *olistiche* perchè considerano uno stato mentale in funzione delle relazioni (causali) che intercorrono fra input, output e *tutti gli altri stati mentali*. Nel caso della variante psicofunzionalista l’elenco degli stati mentali potrebbe essere molto lungo (comprendendo anche stati non coscienti) e, di conseguenza, l’attribuzione di uno

---

<sup>27</sup> L’eliminazione del lessico mentalistico costituisce un tratto in comune fra teorie funzionaliste della mente e teorie comportamentiste: il riferimento di quest’ultime ai meri fatti comportamentali era motivato dal rifiuto di considerare pertinente, per una teoria scientifica, tutto ciò che accade all’interno della mente e che per questo è accessibile solamente da chi possedeva quella mente.

stato mentale ad un individuo potrebbe fallire nel caso egli non abbia uno stato mentale che è in relazione con lo stato mentale che si vuole definire. Nella fattispecie, ci potrebbero essere casi in cui non tutte le credenze o i desideri che, per definizione, sono posseduti da un individuo che prova dolore non sono effettivamente patrimonio della psicologia dell'individuo: nel caso del dolore, per esempio, a parità di input, output ed alcuni stati mentali un soggetto potrebbe non avere la credenza che sia opportuno allontanarsi da ciò che provoca dolore. In tal caso il dolore di quell'individuo non sarebbe un dolore, alla luce della definizione funzionale che di esso viene fornita.

Inoltre, i filosofi della mente sono discordi sulle conseguenze dell'assunzione di una teoria funzionalista. Se, infatti, uno stato mentale è identico ad uno stato funzionale (se si appoggia, quindi, la teoria dell'identità degli stati funzionali), il dolore è identico ad una proprietà relazionale di secondo ordine. Se, invece, si assume una posizione più debole (detta "teoria della specificazione funzionale") la definizione funzionale di dolore fornisce la descrizione di come sono organizzate delle proprietà (fisiche, chimiche, ecc.) di primo ordine. Nel primo caso la definizione, essendo di livello più alto, potrà essere applicata a mondi possibili diversi dal nostro: uno stato mentale sarà quindi un designatore rigido che denoterà la stessa proprietà di secondo ordine in tutti i mondi possibili. Nel secondo caso, la teoria delle specificazioni funzionali sarà in grado di fornire una spiegazione efficace delle relazioni causali fra le varie proprietà di primo ordine: gli output comportamentali saranno *l'effetto* di una serie causale di proprietà e non la mera manifestazione di una proprietà di secondo ordine.

#### **4. IL LESSICO DELLA FILOSOFIA DELLA MENTE.**

Il dibattito contemporaneo fra i filosofi della mente si costruisce attorno a problematiche che, come brevemente tratteggiato nel paragrafo precedente, non sono nuove. Il lessico che viene utilizzato, tuttavia, risulta essere alquanto tecnico coinvolgendo nozioni chiamate a dirimere problemi teorici e posizioni non sempre

intuitive. È opportuno, perciò, fornire una chiarificazione dei concetti fondamentali per riuscire a rendere intelligibile il linguaggio attraverso cui il dibattito si sviluppa. Termini come “fisicalismo”, “materialismo”, “riduzionismo” o “sopravvenienza” costituiscono il vocabolario con cui i filosofi della mente (ma non solo) articolano le loro proposte teoriche.

#### **4.1 Fisicalismo e materialismo.**

Una delle teorie con cui il funzionalismo è entrato in competizione è la teoria delle identità psico-neurali, secondo la quale gli stati mentali non sono altro che stati del cervello. Questi ultimi vengono studiati da scienze come la fisica, la chimica o la neurobiologia e se volessimo avere informazioni sulla mente è a queste scienze che dovremmo rivolgere la nostra attenzione. La teoria dell'identità è, pertanto, un esempio di teoria fisicalista. Per fisicalismo si intende, infatti, una posizione che assume come *esistenti e studiabili* in maniera scientifica solo quelle entità che sono postulate dalla fisica o che possono essere riconducibili a questa scienza. Il fisicalismo si propone, quindi, sia come teoria epistemologica sia come teoria ontologica: esso si impegna a fornire le direttive attraverso cui spiegare i fenomeni (le leggi della fisica), ma anche a dire che cosa faccia parte o meno dell'arredo del mondo (atomi, forze, onde, ecc.). Il fisicalismo si basa, quindi, su tre tesi <sup>28</sup>:

- Tutti gli enti e gli eventi nello spazio-tempo hanno proprietà fisiche che sono governate esclusivamente dalle leggi della fisica (*generalità della fisica*).
- Ogni evento fisico ha una o più cause fisiche sufficienti perché tali cause provochino il verificarsi dell'evento (*completezza della fisica*).

---

<sup>28</sup> Cfr. Crane ( 2003), pp.64-65.

- Ogni evento fisico possiede coordinate spazio-temporali (*collocazione spazio-temporale*).

La tesi della generalità della fisica chiarisce che *genere* (type) di entità esistono: nella misura in cui un'entità o un evento possiedono coordinate spazio-temporali esse cadono nel campo d'indagine della fisica. Dal momento che non si possono dare entità o eventi al di fuori della dimensione spazio-temporale il principio di generalità chiarisce che non possono darsi oggetti al di fuori di questi parametri e, di conseguenza, tale principio fornisce le coordinate ontologiche del fisicalismo. La tesi della completezza della fisica è, invece, un principio che regola le relazioni fra gli enti e gli eventi: nella misura in cui qualcosa accade all'interno delle coordinate spazio-temporali esso è vincolato a ciò che è accaduto prima, o che accadrà successivamente, da relazioni di causa ed effetto. Allo stesso modo, se qualcosa produce effetti o è effetto di qualcos'altro, ciò accade in virtù *solamente* delle proprietà fisiche possedute dall'entità che è causa o effetto. Esisterebbe, pertanto, una sorta di chiusura causale del fisico: ogni oggetto fisico entra in relazione con gli altri attraverso relazioni causali ed ogni relazione, se è causale, è predicabile solo di oggetti fisici <sup>29</sup>.

È utile notare che le tesi della generalità e della completezza della fisica non impongono che sia *esclusivamente* questa scienza a dire la verità su tutti i fenomeni e le entità che si trovano nel mondo. L'ipotesi contraria porterebbe all'esclusione di altri tipi di indagine autonoma, che non di meno hanno un certo grado di rigore e di scientificità. L'autonomia della biologia, per esempio, non viene negata dal fisicalismo in quanto è compatibile con il principio di generalità (ciò che la biologia studia sono entità che hanno proprietà fisiche, oltre a quelle biologiche) e con il principio di completezza della fisica (le leggi della biologia non sono in contraddizione con le leggi della fisica).

---

<sup>29</sup> Cfr. J. Kim (2006), pp.194-195. La chiusura causale del fisico sembrerebbe implicare un certo grado di determinismo. Per evitare questa implicazione, si potrebbe modificare il principio di completezza stipulando che ogni evento fisico ha una causa fisica che determina la *probabilità* che tale evento fisico si verifichi.

Il fisicalismo è spesso etichettato come una posizione materialista intendendo con questo un certo grado di sinonimia fra i due termini. Entrambe sono posizioni moniste in quanto convengono, dal punto di vista ontologico, circa l'esistenza di un solo genere di sostanza: la materia. Tuttavia si possono riscontrare alcune differenze fra i due atteggiamenti per cui appoggiare una tesi fiscalista non significa essere materialisti. Una di queste differenze sta nel diverso rigore ontologico richiesto dalle due posizioni: per il materialista esistono solo "pezzi di materia", mentre per il fisicalista esistono anche entità che sono postulate dalla fisica ma che non sono necessariamente materiali. Si pensi per esempio a entità come i quark o i muoni di cui parla la fisica nucleare: esse non sono osservabili ma, ciò nonostante, fanno parte dell'arredo del mondo. Un altro tipo di differenza è riscontrabile nel diverso approccio all'evoluzione scientifica. Il materialismo, così come è stato articolato dai suoi maggiori esponenti, è una teoria che stabilisce *a priori* che cosa è presente nel mondo e quali sono le sue caratteristiche (per esempio, sostenendo che la materia è impenetrabile, solida, interagisce solo meccanicamente, ecc.), mentre il fisicalismo è una posizione che decreta *a posteriori* quali siano le entità che possiedono proprietà fisiche, in base anche allo sviluppo empirico delle varie discipline scientifiche. Il dominio della fisica newtoniana non è lo stesso della fisica quantistica: il tipo di entità o di proprietà che la fisica contemporanea annovera al suo interno costituiscono un insieme diverso da quello della fisica dei secoli scorsi.

In conclusione, declinando il fisicalismo all'interno della filosofia della mente risulta chiaro che alcune proposte teoriche sposano inevitabilmente un approccio fiscalista alla mente (come la teoria delle identità psico-neurali). Ma questo atteggiamento è condiviso anche da altre correnti della filosofia della mente che non sembrano, *prima facie*, sposare il fisicalismo. In realtà l'ontologia di stampo fiscalista è una teoria che viene accettata da quasi tutti i partecipanti al dibattito dato rifiuto di abbracciare forme di dualismo forte per rendere ragione del posto nel mondo di stati ed eventi mentali. Ciò non significa che il dualismo sia scomparso dal dibattito; esso continua a far sentire la sua voce, ma in una forma più debole rispetto al dualismo di stampo cartesiano. Si parla, pertanto, non



più di dualismo delle sostanze ma di dualismo delle proprietà: non ci sono una *res cogitans* ed una *res extensa* intese come sostanze distinte con proprietà distinte, ma solo un genere di sostanza (la materia) che può possedere sia proprietà fisiche sia proprietà mentali.

#### **4.2 Sopravvenienza, riduzionismo e anti-riduzionismo.**

Il fisicalismo è una posizione monista in quanto riconosce come esistenti, in un senso ontologicamente forte, solo le entità postulate dalla fisica. L'immagine del mondo che ne ricaviamo è perciò monolitica: tutto ciò che c'è e tutto ciò che c'è da sapere lo stabilisce la fisica. A questa prospettiva si affianca e sostituisce un'altra immagine del mondo che risulta essere "a più livelli" i quali sono dominio di diverse discipline scientifiche. Il passaggio è quindi da un modello "compatto" di realtà ad un modello di realtà stratificato; le relazioni fra i diversi strati sono spiegate con riferimento a termini come "sopravvenienza", "riduzionismo" e "antiriduzionismo". Spiegare ognuno di questi termini indipendentemente dagli altri è un'operazione complicata in quanto costituiscono diverse facce della stessa medaglia, per cui riferirsi ad un concetto implica il riferimento agli altri. Risulta chiaro, dal titolo di questo paragrafo, che se il termine "sopravvenienza" è un termine tecnico così come quello di riduzione, allo stesso tempo, probabilmente, riduzionismo e antiriduzionismo sono due prospettive contrastanti e fra di loro incompatibili. È, tuttavia, una strada percorribile quella di fornire alcune definizioni neutre e scarse dei termini chiave per poi rimpolpare queste definizioni con caratterizzazioni che possano chiarire i punti in cui le prospettive divergono.

Innanzitutto, sono due le premesse teoriche che vengono accettate dalla maggior parte dei filosofi della mente:

- Ogni entità è costituita solo da elementi materiali individuati dalle teorie scientifiche: per esempio atomi, molecole, ecc. (*ontologia fisicalista*).

- Esiste una *correlazione* tra fenomeni fisici e fenomeni mentali, ossia due entità con le medesime proprietà fisiche condivideranno le stesse proprietà mentali (*sopravvenienza della mente sul corpo*).

L'assunzione ontologica è già stata analizzata nel paragrafo precedente, nel quale si è accennato alla possibilità di sposare l'ontologia fisikista senza per questo negare l'esistenza di proprietà che esulano dal campo d'indagine della fisica. Per rendere più chiara questa opzione teorica si può pensare ad alcune proprietà tipiche dell'acqua, come per esempio la trasparenza: gli atomi che costituiscono le molecole d'acqua sono idrogeno ed ossigeno, essi possiedono proprietà peculiari (spin, massa, carica, ecc.) che sono proprietà fisico-chimiche; l'unione di questi elementi fa sì che esistano, tuttavia, alcune proprietà (la trasparenza appunto) che gli elementi di base dell'acqua presi singolarmente non possiedono.

La definizione della sopravvenienza, invece, necessita di alcune precisazioni. Innanzitutto essa presuppone che esistano entità che possono avere proprietà fisiche o proprietà mentali: esistono pertanto due insiemi, il fisico ed il mentale; esistono, cioè, pietre o acqua così come pensieri o stati mentali di dolore. All'interno di ciascun insieme possono verificarsi dei mutamenti o dei passaggi, per esempio, da una proprietà fisica ad una diversa proprietà fisica e allo stesso modo si danno variazioni da una specifica proprietà mentale ad un'altra. Esemplificando: un'entità fisica come l'acqua può variare proprietà fisiche passando da liquida a gassosa; parimenti, una mente può variare le proprietà mentali passando da uno stato mentale quale una credenza ad un altro stato mentale quale un desiderio. La nozione più semplice della sopravvenienza afferma che esiste una semplice correlazione fra proprietà mentali e fisiche per cui al variare di quest'ultime si accompagna una variazione delle prime. Tale definizione è poco interessante per il dibattito contemporaneo in quanto potrebbe venire accettata anche da filosofi dualisti in senso forte: la mera correlazione fra entità mentali ed entità fisiche è plausibile anche all'interno della filosofia

cartesiana (grazie alla presenza della *ghiandola pineale*) o leibniziana (grazie al concetto di *armonia prestabilita*).

La tesi di sopravvenienza diventa interessante, tuttavia, quando è coniugata con il principio ontologico fisicalista. Una volta assunti insieme questi principi diventa scorretto parlare di due entità correlate: esiste un unico tipo di entità che può possedere due insiemi di proprietà, quelle fisiche e quelle mentali. La sopravvenienza descrive la relazione fra questi insiemi di proprietà: al variare di proprietà fisiche di un'entità (fisica) corrispondono variazioni delle proprietà mentali della medesima entità (fisica).

La nozione di sopravvenienza viene poi arricchita e specificata in base all'*estensione* e alla *modalità*. Queste specificazioni servono ad articolare il concetto di sopravvenienza ma non sono necessariamente implicate dalla definizione neutra che ne è stata data in questo paragrafo. Infatti, parlare di modalità impone di arricchire (ma anche complicare) la sopravvenienza con questioni di identità, mondi possibili, semantica e logica. È opportuno quindi analizzare, pur non entrando nei dettagli, le possibili declinazioni della nozione di sopravvenienza.

Facendo riferimento all'estensione, si parla di *sopravvenienza locale* e *globale* nella misura in cui si considera la sopravvenienza in relazione ad *individui* o in relazione a *mondi*. La forma, per esempio, sopravviene *localmente* sulle proprietà fisiche perché dati due individui con le medesime proprietà fisiche, la loro forma varierà nello stesso modo. Il prezzo invece non sopravviene localmente sulle proprietà fisiche perché dati due individui identici dal punto di vista fisico, il loro prezzo può essere diverso: la copia di un disco dei Rolling Stones, pur essendo fisicamente identica all'originale, non avrà lo stesso prezzo dell'incisione d'origine<sup>30</sup>. Quando consideriamo la sopravvenienza globale facciamo

---

<sup>30</sup> Le proprietà che sopravvivono localmente sono, per così dire, indipendenti da fattori esterni alle proprietà stesse e all'individuo di cui vengono predicate. Il fatto che alcune proprietà non sopravvivono localmente scaturisce dal fatto che esse dipendono da qualcosa di esterno: nel caso del valore estetico, per esempio, esso non è assicurato dalla mera costituzione fisica di un oggetto, ma dipende da circostanze come essere effettivamente opera originale di un autore oppure essere considerato in una determinata maniera dai critici d'arte. In altre parole, la sopravvenienza locale

riferimento, invece, a mondi e non più ad individui: le proprietà di un determinato livello sopravvivono *globalmente* su quelle di un livello più basso se non possono darsi due mondi che siano identici rispetto alle proprietà di basso livello ma diversi rispetto alle proprietà di livello superiore. È probabile, per esempio, che le proprietà biologiche sopravvivano globalmente sulle proprietà fisiche se è vero che, dati due mondi fisicamente identici essi saranno identici anche rispetto alle proprietà biologiche.

La modalità specifica in che modo la correlazione fra proprietà va declinata. Il fatto che alla variazione di proprietà fisiche sia correlata una variazione di proprietà mentali, per esempio, è un fatto che dipende dalle leggi di natura? Oppure si tratta di una variazione coordinata guidata da leggi logiche? In base alle risposte a queste due domande David Chalmers distingue fra *sopravvenienza naturale* (o nomologica) e *sopravvenienza logica* (o concettuale)<sup>31</sup>. Se un insieme di proprietà sopravviene *naturalmente* su un insieme di proprietà di livello più basso ciò avviene solo nei mondi in cui sono valide le leggi naturali che vigono nel mondo attuale<sup>32</sup>. Se, invece, un insieme di proprietà sopravviene *logicamente* su un altro insieme di proprietà ciò vale in ogni mondo possibile indipendentemente dalle leggi naturali<sup>33</sup>. In altre parole, se si dà il caso della sopravvenienza naturale, la relazione fra i due insiemi di proprietà è contingente (potrebbe essere diversa da come attualmente è), mentre se si dà il caso della sopravvenienza logica la relazione è necessaria (non potrebbe essere diversa da come è).

In letteratura si è consolidata anche un'altra distinzione, simile a quella di Chalmers, per esprimere il diverso grado di forza modale attraverso cui articolare

---

si dà in riferimento a proprietà *indipendenti dal contesto*, mentre non si dà per proprietà *dipendenti dal contesto*.

<sup>31</sup> Cfr. Chalmers (1999), pp. 35-39.

<sup>32</sup> La tesi della sopravvenienza nomologica, all'interno di un determinato mondo, implica che non possono esserci differenze di livello superiore (sopravveniente) senza che ci siano differenze a livello inferiore (subveniente), una volta fissate le leggi che governano quel mondo. Ogni individuo identico rispetto alle proprietà di livello alto sarà identico rispetto alle proprietà di livello basso. In altre parole, *l'indiscernibilità* rispetto ad un certo insieme di proprietà comporta *l'indiscernibilità* rispetto ad un altro insieme di proprietà.

<sup>33</sup> L'indiscernibilità viene, alla luce della definizione di sopravvenienza logica, conservata attraverso i mondi mentre l'indiscernibilità derivata dalla tesi della sopravvenienza nomologica riguarda solamente individui all'interno dello stesso mondo.

il concetto di sopravvenienza. Si parla di *sopravvenienza debole* e di *sopravvenienza forte*. Secondo la prima, dati due insiemi di proprietà (insieme A ed insieme B), si ha sopravvenienza *debole* di A su B se e solo se per qualsiasi mondo  $w$  e per gli individui  $x$  e  $y$  nel dominio di  $w$ , se  $x$  in  $w$  possiede le stesse proprietà B che  $y$  possiede in  $w$ , allora  $x$  possiede le stesse proprietà A in  $w$  che  $y$  possiede in  $w$ . Per quanto riguarda la seconda nozione, si ha sopravvenienza *forte* di A su B se e solo se per qualsiasi mondo  $w$  e  $z$ , e per qualsiasi oggetto  $x$  e  $y$ , se  $x$  possiede in  $w$  le stesse proprietà B che  $y$  ha in  $z$ , allora  $x$  possiede in  $w$  le stesse proprietà A che  $y$  ha in  $z$ <sup>34</sup>.

Fino a questo punto non si è ancora parlato di riduzionismo e antiriduzionismo in quanto i sostenitori dell'una e dell'altra opzione concordano sui principi sopra enucleati. Le divergenze nascono nel momento in cui si cerca di dare concretezza alla tesi della sopravvenienza coniugata con l'ontologia fisicalista. Per il riduzionista è la sopravvenienza, in quanto semplice correlazione fra proprietà, ciò che necessita di una spiegazione; per l'antiriduzionista la correlazione è semplicemente assunta come un qualcosa di *primitivo*. Metaforicamente: il lavoro del riduzionista, una volta assunta la tesi della sopravvenienza, è all'inizio ed il suo sforzo sarà di capire *perché* tale relazione esiste ed in che modo si declina; per l'antiriduzionista il lavoro da fare, in merito alla correlazione fra proprietà fisiche e mentali, si ferma alla constatazione dell'esistenza della correlazione e la sua attenzione si rivolge a capire come i due relata interagiscono.

Si tratta quindi di capire in che cosa consiste il surplus di lavoro che il riduzionista deve affrontare. In altre parole, il problema è primariamente quello di definire che cosa fa di una riduzione una *buona* riduzione. Le condizioni che una riduzione deve soddisfare per risultare efficace sono:

- Un insieme di entità o proprietà A è ridotto ad un insieme di proprietà B se e solo se *tutti* gli elementi di A vengono tradotti in elementi di B (*completezza*).

---

<sup>34</sup> Cfr. Stalnaker (1996), raccolto in Kim (2002), p. 194.

- Un insieme di entità o proprietà A è ridotto ad un insieme di entità o proprietà B se e solo se A viene spiegato impiegando un minor numero di assunzioni teoriche (*economia esplicativa*) e/o un minor numero di entità (*economia ontologica*).
- Un insieme di entità o proprietà A è ridotto ad un insieme di entità o proprietà B se e solo se B non è *meno informativo* di A (*esaustività*).

Il requisito di completezza impone che, una volta elencati gli elementi (entità o proprietà) da ridurre, alla fine dell'operazione di riduzione nulla sia lasciato fuori: non devono rimanere elementi "residui". Il requisito di esaustività impone, d'altro canto, che l'insieme riducente abbia la stessa *potenza esplicativa* dell'insieme da ridurre: non devono esserci elementi spiegabili facendo riferimento ad elementi di A che non siano spiegabili facendo riferimento ad elementi di B. In realtà completezza ed esaustività rispondono alla medesima esigenza, ma da due punti di vista diversi: il primo da una prospettiva ontologica, mentre il secondo da una prospettiva epistemologica. Il requisito dell'economia esplicativa, infine, risponde a criteri metodologici per cui se, per esempio, vi sono due teorie che riescono entrambe a ridurre in maniera completa ed esaustiva un insieme di entità o proprietà ad un altro, la preferenza va data alla teoria che fa questo con meno assunzioni, con leggi più semplici o con teoremi più sintetici<sup>35</sup>.

Le divergenze fra riduzionismo e anti-riduzionismo iniziano ad essere evidenti in riferimento alle tre condizioni appena esposte. Se infatti queste sono i criteri attraverso cui giudicare la bontà di una riduzione, sarà proprio il soddisfacimento (o meglio, il mancato soddisfacimento) di tali condizioni ciò su cui l'antiriduzionista baserà la sua strategia contro-argomentativa. In generale il suo sforzo sarà quello di mostrare come una (o tutte e tre) le condizioni non vengano rispettate dalla prospettiva riduzionista. Per quanto riguarda il criterio di

---

<sup>35</sup> Il criterio di economia esplicativa e ontologica corrisponde alla forma di inferenza che si è soliti chiamare, in termini tecnici, inferenza alla spiegazione migliore (*inference to the best explanation*).

completezza non rispettarlo significa che, alla fine dell'operazione di riduzione, qualcosa resta fuori: nel caso del rapporto mente-cervello alcuni stati mentali non riescono ad essere catturati nella rete di concetti o proprietà postulate dalla fisica. Analogamente per il criterio di esaustività: il passaggio dal livello da ridurre a quello riducente potrebbe comportare un costo troppo elevato in merito alle informazioni che ne ricavo. In altre parole, il livello riducente potrebbe non riuscire a spiegare in maniera adeguata certi fenomeni mentre il livello da ridurre era in grado di farlo<sup>36</sup>.

Il dialogo fra riduzionisti e antiriduzionisti, a questo livello, risulta essere fallimentare in quanto le due posizioni, pur condividendo ontologia fisicalista e sopravvenienza, sembrano inconciliabili. All'argomento della mancata soddisfazione del criterio di completezza che consiste nel rilevare che *qualcosa* rimane fuori dalla riduzione, il riduzionista potrebbe rispondere che ciò che rimane non è qualcosa di *reale* in senso forte. Gli stati mentali che si suppone la fisica non riesca a spiegare sono certamente stati di cui facciamo esperienza ma di cui non ha senso parlare da un punto di vista strettamente scientifico. L'interesse del fisico non è quello di studiare il caso singolo ma di proporre leggi generali che spieghino un fenomeno e riscontrare se quel caso può essere sussunto sotto una legge generale. Da questo punto di vista qualsiasi scienza che studia la mente utilizza questo paradigma: lo psichiatra abbozza una teoria su una patologia ma non si occupa dei casi singoli, così come, la psicologia fornisce informazioni generali su sentimenti e stati d'animo ma non fa riferimento al *mio* stato d'animo<sup>37</sup>.

L'analisi fin qui condotta ha messo in luce come entrambe le proposte, riduzionista e quella anti-riduzionista abbiano dei punti di contatto per quanto

---

<sup>36</sup> La condizione di economia esplicativa ed ontologica, essendo un criterio metodologico, non costituisce terreno di scontro nel senso che una volta messi in discussione uno o entrambi i criteri ontologici ed epistemologici (cioè completezza ed esaustività) l'economia esplicativa ed ontologica perde il ruolo di discriminante fra proposte teoriche concorrenti.

<sup>37</sup> Anche se il riduzionista fisicalista propone teorie generali su un fenomeno egli deve rendere conto, se non vuole essere eliminativista, del perché certi fatti come quelli mentali hanno una dimensione soggettiva. Rendere, cioè, conto del fatto che utilizziamo espressioni, usi linguistici e comportamenti che danno un grosso peso a quegli aspetti che le teorie fisicaliste non si prefiggono di studiare.

riguarda assunzioni di tipo ontologico, ma siano in completo disaccordo sul tipo di spiegazione da dare a questi presupposti o, in maniera più radicale, se sia possibile una spiegazione. Il fatto che anche gli anti-riduzionisti accettino la tesi della sopravvenienza e l'ontologia fisicalista sembrerebbe complicare la relazione fra sopravvenienza e spiegazione riduzionista: esse costituirebbero due facce della stessa medaglia, per cui si potrebbe ridurre (questione epistemologica) ciò che sopravviene (questione ontologica). Il fallimento di una spiegazione riduzionista costituisce la soglia di visibilità della mancata sopravvenienza di un insieme di entità o proprietà su di un altro insieme. Come già ricordato, peraltro, appoggiare una posizione anti-riduzionista non significa negare la sopravvenienza *tout court*, ma rilevare il fatto che non si può ridurre qualcosa a qualcos'altro se quest'ultimo non sopravviene *logicamente* sul primo<sup>38</sup>. Negare la sopravvenienza *logica* non significa negare anche la sopravvenienza *naturale*: esistono, per esempio, fatti che sopravvivono naturalmente, ma non logicamente, sui stati cerebrali. In altre parole, evidenziare i limiti della riduzione e quindi non appoggiare una tesi della sopravvenienza logica deriva dalla difficoltà (o anche impossibilità) di esplicitare un legame logico-concettuale fra insiemi di entità o proprietà fra loro in relazione.

La spiegazione riduzionista può essere applicata a diversi campi d'indagine per cui esistono diversi tipi di riduzione: riduzione teorica, riduzione identitaria, riduzione funzionale, ecc. Comune a questi tipi di riduzione è la procedura che impone di partire da un insieme di fatti di alto livello e tradurli in un insieme di fatti di basso livello soddisfacendo le condizioni suesposte. È opportuna, tuttavia, una chiarificazione. La riduzione non è l'unico tipo di spiegazione possibile e forse non è la migliore: fatti di alto livello possono essere spiegati in maniera più intelleggibile da spiegazioni di alto livello senza ricorrere a riduzioni. Con un esempio si potrebbe esprimere questa idea dicendo che il tipo di spiegazione che l'economista dà dei fenomeni economici non impone di spiegarli facendo riferimento agli elementi base su cui l'economia si regge: l'aumento dei prezzi della merce può essere spiegato senza dover parlare o conoscere i componenti chimici del petrolio. Sebbene quindi le spiegazioni di

---

<sup>38</sup> Cfr. Chalmers (1999), p. 49.



livello alto possano autonomamente garantire la comprensione di un fenomeno, la riducibilità (almeno in principio) di determinati fatti ad altri di livello inferiore assolve un compito importante:

Il suo scopo principale è di eliminare qualunque senso di mistero profondo che circonda i fenomeni di alto livello. Realizza ciò riducendo la pura e semplice arbitrarietà del fenomeno in questione alla pura e semplice arbitrarietà dei processi di livello inferiore. Nella misura in cui i processi di basso livello possono essere a loro volta alquanto arbitrari, è possibile che una spiegazione riduzionistica non consenta una descrizione *profonda* di un fenomeno, ma almeno elimina la sensazione che ci sia qualcosa “di più”<sup>39</sup>.

I concetti che in questo paragrafo sono stati esposti costituiscono gli “arnesi” concettuali che i filosofi della mente utilizzano nel loro lavoro teorico. Lo sviluppo di nozioni e l’assunzione di determinate premesse sono operazioni dettate dal rifiuto di una prospettiva dualista di stampo cartesiano. Al dualismo delle sostanze si è contrapposto, tuttavia, un altrettanto insoddisfacente monismo materialista. Il risultato di questo travaglio è stato l’approdo verso posizioni che sposano un’ontologia fisicalista ma che non vogliono rinunciare ad un certo grado di autonomia di determinate proprietà di livello alto. Questa nuova forma di dualismo, che viene detta “dualismo delle proprietà”, pur venendo incontro alle richieste ontologiche del fisicalismo ripropone una concettualità cartesiana sfruttandone le risorse ma ereditandone, anche, le difficoltà. La partita decisiva per il problema della relazione mente-corpo si gioca, forse, sul campo della concettualità impiegata per definire che cosa è mente e che cosa è fisico e quale sia la relazione fra i due. Di questo avviso è, tra gli altri, Thomas Nagel:

La mia interpretazione della situazione è che la nostra incapacità di arrivare a una concezione intellegibile della relazione tra mente e corpo sia un segno dell’inadeguatezza dei nostri concetti attuali, e che sia necessario qualche sviluppo<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Chalmers (1999), p. 50.

<sup>40</sup> Nagel (1998), in C. Carenini, M. Matteuzzi (1999), p. 24.

I vari tipi di funzionalismo esposti in questo capitolo costituiscono alcune delle proposte che nel secolo scorso sono state avanzate per spiegare la mente ed il suo posto all'interno della natura. La riflessione filosofica ha potuto beneficiare degli apporti provenienti da scienze empiriche senza però dirimere alcune questioni circa il rapporto fra la mente ed il cervello, la mente ed il mondo e la relazione fra mente e mente. A tal proposito è ormai prassi considerare diversi significati di "mente" che cercano di catturare alcuni aspetti ritenuti fondamentali della vita mentale: si parla, pertanto, di mente psicologica e mente fenomenica, coscienza d'accesso e coscienza fenomenica, coscienza cognitiva e coscienza fenomenica<sup>41</sup>. Queste coppie di termini rispondono alla medesima esigenza, quella cioè di distinguere gli aspetti qualitativi rispetto ad altre caratteristiche degli stati mentali. È proprio l'attenzione verso la dimensione *vissuta* della mente ciò che ha impegnato i filosofi ed ha contribuito alla nascita di posizioni critiche nei confronti di un resoconto funzionale. Quest'ultimo, in base ai propri presupposti, riuscirebbe a spiegare alcune operazioni che la mente compie ma non potrebbe essere in grado di ospitare nel proprio orizzonte teorico gli aspetti qualitativi che a tali operazioni si accompagnano. La dimensione sentita, l'aspetto qualitativo, i *qualia* sono ciò di cui mi occuperò nel secondo capitolo considerando queste caratteristiche come controargomenti filosofici alle teorie funzionaliste e fiscaliste non concentrandomi, pertanto, sui risultati empirici che vengono fornite dalle scienze che studiano la mente ed il cervello.

---

<sup>41</sup> Cfr. Chlamers (1999), cap. I; Block (2007), pp. 166-178; Di Francesco (2005b), pp. 42-49.

## *Capitolo II*

### **ANTIRIDUZIONISMO E QUALIA.**

In questo capitolo vengono analizzate le argomentazioni proposte da diversi filosofi della mente che possono venire catalogate come anti-riduzioniste. Come già chiarito, la “riduzione”, in senso tecnico, consiste nella strategia di spiegare determinate proprietà di un certo livello (come le proprietà mentali: il pensiero, le credenze, la percezione) attraverso il ricorso a proprietà di un livello più basso (come le proprietà fisico-chimiche possedute dal cervello). In questo senso la spiegazione riduzionistica è neutra rispetto a ciò che intende chiarire: si tratta, cioè, di un metodo che può essere applicato a varie discipline scientifiche (o presunte tali), fra le quali trova posto anche la filosofia della mente.

Se può risultare chiaro, in linea generale, come operi una spiegazione riduzionista non è scontato chiarire come ciò avvenga fra due livelli specifici che entrano in relazione. Nel caso della filosofia della mente le posizioni che si oppongono alla riduzione, presentate in questo capitolo, sono accomunate dalla sfiducia nei confronti di una spiegazione scientifica della mente. Tale sfiducia, che può arrivare al punto di ritenere tale spiegazione impossibile, è motivata dalla considerazione di alcune caratteristiche della nostra vita mentale che sembrerebbero essere essenzialmente al di fuori del campo d’indagine della scienza: caratteristiche come i qualia, le sensazioni grezze, l’effetto che fa qualcosa, ecc. Queste sono considerate non riducibili ad altre caratteristiche di cui abbiamo una conoscenza scientifica consolidata: non è possibile che questo tipo di conoscenza spieghi le caratteristiche mentali sopra descritte.

Dal precedente capitolo sappiamo che due grandi filoni che cercano una spiegazione scientifica della mente sono il fisicalismo ed il funzionalismo, per cui gli argomenti anti-riduzionisti saranno rivolti o contro una delle due posizioni o contro entrambe. La complicata relazione fra fisicalismo e funzionalismo, tuttavia, non impedisce di notare che gli argomenti che verranno analizzati sono spesso simili nella strategia argomentativa o nell’obiettivo da raggiungere.

Quest'ultimo consiste nel dimostrare che una spiegazione della mente e della coscienza, che si voglia presentare come scientifica deve rendere conto, pena l'incompletezza esplicativa, di alcuni fenomeni mentali (qualia, aspetti fenomenici, prospettiva in prima persona, ecc.).

La resistenza opposta da queste caratteristiche della vita mentale, per converso, è la spia che proprio una spiegazione (funzionalista o fisicalista) della mente sia falsa o, nell'ipotesi meno radicale, fornisca elementi necessari ma non sufficienti per ottenere una spiegazione esaustiva di *tutta* la ricchezza dell'esperienza che facciamo del mondo.

Nel corso del capitolo analizzerò, innanzitutto, il concetto di “qualia” evidenziando le caratteristiche che sono ritenute essere un problema per le teorie fisicaliste e funzionaliste (1). Saranno, successivamente, analizzati gli argomenti che alcuni filosofi hanno costruito per mettere in luce le difficoltà degli approcci funzionalismi e fisicalisti alla mente (2, 2.1, 2.2, 2.3), dando spazio, anche, alle controobiezioni di fisicalisti e funzionalisti (2.1.1, 2.2.1, 2.3.1). In conclusione proporrò alcune considerazioni alla luce dell'analisi svolta (4).

## **1. IL CONCETTO DI QUALIA.**

Il termine “qualia” (al singolare “quale”) è un termine tecnico che designa gli aspetti della vita mentale di un individuo che hanno un carattere qualitativo o fenomenico. Tali caratteristiche sono per lo più compendiate, in letteratura, dall'espressione “l'effetto che fa” un determinato stato mentale, o meglio, quale effetto *sentito* è associato ad uno stato o evento mentale nel momento in cui intratteniamo quello stato mentale.

Un problema da affrontare è determinare quali stati mentali possiedano qualia per determinare un dominio al cui interno sia realizzata la proprietà di essere un quale. Anche in questo caso la letteratura individua come paradigma di un quale le esperienze percettive: l'effetto che fa vedere il colore rosso oppure sentire un determinato suono costituiscono esempi di qualia, rispettivamente visivi

e uditivi. Michael Tye elenca una serie di stati mentali a cui attribuire aspetti qualitativi <sup>1</sup>:

- Esperienze percettive: vedere un colore, odorare una fragranza, ecc.
- Sensazioni corporee: avere un disturbo corporeo, provare dolore, avere fame, ecc.
- Reazioni emotive e/o sentimenti: provare gelosia, paura, amore, odio, ecc.
- Umore: sentirsi calmo, teso, sollevato, ecc.

Alla luce di questo breve elenco è opportuno chiederci se altri stati mentali possiedono qualia; in altre parole, un pensiero o un desiderio possiedono caratteristiche fenomeniche per cui si prova un certo effetto? Si può plausibilmente sostenere che un atteggiamento proposizionale come il credere possa essere associato ad un'esperienza qualitativa determinata: la reazione emotiva al fatto di credere che *P* (dove *P* costituisce l'oggetto della mia credenza) potrebbe essere, per esempio, un sollievo *sentito*. Allo stesso modo, come sostiene G. Strawson, l'esperienza di capire una frase può benissimo essere annoverata fra quegli stati mentali che possiedono un aspetto qualitativo; egli sostiene infatti:

Esiste una determinata cosa come l'esperienza di capire (*understanding-experience*), così come esiste una cosa come l'esperienza visiva<sup>42</sup>.

L'idea espressa è che il concetto di esperienza qualitativamente connotata è un concetto ampio che non comprende al suo interno solamente quei fenomeni mentali che, *prima facie*, consideriamo esperienziali, come ad esempio emozioni, stati d'animo o percezioni. Il problema di inserire nel nostro elenco anche

---

<sup>1</sup> Cfr. Tye (1995), p.4.

<sup>42</sup>G. Strawson (1994), p.5. L'autore per avvalorare la sua tesi pensa al fenomeno di capire una lingua: le esperienze di un inglese e di un francese nell'atto di ascoltare un notiziario nella lingua madre di uno dei due sono diverse. Questo si spiega, secondo Strawson, con il fatto che chi comprende una lingua considera i suoni come segni che esprimono certe proposizioni, mentre chi non capisce la lingua sente solo suoni senza afferrare il significato che essi intenzionano.

pensieri, enunciati, credenze è che l'elemento qualitativo, che ad essi può essere associato, non sembra costituire qualcosa di essenziale; di contro, una volta depurato l'evento mentale dalle caratteristiche sensoriali che sono associate a quel determinato evento, sembra che non resti molto da analizzare.

Una seconda questione da affrontare è quella delle caratteristiche che un quale deve avere, in altre parole, di rispondere alla domanda: che cosa fa di un quale un quale? Il termine, infatti, sembra essere sfuggente pur essendo entrato nel gergo filosofico con lo scopo di fornire un resoconto di esperienze coscienti e percettive comuni e quotidiane.

A questo proposito è opportuno distinguere due significati del termine "qualia". In un primo significato, che potremmo definire generico, i qualia sono gli aspetti soggettivi e fenomenici delle sensazioni corporee o delle esperienze percettive. Si tratta di una definizione vaga per il fatto che non abbiamo informazioni su come queste caratteristiche debbano essere; in questo senso, nessuno potrebbe negare che esistano qualia perché ciò vorrebbe dire negare che l'esperienza in prima persona possieda quelle caratteristiche che la rendono, in un certo senso, ricca. Esiste, tuttavia, un secondo significato, più tecnico, in base al quale i qualia sarebbero proprietà intrinseche, accessibili alla coscienza e non-intenzionali la cui occorrenza spiegherebbe il carattere fenomenico di alcuni eventi mentali. In base a questa definizione l'esperienza visiva è "composta" da caratteristiche intrinseche all'esperienza stessa che sono accessibili alla coscienza attraverso l'introspezione, possono variare senza che vari il contenuto intenzionale e sono ciò che determina l'effetto che fa intrattenere quello stato mentale.

Il dibattito filosofico nasce da questa seconda accezione del termine "qualia": date le maggiori linee di ricerca teorica sui fenomeni mentali e coscienti, il problema è come inserire queste caratteristiche fenomeniche all'interno dei paradigmi interpretativi di ciascuna proposta filosofica. Nel capitolo il termine "qualia" sarà, quindi, utilizzato nella versione più tecnica che abbiamo descritto.

Una breve analisi delle caratteristiche sopra delineate per i qualia può chiarire perché il dibattito sia molto acceso. Prendiamo la peculiarità di un quale di non avere proprietà intenzionali; il riferimento all'intenzionalità comporta il

confronto con le teorie della mente proposte da filosofi come Tye, Dretske, Crane e Lycan, secondo i quali la mente e la coscienza sono fenomeni caratterizzati nei termini di intenzionalità. Con questo termine essi intendono il fatto che gli stati mentali sembrano essere rivolti verso qualcosa, concernono un determinato (anche se talvolta non esistente) oggetto. Ad esempio, un desiderio è sempre desiderio di qualcosa così come un pensiero è sempre rivolto verso un oggetto, anche se questo oggetto potrebbe non esistere. Se la spiegazione intenzionale è una buona candidata per chiarire come la mente funziona, essa deve anche rendere conto di quei fenomeni qualitativi prodotti dalla sensazione di dolore o dal sentirsi depressi.

La risposta degli intenzionalisti a queste provocazioni è che in realtà i qualia sono spiegabili in termini rappresentazionali o intenzionali: le caratteristiche fenomeniche non sono proprietà che si aggiungono ad una rappresentazione mentale ma possono essere ridotte a proprietà rappresentazionali. Scrive Michael Tye:

Le variazioni fenomeniche sono identiche a variazioni all'interno di certe caratteristiche intenzionali. Perciò sostengo che, nel caso di esperienze visive, lo specifico carattere fenomenico di un'esperienza visiva che la distingue dalle altre esperienze visive è dovuto ad aspetti del suo contenuto intenzionale<sup>43</sup>.

In altre parole, se il contenuto fenomenico è determinato dal contenuto rappresentazionale o intenzionale, due esperienze visive distinte (cioè due eventi in due tempi diversi) non possono essere diverse solo per il carattere fenomenico, ma perché concernono oggetti intenzionali diversi. Per la stessa ragione, non può darsi il caso di possibili repliche di un essere senziente che condividono con esso i contenuti intenzionali ma ne differiscano in merito alle caratteristiche qualitative: una volta fissato il contenuto rappresentazionale è fissato anche l'aspetto qualitativo dello stato mentale.

La caratteristica dei qualia di essere accessibili alla coscienza significa che io posso divenire consapevole delle peculiarità della mia esperienza attraverso il

---

<sup>43</sup> Tye (1994), p. 160.

ricorso all'introspezione. La questione è complicata perché le conseguenze di questa assunzione comportano in primo luogo il problema di attribuire o meno un'esperienza fenomenica cosciente ad altri esseri senzienti; in secondo luogo, il ricorso all'introspezione sembra contrastare con alcune caratteristiche dell'esperienza di senso comune.

In breve, il tipo di coscienza richiesto per essere consapevoli di qualia è molto complesso: si tratta di una coscienza di secondo ordine nel senso che è coscienza di altre proprietà coscienti (di primo ordine) che concorrono a creare la complessa trama dell'effetto che fa percepire un colore o sentire un suono. Se così fosse molte delle nostre esperienze percettive e sensoriali non possederebbero qualia in quanto non ne avremmo consapevolezza: tutta l'esperienza mentale e corporea è un susseguirsi di percezioni e sensazioni di cui solo una minima parte risulta accessibile ad una coscienza di secondo ordine. In base a questa distinzione fra due tipi diversi di consapevolezza potrebbe risultare complicato attribuire aspetti qualitativi alla vita mentale di esseri senzienti umani o di altre specie. Se, infatti, per avere qualia è necessaria una consapevolezza riflessiva su stati mentali, questa condizione impone che diverse specie animali, non essendo dotate di capacità riflessive, non possiedano qualia anche se il loro comportamento esterno suggerirebbe il contrario; allo stesso modo verrebbero esclusi dall'elenco di coloro la cui esperienza ha caratteristiche qualitative le persone che, per problemi psico-fisici, non hanno consapevolezza dell'effetto che fa vedere un colore pur provando quell'effetto.

Il ricorso alla consapevolezza introspettiva come condizione per spiegare la ricchezza delle nostre esperienze percettive pone problemi perché sembra contrastare con delle caratteristiche fenomenologiche di tale esperienza. In letteratura questo problema è menzionato come la tesi della trasparenza dell'esperienza:



Guarda un albero e prova a rivolgere la tua attenzione alle caratteristiche intrinseche della tua esperienza visiva. Predico che scoprirai che le uniche caratteristiche verso cui la tua attenzione è rivolta saranno caratteristiche dell'albero che è presente<sup>44</sup>.

La tesi prende spunto da una considerazione sulla fenomenologia delle nostre esperienze percettive per sostenere che esse non abbiano proprietà essenzialmente private, accessibili solo in prima persona attraverso l'introspezione. In altre parole, le caratteristiche qualitative della nostra vita mentale non sono proprietà dell'esperienza a cui abbiamo accesso privato, ma sono proprietà degli oggetti d'esperienza.

Infine, rimane da chiarire che cosa si intende quando si definiscono i qualia come proprietà intrinseche. Gli autori che sono coinvolti in questo dibattito sembrano spesso usare "intrinseco" come sinonimo di "essenziale". Dire che i qualia sono proprietà intrinseche delle percezioni, per esempio, significherebbe dunque dire che qualcosa non può essere una percezione, a meno che non abbia qualia. Si tratta di una risposta parziale in quanto non è una definizione di che cosa sia una proprietà, né di che cosa significhi "intrinseco"; siamo di fronte a concetti che possono essere compresi facendo solamente ricorso ad esempi tratti dalla fenomenologia della nostra vita mentale. Si potrebbe però intendere "intrinseco" semplicemente come "non-relazionale", indipendentemente dal fatto che le proprietà intrinseche siano o meno proprietà essenziali degli oggetti cui appartengono. Intesi in questo senso, i qualia farebbero sorgere un problema per il funzionalismo. A prescindere dalle differenze interne fra gli stati mentali, l'analisi funzionale della mente considera le proprietà mentali come essenzialmente relazionali: uno stato mentale è così analizzato in base alle *relazioni* fra input, altri stati mentali e output. Questo tipo di relazioni sono spesso specificate nei termini di ruoli causali: l'immagine che ne ricaviamo è quella di una mente concepita come un reticolo i cui nodi spiegano come essa funzioni. Considerare i qualia come "entità" che si sottraggono alla fitta maglia relazionale attraverso cui si

---

<sup>44</sup> Harman (1990), p.39.

spiega il funzionamento della mente significa reputare il funzionalismo una teoria incompleta.

La panoramica sulle caratteristiche che definiscono i qualia deve, a mio avviso, essere integrata con alcune considerazioni generali. In primo luogo, poiché il termine è tecnico all'interno del dibattito sulla natura della mente si tratta di vedere quali obiettivi teorici l'introduzione di esso cerca di raggiungere. Le divergenze su che cosa sia più o meno ovvio rispetto all'esperienza fenomenologica rischiano di trasformare il dibattito in un scontro fra posizioni che si escludono vicendevolmente<sup>45</sup>. In secondo luogo, è opportuno articolare il problema dei qualia sottolineando due questioni distinte, ma collegate fra loro: da una parte la relazione fra eventi mentali fenomenici e l'economia cognitiva della mente; dall'altra, il ruolo giocato dai qualia nella relazione fra la mente ed il mondo. La prima di queste due questioni è legata quindi ai problemi di trovare uno spazio (o una spiegazione) dei qualia all'interno dei paradigmi che le varie discipline hanno proposto per spiegare come funziona la mente o che cosa realizzi determinati stati mentali; in altre parole, possono il funzionalismo e il fisicalismo spiegare l'esperienza ricca e prospettivamente determinata di vedere un colore? La seconda questione riguarda come le teorie rappresentazionali o intenzionali della coscienza riescono a spiegare l'effetto che fa provare una sensazione corporea o un'esperienza percettiva<sup>46</sup>.

Alla luce di queste indicazioni, il problema della relazione fra i vari stati mentali e la loro realizzazione fisica pone diverse sfide a fisicalismo, funzionalismo e teorie intenzionali della mente. Un primo livello dove si cerca di dare risposta alle domande circa che cosa realizza gli stati mentali fenomenici:

---

<sup>45</sup> Sulla base del presupposto che sarebbe sterile appurare che cosa sia ovvio rispetto alla fenomenologia della percezione è plausibile anche una ricerca di stampo storico sui motivi per cui è stato introdotto il concetto di qualia in filosofia della mente. Questa è l'impostazione data da Tim Crane al problema i Crane (2000).

<sup>46</sup> Il dibattito sulle varie teorie della mente è molto intricato a causa del fatto che non esistono formulazioni ortodosse di una posizione. Nel caso delle teorie rappresentazionali della mente, per esempio, la possibilità di ridurre i qualia a proprietà rappresentazionali è diversa a seconda che si scelga una tesi forte o meno sulle capacità rappresentazionali della mente. Le teorie che sostengono una tesi forte sul rappresentazionalismo (Tye, Dretske) affermano che i qualia possono essere ridotti senza residui, per così dire, a stati rappresentazionali. Le teorie più deboli sul rappresentazionalismo (Chalmers) sostengono che le proprietà rappresentazionali sono condizioni necessarie ma non sufficienti per spiegare l'effetto che fa intrattenere alcuni stati mentali.

quale posto hanno tali caratteristiche in un “ordine del mondo” spiegato in termini fisicalisti? Un secondo livello di analisi è quello che cerca di rispondere alla domanda su come integrare le qualità della nostra vita mentale all’interno di una spiegazione funzionalista della mente. E’ questo quello che viene chiamato “il difficile problema della coscienza (*hard problem of consciousness*)”: i paradigmi funzionalisti sono riusciti a spiegare come funzionano molti elementi della mente, ma sembra che essi non diano esiti altrettanto positivi nel caso dei qualia. Un terzo livello, infine, concerne il modo in cui la mente costruisce rappresentazioni del mondo, è rivolta verso il mondo e quale ruolo giochino gli aspetti qualitativi all’interno della relazione fra mente e mondo. In altre parole: il primo livello è la realizzazione fisica degli stati mentali, il secondo il rapporto fra qualia e proprietà sintattiche della mente ed il terzo il rapporto fra i qualia e le proprietà semantiche dei nostri stati mentali.

Nel seguito di questo capitolo intendo analizzare le obiezioni anti-riduzioniste più importanti contro il fisicalismo ed il funzionalismo proposte da vari autori nel corso degli ultimi trent’anni. L’obiettivo di queste argomentazioni è quello di mettere in discussione le possibilità di spiegazione di alcuni elementi della vita mentale, i qualia, fornite dagli approcci fisicalisti e funzionalisti della mente. L’esposizione seguirà un ordine cronologico riservando al paragrafo finale del capitolo una sistematizzazione degli argomenti presentati.

## **2. NAGEL E “L’EFFETTO CHE FA”.**

Thomas Nagel è riconosciuto come il capostipite, all’interno del dibattito sulla filosofia della mente, di una linea di pensiero anti-riduzionista<sup>47</sup>. Nell’articolo “What is it like to be a Bat?”<sup>48</sup> il filosofo propone un argomento che ha come obiettivo quello di indebolire il fisicalismo quale proposta teorica per spiegare la mente e il rapporto fra mente e cervello.

---

<sup>47</sup> Una breve descrizione dell’ambiente culturale in cui nasce l’attacco di Nagel al fisicalismo è fornito da John Perry (2001), pp.11-13.

<sup>48</sup> Nagel (1974), pp. 435-450.

Prima di definire l'obiezione rivolta al fisicalismo da Nagel è opportuno formulare alcune osservazioni, di carattere epistemologico, sul problema della riduzione. L'autore rileva una sorta di euforia riduzionista che ha coinvolto la filosofia della mente portando a concepire possibilità di spiegare il mentale nei termini di riduzioni materialiste, funzionaliste, comportamentali o identificazioni psico-fisiche. Tale atteggiamento entusiastico deriverebbe da una "debolezza" umana, prima che filosofica, che consiste nell'accettare come buone spiegazioni di ciò che non comprendiamo quelle spiegazioni con cui abbiamo più familiarità. Secondo Nagel,

Questo ha portato all'accettazione di resoconti scarsamente plausibili del mentale, soprattutto perché essi permettono tipi di riduzione familiari<sup>49</sup>.

La possibilità che in alcune discipline scientifiche la strategia riduzionista abbia avuto successo non significa che essa sia un paradigma utilizzabile, proficuamente, per analizzare tutti i fatti di cui facciamo esperienza. Il caso dei fenomeni coscienti è, secondo Nagel, l'esempio di come una riduzione della mente a qualcosa d'altro non aiuti a comprendere meglio il rapporto fra la mente ed il corpo.

Alla luce di questa critica Nagel costruisce il suo argomento definendo, in prima istanza, che cosa egli intende per coscienza. Per un essere umano (ma anche per qualsiasi essere senziente) possedere una coscienza significa che si prova qualcosa ad essere quel determinato essere umano oppure, secondo l'espressione divenuta classica, che "fa un certo effetto" essere in determinati stati mentali e che questa esperienza è accessibile solamente da una prospettiva in prima persona. Una strategia riduzionista deve in primo luogo individuare gli elementi che compongono il fenomeno da ridurre; quindi il fisicalismo, se vuole essere una posizione difendibile, deve garantire che anche le caratteristiche fenomeniche della vita mentale, cioè quelle caratterizzate essenzialmente dal possedere un punto di vista, siano riducibili. Tuttavia, il fatto di possedere un punto di vista è

---

<sup>49</sup> Nagel (1986), p.162.

ciò che non può trovare posto in una teoria oggettiva: essa non è solo l'astrazione dal singolo punto di vista ma, più radicalmente, l'assenza di punti di vista; è qualcosa come uno "sguardo da nessun luogo".

L'esperimento mentale che Nagel costruisce, per esemplificare la sua idea, consiste nell'assumere che animali quali i pipistrelli possiedano una vita cosciente; secondo la nozione di coscienza descritta nel paragrafo precedente, allora, fa un certo effetto essere un pipistrello. La scelta, apparentemente bizzarra, di utilizzare questo genere di animali è dettata dalla necessità di pensare un essere dalle caratteristiche il più lontano possibile da quelle umane: i pipistrelli possiedono, certamente, un sistema percettivo ma che funziona in maniera completamente diversa dal nostro. Io posso immaginare che cosa significhi, anche vagamente, utilizzare un sistema percettivo diverso, riesco a raffigurarmi che effetto potrebbe provocare *a me* orientarmi nel mondo attraverso un sistema di ecolocazione; ma che effetto fa *per un pipistrello* orientarsi attraverso il suo sistema percettivo è qualcosa che resta al di fuori delle mie possibilità.

Dunque, l'esempio di un pipistrello è utilizzato per portare alle estreme conseguenze l'impossibilità di poter comprendere che cosa si provi ad essere un determinato individuo, diverso da noi. In realtà, la stessa difficoltà (se non proprio impossibilità) si può riscontrare, secondo Nagel, anche in casi più umani: ci risulta difficile riuscire ad immaginare quale tipo di esperienza del mondo possa avere una persona nata con forti menomazioni degli organi sensoriali e percettivi, benché essa condivida con noi altri elementi della natura umana. Una precisazione, tuttavia, è opportuna: sostenere la tesi della essenziale qualità prospettica e soggettiva delle nostre esperienze coscienti non significa affermare che esse siano del tutto private. I punti di vista sono in un certo senso occupabili da diversi individui in tempi diversi, ma risulta impossibile che io riesca a conoscere l'effetto che fa per un individuo (diverso da me) occupare quel determinato punto di vista o, in altre parole, avere una vita cosciente.

L'idea di Nagel è che ci troviamo di fronte ad una questione generale che investe varie branche della filosofia. Il filosofo è chiaro:

Il problema è quello dell'opposizione fra punto di vista soggettivo e oggettivo. Vi è una tendenza a cercare un resoconto oggettivo di qualsiasi cosa prima di ammetterne la realtà. Ma spesso non si può rendere conto in questo modo di quello che appare a un punto di vista più soggettivo. Dunque, o la concezione oggettiva del mondo è incompleta, o il soggettivo implica illusioni che dovrebbero essere rifiutate<sup>50</sup>.

Il fisicalismo se vuole essere una teoria che spiega la realtà, tutta la realtà, rischia di non riuscire a raggiungere il suo scopo, cioè la completezza, perché esistono fatti prospettici che sono al di là del dominio delle scienze fisiche. E' per questo motivo che la conoscenza oggettiva delle caratteristiche di un organismo diverso da me (un pipistrello, nell'esempio di Nagel) non mi fornisce informazioni sugli aspetti qualitativi della sua esperienza soggettiva. Esiste, per così dire, una polarità fra i termini "soggettivo" e "oggettivo": più mi allontano dalla prospettiva soggettiva verso una prospettiva in terza persona, più perdo quegli elementi che sembrano essere, in prima istanza, elementi essenziali della mia esperienza mentale cosciente.

Nagel non vuole dire che il fisicalismo è falso ma, più moderatamente, sostiene che non ci sono elementi per giudicarlo vero. La tesi dell'identità della mente con il cervello, ovvero la tesi secondo cui gli stati mentali sono stati fisici rischia di essere uno slogan mistificante: dire che uno stato mentale è identico ad uno stato fisico è una tesi che necessita di qualcosa di più della mera comprensione di che cosa significhi la copula del verbo essere. Fintanto che non è chiaro il modo in cui provare tali ipotesi teorica, la tesi fisicalista rischia di essere un filtro interpretativo sulla cui apparente chiarezza si rischia di costruire una scienza della mente poco feconda.

---

<sup>50</sup> Nagel (1986), p.190.

## 2.1 L'argomento della conoscenza.

Un argomento anti-riduzionista che sviluppa le idee espresse da Nagel è il cosiddetto “argomento della conoscenza”. Il padre di questo argomento è Frank Jackson e il testo canonico sul tema è il suo saggio “Epiphenomenal Qualia”<sup>51</sup>.

L'argomento in questione mira a che il fisicalismo non è in grado di spiegare (il possesso di) sensazioni grezze (cioè sensazioni che non rappresentano il mondo in alcun modo), caratteristiche fenomeniche o qualia; il caso della visione dei colori è preso come paradigma, ma le stesse considerazioni possono essere estese ad altre esperienze percettive o sensazioni corporee.

Jackson definisce, innanzitutto, che cosa si debba intendere per “informazione fisica” e cioè l'insieme di informazioni che vengono fornite dalle scienze fisiche, chimiche e biologiche. In base alla composizione di queste informazioni è plausibile ottenere una descrizione esaustiva di molti fenomeni che riguardano la vita di un organismo, compresa la sua storia fisico-biologica passata e futura. All'interno della categoria “informazione fisica” Jackson, tuttavia, inserisce anche la nostra conoscenza in merito al ruolo svolto da un determinato organo o stato mentale nell'economia complessiva dell'organismo che prendiamo in esame. In altre parole, le informazioni di cui disponiamo coprono un ampio spettro di fenomeni: aspetti fisici, chimici e biologici ma anche proprietà di secondo ordine come il ruolo funzionale svolto da una proprietà in un sistema complesso.

Fatta questa chiarificazione concettuale Jackson propone due esperimenti mentali per avvalorare la tesi che le informazioni fisiche di cui possiamo disporre non sono in grado di catturare nella sua rete alcune caratteristiche di esperienze quotidiane come l'udire un suono, l'essere doloroso di un dolore, la visione di un colore.

---

<sup>51</sup> Jackson (1982), pp. 127-136. Le idee di Jackson non sono completamente nuove nel dibattito filosofico anche se l'articolo in questione è ritenuto un “classico” nel dibattito filosofico sulla mente. Per una veloce panoramica sulle precedenti formulazioni dell'argomento della conoscenza Cfr., Tye (1986), pag. 7, nota 14.

Nel primo esperimento mentale il filosofo propone di immaginare una persona, Fred, che abbia la capacità di distinguere fra due colori che le persone, provviste di un apparato percettivo normale, non sono in grado di apprezzare. Non si tratta di due sfumature dello stesso colore, ma di due colori che occupano “posizioni” distinte nello spettro visivo: Fred riesce a distinguere fra rosso-A e rosso-B così come una persona normale riesce a discernere fra giallo e verde. Nei confronti del protagonista dell’esperimento noi possediamo tutte le informazioni fisiche di cui abbiamo bisogno: conosciamo la fisiologia del corpo di Fred, le sue disposizioni al comportamento, le relazioni fra il suo organismo e la sua storia e fra l’organismo ed il mondo circostante. Ciò nonostante, avere questo tipo di conoscenze non ci permette di conoscere gli aspetti qualitativi dell’esperienza che Fred vive nel momento in cui vede quel colore che a noi è impossibile rintracciare. Quindi, ci sono cose di Fred che noi non conosciamo, per cui il fisicalismo è incompleto.

Il secondo esperimento mentale proposto da Jackson riguarda, invece, una scienziata, Mary, tenuta prigioniera dalla nascita in una stanza in bianco e nero, collegata all’esterno attraverso degli schermi in bianco e nero. Gli studi della protagonista riguardano tutto ciò che è necessario conoscere circa la visione dei colori: quali lunghezze d’onda determinano uno specifico colore, in che modo il sistema nervoso reagisce agli stimoli esterni, come si costruiscono le immagini mentali attraverso cui conosciamo il mondo, quali oggetti hanno un determinato colore e quali no. Così come nel caso precedentemente analizzato, Mary possiede tutte le informazioni fisiche sul fenomeno della visione del colore. Jackson si domanda: che cosa succederebbe se Mary venisse liberata e vedesse, per la prima volta, uno dei colori di cui ha studiato tutto quello che c’era da studiare? Imparerebbe qualcosa di nuovo? La risposta di Jackson è positiva:

Sembra ovvio che lei (Mary) imparerà qualcosa circa il mondo e la nostra esperienza di esso. Ma allora è inevitabile che le conoscenze che prima possedeva fossero



incompleta. Lei, però, aveva tutte le informazioni fisiche. Ergo c'è qualcosa in più da avere, e il Fisicalismo è falso<sup>52</sup>.

Gli argomenti riassunti hanno scopi diversi: il caso di Fred ha di mira, l'incompletezza della fisica; e, il caso di Mary, invece, la falsità del fisicalismo. Il primo esperimento mentale può essere considerato uno sviluppo delle tesi di Nagel circa l'impossibilità di rendere in terza persona quelle esperienze che sono fenomenologicamente accessibili solo dalla prospettiva soggettiva in prima persona. Pur avendo tutte le informazioni fisiche su Fred, non siamo in grado di stabilire che cosa egli provi nel vedere quel determinato colore che a noi è impedito vedere; per questo motivo la nostra conoscenza è deficitaria e quindi le informazioni fisiche sono incomplete.

Il secondo esperimento mentale ha avuto una storia fortunata nel dibattito filosofico, divenendo il protagonista primario della letteratura sull'argomento della conoscenza. È opportuno innanzitutto notare che sono possibili due versioni dell'argomento, a seconda che l'espressione "informazioni fisiche" venga interpretata in senso epistemologico oppure in senso ontologico. Nel primo caso l'argomento è così ricostruibile:

(1 a) Mary, nella stanza in bianco e nero, ha una completa *conoscenza fisica* dei fatti che riguardano la visione dei colori.

(2 a) Quando esce dalla stanza, Mary *conosce* l'effetto che fa vedere un colore.

Quindi

(3 a) Ci sono forme di conoscenza sulla visione dei colori, che non sono conoscenza fisica.

La seconda versione è più forte:

---

<sup>52</sup> Jackson (1982), p.130.

(1 b) Mary conosce tutti i *fatti fisici* che riguardano la visione dei colori prima di uscire dalla stanza in bianco e nero.

(2 b) Ma ci sono *alcuni fatti*, circa la visione dei colori, che lei non conosce prima della sua liberazione.

Quindi

(3 b) Ci sono *fatti non-fisici* che riguardano la visione dei colori.

Il passaggio dalla prima alla seconda versione dell'argomento consiste, quindi, in un passaggio dal tipo di conoscenza che noi possiamo avere a che cosa noi conosciamo. L'informazione fisica di cui Mary dispone all'interno della stanza in bianco e nero riguarda le discipline scientifiche classiche (fisica, chimica, biologia) ma anche nozioni sul ruolo funzionale che una conoscenza svolge all'interno dell'economia cognitiva di un individuo. Per molti autori si tratta di conoscenze che possono venire impartite attraverso libri o lezioni su determinati argomenti<sup>53</sup>. Questo tipo di conoscenze sono definite proposizionali, intendendo con questa espressione che le informazioni che acquisisco possono venire formalizzate nella forma "io so/conosco che *p*" dove *p* sta per un enunciato che esprime il fatto conosciuto. La versione ontologica dell'argomento sostiene invece che la novità di cui Mary fa esperienza quando vede il colore rosso per la prima volta, sia una novità nella realtà: si tratta di *qualcosa* di nuovo. Vedere un colore comporta la conoscenza di un nuovo fatto, intendendo con "fatto" l'istanziamento di una proprietà; se, tuttavia, Mary era a conoscenza di tutti i fatti fisici il nuovo fatto di cui apprende l'esistenza non può essere un fatto fisico, perciò il fisicalismo è falso.

---

<sup>53</sup> Cfr., Crane (2003a) p.138. Cfr. anche Lewis(1988), in Lycan (1999), pp. 455-456. Il fatto che il tipo di informazione di cui dispone Mary sia una conoscenza appresa sui libri allarga il target di teorie verso cui l'argomento della conoscenza è rivolto: non solo un fisicalista è minacciato dall'esperimento di Jackson ma anche un dualista lo è allo stesso modo. Il fatto di conoscere in modo "libresco" come funziona la mente ipotizzata da Cartesio non mi fornisce informazioni su che cosa si provi, per la mia mente cartesiana, vedere un colore per la prima volta. Cfr., Churchland (1985), p. 24.

### 2.1.1 L'argomento della conoscenza: obiezioni.

Se Nagel è riconosciuto come il capostipite di una reazione anti-riduzionista in filosofia della mente, le argomentazioni di Jackson hanno costituito, e costituiscono tuttora, una fonte di dibattito fra i filosofi. La forza dell'argomento si basa sulla plausibilità di premesse che, *prima facie*, sembra difficile non accettare. La possibilità che le informazioni fisiche costituiscano tutto ciò che è necessario sapere per conoscere un determinato fenomeno è un assunto che un fisicalista condivide, se non altro come desideratum per la scienza; d'altra parte, però, sembra difficile negare che nel momento in cui facciamo un'esperienza si impari qualcosa di nuovo, un fatto, che non potevamo conoscere in precedenza, pur avendo a disposizione tutte le informazioni oggettive su quel fatto.

Ciò nonostante, l'argomento della conoscenza è stato oggetto di severe critiche che hanno avuto di mira: da una parte, il tipo di conoscenza che Mary acquisisce prima e dopo la sua liberazione dalla stanza in bianco e nero, dall'altra, l'oggetto di conoscenza con cui la scienziata, protagonista dell'esperimento, si trova ad avere a che fare. In altre parole, le obiezioni riguardano il *modo* conoscitivo e il che *cosa* si conosce.

L'obiezione che riguarda il tipo di conoscenza che Mary acquisisce, una volta liberata dalla prigionia, sostiene che essa non impara niente di nuovo ma acquisisce solamente un'abilità che consiste nel riconoscere e utilizzare, successivamente, le proprietà fenomeniche di cui ha fatto esperienza. Questa tesi è sostenuta da Nemirow e Lewis; quest'ultimo afferma infatti che:

L'ipotesi dell'abilità dice che conoscere che effetto fa un'esperienza consiste, solamente, nel possesso di queste abilità di ricordare, immaginare e riconoscere. Non si tratta del possesso di un qualsiasi tipo di informazione, ordinaria o specifica. Non è conoscere che certe possibilità non sono realizzate. Non si tratta di conoscere qualcosa (*knowing-that*). Si tratta di conoscere come (*knowing-how*). Perciò non dovrebbe sorprendere che le lezioni non insegneranno che effetto fa un'esperienza.

Le lezioni impartiscono informazioni; l'abilità è qualcosa di diverso. La conoscenza che (*knowledge-that*) non fornisce automaticamente un sapere come (*know-how*)<sup>54</sup>.

Nella stessa direzione vanno le considerazioni proposte da Laurence Nemirow:

Conoscere l'effetto che fa può essere identificato con il conoscere come immaginare qualcosa. Più seriamente prendiamo questa identificazione con delle abilità (*ability equation*), più diventa facile resistere all'argomento della conoscenza. Quest'ultimo assume che la scienza non può dare l'idea di che effetto faccia vedere il rosso. La premessa è incontestabile perché la scienza non cerca di instillare abilità immaginative. Ma l'argomento della conoscenza conclude che la scienza fisica non è in grado di descrivere certe informazioni sulla visione del rosso. L'inferenza è invalida perché presuppone che conoscere l'effetto che fa sia una conoscenza proposizionale piuttosto che un'abilità<sup>55</sup>.

In sintesi, le due critiche appena richiamate sottolineano la presenza, nell'argomento della conoscenza, di un errore nell'inferenza fra le due premesse e la conclusione. Tale errore consiste in una fallacia di equivocazione: Jackson assume che il tipo di conoscenza di cui disponiamo sia una conoscenza della forma "conosco che P", cioè una conoscenza preposizionale; tuttavia, e qui sta la fallacia, conoscere l'effetto che fa vedere un colore non consiste in una conoscenza proposizionale ma nel possedere un'abilità. Nelle due premesse di Jackson il significato del termine "conoscere" non è uguale per cui l'inferenza dalle premesse alla conclusione non è valida.

Il secondo tipo di critiche rivolte all'argomento in esame riguarda l'oggetto di cui Mary acquisisce conoscenza quando per la prima volta vede il colore rosso. La conclusione di Jackson è che la proprietà di cui Mary fa conoscenza è una proprietà non-fisica: se infatti si trattasse di una proprietà fisica lei ne sarebbe già venuta a conoscenza durante i suoi studi. L'obiezione fisicalista sostiene, invece, che non si tratta di proprietà o fatti nuovi, bensì dei medesimi

---

<sup>54</sup> Lewis (1988) in Lycan (1999), p. 459.

<sup>55</sup> Nemirow (1990), in Lycan (1990), p. 493.

fatti o proprietà conosciuti attraverso una modalità cognitiva diversa da quella proposizionale. In altre parole, la tesi anti-fisicalista non regge perché implica il passaggio da una versione epistemologica dell'argomento ad una versione ontologica: dalla premessa che Mary *conosce* l'effetto che fa vedere un colore si inferisce che lei conosce *qualcosa* di nuovo (fatto o proprietà). Tale passaggio è indebito perché si passa da un discorso sulle modalità attraverso cui conosciamo il mondo, ad un discorso sull'esistenza dell'oggetto che noi conosciamo.

Questa critica è stata mossa da più filosofi il primo dei quali è stato Terence Horgan<sup>56</sup>. Egli sostiene che, senza dubbio, Mary quando vede per la prima volta il rosso acquisisce informazioni in merito alla visione dei colori. Queste nuove conoscenze circa le proprietà fenomeniche (qualia) sono accessibili solo per via esperienziale: le proprietà dei colori di produrre un effetto qualitativo nel soggetto sono, in altre parole, conosciute in quanto esperite. Ma, continua Horgan:

Questi fatti sono compatibili con il fisicalismo; non c'è nessun motivo per supporre che quando lei [Mary] acquisisce consapevolezza esperienziale del rosso fenomenico, entri in contatto con una proprietà distinta da quelle già espresse nel precedente resoconto fisico della percezione umana. La prospettiva è nuova, e così la correlata capacità di designare la proprietà rilevante in una maniera ostensiva in prima persona. Ma non è necessario che la proprietà stessa sia nuova<sup>57</sup>.

Riassumendo, le critiche mosse all'argomento della conoscenza mirano a stemperare l'efficacia della tesi anti-fisicalista mostrando che, analizzando in maniera adeguata i vari tipi di accesso epistemico e il contenuto dell'informazione che acquisiamo, il fisicalismo può "fare posto" ad esperienze che, in prima istanza, sembrerebbero non essere spiegabili attraverso un resoconto oggettivo. Al contrario, le critiche espone concordano nell'assunzione delle premesse dell'argomento della conoscenza ma ne criticano, perché fallaci, le conseguenze che da queste premesse vengono inferite.

---

<sup>56</sup> Cfr. anche Churchland (1985), Tye (1986), Conee (1994).

<sup>57</sup> Horgan (1984a), p. 151.

## **2.2 Qualia invertiti e qualia assenti.**

Le obiezioni finora analizzate hanno avuto come obiettivo le teorie fisicaliste, in senso lato, della mente. In questo paragrafo esaminerò alcuni argomenti avanzati per indebolire le concezioni funzionaliste. I rapporti fra fisicalismo e funzionalismo non sono semplici, ma la critica analizzata in questo paragrafo necessita solamente di una nozione di funzionalismo neutra rispetto a questioni di che cosa realizza uno stato funzionale o quali siano i correlati cerebrali.

L'ortodossia funzionalista sostiene che la mente è un sistema complesso i cui stati consistono nella disposizione ad agire ed avere altri stati mentali, dati dei segnali in entrata. Per capire come funziona una mente devo, quindi, analizzare questo processo che parte da input sensoriali, passa attraverso stati mentali ed infine offre output comportamentali. Questo tipo di analisi si è imposta nella filosofia della mente e nelle scienze cognitive grazie alla peculiarità di essere un paradigma "liberale" nel senso che non impone condizioni come quelle dettate dalla riflessione ontologica su che cosa realizza la mente, ma allo stesso tempo non ci lascia con lo sconforto di considerare la mente qualcosa di irrimediabilmente misterioso.

Se il liberalismo è un pregio delle teorie funzionaliste, per i suoi detrattori si tratta invece di un difetto. Se infatti lo scopo non è tanto capire che cosa fa di una mente una mente ma come una mente funzioni, l'analisi riesce ad essere esplicativa ma al prezzo di un'inevitabile astrattezza. La conseguenza di questa astrattezza è appunto la caratteristica di essere una proposta teorica troppo liberale. Facendo un paragone con la teoria dell'argomentazione, nel caso delle teorie funzionaliste saremmo davanti alla fallacia della definizione troppo ampia per cui essa rischia di comprendere al suo interno più oggetti e quindi essere applicata a troppe entità o fatti.

Alla luce di quanto detto, gli avversari del funzionalismo sostengono che se la mente è spiegabile nei termini delle relazioni fra stati mentali, input e output si rischia di arrivare a conclusioni controintuitive: per esempio, attribuire vita

mentale a sistemi che, *prima facie*, non consideriamo possessori di una mente. L'autore che più ha enfatizzato queste difficoltà nelle teorie funzionaliste è stato Ned Block a cavallo degli anni '70 e '80 del secolo scorso<sup>58</sup>. I suoi argomenti si basano su esperimenti mentali noti come qualia invertiti e qualia assenti e mirano a provare che il funzionalismo non è in grado di spiegare gli stati mentali caratterizzati dall'aver proprietà qualitative come il dolore o la percezione dei colori.

L'argomento dei qualia invertiti propone di immaginare due persone che siano identiche dal punto di vista funzionale ma che nel provare dolore facciano esperienza di proprietà che sono una l'inverso dell'altra. Lo stesso può essere immaginato per quanto riguarda due stati mentali della medesima persona: lo stesso fenomeno mentale, il dolore, può dar luogo a differenti proprietà qualitative. Se si considera un altro tipo di stato mentale come la percezione visiva, l'argomento dell'inversione dei qualia sostiene che due persone, identiche dal punto di vista funzionale, fanno esperienza di qualia invertiti: messe entrambe davanti ad un oggetto rosso, un soggetto farà esperienza dei qualia legati al colore rosso, mentre l'altro farà esperienza dei qualia legati al colore azzurro. Se, tuttavia, gli stati mentali sono definiti completamente nei termini di relazioni fra stati, input o output, così come pretende il funzionalismo, non si possono dare casi in cui due stati (o due persone) sono nel medesimo stato funzionale ma esperiscono diverse proprietà qualitative. La conseguenza di ciò, sostiene Block, è la seguente:

in questo caso sembra ragionevole dire che il carattere dei qualia di un organismo è irrilevante per sapere se l'organismo prova dolore o (in maniera equivalente) per sapere che la sensazione di dolore è sentita come diversa da organismi differenti<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Le critiche di Block hanno di mira una tesi particolare del funzionalismo: la teoria dell'identità funzionale degli stati mentali. In base a questa posizione teorica possedere uno stato mentale è identico (nel modo di funzionare) ad uno stato funzionale di un automa probabilistico descrivibile nei termini di una macchina di Turing; la critica, secondo Block, può non di meno essere applicata al funzionalismo in generale. Cfr., Block (2007), p. 55.

<sup>59</sup> Block e Fodor (1972), ristampato in Block (2007), p. 54.

In altre parole, la dolorosità del dolore, il fatto che il dolore faccia male è una caratteristica inessenziale nella descrizione che di esso viene fornita dal funzionalismo. Tuttavia, sembra che, in questo modo, si perda una caratteristica della nostra vita mentale. Così come dall'esperimento di Jackson risultava che il fisicalismo lasciava fuori dal proprio dominio i fatti concernenti la visione, in prima persona, dei colori, allo stesso modo il funzionalismo lascia fuori i qualia relativi alle esperienze del dolore.

L'argomento dei qualia assenti viene esplicitato da Block nel 1980 anche se la sua possibilità era già stata riconosciuta nell'articolo del 1972 "What Psychological States are not". Nel fondamentale articolo "Troubles with Functionalism" l'autore dà corpo all'intuizione della possibilità di esseri che possiedono una mente pur non possedendo stati mentali qualitativi<sup>60</sup>. L'obiettivo è mostrare come una versione computazionale del funzionalismo non sia in grado di fornire un'adeguata descrizione di tutti gli stati mentali, o meglio, riesca a rendere conto di come funziona la mente ma pagando il prezzo, troppo alto, di non spiegare il fatto che possedere una mente implichi anche aspetti qualitativi.

Se per spiegare la mente il funzionalismo ci chiede di pensare ad un sistema di relazioni fra input, stati mentali e output, Block ci chiede di pensare a questa possibilità:

Immagina un corpo esternamente simile al corpo umano, il tuo, ma internamente abbastanza differente. I neuroni provenienti dagli organi di senso sono connessi ad un banco di luci in una cavità nella testa. Una serie di bottoni è in connessione con i neuroni che controllano le risposte motorie. All'interno della cavità risiede un gruppo di piccoli uomini. Ognuno di questi ha un compito molto semplice: implementare le istruzioni di una tavola di una macchina che ti descrive [...] Nonostante il basso livello di intelligenza richiesto per ogni piccolo uomo, il sistema come un insieme riesce a imitarti perché l'organizzazione funzionale che sono stati allenati a realizzare è la tua<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> L'articolo è del 1980 ed è contenuto in Block (2007), pp. 63-101.

<sup>61</sup> Block (2007), p. 70.



In sostanza, l'idea è che se la mente viene analizzata in maniera funzionale questo tipo di analisi presuppone che l'insieme venga scomposto in parti più piccole ognuna delle quali svolge un determinato compito secondo istruzioni precise. Le singole parti sono funzioni che possono essere, paradossalmente, eseguite da omini "stupidi" nel senso che non devono possedere capacità cognitive complesse per assolvere al proprio compito. Il problema sollevato da questo esperimento mentale è che non si riesce a spiegare come dalla somma di funzioni meccaniche si produca un fenomeno mentale dotato di quella ricchezza esperienziale che noi attribuiamo alla nostra vita mentale. La strategia di Block è chiara:

Il funzionalismo tipo-macchina sostiene che ogni stato mentale è identico allo stato di una macchina (*machine-table state*). Per esempio, un particolare stato qualitativo, Q, è identico ad uno stato-macchina, S. Ma se non fa nessun effetto essere un sistema come quello della mente popolata da piccoli uomini, non è possibile che [il sistema] sia in Q quando esso è in S. Perciò, se ci sono dubbi *prima facie* circa il possesso di una mente per il sistema di omuncoli, esiste un dubbio *prima facie* che Q=S, cioè, un dubbio che il tipo di funzionalismo preso in considerazione sia vero<sup>62</sup>.

Riassumendo, una teoria non può essere accettata se da essa derivano conseguenze assurde che non possono essere giustificate indipendentemente o essere eliminate o risultare irrilevanti. L'ipotesi funzionalista di spiegare la mente come un insieme di sotto-funzioni computazionalmente descrivibili conduce al caso estremo di poter ascrivere attributi mentali anche ad un insieme di omuncoli che operano nello stesso modo in cui, secondo il funzionalismo, opera la mia mente. Se questo vale a livello macroscopico, sembra sostenere Block, a maggior ragione vale a livello microscopico: se il funzionalismo spiega il possesso di uno stato mentale qualitativo nei termini di uno stato funzionale si rischia di spiegare il dolore, per esempio, in un modo asettico che lascia fuori le sue caratteristiche qualitative.

---

<sup>62</sup> Block (2007), p. 73. Gli stati di cui parla Block sono gli stati della macchina di Turing introdotti nella filosofia della mente da Putnam.

### 2.2.1 Qualia assenti e invertiti: obiezioni.

Le ipotesi formulate da Block in merito alle difficoltà delle teorie funzionaliste sono state commentate e criticate da Sydney Shoemaker in alcuni articoli risalenti alla metà degli anni '70 e ai primi anni '80: il tentativo è stato, ovviamente, di difendere il funzionalismo dalle problematiche sollevate dagli argomenti centrati sui qualia (*qualia-centered objections*). La risposta di Shoemaker è articolata in quanto attribuisce un grado diverso di “pericolosità” agli argomenti dei qualia assenti e dei qualia invertiti. Se il caso dell'assenza dei qualia è ritenuto impossibile e perciò innocuo per il funzionalismo, il caso dell'inversione dei qualia è ritenuto una possibilità che però può essere accolta all'interno di un approccio funzionalista. In altre parole, il funzionalismo non ha nulla da temere dal problema dei qualia assenti perché sono impossibili, e i casi possibili di inversione dei qualia non costituiscono un problema.

Stabilire che i qualia assenti sono impossibili significa dimostrare che se uno stato mentale è funzionalisticamente identico ad uno stato che possiede caratteristiche qualitative, allora deve avere anch'esso contenuto qualitativo. L'idea di Shoemaker è quella di considerare come fondamentale nella vita mentale di un individuo l'introspezione consapevole degli stati mentali. Tale nozione può venire definita attraverso il ricorso alle credenze: avere consapevolezza per mezzo dell'introspezione significa avere una credenza circa qualcosa che sta avvenendo all'interno della mia mente. Shoemaker, nel caso delle esperienze qualitative come il dolore, propone che l'occorrenza di un tale stato mentale (il dolore) produca delle “credenze qualitative” (*qualitative belief*). Queste credenze sono ovviamente degli stati mentali così come gli altri tipi di credenze, per cui uno stato funzionale è identico ad uno stato di dolore se condivide i medesimi input, la tendenza a produrre comportamenti e stati mentali quali la credenza che sia in corso qualcosa di dannoso per il mio organismo e, cosa fondamentale, la credenza qualitativa che il mio stato abbia determinate caratteristiche qualitative.

Sostenere, come suggerisce l'argomento dei qualia assenti, che in questo caso lo stato funzionale in questione non possieda comunque carattere qualitativo significa considerare i qualia come inaccessibili a quel tipo particolare di conoscenza che è l'introspezione, la quale si esplica nella produzione di credenze particolari, segnatamente, credenze qualitative. Shoemaker conclude il suo argomento sottolineando che:

Ciò che esso assume è che se esiste un qualsiasi motivo per supporre (come fa l'argomento dei qualia assenti) che è essenziale per il dolore e per altri stati mentali che essi abbiano un "carattere qualitativo", allora dobbiamo considerare il "carattere qualitativo" come riferito a qualcosa che è conoscibile in almeno uno dei modi attraverso cui il dolore (nostro o degli altri) è conoscibile. Esso assume anche che se ci fosse una caratteristica di qualche stato mentale che sia interamente indipendente dai poteri causali dello stato (cioè, fosse tale che la sua presenza o assenza non produrrebbe differenze nelle tendenze dello stato di causare altri stati, e così via), e quindi sia irrilevante per la sua "identità funzionale", allora questa caratteristica dovrebbero essere totalmente inconoscibile (questo significa, se vogliamo, assumere una teoria causale della conoscenza)<sup>63</sup>.

La struttura dell'obiezione di Shoemaker risulta perciò la seguente:

- (1) Se i qualia assenti sono possibili, allora il carattere qualitativo del dolore è interamente indipendente rispetto ai suoi poteri causali.
  - (2) Se Q è una caratteristica di uno stato mentale M, e Q è interamente indipendente dai poteri causali di M, allora Q non è conoscibile.
  - (3) Il carattere qualitativo (Q) del dolore è conoscibile (attraverso l'introspezione).
- Quindi,
- (4) I qualia assenti non sono possibili.

La posizione critica di Shoemaker nei confronti della possibilità di stati mentali funzionalmente identici a stati mentali qualitativi ma privi di

---

<sup>63</sup> Shoemaker (2003), p.191.

caratteristiche qualitative, non impone di rigettare l'ipotesi dell'inversione dei qualia. Il funzionalismo, a detta di Shoemaker, non è in pericolo a causa di questi argomenti in quanto è in grado di spiegare, attraverso il proprio apparato teorico, casi che prevedono un'inversione nelle proprietà qualitative degli stati mentali. L'idea che dati due stati mentali, uguali nelle loro caratteristiche funzionali o nelle relazioni che intrattengono con il mondo esterno, ma ciò nonostante diversi nelle loro caratteristiche intrinseche non è nuova nella filosofia. Locke aveva già ventilato l'ipotesi che la visione del medesimo colore da parte di due individui diversi potesse provocare idee diverse.

Shoemaker riprende l'intuizione lockiana e la applica al dibattito su qualia e funzionalismo. In altre parole, l'esperimento mentale che viene proposto è quello di considerare la possibilità che date due persone, funzionalmente identiche, una delle due, nel guardare il medesimo oggetto colorato dell'altra, faccia esperienza di qualità che sono invertite rispetto alle qualità normalmente associate alla visione di quel determinato colore: posta davanti ad un oggetto di colore rosso una delle due persone prova la sensazione (un quale, appunto) legata, normalmente, alla visione del colore rosso, mentre l'altra prova la sensazione legata alla visione del verde. L'autore sottolinea che questo è un tipo particolare di inversione, ma non l'unico. Se infatti nel caso appena analizzato si tratta di un'inversione *inter-personale*, maggior interesse solleva la possibilità di un'inversione *intra-personale*. La possibilità di quest'ultimo tipo di inversione impone di immaginare un individuo che vede normalmente ed esperisce le qualità legate ai colori nella maniera in cui naturalmente sono legate, in un secondo momento subisce tuttavia una sorta di inversione per cui i qualia che egli associava alla visione degli oggetti rossi sono ora associati alla visione degli oggetti verdi.

Shoemaker sostiene che la possibilità di inversione *intra-personale* rispetto ai qualia sia compatibile con il funzionalismo. Se infatti non è possibile definire in che termini un singolo stato mentale qualitativo possa essere identico ad uno stato funzionale, ciò non impedisce di dare una descrizione funzionale della classe degli stati qualitativi. Riprendendo l'idea che uno stato qualitativo dia origine a

credenze qualitative che possono essere rilevate sia attraverso il comportamento esplicito sia attraverso il comportamento verbale e non verbale dell'individuo, l'autore sostiene che si diano dei criteri di similarità o differenza per i vari stati mentali qualitativi. Questi criteri si basano sul raffronto fra le varie credenze qualitative che sono ritenute il prodotto inequivocabile del fatto che il soggetto stia intrattenendo uno stato qualitativo. Inoltre, queste credenze si basano, nel caso della percezione, su confronti fra gli oggetti di percezione: credere che la mia esperienza sia un'esperienza di un determinato colore significa credere che esistano delle proprietà appartenenti a oggetti esterni che causano la mia esperienza percettiva. Nello stesso modo, riscontrare somiglianze e differenze fra esperienze mentali qualitative significa correlare queste esperienze anche con credenze circa somiglianze o differenze tra gli oggetti di cui faccio esperienza. Nella misura in cui io riesco a definire un insieme di stati mentali qualitativi come correlati a credenze qualitative e altre credenze circa il mondo esterno, io sono in grado di "introdurre" quella classe di stati mentali in un'analisi funzionale della mente.

### **2.3 Zombie.**

L'argomento degli zombie è stato riportato all'attenzione del dibattito filosofico da David Chalmers nel libro *The Conscious Mind* (1996). L'utilizzo di questo tipo di esperimenti mentali non è nuovo in filosofia<sup>64</sup> Chalmers ha tuttavia rivalutato l'idea come un buon argomento contro la sopravvenienza dei fenomeni coscienti sui fenomeni fisici:

Il modo più ovvio (sebbene non il solo) di indagare sulla sopravvenienza logica della coscienza consiste nel considerare la possibilità logica di uno zombie: qualcuno o qualcosa fisicamente identico a me (o a qualsiasi altro essere cosciente), ma completamente privo di esperienze coscienti. A livello globale, si può considerare

---

<sup>64</sup> Cfr. Kirk (1974).

la possibilità logica di un mondo di zombie: un mondo fisicamente identico al nostro ma nel quale non esiste alcuna esperienza conscia<sup>65</sup>.

Innanzitutto è necessario chiarire rispetto a che cosa lo zombie è identico al suo “gemello” umano. L’indicazione che fornisce Chalmers è di considerare i due individui identici dal punto di vista fisico: essi, cioè, sono identici molecola per molecola e condividono tutte le proprietà che sono descritte da una teoria fisica completa. Inoltre, ed in virtù di queste caratteristiche, i due individui sono identici rispetto all’organizzazione funzionale e alla psicologia di cui sono dotati: elaborano nello stesso modo gli input sensoriali e producono lo stesso tipo di comportamento, condividono gli stessi stati psicologici come le credenze o i desideri. Ciò nonostante, lo zombie non esperisce nulla: la sua vita mentale è priva di una risonanza emotiva; con le parole di Nagel, non fa nessun effetto essere uno zombie.

La giustificazione di Chalmers nel proporre un’ipotesi così fantasiosa è quella di considerare non la possibilità nomologica di un mondo di zombie, ma la mera possibilità logica. Se infatti è molto improbabile che possa esistere in natura un essere fisicamente (nel senso specificato sopra) identico a me ma privo di esperienza cosciente, ciò non esclude che si possa (concettualmente dare la possibilità di) pensare ad una situazione come quella ipotizzata dall’autore. Per poter asserire che gli zombie sono possibili è sufficiente che siano concepibili senza che ciò produca contraddizioni, o che di essi si possano dare rappresentazioni coerentemente concepibili. In altre parole, così come è concepibile una bicicletta alta un miglio che però non può esistere a causa delle leggi fisiche che governano il mondo, allo stesso modo è immaginabile uno zombie anche se le leggi fisiche non ne permettono l’esistenza.

Se quindi la relazione fra fenomeni fisici e fenomeni coscienti è di sopravvenienza meramente naturale per cui non si può dare il caso (nel nostro mondo) che due esseri siano fisicamente identici ma abbiano diverse esperienze coscienti, non si può concludere che questo implichi anche una forma di

---

<sup>65</sup> Chalmers (1999), p. 96.

sopravvenienza più forte, cioè logica. La conseguenza di questo argomento rivela quindi che:

La connessione necessaria tra la struttura fisica e l'esperienza cosciente è assicurata unicamente dalle leggi di natura e non da qualche forza logica o concettuale<sup>66</sup>.

La forma dell'argomentazione di Chalmers è la seguente:

- (1) Uno zombie è concepibile: posso concepire un essere identico a me negli aspetti fisici e funzionali ma che non possieda esperienze coscienti.
- (2) Se è concepibile uno zombie di questo tipo, allora è possibile che esso esista.
- (3) Se è possibile che uno zombie esista, allora il fisicalismo-funzionalismo è falso.

La dipendenza dei fatti mentali coscienti dai fatti fisici è determinata solamente da leggi empiriche che tuttavia potrebbero essere diverse: si tratta di leggi *contingenti* dal punto di vista logico legate, cioè, a come il mondo è fatto e a che cosa noi sappiamo su di esso. Questo tipo di dipendenza è tuttavia troppo debole: ciò a cui aspira una teoria non è la mera dipendenza contingente ma una dipendenza *necessaria* dal punto di vista logico, cioè una relazione che leghi due insiemi di fatti (fisici e coscienti, nel nostro caso) in un modo che non dipenda da come il mondo è fatto o da che cosa noi possiamo conoscere su di esso. Utilizzando un'immagine "teologica", usata sia da Chalmers che da Kripke<sup>67</sup>, potremmo pensare Dio nell'atto di creare il mondo. Nel caso dei fatti biologici la sua creazione si sarebbe potuta fermare nel momento in cui avesse disposto nel mondo tutte le proprietà fisiche: stabilite queste ultime, le prime sarebbero derivate senza ulteriori interventi, cioè senza la creazione di proprietà biologiche.

---

<sup>66</sup> Chalmers (1999), p. 39.

<sup>67</sup> Cfr. Chalmers (1999), p. 39. Kripke (1999), p. 143.

Nel caso di fatti mentali coscienti, una volta stabiliti i principali fatti fisici Dio, nell'atto di creare, non si sarebbe potuto fermare a questi ultimi ma avrebbe dovuto compiere dell'ulteriore lavoro per dotare il mondo di fenomeni coscienti. Infatti, dalla creazione delle proprietà fisiche derivano *necessariamente* le proprietà chimiche o biologiche, ma non quelle mentali cosce. Il ricorso a quest'immagine permette di fare una considerazione: la riducibilità dei fatti biologici ai fatti fisici non implica che non stiamo parlando di fatti *diversi* che sono governati da leggi diverse; ciò che l'immagine suggerisce è che i fatti biologici non sono fatti *ulteriori* rispetto ai fatti fisici nell'arredamento del mondo. Nel caso delle esperienze coscienti, invece, ci troviamo di fronte a proprietà che sono evidentemente diverse ma anche *ulteriori* rispetto a quelle meramente fisiche<sup>68</sup>. In altre parole, i fatti biologici sono diversi perché organizzano in maniera diversa entità di uno stesso tipo, mentre gli aspetti fenomenici delle percezioni implicano che ci siano *altre* proprietà oltre a quelle fisiche.

L'argomento proposto da Chalmers è correttamente etichettato, in letteratura, come argomento della concepibilità. E' infatti chiaro che la forza, o la debolezza, del ragionamento proposto si basa in primo luogo sulla giustificazione del legame fra concepibilità e possibilità. L'impalcatura concettuale che Chalmers costruisce per sostenere la plausibilità di questo legame verrà analizzata nel terzo capitolo. Ma è comunque su questo punto che le critiche alle proposte di Chalmers si basano.

---

<sup>68</sup> La metafora teologica è utilizzata da Chalmers per spiegare la differenza fra sopravvenienza logica e naturale: nel caso in cui Dio avesse dovuto compere del lavoro in più, come nel caso delle proprietà mentali coscienti, ciò significa che fra proprietà fisiche e mentali c'è solo una relazione di sopravvenienza naturale. Nel caso il suo lavoro di distribuire proprietà fisiche fosse completo per stabilire anche le proprietà mentali coscienti, queste ultime sopravverrebbero logicamente sul fisico.

Inoltre è opportuno osservare che l'espressione *proprietà ulteriori* non deve far pensare a entità puramente mentali: si tratterebbe, infatti, di una forma di dualismo delle sostanze, mentre Chalmers difende una forma di dualismo delle proprietà che assume come esistente una sola sostanza fisica ma di cui possono essere predicate proprietà sia fisiche che mentali.



### 2.3.1 L'argomento degli zombie: obiezioni.

Le proposte teoriche di Chalmers hanno dato luogo un acceso dibattito che ha visto i protagonisti confrontarsi con istanze neo-dualiste seppur nella forma edulcorata del dualismo delle proprietà. La maggioranza delle critiche si è, tuttavia, incentrata non sulle conseguenze che gli argomenti del filosofo australiano comportano ma piuttosto sulle strategie attraverso cui egli cerca di dimostrare la plausibilità della non dipendenza dei fatti mentali coscienti dai fatti fisici. Il bersaglio critico è stato perciò soprattutto l'argomento degli zombie e le tesi su concepibilità e possibilità. Le strategie utilizzate sono state diverse ma si potrebbe dire che i critici o hanno cercato di negare che gli zombie siano immaginabili o concepibili, ossia di negare la prima premessa dell'argomento, oppure, evidenziando l'insostenibilità del passaggio dalla concepibilità alla possibilità, hanno cercato di negare la seconda premessa dell'argomentazione.

Che gli zombie non siano concepibili è quanto sostiene Shoemaker. Egli osserva che ammettere esseri identici, sia fisicamente che funzionalmente, agli esseri umani ma la cui vita mentale non possiede qualia, significa presupporre che non si possa dare una spiegazione in termini fisico-funzionali degli aspetti qualitativi della mente. Secondo Shoemaker questa presupposizione è però falsa in quanto, come si è osservato nelle sue obiezioni ai qualia invertiti e assenti, sebbene non si possa dare una spiegazione funzionale e fisica del *singolo* quale, ciò non di meno un resoconto fisico-funzionale delle relazioni fra gli stati qualitativi può essere ottenibile:

Se queste relazioni di somiglianza e differenza sono funzionalmente definibili, non esiste nessuna ragione apparente del perché esse non possano essere realizzate fisicamente. Se queste relazioni sono fisicamente realizzabili, allora fissare tutti i fatti fisici è allo stesso tempo fissare tutte le relazioni di somiglianza e differenza fra le esperienze<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Shoemaker (1999), p. 440.

Sostenere, invece, che non ci siano difficoltà nel concepire un mondo di zombie ma che questo non implichi la possibilità della loro esistenza è la strategia adoperata da altri critici di Chalmers. Costoro sostengono che sebbene non sia possibile *a priori* cogliere il legame fra fatti fisici e fatti coscienti ciò non significa che la relazione non sia necessaria: la constatazione che, stando ad un'analisi *concettuale*, non abbiamo solide ragioni per affermare una stretta relazione fra due insiemi di fatti o proprietà, non permette di concludere che *realmente* questi due insiemi non siano correlati. Esistono infatti dei particolari casi in cui la necessità di una relazione viene colta *a posteriori*: è possibile, sostengono i difensori di questa proposta, concepire *a priori* che l'acqua non sia H<sub>2</sub>O, ma questo non significa che essa non sia necessariamente H<sub>2</sub>O *a posteriori*<sup>70</sup>. Nel caso dei problemi sollevati da Chalmers è *a priori* concepibile che esistano fatti fisici senza che ne derivino fatti coscienti, ma ciò non significa che i secondi non siano necessariamente dipendenti dai primi: la scoperta della necessità della relazione che lega fisico e cosciente è, però, fatta *a posteriori*.

Da quanto detto la posizione di chi considera non valido il passaggio da premesse sulla concepibilità a premesse sulla possibilità rischia di essere ideologica se non suffragata da argomenti. Il problema non è infatti affermare che la concepibilità non è una guida affidabile per la possibilità, ma cercare di esplicitare *perché* non lo sia. A questo proposito Hill e McLaughlin affermano che la presunta affidabilità delle risorse fornite dalla capacità di immaginare o concepire è l'effetto di una congiunzione arbitraria fra modalità diverse di immaginare e concepire qualcosa<sup>71</sup>.

Per quanto riguarda l'immaginazione, secondo i due filosofi, essa opera almeno in due modi: simpatetico e percettivo<sup>72</sup>. Nel caso di stati mentali e stati

---

<sup>70</sup> In altre parole, dal significato del concetto di acqua e dal significato del concetto di H<sub>2</sub>O non siamo in grado di capire che sono la stessa cosa, per cui consideriamo la loro relazione come non necessaria. In realtà il legame fra acqua e H<sub>2</sub>O è necessario, ma la scoperta di questo aspetto modale avviene attraverso un ricorso ad una constatazione "empirica", cioè *a posteriori*.

<sup>71</sup> Cfr. Hill, McLaughlin (1999) e Hill (1997).

<sup>72</sup> L'argomentazione proposta da Hill e McLaughlin prende spunto, per ammissione degli stessi autori, da una nota dell'articolo di Nagel *Che effetto fa essere un pipistrello*. In quell'articolo, precisamente alla nota 11, Nagel sostiene che: «Possiamo immaginare qualcosa rappresentandocela percettivamente, simpateticamente, o simbolicamente [...] Quando

fisici immaginare in modo simpatetico uno stato mentale significa mettersi nella medesima condizione mentale in cui ci troviamo quando intratteniamo uno stato mentale dello stesso tipo di quello immaginato; al contrario, immaginare percettivamente la presenza (o assenza) di uno stato fisico significa mettersi in uno stato cosciente che assomigli allo stato che intratterremmo se percepissimo la presenza (o l'assenza) di quello stato fisico. Lo stesso si può dire dell'abilità di concepire situazioni possibili: noi possediamo, nel caso della relazione fra stati mentali e fisici, almeno due tipi di concetti: sensoriali e osservativi. Un esempio paradigmatico di concetto sensorio è quello di dolore: è un concetto che noi acquisiamo nel momento in cui siamo consapevoli di essere in quel determinato stato mentale. I concetti che utilizziamo per parlare degli stati fisici del cervello sono, invece, acquisiti attraverso l'osservazione degli stati fisici medesimi<sup>73</sup>.

Il fatto che siamo in grado di immaginare o concepire stati mentali indipendentemente dalla presenza di stati fisici è il frutto della congiunzione fra due meccanismi diversi che governano il funzionamento sia delle nostre capacità immaginative sia della nostra facoltà di concepire qualcosa. Da ciò consegue, secondo Hill, che:

Il fatto che siamo in grado di fare questo senza incoerenza non riesce a mostrare che sia *oggettivamente* possibile per lo stato mentale immaginato che esso esista senza essere accompagnato da un processo cerebrale<sup>74</sup>.

Nelle nostre pratiche esplicative saremmo soggetti ad una sorta di “distorsione” immaginativa o concettuale che causa l'apparenza della possibilità che fatti coscienti e fatti fisici non siano associati. Una volta riconosciuto questo fatto dovrebbe risultare chiaro come sia illegittimo passare da considerazioni sulle

---

l'immaginazione di caratteristiche fisiche è percettiva e l'immaginazione di caratteristiche mentali è simpatetica, ci sembra che possiamo immaginare che qualsiasi esperienza si manifesti senza il suo associato stato del cervello, e viceversa. La relazione tra essi apparirà contingente anche se è necessaria, a causa dell'indipendenza reciproca tra differenti tipi di immaginazione». Nagel (1986), p. 172.

<sup>73</sup> “Osservare” in questo contesto è considerato in maniera vaga per cui sono concetti osservativi ciò che noi otteniamo sia attraverso sistemi visivi naturali (il nostro apparato percettivo visivo) sia attraverso sistemi visivi artificiali (indagini di laboratorio, tomografie, ecc.).

<sup>74</sup> Hill (1997), p. 66, corsivo mio.

nostre, apparentemente affidabili, risorse concettuali o immaginative a conclusioni sulla *realtà oggettiva* di ciò che viene immaginato o concepito.

### 3. ALCUNE CONSIDERAZIONI.

Gli argomenti analizzati nelle pagine precedenti sono rappresentativi dei due tipi di argomenti adottati da coloro che difendono posizioni anti-riduzioniste per quanto riguarda la mente e, più specificatamente, gli aspetti della vita mentale che sono stati chiamati qualia. Al primo tipo appartiene l'argomento della conoscenza (Jackson); al secondo tipo appartiene l'argomento della concepibilità (Chalmers). Abbiamo quindi una distinzione fra argomenti che si basano sul tipo di conoscenze e sulle proprietà conosciute e argomenti che si fondano su casi che mettono in luce la mera possibilità del realizzarsi di uno stato di cose. Sebbene solitamente l'argomento dei qualia invertiti e assenti sia, in letteratura, tenuto distinto, non di meno ci sono buone ragioni per annoverarlo fra quelle argomentazioni che si basano sul passaggio dalla concepibilità alla possibilità. Allo stesso modo la proposta di Nagel, pur essendo basata su un tipo di argomento simile a quello della conoscenza, è considerata spesso distinta dalle altre in quanto apripista di un dibattito che negli anni seguenti si è, progressivamente, strutturato.

L'idea che sta alla base dell'anti-riduzionismo per i qualia è che ci sia uno iato fra il livello fisico-funzionale e quello mentale, fenomenico. Questa cesura è alla base della presunta impossibilità di derivare dalle informazioni fisiche che possediamo gli aspetti mentali caratterizzati da una dimensione soggettiva (nel caso dell'argomento di Nagel) o le caratteristiche qualitative di cui facciamo esperienza quando, per esempio, percepiamo un colore (nel caso dell'argomento di Jackson). Allo stesso modo le informazioni sull'organizzazione funzionale, ed eventualmente sulla costituzione fisica, di una mente non sono in grado di escludere casi in cui le proprietà fenomeniche o siano assenti (zombie e qualia assenti) o siano invertite (qualia invertiti). Dalla constatazione che esista uno iato a livello epistemico, uno iato che riguarda quindi le nostre conoscenze o le nostre

facoltà conoscitive, si passa all'ipotesi che questo gap esplicativo sia la controparte di un gap ontologico. Le caratteristiche qualitative della vita mentale che non riusciamo a integrare nel corpus delle nostre conoscenze scientifiche costituirebbero proprietà (se non proprio entità) distinte, nella realtà, da quelle che sono annoverate dalle scienze esatte. Allo stesso modo, la possibilità che si riesca ad immaginare o concepire esseri fisicamente e funzionalmente identici a noi ma con qualia estremamente diversi (qualia invertiti) o addirittura assenti (qualia assenti e zombie) costituisce una soglia di visibilità di un problema squisitamente ontologico, di uno iato che esiste dal punto di vista oggettivo o, per lo meno, metafisico.

La struttura condivisa dai vari argomenti non deve tuttavia oscurare le differenze tra le varie proposte teoriche. Ciò che, a mio avviso, distingue le argomentazioni è un diverso utilizzo delle strategie argomentative. Le obiezioni rivolte al funzionalismo, da Block, e al fisicalismo, da Nagel e Jackson, sembrano rimanere nel campo di una competizione teorica su come funzioni la mente. Pur utilizzando esperimenti mentali l'orizzonte è sempre quello di una prospettiva "mondana" su cosa si può dire o meno della mente<sup>75</sup>. Le obiezioni di Chalmers fanno invece riferimento a questioni che investono problematiche logico-semantiche e metafisiche, distanziandosi quindi dalla contingenza di come le attuali teorie scientifiche e filosofiche rendono conto della vita mentale, per concentrarsi sui presupposti ontologici su cui la filosofia della mente poggia<sup>76</sup>. Questo distacco ha come conseguenza l'emersione di problematiche teoriche che allignano nella tradizione filosofica moderna, come per esempio il legame fra concepibilità e possibilità.

---

<sup>75</sup> Da questo punto di vista ciò che fanno sia Nagel che Jackson è dimostrare che le teorie che criticano lasciano fuori qualcosa dai loro paradigmi interpretativi, evidenziandone quindi un limite. Ciò viene fatto attraverso esperimenti mentali che, mi pare, hanno il compito di mostrare situazioni limite a cui si può giungere applicando i presupposti stessi di una teoria. L'obiettivo non è proporre una teoria alternativa ma caricare dell'onere della prova il difensore della teoria che si sta attaccando, cioè chiedere in che modo la sua teoria è in grado di accomodare proprio quei casi estremi esemplificati negli esperimenti mentali.

<sup>76</sup> Gli argomenti di Chalmers mirano a dimostrare la mancanza di un legame concettuale e logico fra fatti fisici e fatti coscienti. Ciò non impedisce di riconoscere che, secondo le leggi di natura, è impossibile che si diano casi di zombie, qualia assenti e qualia invertiti. Anzi, parte del lavoro di Chalmers consiste anche nel controbattere agli argomenti di Block che, teoricamente, hanno di mira lo stesso tipo di riduzione.

Fin qui sono stati analizzati i punti che accomunano e differenziano gli argomenti proposti in questo capitolo. Ritengo opportuno evidenziare, però, che cosa consegue, per il problema dei qualia, alla luce delle obiezioni esposte, vale a dire quali ricadute ci sono nel modo in cui gli aspetti qualitativi della vita mentale cosciente sono concettualizzati nella filosofia della mente.

Una prima osservazione riguarda il posto riservato ai qualia nel problema mente-corpo. Ovviamente questa osservazione potrebbe apparire insensata dal momento che sono proprio i fenomeni coscienti qualitativi ciò che sta alla base del problema. Tuttavia le obiezioni basate sulla non riducibilità hanno per i qualia conseguenze che dipendono in parte dal rapporto che lega fisicalismo e funzionalismo. La proposta di una teoria funzionalista della mente era motivata dalle difficoltà riscontrate nella teoria che identificava mente e cervello, quindi il funzionalismo costituiva un'alternativa teorica al fisicalismo. In questo quadro concettuale obiettare che il fisicalismo fallisca nei tentativi di riduzione dei qualia non significa escludere che possa esistere una forma di riduzione funzionalista. Se tuttavia funzionalismo e fisicalismo sono strettamente legati, nel senso che il funzionalismo analizzerebbe *come* i vari stati mentali sono messi in relazione, mentre il fisicalismo analizzerebbe che *cosa realizza* gli stati mentali (funzionalmente definiti), sostenere che un approccio funzionalista non riesca a rendere conto dei qualia significa, di conseguenza, ritenere che anche il fisicalismo fallisce in questo tentativo. Resta percorribile, tuttavia, un'altra strada: se fisicalismo e funzionalismo sono proposte alternative dire che i qualia non possono essere ridotti a stati funzionali non impedisce che essi siano dipendenti, e quindi riducibili, alla costituzione fisico-chimica del cervello. In questo caso, l'effetto che fa provare dolore è indipendente dalla struttura organizzativa della mente di un individuo dal punto di vista psicologico, ma è invece dipendente da come il cervello è costituito. Questa opzione teorica, pur ereditando i problemi che riguardano la questione di come fatti mentali qualitativi possano essere ridotti a fatti fisici, può rendere conto del fatto che nonostante l'organizzazione

funzionale possa essere la stessa per tutti gli individui, ciò non di meno gli aspetti mentali qualitativi sembrano poter essere peculiari di ciascun individuo<sup>77</sup>.

Un secondo ordine di osservazioni riguarda il fatto che, se gli argomenti proposti dagli anti-riduzionisti sono efficaci, le proprietà fenomeniche degli stati mentali sono meri epifenomeni<sup>78</sup>. I qualia risultano, quindi, irrilevanti dal punto di vista causale: pur essendo un prodotto della catena causale di proprietà fisiche essi non avrebbero nessun potere causale “retroattivo” sulla catena di proprietà che li ha generati. In altre parole, la presenza o assenza di qualia non provocherebbe nessun cambiamento riscontrabile dal punto di vista fisico. L’idea che l’effetto che fa provare dolore sia inefficace per quanto riguarda, ad esempio, il comportamento risulta, però, abbastanza controintuitiva; il risultato degli argomenti anti-riduzionisti sarebbe quello di attribuire, inconsapevolmente, ai qualia una caratteristica che li rende lontani dall’esperienza fenomenologica. Ma questo è il medesimo problema per cui gli anti-riduzionisti criticano sia il fisicalismo che il funzionalismo: di non riuscire a spiegare fenomeni di cui facciamo esperienza quotidianamente.

Se queste sono le conseguenze a cui giunge una proposta anti-riduzionista ciò è anche l’effetto di un presupposto condiviso all’interno della compagine fisicalista e funzionalista. Tale comune denominatore è la tesi della chiusura causale del fisico per cui se qualcosa è fisico deve avere poteri causali e, per converso, se qualcosa ha poteri causali esso deve necessariamente essere fisico, o riducibile a entità fisiche. Questa idea di fondo impone un continuo “spostamento dell’asticella” che segna il confine fra ciò che è fisico e/o analizzabile funzionalisticamente e ciò che non lo è: ai progressivi successi ottenuti dalle scienze empiriche nella spiegazione della mente viene contrapposta l’incapacità di queste discipline di riuscire a comprendere altri fenomeni mentali particolarmente

---

<sup>77</sup> In altre parole, è possibile che due individui condividano la medesima modalità in cui gli stati mentali sono in relazione fra di loro e con input e output, ma che provino sensazioni diverse a causa della diversità della costituzione fisico-chimico del loro cervello. In modo complementare, due individui identici dal punto di vista fisico-chimico quindi con i medesimi qualia, potrebbero differire nel modo in cui questi stati mentali qualitativi entrano in relazione con input, output e altri stati mentali.

<sup>78</sup> Questa conseguenza è chiamata da Tye il “Paradosso della coscienza fenomenica”, cfr. Tye (1995), pp. 56-62.

pervasivi. La conseguenza di questo continuo aggiustamento sembra costringere gli anti-riduzionisti alla difesa di un terreno “privatissimo” di proprietà che appartiene essenzialmente all’essere umano, proprio perchè tali caratteristiche sono accessibili solamente da una prospettiva in prima persona. Ma questa strategia è portata avanti con argomentazioni che talvolta hanno conseguenze distanti dal senso comune o impone l’utilizzo di esperimenti mentali che si dissociano dalla dimensione dell’esperienza individuale.

Queste osservazioni non vogliono suggerire che si debba rinunciare alla tesi della chiusura causale del mondo fisico, ma solo mettere in luce le conseguenze che tale assunzione comporta per il dibattito filosofico sulla mente. Esprimere speranze o profezie sulle spiegazioni che le scienze potranno fornire sul funzionamento della mente, e quindi sulla possibilità che ogni fenomeno mentale sia spiegabile in maniera causale, potrebbe alimentare false illusioni. L’approfondimento della nostra conoscenza della mente è frutto certamente della disponibilità di dati empirici, ma anche del modo in cui questi dati vengono concettualizzati. Ed è il modo in cui questo avviene che determina la fecondità del dibattito filosofico: il problema aperto è se i concetti utilizzati dai filosofi della mente sono adeguati a descrivere la mente stessa.



## *Appendice*

### **Concepibilità e possibilità.**

Gli argomenti analizzati nel capitolo precedente sono basati su esperimenti mentali che ipotizzano l'esistenza di esseri identici a noi (fisicamente e funzionalmente) ma che non possiedono vita mentale qualitativa, o facciano esperienze che sono invertite rispetto a quelle che noi faremmo normalmente.

In questa appendice, propongo alcune considerazioni sugli esperimenti mentali in filosofia, giustificandone l'utilizzo sulla base della relazione fra concepibilità e possibilità. Verranno, quindi, discussi i diversi tipi di possibilità e di concepibilità, le relazioni fra i due e i possibili campi d'applicazione.

L'esperimento mentale è lo strumento che i filosofi hanno a disposizione per provare una certa tesi o per fornire ragioni che indeboliscano una tesi contraria. Immaginare scenari talvolta fantasiosi è uno dei modi per testare un teoria: l'esperimento mentale è un test che, portando alle estreme conseguenze una teoria, determina possibili buchi teorici o debolezze. Con una metafora potremmo paragonare il lavoro degli esperimenti mentali ai test a cui vengono sottoposti alcuni prodotti prima della loro immissione nel mercato. Si tratta di prove estreme che talvolta non avranno modo di ripetersi nell'uso quotidiano di quel prodotto ma che daranno garanzie circa la sua affidabilità: se il nostro oggetto passerà test particolarmente duri siamo ragionevolmente sicuri che non darà problemi, non ci saranno guasti o imprevisti.

Alla luce di questa analogia potremmo dire che l'esperimento mentale non scopre nulla di nuovo, ma porta alle estreme conseguenze una teoria o un gruppo di concetti: i limiti teorici sono più visibili quando la teoria è messa "sotto sforzo". Spesso infatti gli esperimenti mentali (come per esempio il pipistrello di Nagel, i qualia assenti o invertiti) sono obiezioni a teorie e non forniscono proposte teoriche articolate ed esplicative. Il loro contributo scientifico è quello di certificare che una teoria non passa un test "sotto sforzo": sarà compito dei

proponenti della teoria esaminare che cosa ha causato il risultato negativo e migliorare le proprie proposte<sup>79</sup>.

Nel dibattito filosofico sulla mente l'utilizzo di esperimenti mentali è giustificato sulla base di strategie argomentative che sfruttano il legame fra concepibilità e possibilità:

Dal fatto che siamo (o meno) in grado di rappresentarci uno scenario in cui qualcosa si realizza, pensiamo di aver imparato qualcosa sul fatto che tale cosa *possa* (o meno) realizzarsi<sup>80</sup>.

L'utilizzo di questa modalità per costruire tesi o proporre obiezioni, oltre ad essere utilizzato frequentemente nella vita quotidiana<sup>81</sup>, ha una lunga tradizione filosofica che va da Cartesio fino ad autori contemporanei quali Block, Chalmers, Jackson, Kripke e Stalnaker<sup>82</sup>. Per illustrare il dibattito è opportuno analizzare alcune questioni particolari concernenti il tipo di possibilità di cui si parla, che cosa significa concepire qualcosa, quali sono i criteri per stabilire l'affidabilità del passaggio fra concepibilità e possibilità e quali indicazioni può fornire tale relazione sulla soluzione di problemi filosofici.

Per quanto riguarda il concetto di possibilità si possono distinguere diverse nozioni. Si parla, ad esempio, di *possibilità epistemica* quando si considera la possibilità di uno stato di cose o di un oggetto in relazione alle conoscenze che un soggetto possiede: posso per esempio immaginare il verificarsi (o meno) di un evento in relazione all'insieme di credenze di cui dispongo. Si parla, invece, di *possibilità logica* nel caso in cui non derivi alcuna contraddizione da una proposizione usando le regole di inferenza deduttiva. Allo stesso modo, esiste la

---

<sup>79</sup> Oppure dimostrare che il test non è attendibile o è stato condotto su presupposti non condivisi dai proponenti della teoria.

<sup>80</sup> T. Szabò Gendler, J. Hawthorne (2002), p.2.

<sup>81</sup> Utilizziamo questo modo di ragionare, per esempio, nelle procedure decisionali: prima di decidere di spostare, o meno, un mobile da una stanza all'altra, posso immaginare uno scenario in cui quel mobile riesce a passare attraverso una porta. Se tale scenario non è immaginabile probabilmente è impossibile che il mobile passi *realmente* attraverso lo spazio della porta. Ovviamente, ciò non significa che l'attestazione di impossibilità di una cosa non sia raggiunta attraverso altri strumenti, come per esempio strumenti di misura empirici.

<sup>82</sup> Per un excursus storico sull'impiego della relazione concepibilità-possibilità in filosofia, cfr. T. Szabò Gendler, J. Hawthorne (2002), pp. 13-55.

nozione di *possibilità nomologica* in base alla quale si considera la possibilità di qualcosa in relazione ad un insieme di leggi specifiche per le scienze (qualcosa è nomologicamente possibile, rispetto ad una scienza particolare, se è in accordo con le leggi di tale scienza: esiste pertanto una possibilità fisica, biologica, chimica, etc.). Infine, la *possibilità metafisica* è caratterizzata nei termini di mondi possibili diversi da quello attuale che sarebbero potuti diventare reali, oppure nei termini di situazioni controfattuali in cui specifiche caratteristiche (ma non per forza un intero mondo) sono diverse da come nella realtà sono. Quest'ultimo tipo di possibilità si differenzia dalle altre in quanto è una nozione *primitiva* al contrario delle varianti epistemiche, logiche e nomologiche per le quali la possibilità viene testata attraverso il confronto fra un'ipotesi e un insieme di conoscenze (nel caso della possibilità epistemica e nomologica) oppure una serie di procedure (nel caso della possibilità logica). La mancanza di una mediazione, operata da conoscenze o procedure, comporta che quella metafisica sia il tipo di possibilità in cui il legame con la concepibilità è più immediato: concepire o immaginare uno stato di cose o un oggetto è, *ipso facto*, considerarne la possibilità metafisica.

L'accuratezza con cui i filosofi hanno trattato il tema della possibilità non è andata di pari passo con un'analisi approfondita dell'altro elemento della coppia: la concepibilità. Quando si pensa a che cosa significhi concepire qualcosa non è immediato trovare una definizione che riesca a spiegare un complesso stato mentale; concepire o immaginare qualcosa, infatti, può avere una molteplicità di significati: supporre che *p*, congetturare che *p*, considerare vero che *p*, simulare mentalmente che *p* sia valido, immaginare che *p*, accettare che *p* sia vero per amore di discussione, ecc.<sup>83</sup> Da questo breve elenco risulta chiaro che concepire o immaginare qualcosa può coinvolgere aspetti altamente concettuali della mente (supporre, congetturare), o comportare l'utilizzo di facoltà che coinvolgono aspetti sensoriali della mente (simulare mentalmente, immaginare), può essere

---

<sup>83</sup> L'elenco di questi ed altri stati mentali associabili alla nozione di concepibilità è presente in T. Zsabò Gendler, J. Hawthorne (2002), pp. 7-8.

un'attività (almeno talvolta) involontaria (immaginare) o un processo volontario articolato (accettare che qualcosa sia vero per amore di discussione).

La relazione fra i vari tipi di possibilità e di concepibilità è complessa tuttavia si possono fare alcune considerazioni<sup>84</sup>. Se la concepibilità deve essere una via per sostenere la possibilità di qualcosa sembrerebbe che nel caso della possibilità logica il ricorso alla facoltà di concepire scenari sia superfluo in quanto la ricognizione se esistano contraddizioni logiche può essere fatta attraverso procedure che controllino le inferenze deduttive. Allo stesso modo, per quanto riguarda la possibilità epistemica e nomologica sembrerebbe che la concepibilità non costituisca una guida affidabile: posso concepire o immaginare qualcosa anche se esso è in contraddizione con ciò che io conosco o con ciò che le leggi delle scienze mi dicono sia vero.

Sembrerebbe, pertanto, che sia la possibilità metafisica il candidato migliore per assicurare alla nostra facoltà immaginativa un ruolo importante nell'avanzare ipotesi teoriche. Si può notare, inoltre, che da questo tipo di possibilità possono essere derivate le altre nozioni precedentemente indicate: affermare che P è nomologicamente possibile significa considerare che P ed un insieme di leggi L siano metafisicamente compossibili, cioè esista un mondo possibile dove sia P che L sono validi.

Analizzate brevemente concepibilità, possibilità e il legame fra di loro rimane da rispondere al quesito sull'utilità e i campi di applicazione di questo strumento concettuale. Se, infatti, la concepibilità è una guida affidabile alla possibilità metafisica il fatto di concepire che qualcosa *a* esiste senza che esista *b* è condizione sufficiente per stabilire che è metafisicamente possibile che *a* esista senza *b*, e perciò che *a* e *b* siano due cose numericamente *distinte*. In altre parole, confidando nelle potenzialità delle nostre risorse concettuali e/o imaginative potremmo ottenere informazioni circa l'identità numerica o la distinzione fra cose.

Uno dei dibattiti filosofici in cui più si ricorre ad argomenti basati sulla relazione fra concepibilità e possibilità è il problema mente-corpo. A partire da Cartesio la possibilità di concepire scenari in cui la mente è separata dal corpo ha

---

<sup>84</sup> Per un'analisi di vari tipi di possibilità e di concepibilità cfr. Chalmers (2002).

permesso di concludere che la mente è cosa diversa rispetto al corpo, che si tratta di due sostanze distinte<sup>85</sup>. Allo stesso modo, nella filosofia della mente contemporanea, la possibilità di immaginare esseri identici (fisicamente e funzionalmente) a me ma privi di vita cosciente, ha portato molti filosofi a sostenere che le proprietà che garantiscono ad un individuo una vita mentale sono distinte da quelle che garantiscono a tale individuo una vita mentale “vissuta” in prima persona<sup>86</sup>. Da questa distinzione viene desunta l’irriducibilità di fatti coscienti qualitativi a caratteristiche cognitive o fisico-chimiche della mente e del cervello, sulla quale poggia la difesa di un dualismo delle proprietà rispetto al rapporto cervello-mente e alla relazione fra aspetti cognitivi e aspetti fenomenici della mente.

La discussione della relazione fra concepibilità e possibilità e la difesa di un legame solido fra le due può essere vista come una legittimazione dell’utilizzo dell’analisi concettuale per proporre ipotesi teoriche. Se infatti la riflessione sulle relazioni *a priori* dei nostri concetti è associata alla necessità<sup>87</sup>, e quindi alla possibilità, per il filosofo (della mente, nello specifico) resta aperta la possibilità, nel suo laboratorio concettuale, di avanzare teorie sull’ontologia e il funzionamento della mente a prescindere dai dati che verranno, *a posteriori*, dalle scienze empiriche.

Una delle critiche più spesso rivolte alle potenzialità dell’analisi concettuale pura è che la presupposizione di far coincidere l’*a priori* ed il necessario è stata smentita<sup>88</sup>. I concetti che noi utilizziamo per descrivere un’entità o una proprietà nel mondo non sono in corrispondenza uno-a-uno con

---

<sup>85</sup> Cfr. per esempio la sesta meditazione in Cartesio [1641] (2001), p. 129.

<sup>86</sup> Cfr. Nagel (1974, 1998), Jackson (1982, 1997), Chalmers (1999a).

<sup>87</sup> Gli argomenti basati sulla concepibilità-possibilità possono essere visti come una traduzione nei termini della filosofia contemporanea di concetti come “necessario” e “*a priori*” appartenenti alla filosofia moderna. La possibilità che P è la traduzione di “non è necessario che ~ P”, mentre è concepibile che P è la trascrizione di “non è *a priori* che ~ P”. Nella tradizione filosofica la coestensione dei concetti di necessario e *a priori* comportava un legame affidabile fra ciò che concepiamo (in base a determinati requisiti come per esempio la chiarezza e la distinzione di Cartesio) e ciò che risulta possibile.

<sup>88</sup> Saul Kripke ha messo in luce che esiste per alcuni termini (detti designatori rigidi) la possibilità che asserti d’identità fra due di essi siano necessari (cioè validi in tutti i mondi possibili) ma allo stesso tempo *a posteriori*, in quanto l’effettiva identità può essere accertata solo tramite un’indagine empirica. Cfr. Kripke (1999).

tali proprietà o entità, motivo per cui più concetti distinti potrebbero riferirsi alla medesima cosa e la “scoperta” che si tratta di una e una sola cosa è materia su cui solo i dati a posteriori delle scienze empiriche (fisica, chimica, etc.) potranno fornire informazioni<sup>89</sup>. Alla luce di questa precisazione la distinzione di Nagel tra fatti soggettivi e fatti oggettivi e le altre coppie di termini presenti nella filosofia della mente contemporanea (coscienza fenomenica-coscienza cognitiva, mente-cervello, qualia-proprietà funzionali) possono essere modi diversi attraverso cui i nostri concetti descrivono lo stesso fatto o la stessa proprietà. Il fatto che, nel laboratorio concettuale, sia possibile mantenere distinti i concetti non significa che al di fuori delle mura del mio laboratorio le cose stiano realmente così.

Il ricorso alle risorse concettuali per stabilire tesi teoriche sulla mente è, come abbiamo visto, una strategia che ha influenzato e continua ad influenzare il dibattito filosofico<sup>90</sup>. Le problematiche che riguardano i vari tipi di concepibilità e possibilità coinvolgono questioni semantiche, modalità, mondi possibili e anche un’analisi delle varie sfaccettature psicologiche che articolano la nostra facoltà di concepire o immaginare uno stato di cose o un evento. Le questioni aperte sono molte e per prima, forse, la plausibilità della tesi che ipotizzare scenari solo (metafisicamente) possibili sia sufficiente per stabilire ipotesi sul mondo reale. L’eventuale plausibilità (o meno) di questa tesi ha, a mio avviso, importanti ricadute sullo statuto (scientifico) della filosofia: se la tesi è plausibile, allora la filosofia della mente può azzardare ipotesi teoriche e non limitarsi a sistematizzare ciò che le scienze empiriche affermano su un fenomeno.

---

<sup>89</sup> Per un’analisi degli argomenti del dibattito filosofico sulla mente basata sulla distinzione fra concetti e proprietà cfr. Carruthers (2000), pp. 34-58.

<sup>90</sup> Negli ultimi anni, grazie soprattutto al contributo di David Chalmers, è stato avanzato un approccio semantico particolare alla filosofia della mente chiamato “bidimensionalismo” (*two-dimensional semantic*). Tale approccio è alla base di molti approcci anti-riduzionisti soprattutto riguardo al problema dei qualia. Per un’introduzione cfr. Chalmers (1999a), pp. 57-70, (1999b), (2003).

### INTENZIONALITÀ E COSCIENZA FENOMENICA.

Nei capitoli precedenti il problema dei qualia è stato affrontato alla luce di considerazioni ontologiche: il filo conduttore è stato quello di trovare un posto per alcuni aspetti della vita mentale all'interno di un mondo che può essere descritto con il linguaggio in terza persona delle scienze. La possibilità di ridurre i qualia a proprietà funzionali della mente oppure a proprietà chimico-fisiche, possedute dal cervello, sembrava rispondere all'esigenza di fornire un'immagine del mondo unificata in cui pochi elementi di base spiegassero il maggior numero possibile di fenomeni. Le obiezioni analizzate nel secondo capitolo mettevano in luce che proprio le pretese di ridurre tutti gli elementi a ruoli causali (*funzionalismo*) o proprietà fisiche (*fisicalismo*) trovavano nella presenza di stati mentali qualitativi dei controesempi che, sebbene non potessero decretare il fallimento delle teorie funzionaliste e fisicaliste, imponevano un ridimensionamento nella presupposta completezza di tali teorie.

Nel corso degli anni Novanta molti filosofi della mente (Byrne, Crane, Dretske, Harman, Lycan, Tye) hanno proposto di analizzare gli elementi qualitativi della vita mentale attraverso una teoria chiamata "rappresentazionalismo" o "intenzionalismo"<sup>91</sup>. Nonostante le differenze fra le proposte dei diversi filosofi, esse condividono l'idea che sia possibile ridurre i qualia a proprietà rappresentazionali o intenzionali della mente. La distinzione fra elementi intenzionali e qualitativi non è nuova nella filosofia della mente ma, nonostante i progressi ottenuti nello studio delle caratteristiche intenzionali degli stati mentali, sembra che una spiegazione soddisfacente degli aspetti qualitativi continui ad essere il problema centrale della filosofia della mente.

---

<sup>91</sup> Cfr. Byrne (2001), Crane (1998, 2003a, 2003b, 2007), Dretske (1995), Harman (1990), Lycan (1996), Tye (1995, 2000).

La pretesa di ridurre i qualia a proprietà intenzionali è motivata da due esigenze di fondo. La prima è quella di fornire un resoconto il più possibile unitario della mente: se infatti gli aspetti qualitativi sopravvengono sulle proprietà intenzionali, e quindi sono riducibili ad esse, siamo in grado di stabilire che l'intenzionalità è il segno distintivo (*mark*) del mentale: una volta eliminata l'intenzionalità dalla mente non si può più dire di possedere, effettivamente, una mente. Se invece alcuni stati mentali non sono riducibili a proprietà intenzionali significa che non disponiamo di un singolo criterio razionale che permetta di identificare che cosa sia una mente o chi ne sia in possesso<sup>92</sup>.

La seconda esigenza, collegata alla prima, è quella di proporre una teoria della mente che sia in qualche modo materialista<sup>93</sup>. Se i qualia costituiscono un problema per le teorie fisicaliste, tale problematicità si dissolve nel momento in cui si riesce a ridurli ad entità fisiche. La strategia è pertanto quella di considerare la mente come un insieme di elementi a livelli diversi ognuno dei quali può essere ridotto a elementi del livello immediatamente sottostante. In altre parole, i qualia sono ridotti a proprietà intenzionali o rappresentazionali, quest'ultime a proprietà funzionali e ruoli causali, i quali a loro volta sono implementati da proprietà chimico-fisiche del cervello e quindi riducibili ad esse. Attraverso questa riduzione "a scalini" si riesce non solo a fornire spiegazioni delle caratteristiche di alto livello della mente (la capacità di riferirsi a qualcosa), ma anche ad assicurare un posto nel mondo fisico a tutti gli elementi della vita mentale di un individuo.

L'idea secondo cui le teorie intenzionaliste sono, in ultima analisi, proposte che ben si accordano con le richieste, sia ontologiche che epistemologiche, del fisicalismo non è condivisa da tutti gli esponenti del dibattito. Secondo alcuni, fra i quali Tim Crane, il punto di forza delle analisi intenzionali della coscienza fenomenica non è quello di garantire un ancoraggio ontologico solido a proprietà di alto livello ma di riuscire a spiegare, nel modo migliore, come si strutturano i nostri atti percettivi e gli altri stati mentali che coinvolgono aspetti qualitativi. In altre parole, le teorie rappresentazionali sono in

---

<sup>92</sup> Cfr. Crane (1998).

<sup>93</sup> Cfr. Lycan (2006).



grado di spiegare in maniera soddisfacente la *fenomenologia* dei nostri stati mentali ad un livello adeguatamente astratto, indipendentemente dalle difficoltà e delle eventuali aporie che emergono da considerazioni ontologiche o metafisiche sulla natura degli eventi mentali<sup>94</sup>.

A prescindere dalle differenze, il tratto comune a queste proposte è di cercare una soluzione ai rompicapi delle teorie della mente attraverso l'analisi degli aspetti che sembrano, in prima istanza, essere caratteristici della mente stessa. Uno fra questi è senz'altro il carattere *relazionale* che permette di collegare il soggetto con il mondo esterno: il caso della percezione visiva è appunto uno dei fenomeni in cui è più evidente la dimensione relazionale degli individui che possiedono una mente con il mondo esterno. Le percezioni (visive) costituiscono, quindi, il luogo privilegiato attraverso cui analizzare il problema dei rapporti fra intenzionalità e coscienza fenomenica: la prima cerca di spiegare l'apparente relazione che le percezioni instaurano con il mondo esterno, mentre la seconda denota quegli aspetti qualitativi che le percezioni del mondo sembrano avere.

In questo capitolo verranno analizzati gli aspetti principali delle teorie intenzionali della coscienza, gli argomenti che ne motivano la plausibilità e l'applicazione di tali proposte teoriche nell'analisi di alcuni elementi della vita mentale in cui il rapporto fra intenzionalità e coscienza fenomenica sembra essere problematico. Nel secondo e nel terzo paragrafo saranno prese in esame due possibili declinazioni delle teorie intenzionali, rispettivamente l'intenzionalismo forte e l'intenzionalismo debole. Del primo saranno discusse le proposte di Michael Tye, che difende una posizione intenzionalista "pura", e di Tim Crane, che difende una posizione intenzionalista "impura". Per quanto riguarda gli intenzionalisti deboli saranno analizzate la proposta di Sydney Shoemaker e di Ned Block.

---

<sup>94</sup> Cfr. Crane (2007). Anche Tyler Burge (1999) condivide l'idea che, una volta liberati dalle preoccupazioni funzionaliste e fiscaliste, sarà possibile arrivare ad una comprensione più profonda di che cosa significa possedere una mente.

## 1. INTENZIONALITÀ.

L'idea che una delle caratteristiche essenziali del mentale sia l'intenzionalità e che quindi essa costituisca il segno distintivo del mentale risale alla filosofia di Brentano<sup>95</sup>. L'intuizione che sta alla base di questa tesi è che tutti gli stati mentali (pensieri, credenze, desideri, sentimenti) sono sempre diretti verso un oggetto, vertono su qualcosa (*aboutness*). Non può esistere un pensiero senza che qualcosa sia pensato, un desiderio senza qualcosa che sia desiderato o un sentimento che non sia rivolto verso qualcosa o qualcuno. Nella filosofia della mente contemporanea, come si è già detto, il fatto che gli stati mentali siano caratterizzati dal possedere direzionalità è alla base delle cosiddette teorie intenzionali o rappresentazionali. I due termini sono generalmente usati in letteratura come sinonimi: la peculiarità della mente di essere diretta verso qualcosa è assimilabile alla capacità di rappresentare uno stato di cose in un certo modo<sup>96</sup>. Questo tipo di teorie hanno come obiettivo quello di fornire una spiegazione di quegli stati mentali per cui “fa un certo effetto” essere soggetti a tali stati. Si tratta, in altre parole, di riuscire a ridurre l'aspetto qualitativo alle caratteristiche rappresentazionali della mente. È necessario quindi fornire alcuni elementi che servano a caratterizzare in maniera più specifica che cosa sostengono gli intenzionalisti.

### 1.1 Oggetti intenzionali, contenuto intenzionale, modo intenzionale.

La nozione di intenzionalità degli stati mentali può essere parafrasata dicendo che ogni stato mentale ha un oggetto su cui verte. Tale oggetto è chiamato, in letteratura, “oggetto intenzionale”. Così Searle spiega la sua natura:

---

<sup>95</sup> Brentano (1874).

<sup>96</sup> Una prima distinzione può, tuttavia, essere basata sul fatto che le teorie rappresentazionali comportano che gli stati mentali siano portatori di verità e di conseguenza possano essere veri o falsi, le teorie intenzionali, al contrario, lasciano aperta la possibilità che non tutti gli stati mentali siano portatori di verità ma che possiedono comunque intenzionalità.

un oggetto intenzionale non è che un oggetto come tutti gli altri; non ha assolutamente nessuno statuto ontologico particolare. Chiamare un oggetto intenzionale è semplicemente dire che c'è qualche stato intenzionale che gli è relativo<sup>97</sup>.

Il passo citato permette di fare alcune considerazioni sulla natura degli oggetti intenzionali. L'idea che non ci sia una natura ontologica peculiare per gli stati intenzionali apre diverse possibilità. L'oggetto intenzionale potrebbe essere una cosa concreta come quando si desidera un bicchiere d'acqua fresca, oppure qualcosa di astratto, come quando si ricorda un proverbio. Allo stesso modo, l'oggetto verso cui lo stato mentale è diretto potrebbe non esistere: si può pensare alla fontana dell'eterna giovinezza o agli unicorni, ma questi non esistono realmente. Inoltre, lo stato intenzionale potrebbe essere rivolto non solo a oggetti singoli ma anche ad eventi, fatti, proprietà: posso ricordare l'esame di maturità, il profumo di un vino, ecc. In tutti i casi ha perfettamente senso dire che lo stato mentale, indipendentemente dal genere a cui appartiene (ricordi, desideri, propositi, credenze, ecc.), è direzionato verso un oggetto intenzionale: il bicchiere d'acqua, un proverbio, gli unicorni, l'esame di maturità o il profumo del vino.

Il ventaglio di possibilità per gli oggetti intenzionali va, quindi, dagli oggetti reali presenti nel mondo, agli eventi, agli oggetti astratti, fino ad oggetti non esistenti. L'insieme degli oggetti intenzionali è eterogeneo in quanto gli elementi che ne fanno parte non condividono, necessariamente, tutte le caratteristiche ontologiche. Questi oggetti non sono, pertanto, definibili attraverso una concezione *sostanziale* di oggetto: non sono raggruppati insieme per il fatto di condividere certe caratteristiche che ne determinano la natura. Crane, tuttavia, sostiene che l'insieme di oggetti intenzionali non sia completamente sprovvisto di un criterio di identificazione:

---

<sup>97</sup> J. Searle (1985), p. 26.

Questa concezione sostanziale dell'oggetto – la concezione di un genere di oggetto avente una certa natura – può essere confrontata con un'altra concezione, che potremmo chiamare l'idea *schematica* di oggetto<sup>98</sup>.

Così come i verbi transitivi della lingua italiana possiedono un oggetto e per capire in che modo tali elementi si relazionano con i verbi non dobbiamo conoscere la natura degli oggetti ma il ruolo grammaticale che svolgono, allo stesso modo la nozione di *oggetto intenzionale* è esaurita dalla caratteristica di essere ciò verso cui lo stato intenzionale è diretto. L'idea schematica considera l'oggetto solo in quanto può occupare un posto in una relazione descritta per mezzo di una schema che ne formalizzi la struttura. Nel caso degli stati mentali, tale forma è definita atto-oggetto (*act-object*) dal momento che si possono distinguere uno stato mentale vero e proprio (credenza, desiderio, ricordo, ecc.) e qualcosa a cui l'atto si riferisce. Qualsiasi cosa possa sostituire il termine "oggetto" nello schema atto-oggetto è un oggetto intenzionale, indipendentemente da altre caratteristiche che ne definiscono la natura.

La seconda caratteristica dell'intenzionalità è la cosiddetta *forma aspettuale*:

Per uno stato mentale, possedere una forma aspettuale significa presentare in un certo modo il proprio oggetto. E perciò, nella misura in cui lo stato mentale possiede una forma aspettuale, possiede un contenuto intenzionale<sup>99</sup>.

Il passo citato suggerisce che il *modo* in cui un oggetto si presenta può essere distinto dall'oggetto stesso e che quindi la relazione fra forma aspettuale e oggetto intenzionale è piuttosto articolata. Il fatto che uno stato mentale sia diretto verso un oggetto intenzionale in un *certo* modo apre la possibilità che lo stesso oggetto possa essere presentato ad un soggetto in un modo diverso. Per esempio la città di Roma (oggetto intenzionale) può essere considerata come "capitale d'Italia", "sede del parlamento italiano", oppure come "la città eterna". Questi tre

---

<sup>98</sup> Crane (2003a), p. 21.

<sup>99</sup> Crane (2003a), p. 40.

modi in cui posso considerare il medesimo oggetto costituiscono il *contenuto intenzionale* dello stato mentale, o meglio, sono tre diversi contenuti intenzionali di uno stato mentale che si riferisce al medesimo oggetto intenzionale.

La natura del contenuto intenzionale è un tema particolarmente dibattuto in letteratura. Per alcuni il contenuto di uno stato intenzionale va analizzato nei termini di atteggiamenti proposizionali: uno stato mentale è traducibile nella struttura “ $\Phi$  che  $p$ ”, dove il simbolo  $\Phi$  può essere sostituito da un verbo che esprime uno stato psicologico (credere, pensare, ecc.) e  $p$  da una proposizione la quale può essere vera o falsa in base alla possibilità che esista una corrispondenza, o meno, fra quello che  $p$  esprime e fatti, proprietà ed eventi. Sembra, tuttavia, che, sebbene molti stati mentali condividano questa struttura, non tutti possano essere descritti per suo tramite: stati mentali come le emozioni o i sentimenti non possiedono la proprietà di essere veri o falsi così come le proposizioni.

Allo stesso modo, si discute sulla possibilità che il contenuto degli stati intenzionali sia *ampio* o *stretto*. Chi sostiene che il contenuto intenzionale è ampio difende una tesi *esternalista* sugli stati mentali, chi invece sostiene che esso sia stretto difende una tesi *internalista*<sup>100</sup>. In altre parole, secondo gli esternalisti, due soggetti in due contesti diversi hanno pensieri distinti, mentre, per gli internalisti, il contenuto dei pensieri non dipende interamente dal contesto esterno ma, almeno in parte, da caratteristiche interne al soggetto<sup>101</sup>.

Un'altra discussione particolarmente accesa riguarda la questione se il contenuto intenzionale debba essere concettuale o non-concettuale. In altre parole, secondo i concettualisti, perché si possa parlare di contenuto intenzionale è necessario che il soggetto di uno stato mentale possieda i concetti relativi agli oggetti intenzionali: “desiderare un gelato” implica che il concetto “gelato” deve essere patrimonio dell'individuo che desidera. Allo stesso tempo, tuttavia, il criterio concettualista per individuare il contenuto intenzionale sembra non rendere conto del fatto che alcuni individui (bambini piccoli, alcune specie animali) manifestano intenzionalità, cioè distinguono due sfumature di colore,

---

<sup>100</sup> Fra gli esternalisti vedi Tye (1995), Dretske (1995), Lycan (1996). Fra gli internalisti vedi Chalmers (2004), Kriegel (2002), Levine (2003).

<sup>101</sup> Per approfondimenti cfr. N. Block (2007), pp. 534-538.

senza possedere un concetto per ciascuna delle sfumature che costituiscono il contenuto intenzionale<sup>102</sup>. Analogamente, possono esistere stati rappresentazionali, con un ricco contenuto intenzionale, che operano ad un livello sub-personale della mente, ad un livello, cioè, che non richiede per il soggetto di tali stati il possesso di concetti che esprimano il contenuto delle rappresentazioni.

Accanto a oggetti intenzionali e contenuti rappresentazionali esiste un terzo elemento che definisce completamente uno stato intenzionale. Si tratta del *modo intenzionale*. Esso descrive attraverso quale modalità psicologica un certo contenuto è presentato alla mente: attraverso il ricordo, l'immaginazione, la percezione, ecc. Si possono dare, quindi, casi in cui lo stesso contenuto rappresentazionale è presentato attraverso modi intenzionali diversi (pensare ad un gelato, desiderar-*lo*, ricordar-*lo*, ecc.) oppure lo stesso modo intenzionale presenta contenuti intenzionali diversi (*desiderare* che la scuola finisca, *desiderare* che nevichi, ecc.).

Riassumendo, uno stato mentale è definito dalla struttura intenzionale e quest'ultima si compone di tre elementi: l'oggetto intenzionale, il contenuto intenzionale e il modo intenzionale<sup>103</sup>. Il primo elemento descrive la caratteristica

---

<sup>102</sup> Si può esprimere questa idea anche dicendo che le esperienze percettive presentano i loro oggetti con una ricchezza di particolari (*finezza di grana*) che probabilmente non trovano espressione in concetti adeguati: nel passaggio da percezioni immediate a giudizi percettivi sembra che qualcosa vada perso. Si deve, tuttavia, specificare il tipo di concetti che rientrano nella concettualizzazione: forse per affermare che il contenuto è concettuale è sufficiente possedere concetti basilari come "forma geometrica" oppure concetti dimostrativi come "questa sfumatura di colore" e "quella sfumatura di colore". Per un'introduzione ai problemi del contenuto concettuale e non-concettuale cfr. Coliva (2007), pp. 158-179, Paternoster (2007), pp. 66-76.

<sup>103</sup> La nozione di oggetto intenzionale e di contenuto intenzionale permette di parlare anche del rapporto fra intenzionalità e intensionalità. Secondo Crane, «l'intensionalità delle ascrizioni di stati mentali è un riflesso, o una espressione dell'intenzionalità di tali stati. Il fallimento della generalizzazione esistenziale è un'espressione del fatto che gli oggetti di certi stati intenzionali non esistono; il fallimento della sostitutività è un'espressione della forma aspettuale degli stati intenzionali», Crane (2003a), p. 30. Il termine "intenzionale" si applica, di solito, allo studio del linguaggio; si parla, all'interno di un linguaggio, di contesto intenzionale quando non vengono soddisfatti (uno o entrambi) i criteri di (a) sostituzione di termini coreferenziali e (b) generalizzazione esistenziale. La mancata soddisfazione di (a) implica che per le proposizioni che implicano stati psicologici (credere, sperare, ecc.) il valore di verità non viene preservato quando ci si riferisce in modo diverso a termini che in realtà hanno lo stesso riferimento: il medesimo oggetto può implicare diversi contenuti intenzionali che rispecchiano la forma aspettuale attraverso cui l'oggetto mi appare. "Desiderare di visitare il Colosseo" non è equivalente, dalla prospettiva del soggetto, a "desiderare di visitare l'anfiteatro Flavio" sebbene "Colosseo" e "anfiteatro Flavio" siano la stessa cosa: la prima proposizione può essere vera senza implicare che lo sia anche la seconda. La mancata soddisfazione di (b) implica che non posso passare da "credo che *p*"

degli stati intenzionali di essere sempre direzionati verso qualcosa, indipendentemente da quali caratteristiche questo qualcosa possieda o se sia esistente o meno. La seconda caratteristica spiega che non possiamo mai avere un accesso puro agli oggetti: uno stato mentale rappresenta qualcosa sempre sotto una certa forma ed è questo che costituisce il contenuto dello stato intenzionale. Infine, la terza caratteristica determina il tipo di relazione che il soggetto ha con un contenuto rappresentazionale, quale facoltà psicologica viene attivata nell'atto di rappresentare qualcosa (immaginazione, percezione, memoria, ecc.).

L'analisi degli elementi che spiegano il modo attraverso cui la mente entra in relazione con qualcos'altro descrive, dal punto di vista fenomenologico, delle caratteristiche mentali non controverse nella loro caratterizzazione generale. In quanto tesi fenomenologica, quindi, l'intenzionalismo non comporta un impegno ontologico: gli autori che difendono questa tesi non si impegnano a sostenere se le proprietà intenzionali siano, o meno, proprietà fisiche o siano implementate da proprietà fisiche. Mi sembra, tuttavia, plausibile sostenere che ai tre fattori descritti in questo paragrafo corrispondono, dal punto di vista ontologico, altrettanti elementi.

L'ipotesi è che, nel caso di stati intenzionali che riguardano oggetti reali, all'oggetto intenzionale corrisponde l'oggetto che esiste nella realtà, al contenuto intenzionale corrispondono delle proprietà che l'oggetto reale possiede e al modo intenzionale corrispondono altre proprietà che dipendono dallo stato mentale del soggetto. Nel caso, invece, di oggetti astratti o non esistenti la distinzione fra oggetto reale ed oggetto intenzionale cade: esistono, cioè, degli *oggetti intenzionali puri*, nel senso che non rinviano a qualcosa che esiste al di fuori dello stato intenzionale stesso <sup>104</sup>.

---

all'affermazione che esiste *p*, gli oggetti non esistenti esprimono l'idea che, sebbene io possa pensare o credere o immaginare qualcosa, questo non esiste. Per una discussione sull'intensionalità di termini come "apparire" e "sembrare" cfr. Tye (2000), pp. 54-60, sulla relazione fra intensionalità e intenzionalità cfr. Searle (1985), pp. 31-34.

<sup>104</sup> Questa idea esprime, in un certo senso, il concetto di "in-esistenza intenzionale" introdotto da Brentano nella sua filosofia. Così Crane spiega la concezione brentaniana: «Con "inesistenza intenzionale" Brentano indica l'esistenza dell'oggetto intenzionale nello stato mentale stesso. Questo non significa che tutto ciò cui pensiamo sia nella nostra mente nel senso di essere un'entità

L'idea che, nel contenuto intenzionale, siano presentate proprietà attribuite ad oggetti (intenzionali) e che il modo intenzionale comporti l'istanziamento di proprietà mentali impone che si dica qualcosa su queste proprietà. Si può ipotizzare che il contenuto rappresentazionale denoti proprietà rappresentazionali primarie e secondarie attribuite ad oggetti reali, astratti o non esistenti. Con primarie intendo mente-indipendenti (struttura, relazioni, collocazione spazio-temporale, ecc.); con secondarie, invece, intendo le proprietà che sono mente-dipendenti (colori, suoni, sapori, ecc.). Le proprietà che definiscono il modo intenzionale attraverso cui un certo contenuto è dato alla mente sono proprietà degli stati mentali e sono ciò che specifica lo stato mentale, potrebbero essere proprietà terziarie degli stati intenzionali e non degli oggetti intenzionali o dei contenuti rappresentazionali<sup>105</sup>. L'istanziamento di proprietà terziarie spiega il fatto che si può distinguere, in linea di principio, la percezione visiva di un oggetto, la sua percezione tattile, il desiderio ed il ricordo dell'oggetto stesso. L'introduzione di proprietà terziarie mentali, forse, ha ragioni metodologiche nel senso che sembra garantire una simmetria fra piano fenomenologico e ontologico. La natura di tali proprietà non è chiara ma, è plausibile che la loro introduzione nel discorso sull'intenzionalità sia utile per rendere conto degli aspetti qualitativi degli stati mentali, o almeno di alcuni.

---

mentale, ma che l'oggetto individua lo stato mentale: per oggetti intenzionali diversi, stati mentali diversi », Crane (2003a), p. 41.

<sup>105</sup> La proposta di distinguere fra proprietà (primarie e secondarie) ed oggetti può essere utilizzata per descrivere alcune delle questioni che sono alla base della filosofia della percezione. Il problema filosofico della percezione nasce da esempi (reali o possibili) di illusione e allucinazione i quali mettono in dubbio aspetti fenomenologici delle percezioni, quali la presunta relazione che esiste fra stati percettivi e oggetti (o proprietà) nel mondo. Alla luce delle considerazioni fatte in questo paragrafo, i casi di illusione possono essere descritti come l'attribuzione di proprietà primarie o secondarie ad oggetti che in realtà non le possiedono, i casi di allucinazione, invece, consistono nel considerare un oggetto meramente intenzionale come esistente nella realtà, cioè come un oggetto reale. In questo modo viene preservato il carattere relazionale delle esperienze percettive senza negare che esistano casi in cui tale aspetto risulta poco evidente. Per approfondimenti sul carattere relazionale della percezione (visiva), cfr. Crane (2006).



## 1.2 Teorie rappresentazionali: una tassonomia.

Nel paragrafo precedente sono state indicate le caratteristiche che accomunano gli approcci intenzionali alla mente: si tratta di considerazioni basate sulla mera descrizione dei fenomeni mentali. In questo paragrafo verranno articolate in maniera più specifica le differenze che esistono fra i rappresentazionalisti, dopo aver discusso un possibile criterio per distinguere le teorie rappresentazionali dalle teorie intenzionali della mente.

La scelta di riferirsi alle teorie in discussione con il termine “rappresentazionalismo” o “intenzionalismo” è, a detta di molti, meramente arbitraria<sup>106</sup>. Se infatti sostituiamo “rappresentazionale” a “intenzionale” nelle nozioni di contenuto, oggetto e modo, che sono state descritte nel paragrafo precedente, l’impostazione generale della teoria non cambia. Un criterio per distinguere fra intenzionalisti e rappresentazionalisti può essere, tuttavia, quello che fa riferimento agli obiettivi della teoria. L’intenzionalismo mira, infatti, a descrivere gli aspetti fenomenologici della mente; il rappresentazionalismo propone, invece, una spiegazione del mentale che sia in sintonia con le proposte fisicaliste. Un esempio di questo atteggiamento si trova in Fred Dretske, il quale afferma:

L’obiettivo di queste conferenze è promuovere una teoria naturalistica della mente – qualcosa che chiamo la Tesi Rappresentazionale. La tesi è che, più o meno, (1) tutti i fatti mentali sono fatti rappresentazionali e (2) tutti i fatti rappresentazionali sono fatti che riguardano le funzioni informative della mente<sup>107</sup>.

La prima tesi riprende l’idea che la capacità rappresentazionale sia la caratteristica propria della mente e, in questo senso, le nozioni utilizzate per descrivere l’intenzionalità possono essere sostituite con il vocabolario delle teorie rappresentazionali. La seconda tesi specifica che, attraverso le rappresentazioni, si possono acquisire informazioni sul mondo e che tale capacità è una funzione della

---

<sup>106</sup> Cfr. Byrne (2001), p. 199, Chalmers (2001), Crane (2007).

<sup>107</sup> F. Dretske (1995), p. XIII.

mente<sup>108</sup>. Il riferimento alle funzioni della mente permette a Dretske, in primo luogo, di considerare la teoria rappresentazionale una teoria che si concentra su che cosa la mente fa e non su che cosa la mente è, in modo molto simile ad alcune versioni del funzionalismo discusse nel primo capitolo; in secondo luogo parlare di funzioni significa, per Dretske, connettere le caratteristiche di alto livello della mente con la propria storia evolutiva<sup>109</sup>. Il riferimento al ruolo informativo delle rappresentazioni, invece, implica che esista un legame ben preciso fra stato rappresentazionale e oggetto rappresentato. Secondo Dretske,

Ciò che determina il riferimento per un modo di rappresentazione *de re* (l'oggetto di cui è rappresentazione) non è *come* è rappresentato, ma una certa relazione causale o contestuale<sup>110</sup>.

Le teorie rappresentazionali della mente, quindi, pur condividendo la descrizione fenomenologica con gli intenzionalisti, sembrano ipotizzare che alcuni stati rappresentazionali giocano un ruolo nell'economia cognitiva dell'individuo in virtù della complessa storia evolutiva dell'individuo stesso e che la relazione che le rappresentazioni instaurano fra soggetto e mondo sia spiegabile nei termini di relazioni causali. Entrambe queste ipotesi sembrano necessarie per garantire un teoria fisicalista della mente per quanto riguarda sia le relazioni fra gli stati mentali stessi, sia le relazioni fra la mente e gli oggetti del mondo.

Nel descrivere le nozioni basilari delle teorie intenzionaliste si è parlato delle caratteristiche che gli stati mentali possiedono in generale, senza distinguere

---

<sup>108</sup> Anche Michael Tye propone una teoria rappresentazionale che assegna agli stati rappresentazionali caratteristiche funzionali. Nello specifico gli stati mentali che possiedono aspetti qualitativi devono essere pronti (*poised*) per entrare in relazione con credenze e desideri ed è questa caratteristica che ne definisce il carattere funzionale. Cfr. Tye (2000), p.62.

<sup>109</sup> Dretske propone una tassonomia molto articolata per quanto riguarda la nozione di rappresentazione e di sistemi rappresentativi. Questi ultimi possono infatti essere naturali o convenzionali. La mente è un sistema rappresentativo naturale e le rappresentazioni mentali sono stati che hanno la funzione, naturale, di indicare qualcosa o di fornire informazioni su qualcosa. Di queste rappresentazioni alcune sono concettuali e richiedono l'acquisizione di alcune abilità (giudizi, pensieri, credenze, ecc.), ma altre sono sensorie e sistemiche (esperienze percettive, sensazioni, ecc.). Con "rappresentazione sensorie sistemiche" Dretske intende stati rappresentazionali il cui contenuto è «fissato dalle funzioni biologiche dei sistemi sensori di cui sono stati», Dretske (1995), p. 15.

<sup>110</sup> Dretske (1995), p. 24.

fra specifici stati rappresentazionali. Se, in un certo senso, il mentale e il rappresentazionale sembrano coincidere, esistono aspetti della vita mentale (i *qualia*) che necessitano di trovare un posto all'interno delle teorie discusse in questo paragrafo: l'oggetto di studio delle teorie intenzionaliste sono questi aspetti della vita mentale. Dretske sostiene, infatti, che la teoria rappresentazionale da lui difesa:

è l'unico approccio all'argomento della coscienza che ha qualcosa in più da dire sugli sconcertanti problemi delle esperienze fenomeniche [...] fornisce un resoconto soddisfacente degli aspetti qualitativi, in prima persona, della nostra vita sensoriale e affettiva<sup>111</sup>.

Allo stesso modo, Michael Tye sostiene:

Il rappresentazionalismo è una tesi circa il carattere fenomenico delle esperienze, circa il loro aspetto immediatamente e soggettivamente sentito. [...] Ha come scopo quello di spiegare che cosa *sia* il carattere fenomenico<sup>112</sup>.

I passi citati suggeriscono che il campo d'indagine delle teorie intenzionaliste sia molto ristretto e che, per quanto riguarda gli stati mentali a cui non sono associati aspetti qualitativi, l'ipotesi dei rappresentazionalisti abbia ottenuto un certo successo. Oggetto di studio sono, pertanto, percezioni visive, dolore, sentimenti e stati d'animo: se per gli stati percettivi non sembra problematico riconoscere proprietà intenzionali e ridurre a queste i *qualia*, le teorie rappresentazionali mirano a spiegare anche queglii stati mentali che non sembrano rappresentare il mondo in alcun modo e che manifestano solamente un aspetto qualitativo.

Una distinzione importante da tracciare è fra teorie rappresentazionali forti e deboli. Le prime sostengono che il carattere fenomenico di uno stato mentale consiste nella sua intenzionalità. Le seconde, invece, affermano che tutti gli stati mentali sono intenzionali ma alcuni di essi (sensazioni corporee, percezioni, ecc.)

---

<sup>111</sup> Dretske (1995), p. XIII.

<sup>112</sup> Tye (2000), p. 45.

possiedono anche proprietà non-intenzionali (qualia) che spiegano il loro carattere fenomenico. In altre parole, per i sostenitori della tesi più debole del rappresentazionalismo le proprietà rappresentazionali non esauriscono in carattere fenomenico, mentre per chi difende una posizione più forte l'intenzionalità spiega completamente "l'effetto che fa" di alcuni stati mentali<sup>113</sup>.

Fra coloro che difendono l'intenzionalismo forte è possibile, inoltre, distinguere fra una versione *pura* ed una *impura*. Secondo l'intenzionalismo *puro*, le caratteristiche qualitative sono determinate solamente dal *contenuto intenzionale* di uno stato mentale; secondo l'intenzionalismo *impuro*, invece, tali caratteristiche sono determinate dalla struttura intenzionale complessiva di uno stato mentale. Nel primo caso, specificare il contenuto delle rappresentazioni è sufficiente per fissarne l'aspetto qualitativo; nel secondo caso l'aspetto qualitativo è fissato dalla specificazione del contenuto intenzionale, insieme alla specificazione del modo intenzionale.

Seguendo la proposta del paragrafo precedente, potremmo dire che "l'effetto che fa", per gli intenzionalisti puri, è determinato dalle proprietà (primarie o secondarie) attribuite, nella rappresentazione, agli oggetti. Secondo l'intenzionalismo impuro, le proprietà qualitative sono determinate facendo riferimento sia alle proprietà che costituiscono il contenuto rappresentazionale, sia alle proprietà che distinguono fra un modo intenzionale e l'altro. Da ciò segue che, per l'intenzionalista puro, le differenze fra due stati mentali sono determinate dalle proprietà che specificano il contenuto rappresentazionale: possiamo distinguere fra la percezione tattile e la percezione visiva di un oggetto per il fatto che sono diverse le proprietà rappresentate. Per l'intenzionalismo impuro, invece, è necessario specificare, oltre al contenuto rappresentazionale, anche la modalità attraverso cui il contenuto è dato (visiva, uditiva, ecc.), sebbene le differenze fra

---

<sup>113</sup> Un altro modo per spiegare la distinzione fra intenzionalismo forte e debole è attraverso la nozione della sopravvenienza. Dire che il carattere rappresentazionale degli stati mentali *esaurisce* il carattere qualitativo implica che una volta fissato il primo, il secondo non può variare liberamente. Dire, invece, che il carattere rappresentazionale non esaurisce il carattere qualitativo implica che si possano dare due esperienze che condividono la stessa natura intenzionale ma sono diverse per l'aspetto qualitativo.

due stati mentali appartenenti alla stessa modalità (per esempio, la percezione visiva) vadano specificate riferendosi solo al contenuto intenzionale.

Se le proprietà rappresentazionali sono determinanti per distinguere fra due stati intenzionali che appartengono a modalità cognitive diverse (percezione visiva e tattile), si parla di rappresentazionalismo *inter-modale*. Se, invece, per distinguere fra due stati non basta specificare il contenuto rappresentazionale ma occorre specificare anche la modalità attraverso cui questo contenuto è dato, si parla di rappresentazionalismo *intra-modale*<sup>114</sup>. In questi due tipi di rappresentazionalismo, il ruolo del contenuto rappresentazionale è decisivo in maniera diversa: più forte, nel caso dell'intenzionalismo inter-modale e più debole, nel caso dell'intenzionalismo intra-modale. L'appello al modo intenzionale per distinguere fra stati intenzionali diversi può essere giustificato dicendo che ciò che distingue una percezione visiva da una tattile sono i qualia, oppure che le due percezioni sono diverse perché svolgono funzioni diverse nell'economia cognitiva dell'individuo, riallacciando, così, le teorie rappresentazionali al filone funzionalista della filosofia della mente.

Riassumendo, i termini “rappresentazionalismo” e “intenzionalismo” descrivono lo stesso tipo di approccio alla filosofia della mente, anche se è possibile distinguere fra “intenzionalismo” come approccio fenomenologico e “rappresentazionalismo” come proposta che cerca di naturalizzare le proprietà intenzionali e qualitative della mente. Le teorie intenzionali si distinguono in deboli e forti, in base al ruolo assegnato agli elementi rappresentazionali per spiegare gli aspetti qualitativi, e fra gli approcci forti si possono distinguere versioni pure ed impure, a seconda del peso dato al contenuto intenzionale.

---

<sup>114</sup> La distinzione fra intenzionalismo inter-modale ed intra-modale è proposta da Byrne (2001), p. 205. Anche Block utilizza una distinzione simile differenziando fra rappresentazionalismo e quasi rappresentazionalismo, cfr. Block (2007), pp. 547-548. La distinzione fra intenzionalismo inter-modale e intra-modale è un modo diverso di esprimere la distinzione fra le teorie intenzionali pure e impure.

## 2. TEORIE RAPPRESENTAZIONALI FORTI.

La tassonomia fornita nel paragrafo precedente permette di ricostruire una mappa di alcune fra le posizioni più importanti che sono assunte dai filosofi della mente. Lo spettro delle possibilità di spiegare la relazione fra rappresentazioni mentali e aspetti qualitativi della vita mentale non è, tuttavia, esaurito dalle posizioni intenzionaliste elencate sopra. Le teorie intenzionali forti sono ascrivibili alla categoria delle teorie della coscienza, cosiddette, di *primo ordine*: gli aspetti qualitativi degli stati mentali sono spiegati facendo riferimento agli elementi intenzionali (contenuto intenzionale, modo intenzionale)<sup>115</sup>.

Nei prossimi paragrafi saranno analizzate due prospettive diverse sul rapporto fra intenzionalità e coscienza fenomenica. Michael Tye difende una versione pura e inter-modale di intenzionalismo puro, mentre Tim Crane ne propone una versione impura e intra-modale. La caratteristica che le accomuna è quella di spiegare gli aspetti qualitativi della vita mentale senza far riferimento ai qualia. Se l'introduzione di questo tipo particolare di entità è motivato dall'esigenza di spiegare gli aspetti fenomenici di alcuni stati mentali, il tentativo degli intenzionalisti è quello di fornire una spiegazione alternativa che metta in luce l'inutilità di postulare entità o proprietà mentali la cui natura è poco chiara. Per questo motivo, le teorie che saranno esposte non negano che si possa parlare di qualia in senso generico, intendendo con questo termine un sinonimo di espressioni come "aspetti qualitativi", "aspetti fenomenici", "l'effetto che fa". Esse negano, però, che esistano i qualia nel senso più tecnico del termine, intendendo con essi delle proprietà che non sono intenzionali o funzionali.

---

<sup>115</sup> Esistono, tuttavia, teorie della coscienza di *secondo ordine*, secondo cui gli aspetti qualitativi sono il prodotto della consapevolezza di altri stati mentali. Il modo attraverso cui diventiamo consapevoli di altri stati mentali determina un'ulteriore distinzione fra i sostenitori delle teorie rappresentazionali di secondo ordine. Si parla, quindi, di "H.O.T. theories" e di "H.O.P. theories": le prime affermano che uno stato mentale diventa fenomenicamente cosciente se è oggetto di un pensiero (Higher Order Thought); le seconde affermano che uno stato mentale è fenomenicamente cosciente se oggetto di una percezione (Higher Order Perception). A prescindere da questa distinzione, fra i difensori di teorie del secondo ordine ci sono Peter Carruthers, William Lycan e David Rosenthal.

## 2.1 Teorie rappresentazionali pure: Michael Tye.

Uno dei maggiori esponenti delle teorie rappresentazionali pure è Michael Tye. La sua proposta teorica è, come già accennato, un tentativo di spiegare gli aspetti qualitativi di alcuni eventi mentali attraverso le risorse fornite dagli approcci intenzionalisti alla mente. Il banco di prova per tali teorie è costituito da queglii stati mentali la cui spiegazione, in termini rappresentazionali, sembra non essere sufficiente per garantire una comprensione dell'effetto che fa essere soggetti a tali stati. Le esperienze percettive (in particolare quelle visive) sono un buon candidato per testare le tesi dei rappresentazionalisti, ma in maniera più ambiziosa essi sostengono che tali teorie forniscono un buon resoconto anche di particolari stati mentali (come le sensazioni corporee, i sentimenti e gli stati d'animo) che sono considerati, in letteratura, esempi di stati mentali che non sembrano possedere aspetti rappresentazionali e sono quindi considerati validi controesempi alle teorie intenzionali.

Gli obiettivi che Tye vuole raggiungere con la sua teoria sono in linea con l'ortodossia intenzionalista, ma egli sostiene qualcosa di più forte:

Il rappresentazionalismo è una tesi circa il carattere fenomenico delle esperienze [...] Come minimo, è una tesi che difende una forma di sopravvenienza: esperienze che sono simili per il loro contenuto rappresentazionale sono necessariamente simili per il loro carattere fenomenico. Intesa in questo modo la tesi non si impegna a dire qualcosa sulla natura del carattere fenomenico. [Il rappresentazionalismo puro] sostiene che il carattere fenomenico è *identico* al contenuto rappresentazionale di un certo tipo<sup>116</sup>.

La difesa dell'approccio rappresentazionalista è motivata ricorrendo al cosiddetto "argomento della trasparenza", il quale si basa sulla considerazione di alcuni aspetti fenomenologici delle percezioni visive. Sembra incontestabile che, nel momento in cui concentro l'attenzione su ciò che si presenta davanti ai miei occhi, io sia in grado di vedere diversi oggetti, o almeno, la superficie che di essi

---

<sup>116</sup> Tye (2000), p. 45, corsivo mio.

si presenta al mio sguardo. Nel vedere un oggetto sono immediatamente consapevole di alcune proprietà dell'oggetto: la sua forma, il suo colore, le relazioni con altri oggetti. Fissare l'attenzione su come gli oggetti esterni appaiono (*how things look*) significa utilizzare la facoltà dell'introspezione. L'argomento della trasparenza comporta che:

Gli unici oggetti di cui si è consapevoli sono quelli esterni che determinano lo scenario davanti agli occhi di un soggetto. Non si è direttamente consapevoli di qualche proprietà dell'esperienza. L'esperienza è perciò, per il soggetto, trasparente<sup>117</sup>.

Utilizzando l'introspezione, tuttavia, un soggetto diventa consapevole (*aware*) dell'effetto che fa vedere quell'oggetto e le sue proprietà. In altre parole,

Attraverso l'introspezione, si diventa consapevoli di una serie di proprietà che l'esperienza presenta come proprietà di superfici con distanze e orientamento diversi e, *in tal modo*, si diventa consapevoli del carattere fenomenico dell'esperienza<sup>118</sup>.

I passi citati suggeriscono l'idea che l'introspezione non sia una facoltà che rende immediatamente consapevole il soggetto di oggetti o proprietà *interne* al soggetto stesso o ai suoi stati mentali. La possibilità di fissare introspezzivamente l'attenzione su una percezione particolare, pur non essendo una relazione con un tipo particolare di oggetti, ciò non di meno permette di diventare consapevoli delle caratteristiche qualitative dell'esperienza. Ma, proprio perché non esistono "oggetti interni" e l'introspezione rivela solamente proprietà di oggetti esterni, il carattere qualitativo è determinato completamente da queste ultime<sup>119</sup>.

Accettare l'ipotesi che l'esperienza sia trasparente (o diafana) ha ricadute importanti per quanto riguarda i qualia:

---

<sup>117</sup> Tye (2000), p. 47.

<sup>118</sup> Tye (2000), p. 47.

<sup>119</sup> Tye compendia la questione affermando che «evidentemente, la consapevolezza del carattere fenomenico non è un processo di scanning interno. La nostra attenzione è diretta verso *fuori*, nel caso della visione, non verso le esperienze *dentro* la nostra mente», Tye (2000), p. 51.



Se stipuliamo che qualcosa è una proprietà fenomenica della percezione visiva o un quale solo se è una proprietà dell'esperienza direttamente accessibile, allora non ci sono proprietà fenomeniche della visione o qualia. Tuttavia, ci sono delle proprietà di cui i soggetti delle esperienze visive sono consapevoli per via introspettiva. Esse sono proprietà di superfici esterne, se sono proprietà di qualcosa. Queste proprietà [...] contribuiscono a determinare il carattere fenomenico delle esperienze<sup>120</sup>.

Gli esempi forniti da Tye per giustificare l'argomento della trasparenza riguardano, principalmente, le percezioni visive. Egli, tuttavia, sostiene che anche nel caso degli altri tipi di percezione (uditiva, olfattiva, ecc.), così come nel caso di stati mentali come le sensazioni corporee o gli stati d'animo, si possa sostenere che diventiamo consapevoli solamente di proprietà di oggetti esterni e mai di proprietà delle esperienze stesse.

Anche nel caso delle percezioni uditive e olfattive, l'introspezione di tali esperienze non rivela proprietà dell'esperienza stessa di sentire un suono, un odore o gustare qualcosa; se si tratta di proprietà esse sono proprietà degli oggetti di cui sentiamo il suono, odoriamo il profumo o assaggiamo il gusto. Il fatto che noi consideriamo un profumo "pungente" (si pensi per esempio all'ammoniaca) non è una caratteristica della nostra esperienza olfattiva, ma è una proprietà dell'oggetto di cui facciamo esperienza. Allo stesso modo, considerare "dolce" un alimento o "intenso" un suono sono proprietà dei suoni o degli alimenti, ma non dell'esperienza che ne facciamo.

Per quanto riguarda le sensazioni corporee il caso paradigmatico è la sensazione di dolore che, secondo Tye, può essere spiegata come un tipo particolare di stato mentale che rappresenta dei danni o dei disordini che hanno luogo sulla superficie esterna del corpo o al suo interno<sup>121</sup>. Le proprietà di una particolare sensazione di dolore, come per esempio essere lancinante o pulsante, non sono, secondo lo schema della trasparenza, attribuite alle esperienze stesse ma a determinate regioni del corpo dove sono avvertite.

---

<sup>120</sup> Tye (2000), p. 49.

<sup>121</sup> Cfr. Tye (1995), pp.111-116.

Infine, anche le emozioni e gli stati d'animo sono spiegati da Tye ricorrendo all'argomento della trasparenza. Le proprietà di un'emozione come la gelosia non sono altro che proprietà localizzate in determinate zone del corpo: l'aumento del battito cardiaco, la pressione del sangue che sale, la sensazione di una stretta allo stomaco. Tutte queste sono proprietà con una determinata localizzazione (il cuore, lo stomaco, ecc.) e, così come nel caso delle sensazioni corporee, l'introspezione non rivela caratteristiche peculiari delle esperienze stesse, ma proprietà attribuite a quelle zone del corpo nelle quali avvertiamo un cambiamento. Lo stesso si può dire per gli stati d'animo come sentirsi frustrati o ottimisti; sebbene tali stati d'animo siano sfuggenti, nel senso che non esiste una localizzazione determinata come per le percezioni o le sensazioni corporee, è plausibile ipotizzare che siano proprietà che, come nella sensazione di sentirsi ottimisti, sono attribuite al soggetto piuttosto che allo stato mentale stesso.

La proposta di Michael Tye sembra suggerire che gli aspetti qualitativi degli stati mentali siano determinati solamente dalle proprietà rappresentazionali che sono le proprietà che determinano il contenuto intenzionale dello stato stesso. Utilizzando le distinzioni proposte nel paragrafo 1.1, potremmo dire che le proprietà accessibili attraverso l'introspezione sono le proprietà rappresentazionali sia primarie che secondarie. Il riferimento di Tye alle proprietà degli oggetti esterni per definire il carattere qualitativo delle esperienze suggerisce che le proprietà secondarie, cioè mente-dipendenti, siano in realtà proprietà primarie, cioè mente-indipendenti. Se tipicamente le proprietà secondarie sono proprietà disposizionali degli oggetti che sono dipendenti, almeno in parte, dalla mente di un essere senziente, sembra che il contributo fornito dal soggetto, in merito al carattere qualitativo delle esperienze, sia qualcosa di più che essere meramente consapevole delle proprietà degli oggetti esterni. Tye non nega che esistano proprietà che necessitano della presenza di un soggetto senziente (del resto egli parla solo di proprietà che sono esempi tipici di proprietà secondarie), ma suggerisce che l'apporto dato dal soggetto, nella determinazione del carattere qualitativo, sia limitato alle sue capacità di prestare introspektivamente attenzione

ai propri stati mentali e, di conseguenza, alle proprietà che questi stati rappresentano.

Nel caso paradigmatico della percezione visiva, l'esperienza è esperienza di proprietà che attribuiamo agli oggetti esterni e quindi l'argomento della trasparenza è un buon argomento per la teoria rappresentazionale. Lo stesso non si può dire, forse, nei casi in cui il riferimento a qualcosa di esterno allo stato mentale è meno evidente. L'analisi delle emozioni e degli stati d'animo, fornita da Tye, sembra implicare che un'emozione sia il diventare consapevole di cambiamenti in alcune parti del corpo (sia interne che esterne) e che, quindi, queste ultime siano l'oggetto di tali stati mentali. Tuttavia, è plausibile sostenere che le emozioni o gli stati d'animo hanno certamente un oggetto verso cui sono direzionati, ma che tale oggetto non è il corpo. Le modificazioni di quest'ultimo sono *manifestazioni* di stati mentali o modalità attraverso cui divento consapevole che sto provando emozioni, ma non il loro oggetto intenzionale. Tye sembra, quindi, passare dalla relazione soggetto-oggetto esterno alla relazione soggetto-corpo, considerando il corpo come un oggetto fra gli altri. In questo modo, è possibile sostenere che l'argomento della trasparenza sia valido. Ma se poniamo che anche per emozioni, sentimenti e stati d'animo esista un oggetto *esterno*, allora la validità della tesi della trasparenza risulta meno difendibile. Dal punto di vista fenomenologico sembra che, almeno per alcuni stati mentali, non siano le proprietà degli oggetti esterni a determinare gli aspetti qualitativi, ma siano questi ultimi a determinare come sono rappresentate alcune proprietà. Se per esempio un individuo è euforico gli aspetti qualitativi del suo stato mentale sono, per così dire, "proiettati" sugli oggetti e sulle loro proprietà facendoli apparire in un modo diverso da come potrebbero essere realmente <sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Questa idea potrebbe non essere plausibile per il fatto che, anche per gli stati d'animo o le emozioni più forti, non sono le proprietà dell'esperienza a fissare gli aspetti qualitativi ma sono proprietà degli oggetti esterni. Lo stato d'animo di "paura", per esempio, sembra dipendere *prima facie* dalla presenza di proprietà che sono attribuite agli oggetti stessi e che sono ritenute "paurose": sono gli oggetti stessi e le loro proprietà a provocare una certa reazione emotiva. L'argomentazione di Tye per difendere l'idea che le esperienze sono diafane non si basa, tuttavia, su questo tipo di considerazioni, ma applica l'argomento della trasparenza alla relazione fra un soggetto ed il suo corpo.

L'idea che le esperienze sono trasparenti implica, secondo Tye, che "l'effetto che fa" sia identico al contenuto rappresentazionale degli stati intenzionali. Si tratta, tuttavia, di definire quali caratteristiche il contenuto deve possedere. A questo proposito l'autore propone una teoria chiamata "Panic theory", dove il termine "Panic" è un acronimo le cui iniziali stanno per "poised", "abstract", "non-conceptual", "intentional", "content".

Gli elementi che specificano il tipo di contenuto ipotizzato da Tye sono stati già analizzati nel paragrafo sulle caratteristiche generali degli approcci intenzionalisti. I termini "intenzionale" e "contenuto" fanno riferimento, quindi, alla caratteristica peculiare degli stati mentali di avere direzionalità e di rappresentare oggetti e proprietà secondo una certa forma aspettuale: il fatto che qualcosa venga rappresentato non può prescindere dal fatto che lo sia in una maniera specifica.

Con "astratto" si mette in luce che il contenuto intenzionale potrebbe vertere su oggetti e proprietà che non sono *concreti* o reali. In questo modo, la teoria che stiamo analizzando non esclude la possibilità che le rappresentazioni siano illusorie o allucinatorie: se anche le proprietà che sono rappresentate non appartengono agli oggetti reali (come nei casi di illusione) o sono proprietà che appartengono ad oggetti che non sono reali (come nei casi di allucinazione), il paradigma intenzionalista non viene messo in discussione<sup>123</sup>.

La condizione che il contenuto sia non-concettuale spiega che, nel caso degli stati mentali che sono l'oggetto delle teorie rappresentazionali, non è

---

<sup>123</sup> Attraverso questa condizione posta sul contenuto rappresentazionale la teoria di Tye può rispondere ad alcune obiezioni che mirano a scindere il legame fra contenuto intenzionale e aspetti qualitativi. Una di queste riguarda i casi clinici di percezione dell'arto "fantasma" in base ai quali alcuni pazienti, a cui è stato amputato un arto, sostengono di provare sensazioni (dolori, pruriti, ecc.) come se l'arto fosse ancora parte del corpo. Tali casi sono ritenuti esempi che confermano l'ipotesi secondo cui gli aspetti qualitativi e sensoriali delle percezioni non sono descritti adeguatamente dalle teorie intenzionaliste. In realtà, secondo gli intenzionalisti, l'arto fantasma è una specie particolare di oggetto, cioè un *oggetto intenzionale puro*. Cfr. Tye (1995), p. 138-139. Un'altra obiezione, più teorica, è quella di Block basata sulla possibilità che oggetti differenti provochino stati mentali qualitativi dello stesso tipo e che quindi gli oggetti rappresentati non siano determinanti per gli aspetti qualitativi della vita mentale. Definire il contenuto rappresentazionale come "astratto" implica, secondo Tye, che ciò che conta per gli aspetti qualitativi è il contenuto delle rappresentazioni e non l'oggetto che è rappresentato. Per l'argomento di Ned Block, cfr. Block (2007), pp. 511-532.

necessario possedere dei concetti adeguati perché una rappresentazione sia rappresentazione di qualcosa. Nella percezione visiva, per esempio, non è necessario possedere il concetto di un determinato colore (magari mai visto prima) per poter dire che quel colore sia parte del contenuto intenzionale della percezione. Il modo in cui le esperienze rappresentano il mondo (attraverso l'udito, la vista, il tatto, ecc.) o il corpo di un soggetto (come fanno emozioni e stati d'animo) è caratterizzato da una ricchezza di sfumature che non sono sempre traducibili nel vocabolario concettuale degli individui.

Il termine “poised”, infine, è di difficile traduzione, ma è spiegato da Tye facendo riferimento all'organizzazione cognitiva di un soggetto. Gli stati mentali con proprietà qualitative giocano un ruolo *funzionale* nell'economia cognitiva di un individuo: tale ruolo nasce dal fatto che essi sono al confine fra l'insieme degli stati mentali non-concettuali e concettuali. L'effetto che fa percepire qualcosa, sebbene non possediamo il concetto di quel particolare oggetto o proprietà percepito, funziona da input per altri stati mentali concettuali come giudizi, desideri, credenze. Lo stato mentale è “pronto” (*poised*) per esercitare il suo impatto nella formazione di altri stati mentali e, di conseguenza, nel determinare il comportamento<sup>124</sup>.

In sintesi, la tesi rappresentazionale di Michael Tye sostiene che sia il contenuto rappresentazionale a determinare gli aspetti qualitativi della vita mentale di un individuo. Essi sono, perciò, sensibili ai cambiamenti di ciò che viene rappresentato: non può esserci una variazione degli aspetti qualitativi senza che si verifichi una variazione delle proprietà rappresentazionali. Tye, tuttavia, non si limita a difendere questa che è una tesi di sopravvenienza del qualitativo

---

<sup>124</sup> L'autore sottolinea che definire funzionalmente gli stati mentali qualitativi non significa che essi possedano *sempre* la caratteristica di svolgere un determinato ruolo nella produzione di stati mentali. Tale ruolo, infatti, è implementato *se* l'attenzione è adeguatamente fissata sugli stati mentali stessi e se si possiedono i concetti adeguati per la formazione di giudizi, credenze e desideri, (cfr. Tye (2000), p. 138). Tye sembra evitare il pericolo che gli stati mentali qualitativi diventino meri epifenomeni della vita mentale, ma la condizione funzionale che egli pone sul contenuto rappresentazionale non permette una distinzione netta fra contenuto concettuale e non-concettuale. Se infatti il ruolo funzionale è implementato solo se si possiedono i concetti adeguati con cui “costruire” giudizi o credenze, è plausibile che allora alcuni stati mentali siano epifenomeni, ma altri non lo siano. Ma ciò non dovrebbe influire sugli aspetti qualitativi dello stato stesso, dato che una delle condizioni poste da Tye sul contenuto rappresentazionale è che questo possa anche essere non-concettuale.

sul rappresentazionale, ma si propone di *identificare* contenuto fenomenico e contenuto rappresentazionale di un certo tipo. La teoria “p.a.n.i.c.” specifica il tipo di contenuto rappresentazionale in discussione: funzionalmente idoneo, non-concettuale e astratto. A prescindere dalle difficoltà messe in luce per quanto riguarda l’effettiva applicazione dell’argomento della trasparenza e il ruolo funzionale svolto dal contenuto fenomenico degli stati mentali, è chiaro che all’interno della teoria proposta non c’è posto per proprietà come i qualia, sebbene Tye non neghi l’idea che, per alcuni stati mentali, è sensato parlare di aspetti qualitativi.

## **2.2 Teorie rappresentazionali impure: Tim Crane.**

La discussione della teoria intenzionale proposta da Michael Tye ha messo in luce che la nozione fondamentale per spiegare il carattere fenomenico dell’esperienza è quella di contenuto rappresentazionale. L’esigenza di specificare, in maniera puntuale, le caratteristiche di tale contenuto (non-concettuale, “poised”, astratto) è motivata proprio dal fondamentale ruolo che svolge all’interno della teoria.

Fra le teorie rappresentazionali forti esiste, tuttavia, una spiegazione alternativa a quelle fornite dalle teorie pure come quella di Tye. Si tratta del cosiddetto “rappresentazionalismo impuro” secondo cui il carattere fenomenico di uno stato mentale dipende sia dal *contenuto* intenzionale che dal *modo* intenzionale in cui il contenuto è rappresentato. Tim Crane difende questa tesi ritenendola la spiegazione che ricostruisce, in maniera più adeguata, la fenomenologia delle percezioni sensoriali, delle sensazioni corporee e anche di emozioni, sentimenti e stati d’animo. Crane definisce la sua proposta anche come “teoria percettiva”, intendendo applicare il paradigma utilizzato dalle teorie intenzionali per descrivere le percezioni alle sensazioni corporee e ad altri stati mentali.

Per apprezzare il modo in cui i concetti delle teorie intenzionali sono impiegati per rendere conto dell'effetto che fa percepire qualcosa, Crane propone un esempio:

Il carattere fenomenico dell'esperienza visiva di un aeroplano che vola sopra di noi viene dato mediante il suo contenuto – l'aeroplano, la sua forma e le sue dimensioni ecc. – e mediante il modo intenzionale dell'esperienza: il vedere. La differenza fenomenica tra il vedere un aeroplano sopra di noi e l'udirne uno è in parte questione di contenuto – *ciò* di cui si ha esperienza – ma anche del modo di apprensione di tale contenuto<sup>125</sup>.

L'esempio sembra implicare la sopravvenienza degli aspetti qualitativi sugli aspetti intenzionali (contenuto e modo intenzionale) degli stati mentali: una volta fissato il contenuto della rappresentazioni e il modo intenzionale gli aspetti fenomenici non possono più variare. Certamente, alcune proprietà rappresentazionali possono essere rappresentate solamente attraverso certe modalità percettive, per esempio i colori non possono essere annusati. Ma alcune proprietà possono essere conosciute attraverso modalità diverse: la forma di un oggetto può essere percepita attraverso la vista, ma anche attraverso il tatto.

Sembra quindi plausibile sostenere che, distinguendo le proprietà rappresentazionali in primarie e secondarie, sia decisivo specificare il modo intenzionale (vedere, udire, ecc.) per distinguere due percezioni delle stesse proprietà primarie, ma che non sia necessario specificarlo per le proprietà secondarie, dal momento che tali proprietà non possono essere percepite se non attraverso determinate modalità sensoriali. Se questa interpretazione è valida, allora la tesi di Crane, secondo cui contenuto e modo intenzionale hanno lo stesso peso nel determinare gli aspetti qualitativi, vale solo per le proprietà rappresentazionali primarie. Per quelle secondarie il modo è, in un certo senso, implicato dalle proprietà rappresentazionali stesse, per cui sembra superfluo il

---

<sup>125</sup> Crane (2003a), p. 126.

riferimento alla particolare modalità sensoriale attraverso cui ne acquistiamo consapevolezza<sup>126</sup>.

Parallelamente all'analisi delle percezioni, Crane intende applicare lo stesso metodo anche alle sensazioni corporee, il paradigma delle quali è la sensazione di dolore. Quando parliamo delle sensazioni di dolore parliamo di stati mentali che riguardano una parte del nostro corpo e quindi, indipendentemente dal fatto che la parte sia localizzata con precisione, essa costituisce l'oggetto intenzionale delle sensazioni di dolore. Una volta specificato l'oggetto intenzionale, tuttavia, è necessario dire qualcosa in più:

Non è solo la caviglia, ma anche le condizioni in cui si trova, che determina il carattere fenomenico. Il contenuto intenzionale di un dolore potrebbe essere qualcosa del genere: *la caviglia mi fa male*<sup>127</sup>.

Seguendo l'analogia posta fra percezioni e sensazioni corporee è necessario specificare anche un terzo elemento per spiegare il contenuto fenomenico di alcuni stati mentali: il modo intenzionale. Crane si domanda:

Qual è la natura del modo, nel caso del dolore? Esso deve essere, almeno, che la caviglia è *sentita*: il contenuto è il contenuto di una sensazione, una persona deve sentire che la sua caviglia fa male. Insistendo con l'analogia con la percezione, possiamo dire che il dolore sia un tipo di sensazione, così come vedere è un tipo di percezione<sup>128</sup>.

In sintesi, le sensazioni di dolore sono descritte facendo riferimento ad un contenuto intenzionale, cioè che una parte del corpo fa male, e ad un modo intenzionale, il sentire<sup>129</sup>. La sensazione di dolore, contrariamente a quanto

---

<sup>126</sup> Mi pare sensato dire anche che anche le proprietà primarie, quali la dimensione di un oggetto, determinano i modi intenzionali attraverso cui le possiamo rappresentare, escludendone altri. Per questo motivo, se le dimensioni di un oggetto possono essere percepite sia attraverso la vista che il tatto, non è così chiaro come si possa annusare o gustare la dimensione di qualcosa.

<sup>127</sup> Crane (2003a), p. 127.

<sup>128</sup> Crane (2003b), p. 22.

<sup>129</sup> Crane sottolinea che le espressioni attraverso cui descriviamo le sensazioni di dolore sono ingannevoli dal punto di vista "semantico", anche se l'autore precisa che questa osservazione è



sostenuto da Tye, non è una proprietà che attribuiamo a quella parte del corpo che sentiamo, ma ha piuttosto una natura relazionale. Qualcosa non può far male se non a *qualcuno* e l'idea che ogni sensazione corporea sia una relazione fra un soggetto e una parte del suo corpo è specificata dal modo intenzionale.

Resta da analizzare che cosa la proposta di Crane dice su emozioni e stati d'animo. Poiché questi stati mentali sono solitamente considerati come controesempi alle teorie intenzionali, è necessario fornire alcuni elementi che, contrariamente alle critiche, ne mettano in luce la natura intenzionale. Se si può accettare che alcune emozioni (paura, desiderio, ecc.) hanno una struttura intenzionale per cui, per lo meno, sono sempre direzionate verso un oggetto, gli stati d'animo come la malinconia non sembrano vertere su un oggetto particolare. Ad una più attenta analisi, tuttavia, è possibile descrivere anche questi ultimi secondo il paradigma intenzionalista:

Per esempio, potresti sentirti genericamente irritato ma non è chiaro per che cosa sei irritato, ma solamente attraverso la riflessione ti rendi conto che è la presenza di un tuo parente anziano ad essere sia la causa che l'oggetto dell'irritazione. Allo stesso modo, per altri quegli stati d'animo i cui oggetti possono essere caratterizzati solo nella maniera più generale. Lo stato d'animo depressivo può avere come suo oggetto "le cose in generale" o "ogni cosa", e questo è un fatto messo in luce dal luogo comune secondo cui una persona depressa e una non depressa vivono in mondi diversi<sup>130</sup>.

In questo modo Crane argomenta che anche gli stati mentali che sembrano caratterizzati più fortemente dagli aspetti qualitativi possiedono in realtà oggetti intenzionali. L'intenzionalità è perciò proprio il segno distintivo (*mark*) del mentale, non possono esistere stati mentali che non esibiscono caratteristiche intenzionali.

---

utile solo per rendere chiara la sua proposta teorica. Per rispettare l'analogia con la percezione, per cui diciamo "vedo un aeroplano", dovremmo dire "sento (dolorare) la caviglia" piuttosto che dire "la caviglia mi fa male". In questo modo la distinzione fra modo intenzionale (vedere, sentire) e oggetti e contenuti intenzionali (la caviglia, l'aeroplano) risulta più evidente.

<sup>130</sup> Crane (2007), p. 29.

L'autore, tuttavia, non analizza in maniera esaustiva il contenuto fenomenico di emozioni e stati d'animo articolando la relazione fra oggetti intenzionali, contenuti intenzionali e modi intenzionali. Egli sostiene che:

Gli oggetti ci sono presentati come significativi in molti modi e parte del significato è il loro significato affettivo: gli oggetti possono sembrare amabili, preziosi, bisognosi di cura, spaventevoli o nauseanti. Questo può essere, a seconda dei casi, un aspetto del loro contenuto o un aspetto del loro modo intenzionale. [...] Fino a che punto ogni stato d'animo riconoscibile è adattabile ad una delle classificazioni discusse è qualcosa che necessita di ulteriori indagini<sup>131</sup>.

In conclusione, la proposta di Crane cerca di spiegare gli aspetti fenomenici delle percezioni e degli altri stati mentali senza far riferimento a proprietà come i qualia, ma articolando gli elementi che costituiscono la natura intenzionale degli stati mentali. La sua proposta riprende, in parte, le intuizioni di Michael Tye ma non ne condivide tutte le implicazioni. Il riferimento al solo contenuto intenzionale e alla tesi della trasparenza sembra essere, infatti, mitigato dall'importanza assegnata al ruolo del modo intenzionale<sup>132</sup>. Se l'esternalismo di Michael Tye rispetto alle proprietà fenomeniche, cioè il loro essere determinate solamente da qualcosa di esterno agli stati mentali stessi, può non essere una posizione condivisibile, il tentativo di Crane di integrare questa spiegazione con il riferimento al modo intenzionale sembra non gettare luce sugli aspetti qualitativi ma semplicemente presupporli.

### **3. TEORIE INTENZIONALI DEBOLI.**

Nei paragrafi precedenti, la possibilità di spiegare gli aspetti fenomenici degli stati mentali è stata giustificata mettendo in luce delle "tracce" d'intenzionalità che accomunano le percezioni, le sensazioni corporee, emozioni e

---

<sup>131</sup> Crane (2007), pp. 29-30.

<sup>132</sup> Cfr. Crane (2003a), pp. 211-212.

stati d'animo. L'effetto che fa è una risultante delle tracce intenzionali: contenuto intenzionale e modo intenzionale. Le teorie rappresentazionali forti, sia nella versione pura che impura, non hanno quindi bisogno di postulare l'esistenza di entità mentali come i qualia, la cui natura non è chiara ed è spesso fonte di aspri dibattiti.

Nella tassonomia delle teorie intenzionali è stata proposta anche una versione debole di intenzionalismo, secondo la quale la spiegazione del carattere fenomenico di alcune esperienze (per esempio le percezioni visive) è sì dipendente dalle caratteristiche rappresentazionali di tali stati, ma anche dall'istanziamento di alcune proprietà particolari (i qualia). Tali teorie non sono quindi confutazioni dell'idea che gli stati mentali possiedono intenzionalità, ma dell'idea che per spiegarne gli aspetti qualitativi il solo riferimento alle proprietà intenzionali è sufficiente.

La strategia adottata dai difensori dell'intenzionalismo debole è quella di proporre casi, reali o meramente possibili, in cui la tesi della sopravvenienza del qualitativo sull'intenzionale o casi in cui la sopravvenienza dell'intenzionale sul qualitativo non sembra valere. In altre parole, si tratta di analizzare la possibilità che, una volta fissato il contenuto intenzionale, gli aspetti qualitativi varino indipendentemente dalle caratteristiche intenzionali degli stati mentali (qualia invertiti), oppure la possibilità che gli aspetti qualitativi siano fissati, ma le caratteristiche intenzionali varino indipendentemente da essi (terra invertita).

### **3.1. Sydney Shoemaker.**

L'ipotesi che sia possibile l'inversione dei qualia è un argomento che abbiamo già incontrato nell'analisi delle obiezioni alle teorie funzionaliste della mente. Nel secondo capitolo, questa ipotesi era formulata ipotizzando che due individui identici dal punto di vista funzionale facciano esperienza di aspetti qualitativi reciprocamente invertiti. Questo argomento mirava a sottolineare che il funzionalismo, come spiegazione di *tutti* i fatti mentali, non era in grado di

spiegare perché siano (almeno) concepibili casi di inversione dello spettro visivo, e quindi dei qualia.

Lo stesso tipo di argomento è utilizzato nel dibattito che riguarda il rapporto fra coscienza fenomenica e natura intenzionale degli stati mentali al fine di indebolire le versioni più forti dell'intenzionalismo (Tye, Crane). Se è possibile che una volta fissato il contenuto intenzionale gli aspetti qualitativi di alcuni stati mentali varino, allora per determinare l'effetto che fa vedere un colore o sentire un dolore le condizioni poste dagli intenzionalisti sul contenuto e sul modo intenzionale non sono sufficienti. Il filosofo che ha cercato di integrare le teorie rappresentazioniste con il riferimento ai qualia è stato Sydney Shoemaker.

La sua argomentazione si basa su due assunzioni. La prima riguarda una forma di realismo sui colori:

Assumerò che i colori si trovano dove i contenuti delle nostre esperienze visive e il nostro modo ordinario di parlarne li colloca – sulla superficie degli oggetti fisici, nelle distese di acqua o nel cielo<sup>133</sup>.

La seconda assunzione nasce dall'asimmetria fra che cosa le scienze empiriche dicono sul mondo e come il mondo appare a noi:

Il carattere fenomenico con cui ci confrontiamo nelle percezioni dei colori è dovuto non semplicemente a che cosa è presente nell'ambiente, ma anche in parte, alla nostra natura, cioè alla natura e costituzione dei nostri apparati sensoriali<sup>134</sup>.

Secondo Shoemaker è questa asimmetria che trova espressione nell'ipotesi dello spettro invertito: a parità di condizioni ambientali, si può dare il caso che il carattere fenomenico delle esperienze di due individui sia diverso o addirittura invertito<sup>135</sup>. Le due assunzioni non spiegano tuttavia che cosa è il carattere

---

<sup>133</sup> Shoemaker (1994), p. 24.

<sup>134</sup> Shoemaker (1994), p.24.

<sup>135</sup> In questo senso le limitazioni dei nostri organi sensoriali impongono dei condizionamenti sull'esperienza che facciamo del mondo esterno e delle sue proprietà. L'argomento dello spettro invertito è, quindi, un'estremizzazione di un'ipotesi che descrive un fatto abbastanza comune:

fenomenico e in che modo oggetti esterni e modalità sensoriali contribuiscono a determinarlo. L'autore sostiene che una soluzione plausibile è quella di porre il carattere fenomenico nelle *esperienze* che noi facciamo di oggetti e proprietà nel mondo. Tuttavia questa scelta non sembra sostenibile sia per ragioni teoriche che fenomenologiche. Teoricamente, infatti, affermare che il carattere fenomenico è una proprietà degli stati mentali rischia di allargare lo iato fra come il mondo esterno realmente è, e come invece appare a noi; si rischia di proiettare nel mondo esterno proprietà che, invece, appartengono solamente alle esperienze che noi facciamo (*proiettivismo letterale*), imponendo una sorta di “velo percettivo” molto simile a quello che ha reso inaccettabile la teoria percettiva dei dati-sensori. Dal punto di vista fenomenologico, pensare che il carattere fenomenico sia una proprietà degli stati mentali va contro l'argomento della trasparenza: sembra, *prima facie*, che i colori o i suoni siano proprietà degli oggetti d'esperienza.

Shoemaker propone una versione più sofisticata di proiettivismo che egli chiama “proiettivismo figurativo”:

[Il proiettivismo figurativo] concede che i qualia, intesi come proprietà delle esperienze, non sembrano proprietà che possono essere istanziate nel mondo nello stesso modo in cui, per esempio, lo sono i colori. Ma tale teoria afferma che, associato ad ogni quale, c'è una proprietà che sembra essere istanziata nel mondo in questo modo – quando un'esperienza istanzia un quale, il soggetto percepisce che qualcosa nel mondo si istanzia, non il quale stesso, ma la proprietà ad esso associata<sup>136</sup>.

Il passo citato suggerisce che esistono due tipi di proprietà: i qualia e le proprietà ad essi associate. Queste ultime, che possono essere chiamate “proprietà fenomeniche”, hanno una struttura relazionale: sono proprietà degli oggetti che però necessitano di un essere senziente per essere istanziate. La loro caratteristica

---

l'eventualità che due individui facciano esperienze diverse pur essendo messi di fronte alle stesse condizioni.

<sup>136</sup> Shoemaker (1994), p. 25.

è quella di produrre (o essere disposte a produrre) un determinato quale<sup>137</sup>. Esistono perciò, nella teoria di Shoemaker, tre tipi di proprietà che spiegherebbero le esperienze percettive: le proprietà primarie per cui gli oggetti hanno colori, indipendentemente dalla possibilità che vengano percepiti; le proprietà secondarie (fenomeniche) che sono relazioni fra oggetti o proprietà esterne e un soggetto adatto a percepirle; proprietà terziarie (qualia) che sono correlate con l'istanziamento di proprietà secondarie.

Sulla natura dei qualia Shoemaker propone, inoltre, un'ipotesi apparentemente in contraddizione con la definizione standard:

Un individuo è introspektivamente consapevole che la sua esperienza ha un certo contenuto rappresentazionale, con il carattere fenomenico che tale contenuto comporta. Se si riflette sulla questione, e si possiede il concetto di quale, questo implica che un'esperienza possiede i qualia necessari per fornire all'esperienza quel carattere fenomenico e quel contenuto. Ma è sbagliato dire che si è consapevoli, o meno, dell'effetto che il quale produce<sup>138</sup>.

I qualia di cui parla Shoemaker sembrano possedere caratteristiche contraddittorie: servono a spiegare gli aspetti qualitativi degli stati fenomenicamente coscienti, ma non sono proprietà di cui si può essere coscienti fenomenicamente. La soluzione proposta è, tuttavia, motivata dal rifiuto di un modello particolare di introspezione: il "modello percettivo". Secondo quest'ultimo, la consapevolezza che acquisiamo quando rivolgiamo la nostra attenzione ai nostri stati mentali ricalca la consapevolezza che acquisiamo quando, attraverso le varie modalità sensoriali, ci rivolgiamo verso il mondo. Nella percezione siamo consapevoli *di* proprietà, ma l'introspezione è, secondo Shoemaker, consapevolezza *che* qualcosa sta avvenendo nella nostra mente. Se ci

---

<sup>137</sup> Shoemaker sottolinea che sebbene le proprietà fenomeniche siano relazionali, ciò non significa che vengano esperite in questo modo. In altre parole, considerare come alcune proprietà ci appaiono non è il modo migliore per conoscerne la natura. Per esempio, la proprietà per cui un oggetto è pesante *sembra* appartenere, *prima facie*, agli oggetti di cui faccio esperienza ed essere quindi monodica; in realtà, ad un'attenta analisi, si tratta di una proprietà relazionale: qualcosa può essere pesante *per me*, ma non per una persona fisicamente più dotata. Cfr. Shoemaker (1994), p. 28.

<sup>138</sup> Shoemaker (1994), p. 28.

fosse coscienza fenomenica dei qualia ciò significherebbe sostenere un modello percettivo di introspezione ed essi sarebbero molto simili ad oggetti interiori come lo erano i dati sensoriali. Essere consapevoli dell'effetto che fa vedere un colore significa essere consapevoli *che* la nostra esperienza percettiva possiede un determinato aspetto qualitativo e spiegare quest'ultimo come il prodotto dell'interazione fra qualia e proprietà fenomeniche.

In sintesi, la proposta qui analizzata cerca di conciliare l'argomento della trasparenza con l'argomento dello spettro invertito. Secondo il primo, ciò di cui siamo consapevoli quando prestiamo attenzione ai nostri stati mentali sono proprietà degli oggetti e non proprietà degli stati mentali stessi; l'inversione dello spettro afferma, invece, che nonostante le proprietà degli oggetti siano identiche è possibile che due individui (o il medesimo individuo in tempi diversi) facciano esperienza di caratteristiche qualitative invertite.

Alla luce della tassonomia proposta da Shoemaker, esistono dei colori che sono tali indipendentemente dall'essere percepiti<sup>139</sup>. In aggiunta, esistono colori in quanto proprietà secondarie la cui istanziazione dipende dalla presenza di un essere senziente e che producono in quest'ultimo delle proprietà terziarie, che sono appunto i qualia. Il carattere fenomenico delle esperienze percettive "nasce" dalla congiunzione fra proprietà secondarie e proprietà terziarie ed è quindi indipendente dal fatto che gli oggetti che rappresentiamo possiedano tali proprietà. È in questo modo che l'ipotesi dell'inversione dei qualia trova spiegazione. Le proprietà secondarie, tuttavia, non sono proprietà degli stati rappresentazionali, ma proprietà degli oggetti rappresentati: sono ciò che determina il contenuto rappresentazionale così come è inteso dalle teorie intenzionali alla Tye. In questa maniera si rispetta il principio secondo cui l'esperienza, dal punto di vista fenomenologico, sembra diafana o trasparente.

---

<sup>139</sup> Si potrebbe pensare a questi colori come alle proprietà degli oggetti di riflettere in un certo modo le onde luminose che poi colpiscono la retina dell'occhio.

### 3.2 Ned Block.

La possibilità di dissociare contenuti intenzionali e aspetti qualitativi è alla base di un altro tipo di esperimento mentale che, in letteratura, è chiamato “Terra Invertita”. Questo pianeta è diverso dal pianeta su cui viviamo per due aspetti. In primo luogo, gli oggetti di questo pianeta possiedono colori che sono complementari rispetto ai colori posseduti dagli oggetti nel nostro pianeta: se il cielo è azzurro sul pianeta terra, su terra invertita è giallo. In secondo luogo, anche il linguaggio utilizzato dagli abitanti di Terra Invertita è invertito rispetto al nostro: quando uno dei suoi abitanti si troverà davanti al cielo (giallo) esprimerà un giudizio di percezione del tipo “Il cielo è azzurro”. Queste due inversioni, dei colori e del linguaggio, si cancellano a vicenda: non esiste alcuna differenza nel modo in cui terrestri e abitanti di Terra Invertita comunicano fra di loro.

Ned Block propone un fantasioso esperimento mentale che è simile a quello dell’inversione (intrasoggettiva) dello spettro dei colori.

Un gruppo di scienziati pazzi ti rapisce. Mentre sei fuori al freddo inseriscono nei tuoi occhi delle lenti che invertono i colori e cambiano la pigmentazione della tua pelle in modo che tu non abbia uno shock quando ti risveglierai e guarderai i tuoi piedi. Gli scienziati ti trasportano su Terra Invertita, dove ti mettono al posto di una controparte di te stesso che ha occupato una nicchia su Terra Invertita che corrisponde esattamente alla tua nicchia sulla terra. Ad un certo punto ti svegli e, dal momento che le lenti invertenti eliminano l’inversione dei colori, non noti nessuna differenza. “L’effetto che fa” interagire con il mondo e con le altre persone non è cambiato per nulla. Per esempio, il cielo giallo ti sembra azzurro e le persone descrivono gli oggetti gialli, come il cielo, con il termine “azzurro”. Per quanto riguarda l’aspetto qualitativo della tua vita mentale, niente è diverso da come sarebbe se fossi rimasto a casa<sup>140</sup>.

Gli aspetti qualitativi, secondo Block, non variano nel passaggio dalla terra all’altro pianeta, ma gli aspetti intenzionali, secondo le assunzioni sulle caratteristiche di Terra Invertita, sono diversi. Questi ultimi sono, infatti, riferiti a

---

<sup>140</sup> Block (1990), raccolto in Block (2007), p. 519.



proprietà degli oggetti e, come tali, esterne ed indipendenti rispetto agli stati mentali che ne sono associati. Se è possibile che elementi qualitativi e intenzionali varino indipendentemente l'uno dall'altro, non si possono ridurre i primi ai secondi e, dato che le proprietà intenzionali sono proprietà degli oggetti non rimane che sostenere che gli aspetti qualitativi sono proprietà del soggetto d'esperienza e, in particolare, dei suoi stati mentali.

La tesi di Block non spiega, quindi, che cosa sono i qualia ma, una volta accettata la separazione fra intenzionale e qualitativo, esclude la possibilità che siano proprietà determinate dall'intenzionalità degli stati mentali<sup>141</sup>. La costruzione di esperimenti mentali come quelli proposti per discutere del rapporto fra intenzionalità e coscienza fenomenica può risultare meno sorprendente se si considera la strategia argomentativa che la giustifica. L'obiettivo di Block è quello di negare la validità dell'argomento della trasparenza come difesa delle teorie intenzionaliste. La tesi secondo cui l'esperienza è "diafana" rispetto agli oggetti di cui facciamo esperienza si basa su considerazioni fenomenologiche e, principalmente, sul ricorso all'introspezione come strumento attraverso cui scandagliamo ciò che avviene nella nostra mente.

La critica di Block è di metodo piuttosto che di contenuto e si basa su un principio semplice adottato dal filosofo:

Formula intuizioni semplici che riguardano casi complicati, piuttosto che formulare intuizioni complicate che riguardano casi semplici<sup>142</sup>.

Il ricorso all'introspezione per avanzare ipotesi teoriche sofisticate sulla natura delle proprietà di cui acquisiamo consapevolezza è un caso emblematico in

---

<sup>141</sup> Secondo Block negare che i qualia abbiano una spiegazione intenzionale significa anche negare che possano essere spiegati dalle teorie funzionali della mente. Le teorie intenzionali, infatti, sostengono che esista una relazione fra input esterni (oggetti e proprietà) che causano stati mentali e output comportamentali. Block dimostra che, data la possibilità di Terra Invertita, «se lo stato mentale M è identico allo stato funzionale F, allora ogni istanziazione di M deve essere anche un'istanziazione di F. Ma, nel caso della Terra Invertita descritto, due istanziazioni dello stesso stato mentale qualitativo – il tuo e quello del tuo gemello – hanno ruoli funzionali diversi. E lo stato mentale che tu condividi con il tuo gemello non può essere identico sia allo stato funzionale tuo, sia a quello del tuo gemello, dal momento che questo sarebbe il caso di  $Q = F_1$ ,  $Q = F_2$  e  $\sim(F_1 = F_2)$ , che contravviene al principio di transitività dell'identità», Block (2007), p. 520.

<sup>142</sup> Block (2007), p. 527.

cui utilizziamo un caso semplice, come l'esperienza di prestare attenzione ai propri stati mentali, per proporre intuizioni impegnative sulla natura del contenuto di tali stati. D'altra parte, il ricorso a come le cose appaiono ad un soggetto, dal punto di vista fenomenologico, rischia di diventare una falsa partenza per il dibattito. Il pericolo è, infatti, che stando all'evidenza in prima persona si possa sostenere tutto ed il contrario di tutto: che l'esperienza possiede proprietà intrinseche o che tali proprietà sono possedute dagli oggetti d'esperienza.

Scartata la possibilità che l'approccio fenomenologico fornisca un punto di partenza sicuro per il dibattito, rimane l'alternativa di affidarci all'immaginazione per concepire scenari in cui le tesi da difendere risultano più chiare. Secondo Block, la possibilità di pensare una Terra Invertita fornisce ragioni per tenere separati, almeno concettualmente, l'intenzionalità e gli aspetti qualitativi. A sua volta, però, questo approccio eredita i punti di forza e di debolezza degli argomenti che si basano sul legame fra concepibilità e possibilità.

In conclusione, l'intenzionalismo debole difeso da Block e Shoemaker ha come obiettivo comune quello di garantire una distinzione fra l'intenzionale ed il qualitativo, ma tale obiettivo è raggiunto attraverso strategie diverse.

Shoemaker tenta di conciliare l'idea della trasparenza dell'esperienza con la possibilità che gli aspetti qualitativi della vita mentale possano essere invertiti rispetto al contenuto intenzionale. Il modo per garantire questa conciliazione è quello di pensare a due diversi tipi di consapevolezza o di introspezione: da una parte "consapevolezza di", dall'altra "consapevolezza che". Questa distinzione esclude che esistano oggetti interni di cui siamo consapevoli attraverso l'introspezione, ma non nega che il carattere fenomenico sia determinato, oltre che dal contenuto intenzionale, anche da proprietà qualitative possedute dall'esperienza. L'ipotesi di Shoemaker sembra quindi poggiare sulla distinzione fra proprietà e fatti o eventi mentali: se la consapevolezza richiesta per apprezzare l'effetto che fa vedere un colore è consapevolezza *che* la mia percezione ha un certo carattere fenomenico e non consapevolezza *di* proprietà come i qualia, allora sono consapevole di un fatto mentale senza che tale fatto sia l'istanziamento di proprietà mentali particolari.

Block sceglie una strategia diversa che non si basa sulla presunta affidabilità della facoltà dell'introspezione né si sbilancia nello spiegare in che modo si relazionano le proprietà intenzionali degli oggetti esterni e le presunte proprietà qualitative degli stati mentali. Alla luce di questa considerazione, il ricorso di Block agli esperimenti mentali mira ad evidenziare, in primo luogo, che non necessariamente contenuto intenzionale e contenuto qualitativo devono essere dipendenti l'uno dall'altro. Se si mette insieme questa tesi con la tesi che gli stati intenzionali sono stati funzionali che dipendono, per quanto riguarda almeno gli input, dagli oggetti esterni, risulta che i qualia sono proprietà interne al soggetto d'esperienza o proprietà dell'esperienza stessa.

In entrambe le ipotesi analizzate in questi paragrafi il risultato delle argomentazioni è stato il trovare posto, a differenza delle teorie intenzionali forti, per i qualia. Sia per Shoemaker che per Block, i qualia sono proprietà non-intenzionali che concorrono a spiegare gli aspetti fenomenici della mente. Tuttavia se sono proprietà, di che cosa sono proprietà? In letteratura si è consolidata l'idea che i qualia siano proprietà degli stati mentali, ma se il mentale è definito in termini di proprietà intenzionali, allora i qualia sono proprietà di proprietà e quindi sono proprietà di secondo ordine. Questa conclusione non deriva direttamente dagli argomenti di Shoemaker e Block: per il primo infatti i qualia sono proprietà che determinano la consapevolezza *che* un'esperienza fa un certo effetto; per il secondo, invece, i qualia sono proprietà non-intenzionali. La tesi che i qualia sono proprietà di proprietà risulta evidente se si esplicita l'assunzione secondo cui non esistono qualia puri, nel senso che non esistono stati mentali qualitativi che non rappresentano nulla. In altre parole, l'intenzionalità è certamente il segno distintivo del mentale, ma per alcuni stati mentali questa caratteristica non esaurisce tutto ciò che c'è da dire su tali stati.

#### 4. Teorie intenzionali: un bilancio.

Le tesi e gli argomenti proposti in questo capitolo sembrano non semplificare il dibattito sugli aspetti qualitativi della mente o, per lo meno, fornirne una spiegazione definitiva. La coscienza fenomenica sembra essere un oggetto di studio che, a prescindere dal rapporto con le scienze empiriche, rivela problematiche anche ad un livello più astratto di analisi, com'è quello delle teorie qui analizzate. Lungi dal fornire soluzioni a questo dibattito, è possibile fare alcune considerazioni.

La proposta di Tye è quella che più si affida alle risorse delle teorie intenzionali per riuscire a ridurre la coscienza fenomenica ai contenuti intenzionali degli stati mentali. Questo tentativo, tuttavia, può essere efficace per stati mentali come le percezioni o le sensazioni corporee, ma gli argomenti proposti a sostegno della tesi non sembrano essere altrettanto efficaci per stati d'animo ed emozioni. La convinzione che l'intenzionalità sia ciò che accomuna tutti gli stati mentali può forse essere messa in discussione: forse l'intenzionalità è non una caratteristica propria della mente, ma soltanto di alcuni stati mentali. Se così fosse allora l'intenzionalità non sarebbe quel criterio *unico* per stabilire che cosa sia una mente.

La teoria di Crane non limita la riflessione sull'intenzionalità al mero contenuto intenzionale, ma restituisce al modo intenzionale un ruolo da protagonista nella spiegazione degli aspetti fenomenici. Non risulta, tuttavia, chiaro come la specificazione del modo attraverso cui siamo consapevoli del contenuto intenzionale riesca a fornire spiegazioni sugli aspetti qualitativi dello stato mentale. Sembra, infatti, che Crane assuma l'esistenza di tali aspetti ricorrendo alla considerazione del modo intenzionale per "completare" la spiegazione che il riferimento al mero contenuto intenzionale non è in grado di fornire, ma non viene esplicitato, se non in maniera generica, perché proprio quel particolare modo intenzionale è accompagnato da quegli aspetti qualitativi che gli sono caratteristici.

Per quanto riguarda le teorie intenzionali deboli, la proposta di Shoemaker è interessante perché cerca di conciliare aspetti importanti delle teorie intenzionali standard, come la tesi della trasparenza dell'esperienza, con altrettanto importanti intuizioni, come la possibilità dello spettro invertito. Per questa conciliazione, però, il prezzo da pagare è quello dell'introduzione dei qualia, o meglio, di una teoria sui qualia che si distacca notevolmente dall'ortodossia per il fatto che dei qualia, secondo Shoemaker, non si ha coscienza fenomenica.

Ned Block dissente dalle teorie intenzionali forti per ragioni metodologiche: sono gli strumenti argomentativi utilizzati per giustificare tali teorie ad essere poco affidabili. Il riferimento a facoltà come l'introspezione è certamente di uso comune, ma non altrettanto affidabile quando si tratta di proporre tesi teoriche sulla mente. Gli argomenti proposti per corroborare la tesi che qualia e intenzionalità sono separati riprendono argomenti analizzati nel secondo capitolo per indebolire le teorie funzionaliste. In questo modo, tuttavia, affermare che i qualia non possono essere ridotti a proprietà intenzionali, e quindi a proprietà funzionali, ripropone la questione di che tipo di proprietà essi sono. Sembra che l'alternativa sia sostenere che i qualia siano identici a proprietà del cervello, ma questo comporta o il tipo di problemi analizzati nel secondo capitolo o il semplice affidarsi alla speranza che le scienze empiriche possano fornire elementi per la soluzione del problema.

A prescindere dalle differenti teorie, un tratto comune è quello di non considerare approfonditamente le differenze fra i vari stati mentali. Questo è particolarmente evidente per le percezioni: argomenti come lo spettro invertito assegnano alla visione il ruolo di esempio paradigmatico per spiegare la relazione fra aspetti intenzionali e qualitativi. Il passo successivo è quello di estendere i risultati teorici ottenuti alle altre modalità percettive e anche ad altri stati mentali. Spesso questa mossa non è giustificata in base all'analisi indipendente dei vari modi percettivi, ma basata sulla presupposizione che ciò che vale per la visione, vale anche nel caso delle altre modalità percettive.



## CONCLUSIONE

Il problema degli aspetti qualitativi dei fenomeni mentali, di cui mi sono occupato in questo lavoro, coinvolge questioni centrali della filosofia della mente come la causalità mentale, il riduzionismo, la relazione fra mente e mondo. Le caratteristiche qualitative degli stati mentali, denotate dal termine “qualia”, sono da una quarantina d’anni al centro del dibattito filosofico sulla mente e sono uno dei problemi che rende vivace la discussione in questo campo.

Le prospettive teoriche analizzate in questo lavoro possono essere organizzate secondo due linee di ricerca. Da una parte vi è la riflessione sulle problematiche ontologiche ed epistemologiche che le proprietà qualitative pongono alle teorie funzionaliste e fisicaliste della mente. Dall’altra vi è la riflessione su come spiegare la fenomenologia degli stati mentali caratterizzati da proprietà qualitative come le percezioni, gli stati d’animo e le sensazioni corporee. La tesi è strutturata alla luce di questa bipartizione. Nel secondo capitolo ho esposto le principali difficoltà che le teorie funzionaliste e fisicaliste sono costrette ad affrontare quando si tratta di spiegare i qualia. Nel terzo capitolo, invece, ho preso in considerazione le proposte intenzionaliste e rappresentazionaliste per spiegare la fenomenologia di alcuni stati o eventi mentali. Il primo capitolo è inteso come un’esposizione delle teorie che fanno da sfondo al problema dei qualia unitamente alla chiarificazione di alcuni termini tecnici che sono il lessico attraverso cui i filosofi della mente contemporanei discutono.

La strutturazione della tesi è motivata da preoccupazioni metodologiche: analizzare il problema dei qualia sotto due prospettive diverse che sono state differenziate per rendere più chiaro il dibattito, ma che in realtà sono intimamente legate. Che cosa sia la mente e come funzioni è, per così dire, un problema che va analizzato in maniera olistica perché la mente stessa è un fenomeno olistico. Sembra difficile separare, se non appunto per ragioni metodologiche, il problema di come alcuni stati mentali sono in relazione con altri stati mentali senza

prendere in considerazione le relazioni della mente con il mondo esterno o la modalità di implementazione nel cervello di certe funzioni mentali.

In altre parole, diversificare i problemi da analizzare è utile per concentrare l'attenzione su fenomeni più circoscritti, ma il prezzo da pagare è quello della sensazione che qualcosa non sia adeguatamente spiegato, che non si sia in possesso di una proposta teorica che comprenda "a tutto tondo" la mente. Questa osservazione rimane, comunque, circoscritta al problema analizzato in questo lavoro e alle teorie che sono state discusse. Funzionalismo, fisicalismo e intenzionalismo sono *alcune* proposte all'interno della filosofia della mente, ma non le uniche.

Alla luce di quanto appena detto e dell'analisi condotta nei capitoli precedenti è possibile fare alcune osservazioni.

Come sostenuto nel secondo capitolo, i qualia sembrano essere un ostacolo alla prospettiva di ridurre la mente alle sue proprietà funzionali e fisiche. L'argomento della conoscenza e quelli fondati sulla concepibilità (qualia assenti, invertiti e zombie) mettono in luce che le proposte che analizzano la mente solo in base ai ruoli funzionali degli stati mentali o alla loro realizzazione fisica non riescono a spiegare "l'effetto che fa" essere soggetti a determinati stati mentali, come le percezioni o le sensazioni di dolore. Di conseguenza, le teorie funzionaliste e fisicaliste sono accusate di non rendere conto di alcuni aspetti fondamentali della vita mentali degli individui. Ma, al tempo stesso, difendere la non riducibilità dei qualia rischia di considerare le caratteristiche qualitative come semplici epifenomeni.

A mio avviso, tuttavia, sia i detrattori che i difensori dei qualia partono dalla medesima problematica pur giungendo a conclusioni, apparentemente, inconciliabili. Entrambe le prospettive cercano di spiegare aspetti diversi, ma comunque fondamentali, della mente. Da una parte, le teorie riduzioniste privilegiano il ruolo causale degli stati mentali, compresi gli stati connotati qualitativamente; dall'altra, le obiezioni basate sull'irriducibilità dei qualia privilegiano la dimensione soggettiva di stati mentali come le percezioni o le sensazioni.



Sia il ruolo causale che “l’effetto che fa”, tuttavia, sono caratteristiche che descrivono aspetti ugualmente importanti delle esperienze che facciamo quando percepiamo un colore o proviamo uno stato d’animo: queste esperienze hanno una certa risonanza emotiva in chi le vive, ma allo stesso tempo influenzano il comportamento che ne consegue. La scelta di privilegiare certi aspetti della mente, a scapito di altri, produce ugualmente l’insoddisfazione per un’analisi che non spiega il complesso intreccio fra aspetti qualitativi e aspetti causali degli stati mentali.

Mettendo in secondo piano le problematiche ontologiche, all’interno del terzo capitolo sono state descritte le prospettive di riduzione degli aspetti qualitativi della mente a proprietà riconducibili all’intenzionalità degli stati mentali. Si tratta, come già ricordato, di proposte basate su argomenti che analizzano la fenomenologia degli stati mentali, l’esperienza così come potrebbe essere descritta da qualsiasi individuo dotato di una mente. Anche a questo proposito è possibile fare alcune considerazioni.

Una prima osservazione riguarda la distinzione fra coscienza fenomenica e qualia. Secondo alcuni intenzionalisti, come per esempio Tye e Crane, non ha senso parlare di qualia nel senso tecnico del termine, cioè come proprietà non-intenzionali, accessibili attraverso l’introspezione ed intrinseche. Risulta, tuttavia, perfettamente legittimo parlare di qualia nel senso più generico attraverso cui sono descritti gli aspetti qualitativi degli stati mentali (coscienza fenomenica), ma in queste descrizioni non si fa riferimento a proprietà determinate (qualia). Come visto nel quarto paragrafo dell’ultimo capitolo, il fatto che la coscienza fenomenica possa essere ridotta a proprietà intenzionali, senza far riferimento a proprietà come i qualia, non mi pare spieghi in maniera esaustiva gli aspetti qualitativi degli stati mentali. Sembra infatti che le informazioni che otteniamo su uno stato mentale, specificandone il contenuto rappresentazionale e/o il modo intenzionale, non forniscano elementi che chiariscono la natura degli aspetti fenomenici delle esperienze, ma li descrivono presupponendone l’esistenza.

Una seconda osservazione riguarda la necessità, a mio avviso, di considerare in maniera più articolata le differenze fra i vari stati mentali. Come

osservato nel terzo capitolo, sono le percezioni visive a fare da paradigma per quanto riguarda l'intenzionalità degli stati percettivi. Le tesi che si ricavano da questa analisi sono poi estese ad altri tipi di percezione o ad altri stati psicologici come le sensazioni corporee o le emozioni. La visione è storicamente il senso su cui si è maggiormente concentrata l'attenzione dei filosofi, ma il tentativo di estendere tesi fenomenologiche ad altri stati percettivi e sensoriali rischia, a mio avviso, di apparire come una forzatura di alcuni fenomeni all'interno di schemi concettuali e argomenti nati per spiegare il modo in cui le cose appaiono in relazione alle esperienze visive.

In conclusione, gli aspetti qualitativi della mente sono al centro di un dibattito che, iniziato negli anni Settanta e concentrandosi soprattutto sulle questioni ontologiche rispetto ai qualia, si è via via allontanato da certe problematiche e scelte terminologiche, privilegiando problematiche squisitamente fenomenologiche e termini come "coscienza fenomenica" al posto di "qualia".

A prescindere da tale modificazione terminologica, gli esiti di questa discussione, analizzati in questo lavoro, lasciano presumere che essi siano l'effetto delle difficoltà di analizzare un fenomeno complesso come quello della mente, ma anche della difficoltà di disporre di strutture concettuali in grado di descrivere, senza distorcere, i problemi che sono posti da una vita mentale che esperiamo come ricca di aspetti qualitativi. Se il "problema difficile" della coscienza fenomenica (*the hard problem of consciousness*) sia tale perché l'oggetto di studio è complesso o perché le risorse concettuali di cui disponiamo sono inadeguate, è una questione aperta. D'altra parte è anche vero che le scienze empiriche che studiano la mente (scienze cognitive, neuroscienze) sono discipline ancora giovani rispetto alla maturità raggiunta da fisica, chimica e biologia per cui è possibile che lo sviluppo scientifico potrà fornire elementi utili a impostare in maniera più consapevole, se non proprio risolvere, i problemi posti dalla coscienza fenomenica.

Una delle cause che, tuttavia, rendono il dibattito sugli aspetti qualitativi della mente particolarmente intricato e lontano da una soluzione è la pretesa che debba esistere un solo modo di spiegare i fenomeni mentali. L'approccio adeguato

ad un fenomeno complesso come la mente deve, a mio avviso, essere un approccio complesso tale per cui lo stesso fenomeno mentale può essere illuminato sotto diverse prospettive che non sono in competizione fra loro ma mettono in luce caratteristiche distinte dalla cui unione è possibile ricavare un'immagine articolata del fenomeno stesso. Se la possibilità di scoprire in che modo le proprietà fisico-chimiche del cervello, le proprietà funzionali, intenzionali e qualitative della mente sono tra loro *tutte* intimamente correlate è *forse* preclusa dalle strutture concettuali di cui disponiamo, allora è auspicabile una spiegazione in cui ogni singola teoria spieghi in modo esaustivo il livello di analisi che gli è proprio senza voler sconfinare in territori dove non è (concettualmente) attrezzata per camminare.



## Bibliografia.

ARISTOTELE, *L'anima*, edizione a cura di G. Movia (2001), Bompiani, Milano.

ARMSTRONG, D. M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London.

BALDWIN, T. (a cura di) (1993), *G.E. Moore: Selected Writings*, Routledge, London.

BALOG, K. (1999), "Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem", *Philosophical Review*, 108, pp. 497-528.

BECHTEL, W. (1992), *Filosofia della Mente*, il Mulino, Bologna.

BERTI, E. (1998), "Aristotele e il «Mind-Body Problem»", *Iride*, 23, pp. 43-62.

BLOCK N., FLANAGAN O., GÜZELDERE G. (a cura di) (1997), *The Nature of Consciousness*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

BLOCK, N., FODOR, J. (1972), "What Psychological States Are Not", in N. Block (2007), originariamente pubblicato in *Philosophical Review*, LXXXI, pp. 159-181.

BLOCK, N. (1978), “Troubles with Functionalism”, in N. Block (2007), originariamente pubblicato in C. W. Savage (a cura di) (1978), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol.9, pp. 261-325, University of Minnesota Press, Minneapolis.

BLOCK, N. (1980), “What is Functionalism?”, in N. Block (2007), originariamente pubblicato in N. Block (1980), *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1, pp. 171-184, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

BLOCK, N. (2003), “Mental Paint”, in N. Block (2007), pp. 533- 570.

BLOCK, N. (2007), *Consciousness, Function and Representation. Collected Papers, Volume 1*. MIT Press, Cambridge (Mass.).

BONIOLO G., VIDALI P. (2002), *Strumenti per Ragionare*, Bruno Mondatori, Milano.

BRENTANO, F. [1847] (1997), *La psicologia dal punto di vista empirico*, trad. R. Latenza. Editori Laterza, Roma.

BURGE, T. (1999), “Two Kinds of Consciousness”, in Block, Flanagan, Güzeldere (1999), pp. 427-433.

BYRNE, A. (2001), “Intentionalism Defended”, *The Philosophical Review*, 110, 199-240.

CAMPBELL, J. (1994), *Past, Space, and Self*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

CARENINI C., MATTEUZZI M. (a cura di) (1999), *Percezione, linguaggio, coscienza. Saggi di filosofia della mente*, Quodlibet, Macerata.

CARRUTHERS, P. (2000), *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, London.

CHALMERS, D. J. (1999a), *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano.

CHALMERS, D. J. (1999b), “The Conscious Mind: Book Symposium”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX, pp. 435-444.

CHALMERS, D. J. (2002), “Does Conceivability Entail Possibility”, in T. SZABÓ GENDLER, J. HAWTHORNE (a cura di) (2002), pp. 145-200.

CHALMERS, D. J. (2003), “Consciousness and its Place in Nature”, in Stich, Warfield (a cura di) (2003), pp. 102-142.

CHALMERS, D. J. (2004), “The Representational Character of Experience”, in B. Leiter (a cura di) (2004), *The Future of Philosophy*, Oxford University Press, pp. 153-181.

CHURCHLAND, P. M. (1985), “Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States”, *The Journal of Philosophy*, LXXXII, pp. 8-28.

COLIVA, A. (2007), *I concetti*, Carrocci Editore, Roma.

CONNOR, E. (1994), “Phenomenal Knowledge”, *Australasian Journal of Philosophy*, 72, pp. 136-150.

CRANE, T. (a cura di) (1992), *The Contents of Experience*, Cambridge University Press, New York.

CRANE, T. (1998), “Intentionality as the Mark of the Mental”, in Anthony O’Hear (a cura di), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York, pp. 229-252.

CRANE, T. (2000), “The Origins of Qualia”, in T. Crane, S. Patterson (a cura di) (2000), *History of the Mind-Body Problem*, London: Routledge, London, pp. 169-194.

CRANE, T. (2003a), *Fenomeni Mentali. Un’introduzione alla filosofia della mente*. Cortina Editore, Milano.



CRANE, T. (2003b), “The Intentional Structure of Consciousness”, in A. Jokic, Q. Smith, (a cura di) (2003), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford e New York, pp. 33-56.

CRANE, T. (2005), “The Problem of Perception”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/perception-problem/>>.

CRANE, T. (2006), “Is There a Perceptual Relation?”, in T. Szabó Gendler, J. Hawthorne (2006), pp. 126-146.

CRANE, T. (2007), “Intentionalism”, <[http://web.mac.com/cranetim/Tims\\_website/Online\\_papers\\_files/Intentionalism.pdf](http://web.mac.com/cranetim/Tims_website/Online_papers_files/Intentionalism.pdf)> (visitato il 10 agosto 2008).

CRICK F., KOCH C. (1990), “Towards a Neurobiological Theory of Consciousness”, in N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (1997), pp. 277-292.

DAVIES M., HUMPHREYS G. W. (a cura di) (1993), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Basil Blackwell, Oxford.

DENNETT, D. C. (1978), "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly*, 15, pp. 249-261.

DENNETT, D. C. (1988), "Quining Qualia", in Goldman, A. I. (a cura di) (1993), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), pp. 381-414.

DENNETT, D. C. (2006), *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

DESCARTES, R. [1641] (2001), *Meditazioni Metafisiche*, traduzione e introduzione a cura di S. Landucci, Editori Laterza, Roma.

DI FRANCESCO, M. (2005a), *Introduzione alla filosofia della mente*, Carrocci Editore, Roma.

DI FRANCESCO, M. (2005b), *La coscienza*, Editori Laterza, Roma.

DRETSKE, F. (1995), *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

DRETSKE, F. (2003), "Experience as Representation", *Philosophical Issues*, 13, *Philosophy of Mind*, pp. 67-82.

GREGORY, R. L. (1998), *Occhio e cervello. La psicologia del vedere*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

GUTTENPLAN, S. (a cura di) (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, London.

HARMAN, G. (1982), "Conceptual Role Semantics", *Nôtre Dame Journal of Formal Logic*, 23, pp. 242-256.

HARMAN, G. (1990), "The Intrinsic Quality of Experience", *Philosophical Perspectives, 4 Action Theory and Philosophy of Mind*, pp. 31-52.

HARTMAN, E. (1977), *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton.

HILL, C. S. (1997), "Imaginability, Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem", *Philosophical studies*, 87, pp. 61-85.

HILL, C. S., MCLAUGHLIN B. P. (1999), "There are fewer Things in Reality than are dreamt of in Chalmers's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX, pp. 445-454.

HOBBS, T. [1651] (2004), *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Editori Laterza, Roma.

HORGAN, T. (1984a), "Jackson on Physical Information and Qualia", *The Philosophical Quarterly*, 34, pp. 147-152.

HORGAN, T. (1984b), "Functionalism, Qualia, and the Inverted Spectrum", *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIV, pp. 453-469.

HOUDÉ O., KAYSER D., KÖNIG O., PROUST J., RASTIER F. (a cura di) (2000), *Dizionario di Scienze Cognitive*, Editori Riuniti, Roma.

JACKSON, F. (1982), "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-136.

JACKSON, F. (1997), "Finding the Mind in a Natural World", in Block, Flanagan, Güzeldere (1997), pp. 483-492.

KIM, J. (a cura di) (2002), *Supervenience*, The International Research Library of Philosophy 26, Ashgate, Dartmouth.

KIM, J. (a cura di) (2006), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Cambridge (Mass.).

KIRK, R. (1974), "Zombies v. Materialists", *Aristotelian Society Supplement*, XLVIII, pp. 135-152.

KIRK, R. (2006), "Zombies", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/zombies/>.

KRIEGEL, U. (2002), “Phenomenal Content”, *Erkenntnis*, 57, pp. 175-198.

KRIEGEL, U. (2003), “Is Intentionality Dependent upon Consciousness?”, *Philosophical Studies*, 116, pp. 271-307.

KRIPKE, S. (1999), *Nome e Necessità*, Bollati Boringhieri, Torino.

LEVINE, J. (2004), “Functionalism”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/functionalism/>.

LEVINE, J. (1983), “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 352-361.

LEVINE, J. (1993), “On Leaving out What It’s Like”, in M. Davies, G. W. Humphreys, (eds.), *Consciousness*, pp. 119-134.

LEVINE, J. (2001), *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, USA.

LEVINE, J. (2003), “Experience and Representation”, in Q. Smith, A. Jokic (2003), pp. 57- 76.

LEWIS, D. (1966), "An Argument for the Identity Theory", *The Journal of Philosophy*, LXIII, pp. 17-25.

LEWIS, D. (1972), "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy*, 50, pp. 249-258.

LEWIS, D. (1980), "Mad Pain and Martian Pain", in D. Rosenthal (1991).

LEWIS, D. (1988), "What Experience Teaches", in Lycan (1999), pp. 447-460.

LIBET, B. (2007), *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

LOAR, B. (2003), "Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content", in Martin Hahn & B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. MIT Press.

LOAR, B. (1999), "David Chalmers's The Conscious Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX, pp. 465-472.

LYCAN, W. G. (a cura di) (1990), *Mind and Cognition: A Reader*, Blackwell, London.

LYCAN, W. G. (1996), *Consciousness and Experience*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

LYCAN, W. G. (a cura di) (1999), *Mind and Cognition: an Anthology*, Blackwell, London.

LYCAN, W. G. (2001), “The Case for Phenomenal Externalism”, *Philosophical Perspectives, Metaphysics*, 15, pp. 17-35.

LYCAN, W. G. (2006), “Representational Theories of Consciousness”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/consciousness-representational/>.

MCGINN, C. (1988), “Consciousness and Content”, in N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere, (1997), pp. 295-308.

MCGINN, C. (1989), “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind*, 98, pp. 349-366.

MCGINN, C. (1991), *The Problem of Consciousness*, Blackwell, London.

NAGASAWA, Y. (2002), “The Knowledge Argument Against Dualism”, *Theoria*, LXVIII, pp. 205-223.

NAGEL, T. (1974), "What it is like to be a bat?", *Philosophical Review*, LXXXIII, pp. 435-450.

NAGEL, T. (1986), *Questioni Mortali*, Il Saggiatore, Milano.

NAGEL, T. (1998), "La concezione dell'impossibile e il problema mente-corpo", in C. Carenini, M. Matteuzzi (1999), pp. 23-40.

NEMIROW, L. (1990), "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", in Lycan (1990), pp. 490-499.

NIDA-RUEMLIN, M. (2002), "Qualia: The Knowledge Argument", in *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta,  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/qualia-knowledge/>.

NOE A., THOMPSON E. (a cura di) (2002), *Vision and Mind. Selected Readings in the Philosophy of Perception*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

NUSSBAUM M. C., RORTY A. (a cura di) (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Paperbacks, Oxford.

PAPINEAU, D. (2002), *Thinking About Consciousness*, Oxford University Press, Oxford (UK).



PATERNOSTER, A. (2007), *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione*, Carrocci Editore, Roma.

PEACOCKE, C. (2001), "Does Perception have a Nonconceptual Content?", *The Journal of Philosophy*, 98, pp. 239-264.

PERRY, J. (2001), *Knowledge, Possibility, and Consciousness*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

POPPER, K. R. (1996), *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna.

PUTNAM, H. (1987), *Mente, Linguaggio e Realtà*, traduzione di Roberto Cordeschi, Adelphi, Milano.

REY, G. (1998), "A Narrow Representationalist Account of Qualitative Experience", *Philosophical Perspectives*, 12, *Language, Mind, and Ontology*, pp. 435-457.

ROSENTHAL, D. M. (a cura di) (1991), *The Nature of Mind*, Oxford University Press, Oxford (UK).

SEARLE, J. R. (1985), *Della Intenzionalità*, Bompiani, Milano.

SEARLE, J. R. (1998), *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

SHOEMAKER, S. (1975), “Functionalism and Qualia”, *Philosophical Studies*, pp. 291-315, ristampato in S. Shoemaker (2003).

SHOEMAKER, S. (1982), “The Inverted Spectrum”, *Journal of Philosophy*, LXXIX, pp. 357-381; ristampato in S. Shoemaker (2003).

SHOEMAKER, S. (1994), “Phenomenal Character”, *Noûs*, 28, pp. 21-38.

SHOEMAKER, S. (1999), “On David Chalmers’s The Conscious Mind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX, pp. 439-444.

SHOEMAKER, S. (2003), *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford (UK).

SIEWERT, C. (2006), “Consciousness and Intentionality”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta,  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/consciousness-intentionality/>.

SMITH Q., JOKIC A. (a cura di) (2003), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford (UK).

SMART, J. J. C. (1959), “Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review*, 141-156, ristampato in Rosenthal (1991), pp. 169-176.

SOSA E., VILLANUEVA E. (a cura di) (2003), *Philosophy of Mind, Philosophical Issues: a Supplement to Noûs*, vol. 13.

STALNAKER, R. (1996), “Varieties of Supervenience”, in Kim (2002), pp. 189-209.

STICH S., WARFIELD F. (a cura di) (2003), *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Blackwell, London.

STRAWSON, G. (1994), *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

SWARTZ, R. J., (a cura di) (1965), *Perceiving, Sensing and Knowing. A Book of readings from twentieth-century sources in the philosophy of perception*, University of California Press.

SZABÓ GENDLER T., HAWTHORNE J. (a cura di) (2002), *Conceivability and Possibility*, Oxford University Press, Oxford (UK).

SZABÓ GENDLER T., HAWTHORNE J. (a cura di) (2006), *Perceptual Experience*, Clarendon Press, Oxford (UK).

TOMBERLEIN, J. E. (a cura di) (1997), “Mind, Causation and World”, *Philosophical Perspectives: a Supplement to Noûs*, vol. 11.

TOMBERLEIN, J. E. (a cura di) (1998), Language, mind and ontology, *Philosophical Perspectives: a Supplement to Noûs*, vol. 12.

TYE, M. (1984), “The Adverbial Approach to Visual Experience”, *Philosophical Review*, XCIII, pp. 195-225.

TYE, M. (1986), “The Subjective Quality of Experience”, *Mind*, 95, pp. 1-17.

TYE, M. (1994), “Qualia, Content and the Inverted Spectrum”, *Noûs*, pp. 159-183.

TYE, M. (1995), *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

TYE, M. (1998), “The Picture Theory of Mental Images”, *Philosophical Review*, 107, pp. 497-517.

TYE, M. (2000), *Consciousness, Color and Content*, MIT Press, Cambridge (Mass.).

TYE, M. (2006), "Absent Qualia and the Mind-Body Problem", *Philosophical Review*, 115, pp. 139- 168.

TYE, M. (2007), "Qualia", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2008 Edition)*, a cura di E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2008/entries/qualia/>.

VAN GULICK, R. (1999), "Understanding the Phenomenal Mind: Are We All Just Armadillos?", in Lycan, (1999), pp. 461-473.

VILLANUEVA, E. (a cura di) (1991), Consciousness, *Philosophical Issues: a Supplement to Noûs*, vol 1.

VILLANUEVA, E. (a cura di) (1996), Perception, *Philosophical Issues: a Supplement to Noûs*, vol. 7.

YABLO, S. (1999), "Concepts and Consciousness", *Philosophy and Phenomenological Research*, LIX, pp. 455-463.



