

Ricerche

Il programma di radicale naturalizzazione della mente. Note su alcuni assunti concettuali

Aldo Stella

Ricevuto il 2 novembre 2013, accettato il 20 agosto 2014

Riassunto La ricerca qui proposta si rivolge al programma di radicale naturalizzazione della mente e, in particolare, alla posizione del monismo materialistico che esso produce. L'articolo si propone di individuare gli assunti fondamentali sui quali tale programma poggia. Un primo assunto identificato e discusso criticamente all'interno del lavoro concerne una concezione corrispondentista della verità. Un secondo assunto fa riferimento ad una concezione secondo la quale lo studio della mente si riduce all'individuazione di relazioni causali e leggi che regolano processi meccanici, così che si possono considerare scientifiche solo quelle forme di indagine fondate sul principio di chiusura del mondo fisico. L'analisi si conclude sottolineando come il presupposto più significativo si riveli essere la negazione della soggettività e della coscienza, la quale viene ridotta/ricondotta a operazioni inconse e inintelligenti. Il problema riscontrato a questo rispetto è identificato nel fatto di non fare valere la fondamentale distinzione teoretica tra condizioni empiriche e condizioni di intelligibilità.

PAROLE CHIAVE: Naturalizzazione; Mente; Monismo materialistico; Soggettività; Coscienza.

Abstract *The Project of a Radical Naturalization of Mind. Remarks on Some Conceptual Assumptions* – In this paper we address the program of the radical naturalization of the mind and, in particular, the materialist monism perspective which is the product of that program. Our aim is to identify the fundamental assumptions on which the program is based. The first assumption we recognize and critically discuss concerns the correspondentist conception of truth. A second assumption is related to the view that the study of the mind consists solely in the identification of causal relations and laws that govern mechanical processes, while the only investigations that can be considered scientific are those which are based on the principle of the closure of the physical world. In conclusion, we show that the most significant assumption of this program is the negation of subjectivity and consciousness, which are reduced to unconscious, non-intelligent processes. The problem we identify with respect to this reduction is that the fundamental distinction between empirical conditions and the conditions of intelligibility is disregarded.

KEYWORDS: Naturalization; Mind; Materialist Monism; Subjectivity; Consciousness.



Introduzione

IL TERMINE “NATURALISMO” INDICA, AL-

MENO nella sua accezione più ampia e comune, quella concezione che poggia sull'assunto che nulla esiste fuori dalla natura.

A. Stella - Dipartimento di Scienze Umane e Sociali - Università per Stranieri di Perugia, Piazza Fortebraccio 4 - 06123 Perugia, Italia (✉)

E-mail: aldo.stella@unistrapg.it



Anche l'uomo, inclusi i suoi stati coscienti e intenzionali, deve essere inteso solo come essere naturale e sulla base degli stessi concetti utilizzati dalle scienze empiriche e sperimentali per la spiegazione dei fenomeni naturali.

Il programma naturalista, non di meno, è stato applicato in primo luogo all'epistemologia e Quine¹ ha proposto di assumere la teoria della conoscenza come un capitolo della psicologia. Più precisamente, la conoscenza che l'uomo ha del mondo, secondo Quine, deriva da ciò che egli percepisce e la percezione deve venire pensata come un rapporto naturale, ossia come un rapporto che si instaura tra due esseri naturali: l'uomo e il mondo.

Tale rapporto si fonda su stimolazioni sensoriali e, dunque, su relazioni causali e la scienza che studia queste relazioni causali è appunto la psicologia, la quale, d'altra parte, si occupa anche di un'altra relazione causale, quella che sussiste tra gli oggetti, in quanto conosciuti, e gli oggetti intesi come reali, cioè come oggetti del mondo, presupposti nella loro indipendenza e autonomia rispetto al loro venire conosciuti. Come però ricorda Marconi:

L'idea di naturalizzazione, almeno nella sua versione recente, si fa risalire al saggio di W.V.O. Quine *Epistemology Naturalized*; ma più o meno contemporaneamente Alvin Goldman, in seguito e tuttora uno dei più autorevoli "naturalizzatori", aveva teorizzato, in *A Causal Theory of Knowledge*, un'epistemologia che si avvalessse in maniera determinante del contributo delle scienze.²

E Vassallo aggiunge:

Quine ambisce a rimpiazzare l'epistemologia con la scienza, mentre Goldman auspica il contributo della scienza in ambito epistemologico. Risulta così chiaro che fin dagli anni sessanta la naturalizzazione dell'epistemologia presenta due possibili e diverse soluzioni: quella dettata da Quine è radicale, mentre quella dettata da Gold-

man è moderata. È, infatti, ovvio che per il primo tutte le questioni epistemologiche sono demandabili alla scienza, mentre per il secondo solo alcune questioni epistemologiche sono demandabili ad essa.³

Il naturalismo, dunque, abbraccia teorie che sono sensibilmente diverse le une dalle altre e che possono essere più o meno radicali.⁴ La teoria più radicale, che può venire definita *naturalismo ontologico*, assume la realtà come costituita esclusivamente dagli oggetti indagati dalla fisica. Ne consegue che naturalismo ontologico e fisicalismo tendono a coincidere e si parla di naturalismo fisicalista.

Di contro, il *naturalismo epistemico*, che configura un naturalismo meno radicale, afferma che l'unica forma di conoscenza è quella offerta dalle scienze naturali e, soprattutto, dalla fisica. Ci pare utile sottolineare, tuttavia, che alcuni studiosi, come per esempio De Caro e Macarthur,⁵ preferiscono parlare di *naturalismo scientifico* e *naturalismo liberalizzato*.

Con la prima espressione essi si riferiscono alla concezione di coloro che tendono a rifiutare tutte le entità e le proprietà refrattarie alla naturalizzazione, come per esempio Field.⁶ Di contro, con la seconda espressione si riferiscono alla concezione secondo la quale l'ambito di ciò che è naturalisticamente accettabile è più vasto dell'ambito di studio delle scienze della natura, come per esempio è per McDowell.⁷

Acclarato che il naturalismo tende a rifiutare ogni forma di "soprannaturalismo", il vero problema, come sottolinea giustamente De Caro,⁸ consiste nel definire la categoria del "naturale" e cioè se essa debba comprendere *solo* ciò di cui si occupano le scienze della natura:

Le implicazioni di tale tesi [e cioè della tesi secondo la quale la filosofia deve evitare ogni appello a entità, proprietà, eventi o spiegazioni soprannaturali] divengono però immediatamente controverse se si considerano concetti come quelli relativi alle entità astratte, ai valori, alle proprietà mentali non-sopravvenienti su quelle fisiche e così via. Nemmeno questi concetti, infatti,

paiono al momento trattabili in modo soddisfacente con le categorie delle scienze naturali, come riconoscono anche molti filosofi naturalisti; e, tuttavia, al contrario di concetti come mente immateriale e primo motore immobile, non è immediatamente ovvio che essi possano essere catalogati come obsolescenti reliquie metafisiche e gettati nel dimenticatoio della filosofia.⁹

In sintesi, la domanda che si impone è la seguente:

Hanno ragione coloro che affermano che non tutto ciò che è irriducibile ai concetti delle scienze naturali è necessariamente soprannaturale?¹⁰

Così risponde De Caro:

La morale di questa discussione è che l'estensione della categoria del "soprannaturale" dipende da come si definisce la complementare categoria del "naturale" – che è proprio ciò che è in questione nel dibattito tra i fautori del naturalismo scientifico e di quello liberalizzato. Mentre i primi, infatti, tendono a rifiutare tutte le entità e proprietà refrattarie alla naturalizzazione, i fautori del naturalismo liberalizzato sostengono, con minore estremismo ontologico, che l'ambito di ciò che è naturalisticamente accettabile è più vasto dell'ambito di studio delle scienze della natura.¹¹

Il presente lavoro è volto a mettere in luce alcuni assunti del programma naturalista, onde evidenziare come essi mettano capo, in estrema sintesi, al tema della *fondazione*. Da come ci si pone rispetto al tema della fondazione, infatti, consegue la posizione che si assume in ordine alla ricerca filosofica in quanto tale. Scrive Quine, a proposito della ricerca filosofica:

Io accetto il naturalismo e, anzi, ne faccio un vanto. Ciò significa bandire il sogno di una filosofia prima e sviluppare la filosofia [...] come parte del nostro sistema del mondo, in

continuità con il resto della scienza.¹²

Ebbene, in questa citazione, come fa giustamente notare sempre De Caro, è affermata, oltre alla "tesi della continuità", che riduce la filosofia a un aspetto della ricerca scientifica (tesi rifiutata dai sostenitori del naturalismo liberalizzato), un'altra tesi, quella che a noi interessa di più in questo lavoro, e cioè la "tesi antifondazionale", che viene così riassunta:

La Tesi Antifondazionale è stata più volte esposta da Quine: a suo parere è indispensabile che si abbandoni il sogno della "filosofia prima", che si cessi, cioè, di concepire la filosofia come fosse "prioritaria rispetto alla scienza naturale". In quest'ottica, dunque, i filosofi devono abbandonare il progetto aristotelico, cartesiano e kantiano secondo il quale la filosofia offre un punto di vista esterno privilegiato [...] in grado di legittimare le varie scienze.¹³

La tesi antifondazionale è accettata da ogni forma di naturalismo e riflettere su questo rifiuto, come anticipato, è il progetto ultimo di questo lavoro. Per svolgere tale riflessione, prenderemo in esame un ambito specifico della ricerca, all'interno del quale il programma naturalista ha avuto un'influenza estremamente significativa: la *Filosofia della mente*.

La naturalizzazione della mente si è configurata in varie forme: alcune meno radicali, altre più radicali, le quali prospettano un riduzionismo che dà luogo a quella concezione che viene definita "monismo materialistico". Ebbene, dopo avere delineato questa concezione, noi cercheremo di evidenziare gli *assunti* fondamentali sui quali essa si basa, considerati non negoziabili da parte dei sostenitori di tale prospettiva.

A nostro giudizio, tali assunti configurano comunque una forma di fondazione, ancorché di una fondazione che ignora di essere tale. Essi valgono come *presupposti* e la presupposizione è la contraffazione stessa della fondazione. Più precisamente, si potrebbe dire che il *fondamento* non può venire confuso con il

cominciamento e il punto di approdo della nostra ricerca sarà proprio mostrare che la vera riduzione, cioè la riduzione che sta alla base di ogni naturalismo ontologico e della concezione del monismo materialistico, è precisamente la *riduzione del fondamento a cominciamento*.

■ Naturalizzazione della mente e prospettiva cognitivista

La concezione comportamentista, eliminando la mente, è perfettamente in linea con un naturalismo radicale e con l'assunto che esiste solo ciò che è osservabile: la realtà coincide con (e si risolve nel) l'universo percettivo-sensibile.

Il cognitivismo classico o simbolico, invece, considera la risposta ad uno stimolo funzione anche di variabili nascoste, ossia di processi interni, non direttamente osservabili. Ebbene, tali processi interni sono i processi cognitivi, intrinsecamente legati alla componente cognitiva dello stimolo, l'informazione, e alle regole con cui tale informazione viene processata. La mente, cacciata dalla porta, rientra così dalla finestra, perché ora non si ritiene più che sia passibile di indagine scientifica solo ciò che è osservabile, ma anche ciò che è computabile, perché può venire riprodotto da un elaboratore artificiale (un qualunque automa a stati finiti).

La *Computer Science* ha fornito un grande contributo al sorgere del modello cognitivista classico, giacché la mente è stata assimilata al *software* di un computer, il cui *hardware* è biologico (il cervello) anziché elettronico. Il principio di *implementabilità multipla*, inoltre, prevede che uno stesso programma possa implementare più *hardware*, dato il carattere astratto della computazione.

Quest'ultima viene così ad esprimere in forma esemplare l'attività della mente umana, che riceve, elabora e scambia informazione con l'ambiente. L'elaborazione, inoltre, è un'operazione di trasformazione di forme (le forme in ingresso o *input*) in altre forme (*output*) e avviene in conformità a regole, cioè in

forza di processi meccanici (automatici, inconsci).¹⁴

Ebbene, va sottolineato che il programma di naturalizzazione dell'epistemologia, da un lato, si avvale della rivoluzione cognitivista; dall'altro, fornisce un significativo impulso a un altro programma naturalista: quello volto a naturalizzare la mente, cioè a risolvere la mente in un insieme di processi equiparabili a processi naturali, perché descrivibili in termini causali.

La psicologia scientifica naturalizzata, pertanto, si assume il compito di cogliere le leggi che stanno alla base dei processi mentali e la distinzione kantiana fra *regno della natura* e *regno della libertà* viene di fatto a cadere, perché anche la mente dell'uomo, nella prospettiva del naturalismo più radicale, viene fatta rientrare nel regno della natura e pensata secondo processi meccanici, dunque secondo un modello determinista.

Goldman¹⁵ per primo ha coniugato il programma di naturalizzazione dell'epistemologia con quello di naturalizzazione della mente e la concezione proposta viene definita *affidabilismo esternista*. Per i sostenitori di questa concezione, le credenze che l'uomo si forma intorno al mondo sono legittimate non dal rispetto di determinati principi teorici o dalla conformità a criteri stabiliti teoricamente (come è per la concezione *internista*), ma dalla affidabilità del processo causale, ossia sono giustificati dal fatto che i processi causali che danno luogo alla configurazione del campo percettivo, dunque del mondo con cui l'uomo ha a che fare, sono una garanzia sufficiente per la verità delle credenze che l'uomo si forma intorno a esso.

Di contro, la credenza non sarà giustificata se il suo processo di formazione non procede, o procede in modo non affidabile, dall'oggetto o dall'evento cui il contenuto della credenza si riferisce. Ciò implica che la giustificazione consiste nella determinazione delle leggi causali che conducono, in una percentuale di casi molto alta, a credenze vere.

Anche le credenze che derivano da fonti diverse dai canali sensoriali – per esempio, da

ragionamenti o da catene di inferenze tra credenze, ma anche da processi non inferenziali – in tanto sono affidabili in quanto si fondano su processi causali, giacché per l'affidabilista un'inferenza è una relazione causale tra enunciati.

Ci troviamo così di fronte ad una prima *serie di assunti* che merita di venire discussa. Il primo e fondamentale assunto concerne il concetto di verità. Una parte significativa del dibattito¹⁶ che si svolge all'interno della *Filosofia della mente* tende ad assumere il concetto di verità nel senso dell'*adaequatio rei et intellectus*. Tale nozione di verità non viene mai discussa, come se fosse l'unica possibile e come se non implicasse seri problemi, almeno dal punto di vista teoretico-speculativo.

Nel proporre la verità come *adaequatio*, infatti, si presume che possa esservi un luogo privilegiato in cui ci si dispone per poter svolgere un confronto tra la realtà (*res*) come è in sé e la realtà che viene conosciuta ed espressa (*intellectus*). Se non che, un tale confronto postula un soggetto conoscente che possa cogliere la realtà *oggettiva* indipendentemente dal proprio conoscerla e, proprio per questa sua capacità, possa poi effettuare un confronto con la realtà che gli è possibile conoscere. Il soggetto, insomma, dovrebbe uscire da se stesso e cogliere la realtà indipendentemente dai *suoi modi* di coglierla: solo così sarebbe possibile stabilire se c'è effettiva corrispondenza.

Detto con altre parole, si dà per scontata la determinazione della *vera* realtà, quando è precisamente questo il *problema* della verità. Del resto, affermare che la corrispondenza si pone con la realtà che viene comunemente percepita implica la rinuncia ad una fondazione "forte" della corrispondenza e l'assunzione di ciò che è solo *intersoggettivo* come se fosse *oggettivo*.

Il secondo assunto è il seguente: l'affidabilista postula che la sua teoria si fondi solo su leggi causali. Se non che, nel momento in cui va in cerca di *ragioni* che siano in grado di legittimare la stessa teoria di cui si fa portavoce, egli non può non ammettere, almeno implici-

tamente, che la credenza espressa dalla sua teoria non si fonda soltanto su un processo causale. A questa eventuale obiezione l'affidabilista non risponde mediante una controargomentazione, bensì facendo valere un nuovo assunto, quello per il quale la naturalizzazione dell'epistemologia non prevede una meta-epistemologia, cioè un livello ulteriore sul quale si disponga la *riflessione critica* concernente il primo livello.

Per l'affidabilista, insomma, vi sarebbe un unico livello, quello in cui si dispone la ricerca scientifica, perché un livello propriamente teorico, o meglio teoretico, dove si decide della natura della giustificazione e della conoscenza, non può esistere, se distinto da quello nel quale effettivamente conosciamo attraverso la scienza. Che si dia un unico livello conoscitivo costituisce, dunque, l'assunto fondamentale della concezione naturalista, un assunto che viene clamorosamente smentito proprio dalla riflessione critica, che necessariamente dispone l'oggetto su cui si riflette a un diverso livello rispetto al pensiero che su di esso si esercita. Ma chi sostiene un naturalismo radicale non si pone il problema e non considera l'importanza del pensiero riflessivo. Come vedremo più avanti, viene rifiutata l'idea che il pensiero possa sdoppiarsi in un pensiero pensante e in un pensiero pensato, perché, come sostenuto da Comte, ciò appare una contraddizione.

Il terzo assunto può venire così sintetizzato: da un lato, si fa valere la naturalizzazione del metodo del conoscere; dall'altro, la naturalizzazione dell'oggetto stesso del conoscere, cioè la mente dell'uomo. Ma la naturalizzazione dell'oggetto qui coincide con la naturalizzazione stessa del soggetto, che mette in atto il processo conoscitivo. In tal modo, il soggetto viene ridotto ad un qualunque altro oggetto e perde quell'emergenza che dovrebbe connotarlo in quanto soggetto. Proprio perché non accettano tale emergenza, coloro che si propongono la radicale naturalizzazione della mente finiscono per negare il soggetto in quanto tale.

La conseguenza di tali assunti, espressa in

forma icastica, è questa: se la mente, analogamente a quanto accade nella biologia, nella fisica e nella psicologia sperimentale, viene indagata a qualsiasi livello con lo stesso metodo con cui le scienze naturali studiano i propri oggetti, allora la naturalizzazione del metodo determina inevitabilmente anche la naturalizzazione dell'oggetto dello studio e, in ultima istanza, anche la naturalizzazione del soggetto conoscente, ossia la sua negazione come soggetto.

■ Monismo e dualismo

Nella prospettiva indicata, la dualità di *struttura e funzione* viene progressivamente rifiutata. Il *funzionalismo computazionale* cede progressivamente il passo ai modelli connessionisti e alle neuroscienze cognitive, che valorizzano sempre di più il ruolo che la struttura ha nello svolgersi della funzione, fino a risolvere la funzione nella struttura biologica e fisica. L'attività mentale viene così considerata *identica* a quella del cervello, a sua volta identico a un insieme di processi fisici, dotati non di meno di una complessità unica. Questa è la prospettiva del programma di naturalizzazione della mente inteso nella sua forma più radicale, cioè secondo una concezione di naturalismo che comporta un monismo sia ontologico che metodologico.

La stessa ricerca psicologica di tipo empirico e sperimentale viene considerata un livello di indagine ancora generico, quasi un preambolo di quella che sarà l'indagine neurobiologica e, infine, dell'indagine fisica, che costituisce per il naturalista la vera scienza di ciò che, approssimativamente, viene definito il *mentale*.

Il dualismo, questo è il cuore della questione, viene considerato con sospetto in ogni sua forma, proprio perché contrasta con la riduzione dell'oggetto alla realtà fisica, considerata appunto l'unica realtà veramente esistente. Pensare la mente come una sostanza, una sostanza che pensa, per dirla con Cartesio, e contrapporla alla sostanza corporea, cioè alla materia, è un errore che non può più essere accettato, come esplicitamente afferma Dama-

sio.¹⁷ Con queste parole Dennett precisa la concezione monista:

Fin dall'attacco ormai classico di Gilbert Ryle a ciò che egli chiamava "il dogma cartesiano dello spettro nella macchina", i dualisti sono sulla difensiva. La posizione dominante, variamente espressa e sostenuta, è il materialismo: esiste un solo tipo di sostanza, e cioè la materia – la sostanza fisica di cui si occupano la fisica, la chimica e la fisiologia – e la mente è in un certo senso niente altro che un fenomeno fisico. In breve la mente è il cervello.¹⁸

Ryle rifiuta, insomma, il *principio della soggettività* e Dennett fa proprio questo rifiuto, perché l'io cosciente gli sembra un concetto del tutto estraneo ad una concezione scientifica del mondo. Muovendosi all'interno di quest'ultima, il complesso deve venire ricondotto-ridotto al semplice, in modo tale che l'intelligenza deve risultare da un insieme di operazioni elementari inintelligenti e la coscienza da una complessità di processi inconsci. Così procede Dennett nella sua argomentazione:

Secondo i materialisti, possiamo (in linea di principio!) dare una spiegazione di ogni fenomeno mentale usando gli stessi principi fisici, le stesse leggi e gli stessi materiali grezzi che ci bastano per spiegare la radioattività, la deriva dei continenti, la fotosintesi, la riproduzione, la nutrizione e la crescita.¹⁹

Il contesto in cui Dennett ritiene di dover porre lo studio della mente è quello di ogni altra scienza naturale, e cioè mantenendo fermo l'assunto del *monismo ontologico*, cui non può non far seguito quello del *monismo metodologico*. Come giustificare l'assunto? In questo modo:

Benché siano delle entità o sostanze distinte [Dennett muove dall'assunto dualista, per mostrarne l'insostenibilità e per legiti-

timare il punto di vista contrario], la mente e il cervello devono tuttavia interagire [...] Poiché non abbiamo (per ora) la minima idea delle proprietà della sostanza mentale, non possiamo neanche immaginare (per ora) come possa essere influenzata dai processi fisici che provengono in qualche modo dal cervello, quindi ignoriamo per il momento questi segnali ascendenti e concentriamoci su quelli di ritorno, quelli che vanno dalla mente al cervello. Questi, *ex hypothesi*, non sono fisici; non sono onde elettromagnetiche o onde acustiche o raggi cosmici o fasci di particelle subatomiche. Nessuna energia o massa fisica è associata ad essi. Come riescono, allora, ad influenzare il funzionamento delle cellule cerebrali ad essi collegate?²⁰

Dennett formula così la domanda fondamentale, quella che, a suo giudizio (e a giudizio di tutti coloro che si rifaranno – anche dopo di lui – al *monismo materialista*), colpisce al cuore il dualismo interazionista. Per chiarire in quale senso la domanda indicata vada alla radice del problema, egli indica gli assunti teorici che negano credibilità alla concezione dualista e li evince proprio dalla fisica:

Un principio fondamentale della fisica prescrive che qualunque cambiamento nella traiettoria di qualunque entità fisica costituisce un'accelerazione che richiede un dispendio d'energia; in questo caso [cioè nel caso dell'influenza della mente sul corpo], da dove viene l'energia? Questo principio della conservazione dell'energia che spiega il perché dell'impossibilità delle macchine per "il moto perpetuo" è lo stesso principio che viene manifestamente violato dal dualismo [...] Come è possibile che la sostanza mentale possa sia eludere tutti i rilevamenti fisici sia controllare il corpo? Uno spettro nella macchina non ci è di nessun aiuto nei nostri sforzi teorici a meno che non sia uno spettro che possa spostare le cose [...] ma qualsiasi cosa in grado di muovere un oggetto fisico è essa

stessa un oggetto fisico.²¹

Si viene così a delineare un'alternativa, cioè una *relazione disgiuntiva esclusiva*: *aut* si accetta il principio di chiusura del mondo fisico, ma allora si deve accettare il monismo materialistico; *aut* lo si rifiuta, ma allora si deve rifiutare la concezione scientifica del mondo e far ripiombare lo studio della mente nella cornice di una obsoleta metafisica. E tuttavia, come si può negare il monismo materialistico, se le uniche realtà certe sono quelle fisiche e materiali?

Il punto che svolge un ruolo centrale nell'argomentazione, e che però non viene sufficientemente chiarito, concerne la ragione per la quale le realtà fisiche e materiali sarebbero assolutamente certe. In effetti, Dennett dice qualcosa su questo aspetto. Egli, infatti, afferma:

L'ontologia di una teoria è il catalogo delle cose e dei tipi di cose che la teoria ritiene esistenti. L'ontologia delle scienze fisiche una volta includeva "il calorico" (la sostanza di cui era fatto il calore) e "l'etere" (la sostanza che riempiva lo spazio [...]). Nessuno prende più seriamente queste cose, mentre neutrini, antimateria e buchi neri sono oggi inclusi nell'usuale ontologia scientifica.²²

Il ragionamento, dunque, è il seguente: poiché la scienza è l'unica forma di conoscenza certa e poiché la fisica è la scienza che funge da fondamento delle altre, allora l'ontologia fisicalista è l'unica accettabile. In base a questa prospettiva, la definizione di ciò che è reale è affidata alla scienza, in generale, e alla fisica, in particolare. Se non che, è stato fatto notare che questo assunto incontra una seria difficoltà.

Per indicare di quale difficoltà si tratta, ricorriamo ad un esempio e prendiamo un albero. Si può pensare che esista l'albero della comune esperienza percettivo-sensibile; tuttavia, se si pensa che esistano solo le entità descritte dalla fisica teorica, allora l'albero che

viene percepito si risolve, a rigore, nel nome che viene dato ad un settore dello spazio-tempo occupato da entità fisiche quali atomi, forze, particelle, ecc., le quali contribuiscono a configurare un albero. Il problema è dunque che, se si epochizza il soggetto che dà il nome “albero” a questo insieme di entità, le uniche cose esistenti diventano le entità fisiche indicate, così che l'ontologia fiscalista perde il suo carattere monolitico perché si pone *relativamente* al sistema che consente di rilevare gli esistenti.

Per superare questa difficoltà, si è parlato di *ontologia formale*, volta a non considerare gli oggetti esistenti, cioè il *cosa* esista, ma le *categorie* in cui raggruppare gli oggetti stessi. In questo modo, la categoria “proprietà”, nel caso dell'albero, potrebbe essere riempita solo da “verde”, se ci si fermasse ad una proprietà che attiene all'esperienza percettivo-sensibile e quindi al punto di vista di un realista ingenuo, o da “massa, energia, spin”, se ci si attendesse alla concezione di un fiscalista radicale. In tal modo, si cercherebbe di sganciare l'ontologia dalla metafisica.

Se non che, l'operazione risulta di difficile realizzazione, perché il riferimento ad una qualche metafisica continua comunque ad imporsi, stante la necessità di mantenere una concezione *corrispondentista* di verità, per cui un sistema di credenze è vero se, e solo se, corrisponde ad uno stato di cose reali. La conseguenza è che il naturalista radicale risulta anche un materialista convinto e, più precisamente, un sostenitore del monismo materialistico: esiste un unico genere di realtà, quello rappresentato dalle cose fisico-materiali, qualunque sia il livello di descrizione mediante il quale tale realtà viene espressa.

Del resto, se si prendesse sul serio l'ontologia formale, si dovrebbe riconoscere che l'accertamento delle categorie è questione eminentemente filosofica, per la ragione che nessun esperimento può produrre, quale suo risultato, la scoperta di categorie, quali “universale”, “particolare”, “evento” e così via. Poiché, insomma, l'indagine di tipo empirico dovrebbe presupporre la classificazione onto-

logica dei dati, l'ontologia tornerebbe ad appartenere all'indagine concettuale, cioè filosofica, laddove l'obiettivo del naturalista è precisamente invertire le priorità e cioè subordinare il concettuale all'empirico (la filosofia alla scienza).

■ Oggettivo e oggettuale

Il punto, sul quale richiamiamo l'attenzione del lettore, è che non si può rinunciare al concetto di realtà: solo a muovere da una determinata concezione metafisica, infatti, è possibile parlare di conoscenze (credenze) vere o false. Se non che, quando si parla di realtà non si può non intendere la realtà *oggettiva*, ossia la realtà che è *indipendente* dal soggetto che la coglie. Per indicare questa realtà oggettiva, così scrive Searle:

Bene, osservate ora gli oggetti che vi circondano, sedie, tavoli, case, alberi. Questi oggetti non sono in alcun senso “soggettivi”. Esistono del tutto indipendentemente dall'essere o non essere oggetto d'esperienza di qualcuno [...] Ci sono due distinzioni che devono esservi chiare fin dall'inizio [...] La prima è la distinzione tra caratteristiche del mondo indipendenti dall'osservatore e caratteristiche dipendenti, o relative all'osservatore [...] In generale, le scienze naturali si occupano dei fenomeni indipendenti dall'osservatore, le scienze sociali di quelli dipendenti.²³

Ebbene, in questo passo si compie una identificazione, che invece deve venire discussa: l'*oggettivo* viene identificato con l'oggetto della comune esperienza, che a nostro giudizio configura invece l'*oggettuale*. L'oggetto, questo è ciò che intendiamo dire, è considerato come se esistesse *indipendentemente* dal soggetto. In effetti, però, l'oggetto non può venire pensato *fuori dalla relazione* al soggetto, così che non può valere come la realtà *in sé* e *per sé*.

La posizione espressa da Searle, a ben guardare, coincide con quella di Hobbes e cioè con

quel *realismo materialistico* che è l'essenza del monismo. Questa concezione afferma che l'oggetto c'è ed è in sé, a prescindere dal suo venire percepito (o meno). Anche se il soggetto non fosse, comunque l'oggetto sarebbe, e ciò verrebbe provato dal fatto che il mondo è venuto alla luce tanti anni prima della comparsa dell'uomo.

L'oggetto, dunque, non può essere reale perché viene percepito; al contrario, si deve postulare che esso viene percepito perché è reale: poiché l'oggetto è reale, vale a dire è in sé e per sé, esso può venire percepito dal soggetto, il quale, da questo punto di vista, non fa che accogliere l'ente.

Realismo naturalistico e metafisica precritica esprimono, in effetti, un medesimo punto di vista, quello per il quale l'indipendenza dell'oggetto funge da elemento prioritario e fondante, cioè da *assunto indiscusso*. L'indipendenza diventa indice del valore reale dell'oggetto, cioè del suo porsi a prescindere da qualsiasi vincolo ad altro oggetto nonché da qualsiasi vincolo al soggetto. L'oggetto non soltanto è, ma è indipendente dal vincolo e, in particolare, è indipendente dal vincolo al soggetto. Per questo suo consistere unicamente in se stesso, l'oggetto è reale: è, anzi, l'autentica realtà, l'unica autentica realtà, alla quale il conoscere deve totalmente subordinarsi.

Proprio perché reale, l'oggetto è assoluto (sciolto da vincoli, *ab-solutum*) e l'assolutezza è sinonimo di realtà, perché è indice dell'indipendenza, dell'oggettività, dell'emergenza oltre la relazione. Se il vincolo ad altro comporta necessariamente la subordinazione, cioè il sottostare o anche la relatività, di contro l'oggetto non può essere relativo, proprio perché deve valere quale autentico fondamento.

Questo è l'*assunto* dal quale muove la ricerca sulla mente. Per cercare di riflettere su questo fondamentale assunto, rivolgiamo una domanda a coloro che si fanno portavoce di questo realismo naturalistico, che non può non venire considerato ingenuo. La domanda è la seguente: quando si scopre la realtà dell'oggetto?

La risposta non può che essere questa: solo dopo che è stato percepito. Se ne ricava, pertanto, che la sua realtà è una *coscienza retrospettiva*: si inferisce la realtà dell'oggetto in conseguenza del fatto che lo si è percepito, cioè, in primo luogo, è la percezione che decreta la realtà e, in secondo luogo, la realtà è un'inferenza.

Una seconda domanda, intrinsecamente collegata con la prima, è questa: quella realtà, che è indipendente dal soggetto, permane la medesima allorché *entra in rapporto* con esso?

Tale domanda implica due possibili risposte. Se si risponde che la realtà permane la stessa, allora si deve ammettere che la relazione al soggetto non produce alcuna trasformazione in essa. Secondo questa prospettiva, oggetto-reale e oggetto-percepito risultano un medesimo, con la catastrofica conseguenza, per il realismo materialistico, che l'oggetto reale si risolve e si dissolve nell'oggetto percepito, l'unico di cui il soggetto possa avere esperienza e, dunque, possa parlare. Il realismo, per questa via, si capovolge nell'idealismo di Berkeley: *esse est percipi*.

Di contro, se si risponde che l'oggetto reale non si risolve nell'oggetto percepito, dal momento che il primo è *in sé e per sé* (*kata physin, in se*), mentre il secondo è per noi (*pros hēmas, quoad nos*) – ossia è il prodotto della trasformazione che la *dipendenza* dal soggetto impone all'oggetto reale –, allora non si può evitare di riconoscere che dell'oggetto reale nulla si può dire, se non che non coincide con l'oggetto percepito né si risolve in esso: l'oggetto reale è il *noumenon* di kantiana memoria e, come tale, è il postulato inoggettivabile di ogni oggettivazione.

Il punto, che a nostro giudizio è davvero centrale, può venire così sintetizzato: non si deve pensare che venga condiviso dai soggetti ciò che *in sé* è oggettivo; si deve pensare piuttosto che ciò che viene condiviso, magari dalla maggioranza delle persone, viene assunto *come se fosse oggettivo*, pur essendo, a rigore, non altro che soggettivo, ancorché *intersoggettivo*.

Ciò che viene colto dal soggetto non può venire mai pensato come indipendente da

questo coglimento. *Assumere l'oggetto come se fosse oggettivo* è precluso, dunque, dalla sua stessa natura di oggetto e ciò non può mai venire dimenticato. Se il realismo ingenuo tende a dimenticarlo, è la natura stessa del *dato*, il quale è tale in quanto è dato a un soggetto, che impone lo si colga nella sua intrinseca valenza *relazionale*. Non è affatto un caso, quindi, che l'espressione "oggetto" indichi il "venire gettato davanti" (*ob-iectum*), in modo tale che senza il soggetto l'oggetto non sarebbe. Per contrario, l'oggettivo dovrebbe essere *in sé* consistente e *per sé* sussistente: solo a questa condizione esso funge da effettivo fondamento dell'edificio del conoscere.

L'oggettivo, insomma, configura ciò che viene richiesto, ma l'esigenza di un fondamento autentico è destinata a rimanere insoddisfatta, perché ciò che è *veramente in sé* (e per questa ragione deve valere come assoluto) subisce una radicale trasformazione quando entra in rapporto con il soggetto. Proprio perché l'oggettivo permane un *ideale del conoscere*, piuttosto che un dato che possa venire oggettivato, la conoscenza si configura come un processo *inesauribile*.

Lo ribadiamo: ciò che di volta in volta *viene assunto* come oggettivo è, a rigore, solo intersoggettivo, inclusi gli "oggetti" della comune esperienza, i quali sono non altro che "prodotti" dell'attività del soggetto, anche se l'attività viene innescata da stimoli fisici che provengono dall'ambiente. Non deve destare meraviglia, dunque, che la stessa scienza consideri l'oggetto un *costrutto cognitivo*, così che l'indipendenza dal soggetto risulta un'esigenza che però permane perennemente insoddisfatta.

■ La negazione della soggettività

Il realismo naturalistico e materialistico, affermando che l'oggetto è l'unica realtà, decreta quindi l'assolutizzazione dell'oggetto e ciò non può non implicare la negazione più radicale del soggetto.

Precisamente di questa negazione intendiamo ora occuparci, perché essa può venire

considerata l'*assunto prioritario* dell'intera concezione naturalistica, assunto che coincide con il rifiuto del concetto classico di autocoscienza. Per riflettere su questo tema, prendiamo avvio dalle parole di Marraffa, che ci sembra sintetizzino molto bene la questione:

James è perfettamente consapevole dei problemi sollevati da questa scelta metodologica [si allude all'introspezione: la critica all'introspezione, come vedremo, è il primo passo che è stato compiuto nella critica all'autocoscienza e alla soggettività], e nei *Principles of Psychology* rivolge a se stesso le due obiezioni che, decenni prima, Auguste Comte aveva sollevato contro la possibilità dell'introspezionismo sperimentale. La prima è radicale, ovvero il processo introspettivo non può aver luogo perché, in tal caso, si determinerebbe un'implausibile scissione della coscienza: 'Il pensatore non può dividersi in due parti, una che ragiona e l'altra che osserva il pensatore ragionare. Essendo in questo caso l'organo osservato e l'organo che osserva la medesima cosa, come può avere luogo l'osservazione?'.²⁴

Quello individuato da Comte costituisce indubbiamente il problema fondamentale dell'autocoscienza: coloro che interpretano il principio di identità in senso formale, ossia senza coglierne la dinamica intrinseca, ravvisano una contraddizione nello sdoppiarsi dell'autocoscienza. All'obiezione di Comte, fatta propria anche da molti studiosi e ricercatori contemporanei, si devono opporre due considerazioni: la prima concerne il principio di identità e la seconda valorizza la proprietà riflessiva del pensiero, che è il fondamento stesso dell'autocoscienza. A proposito del principio di identità, gioverà ricordare la definizione che ne dà Aristotele nel V libro della *Metafisica*:

L'identità è una *unità d'essere* o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata però come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una

cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose.²⁵

L'identità esprime, dunque, o che una cosa è identica a un'altra (A *id.* B, A è B) o che una cosa è identica a se stessa (A *id.* A, A è A). Nell'un caso come nell'altro il punto fondamentale, che deve essere messo bene in evidenza, è il seguente: l'identità si costituisce come identità *tra* due termini. Ciò consente di mettere in luce un punto nodale: l'identità si fonda sulla relazione o, detto con altre parole, la relazione è costitutiva dell'identità. L'alterità (non A), infatti, non può non venire richiesta, anche se viene richiesta per venire negata, affinché risulti la medesimezza *sostanziale* dei due termini che la *forma*, invece, presenta come distinti.

Ciò vale anche quando si afferma l'identità della cosa con se stessa. Anche questa identità, infatti, si esprime nella forma "A è A", ossia come una relazione, sancita dalla copula "è", e tale relazione altro non è che un'identità proprio per la ragione che il primo termine coincide con il secondo. Se, quindi, i termini non si disponessero come *due*, non si potrebbe rilevare il loro essere *un medesimo*, così che la *relazione* funge e opera nel concetto di identità, la quale si costituisce intrinsecamente in forza della *differenza*.

Ebbene, proprio la struttura relazionale dell'identità, che si esprime esplicitamente nel *principio di non contraddizione* (volto ad affermare che una cosa è se stessa *perché non è un'altra cosa*), viene rifiutata dai fautori del monismo, e Comte rientra *pleno iure* in questo gruppo di pensatori. I monisti, insomma, non riconoscono il carattere dinamico dell'identità e precisamente per questa ragione non accettano la proprietà riflessiva, che è espressione di un'identità, quella del pensiero, la quale *esplicitamente* si fonda sulla differenza, e non solo *implicitamente* come ogni altra identità.

Per comprendere adeguatamente questo aspetto, che è centrale – almeno da un punto di vista teoretico-speculativo –, torniamo alle parole di Marraffa, perché lo sviluppo del suo

discorso ci sembra di grande interesse:

Per fronteggiare questa critica [appunto la critica di Comte] James fa sua la risposta di John Stuart Mill. Quest'ultimo concede a Comte che la consapevolezza introspettiva dell'attività psichica in atto è impossibile; tuttavia, sostiene Mill, questo non è un problema qualora l'introspezione venga intesa come *retrospezione*. Il soggetto è cioè consapevole degli eventi psichici non già nella forma che questi hanno nell'istante del loro verificarsi, bensì in quella di *ricordi immediati*; e giacché questi ricordi non fanno parte del flusso di coscienza, la problematica scissione di quest'ultima è evitata.²⁶

La consapevolezza può solo riferirsi a stati psichici passati, così che non si dà consapevolezza del presente. Ebbene, questa posizione diventerà un *assunto irrinunciabile* della prospettiva naturalista. Se non che, ci chiediamo, può esservi un passato senza un presente? Inoltre: se ciò che alla coscienza appare come presente in effetti è solo un passato, la consapevolezza di ciò appartiene al presente o al passato? Si impone, così, un'ulteriore domanda: è possibile affermare qualcosa senza far valere l'essenza stessa dello *adfirmare*, cioè il "tenere fermo"?

Se ciò che affermo è solo il passato dei miei stati psichici, anche l'affermazione presente – inclusa l'affermazione che si tengono fermi solo stati passati – appartiene al passato e, pertanto, è ipotizzabile un presente che la smentisca e che a me apparirà solo in futuro, quando si configurerà come *ricordo*. Ci si viene a trovare così in uno *status* per il quale si ricorda, ma senza sapere di ricordare e senza sapere cosa significhi ricordare, anzi scambiando per sapere ciò che è solo un ricordare. In tal modo, insomma, ciò che viene meno è precisamente il *sapere* e il valore fondante che esso riveste, dal momento che ciò che affermo è non altro che ciò che credo di sapere nel "momento presente".

Il tema viene ripreso in forma esplicita da

Dennett, allorché egli critica il «Teatro Cartesiano [inteso come] un luogo in cui “tutto converge” e la coscienza si verifica».²⁷ Non si può più parlare di un io cosciente, secondo Dennett, ma solo di una narrazione in cui l'io si risolve:

Quello di cui siamo esattamente coscienti in uno specifico lasso di tempo non è definito indipendentemente dai sondaggi che usiamo per precipitare una narrazione su quel periodo. Poiché queste narrazioni sono sotto continua revisione, non esiste una singola narrazione che possa contare come la versione canonica [...] Ma ogni narrazione (o frammento di narrazione) che viene precipitata produce una “linea temporale”, una sequenza soggettiva di eventi dal punto di vista dell'osservatore, che può essere confrontata con altre linee temporali, in particolare con la sequenza oggettiva di eventi che si verificano nel cervello dell'osservatore.²⁸

Dennett, insomma, contrappone una «sequenza soggettiva o narrativa»²⁹ a una «sequenza oggettiva», che è costituita solo da stati cerebrali. Se non che, dimentica che l'affermazione della sequenza oggettiva, proprio in quanto affermazione, appartiene alla narrazione, così che non può avere alcun valore oggettivo. Solo tale dimenticanza può indurlo alla seguente conclusione:

Secondo la mia teoria, un sé non è un punto matematico, ma un'astrazione definita dalle miriadi di attribuzioni e interpretazioni (incluse le auto-attribuzioni e auto-interpretazioni) che hanno composto la biografia del corpo vivente di cui è il Centro di Gravità Narrativa [...] E dov'è la cosa a cui si riferisce la tua autorappresentazione? È ovunque tu sia. E cos'è questa cosa? È nulla di più, e nulla di meno, che il tuo centro di gravità narrativa.³⁰

L'io (che Dennett preferisce sostituire con l'espressione “sé”) viene così risolto nella narrazione, come se si desse una narrazione senza

un narrante e come se potesse darsi un “sé”, cioè una *forma oggettivata*, senza un *io oggettivante*. Inoltre, si presuppone un centro di gravità narrativa che non soltanto ignori di essere tale, ma altresì non sappia cosa sia narrazione, in modo tale che si tratterebbe di una narrazione del tutto meccanica e inconsapevole.

Chi, allora, sarebbe in grado di dire che di una narrazione effettivamente si tratta? L'affermazione che si tratta di una narrazione non impone forse la necessità di richiedere un soggetto che, sapendo di sé, sa anche cosa sia effettivamente ciò che egli fa e, quindi, cosa sia una vera narrazione?

L'oggettivazione, che è altro modo per dire narrazione, non può non richiedere una *condizione oggettivante*, cioè una condizione che, da un lato, consenta di porre l'oggettivazione; dall'altro, essa lo può consentire solo in quanto emerge oltre l'oggettivazione stessa. Se, infatti, la condizione oggettivante venisse essa stessa oggettivata, allora cesserebbe di valere come oggettivante.

Questo costituisce, a nostro giudizio, il punto cruciale: il *pensiero riflessivo* è il fondamento di ogni affermazione e la possibilità di esercitare una critica poggia essenzialmente sull'auto-critica, cioè sulla facoltà, che è propria solo del pensiero riflessivo, di *sdoppiarsi* in un pensiero oggettivante e in un pensiero oggettivato. Proprio ciò che, invece, Comte intendeva escludere.

Più in generale, è possibile affermare che la scarsa attenzione che, in ambito scientifico, si riserva al pensiero riflessivo è legata alla pretesa di ridurre il pensiero a *procedura*, perché solo la procedura può venire descritta nei termini di una sequenza di stati, analizzabili e rappresentabili. L'atto di pensiero, quello che in Platone e in Aristotele valeva come *nous*, distinto dalla *dianoia* (che è appunto il pensiero procedurale), viene considerato estraneo a una concezione scientifica, perché non oggettivabile, dunque non rappresentabile. Se non che, nel rifiutare l'atto oggettivante, si perde *eo ipso* la possibilità di *fondare* la serie dei condizionati, di qualunque serie si parli (o di qualunque

narrazione).

Siamo così pervenuti al nodo cruciale: il riduzionismo si caratterizza per una prima riduzione, dalla quale conseguono tutte le altre. La riduzione del *fondamento a cominciamento*.

■ La riduzione del fondamento a cominciamento

Uno degli assunti su cui poggia il programma naturalista, lo abbiamo visto, è il rifiuto dell'osservatore interno, cioè dell'introspezione, definita da Dennett il *Teatro Cartesiano*. Marraffa esprime assai bene il problema, parlando degli stati intenzionali:

Dunque il *contenuto* degli stati intenzionali *causa* altri stati intenzionali. Tuttavia, perché il contenuto possa svolgere tale ruolo causale, deve esserci qualcosa nella catena causale che sia sensibile ad esso. E che cosa se non un *interprete interno* potrebbe essere in grado di comprendere il significato di uno stato mentale? Dicendo questo, siamo finiti in un vicolo cieco: il problema dell'*omuncolo*.³¹

Ora, l'interprete interno non significa altro che un soggetto che sia autocosciente. A nostro giudizio, l'autocoscienza funge da autentico fondamento proprio perché interrompe il *regressus in indefinitum*: precisamente in ragione del fatto che il soggetto è consapevole di sé, può essere consapevole di ogni altro da sé. L'autocoscienza, dunque, configura quella *causa sui* che è richiesta affinché non si retroceda all'infinito nella ricerca delle cause. Di contro, la concezione naturalista, almeno quella più estremista, trova inaccettabile il fare ricorso ad un soggetto autocosciente e, anzi, afferma che è proprio il soggetto autocosciente che determina il regresso all'infinito, cioè il problema dell'omuncolo:

Il problema dell'omuncolo è l'obiezione più importante che il comportamentismo ha rivolto all'uso della spiegazione mentalistica in psicologia: 'Poiché il compito della

psicologia è spiegare l'intelligenza degli esseri umani, essa non può assolvere tale compito se in qualche punto della spiegazione presuppone intelligenza o razionalità. Ora, introdurre un omuncolo significa proprio questo, e Skinner lo riconosce esplicitamente'. Ossia: una teoria della mente che aspiri ad essere minimamente plausibile deve sottrarsi al regresso all'infinito innescato dal tentativo di spiegare una capacità cognitiva postulando implicitamente un "piccolo uomo" dentro la testa (un omuncolo, per l'appunto) in possesso di quella stessa capacità.³²

La questione, dunque, concerne il tema della spiegazione. Spiegare significa, in estrema sintesi, vincolare un *explicandum* a un *explicans*, che consenta di rendere ragione dell'*explicandum*. Spiegare un fenomeno, pertanto, significa ricondurlo-ridurlo alla causa che lo produce o alla condizione che lo rende possibile. Se si deve spiegare l'intelligenza, dicono i naturalisti, non la si può assumere come *explicans*: l'intelligenza non può spiegare se stessa. Questo assunto non è stato sufficientemente meditato e troppo precipitosamente lo si è liquidato in favore di una spiegazione che faccia derivare l'intelligenza da elementi semplici non intelligenti:

Al fine di sottrarsi al regresso degli "omuncoli" [si è usata] la scomposizione funzionale ricorsiva di capacità cognitive complesse in insiemi di capacità più semplici, che cooperano fra loro. [...] [Secondo l'analisi funzionale] la mente non è – come pure siamo propensi a credere alla luce dell'introspezione – un'entità unitaria, bensì un insieme di sottosistemi distinti ("omuncoli" o "moduli"). In quest'ottica, l'intelligenza generale e flessibile che caratterizza l'essere umano è la risultante dell'interazione fra intelligenze sempre più specializzate: 'Omuncoli ottusi perché monomaniaci cooperano fra loro per costituire quelli più brillanti' [...] Idealmente la scomposizione continua finché non si rag-

giunge un livello in cui i compiti che gli omuncoli devono assolvere sono sufficientemente elementari da poter essere giudicati psicologicamente primitivi.³³

Ci si trova così di fronte a una nuova alternativa: *aut* il punto di partenza (lo *explicans*) non è affatto intelligente, e allora può spiegare l'intelligenza senza presupporla; *aut* mantiene una quota di intelligenza, ma allora l'omuncolo non è stato ancora «scaricato».

Questa modalità esplicativa non solo crede di spiegare l'intelligenza mediante operazioni inintelligenti, ma altresì pretende di spiegare la coscienza mediante l'inconscio e il complesso mediante il semplice: la struttura argomentativa è la medesima. Se non che, almeno a nostro giudizio, si rende necessario distinguere due piani di spiegazione. Sul primo piano si dispone la spiegazione meccanicista, per la quale la priorità temporale coincide con la priorità causale. Per la concezione radicalmente naturalistica è accettabile solo questo tipo di spiegazione.

Secondo noi, invece, non si può non riconoscere un piano ulteriore, quello sul quale si dispongono le *ragioni*, che possono venire assimilate alle cause *formali* di Aristotele. Ebbene, v'è un senso per il quale la coscienza è *ragione* dell'inconscio, ossia funge da sua condizione di possibilità (intelligibilità), giacché solo *in virtù* della coscienza è possibile definire qualcosa come inconscio: l'inconscio, infatti, viene rilevato dalla coscienza come altro da se stessa. Qui si ha a che fare con una priorità *logica*, che esprime la necessità di richiedere una *condizione di intelligibilità* piuttosto che un antecedente temporale.

La differenza che sussiste tra causa e ragione è la stessa che sussiste tra *cominciamento* e *fondamento*. Il cominciamento di una serie (di un sistema) di elementi *apre* la serie, ma, valendo come il primo dei suoi elementi, si vincola inscindibilmente a ciò che segue, così che subisce il condizionamento di ciò che viene condizionato da esso. Esso, insomma, sembra precedere temporalmente la serie, ma in effetti si pone solo se la serie si è già posta.

Se la serie non fosse, esso non potrebbe valere come cominciamento: cominciamento di cosa?

In questo caso, pertanto, ci si trova davvero in un *regressus in indefinitum* che è il circolo del presupporre: la serie presuppone il cominciamento che presuppone la serie, all'infinito. Quell'omuncolo, che si voleva evitare, torna inesorabilmente a riproporsi.

V'è un unico modo per evitare il regresso all'infinito: intendere un fondamento che non solo sia in grado di fondare se stesso, e per questo possa fondare l'intera serie, ma che fondi la serie per il suo emergere oltre di essa, ossia per il suo non potere venire ridotto ad un elemento della serie stessa (nemmeno al primo di essi).

Ciò che riproponiamo, dunque, è il concetto classico di fondamento, che a noi sembra essenziale per legittimare una qualche teoria. Avere abbandonato questo concetto ha comportato una serie di postulazioni che non hanno risolto il problema della fondazione, ma hanno solo indotto a credere di poter eludere questo tema.

Il tema è, invece, ineludibile perché, se si afferma che è la non intelligenza a costituire la genesi dell'intelligenza, allora ci si dovrà chiedere se il passaggio dal non intelligibile all'intelligibile sia veramente *intelligibile*. In tal modo, si dovrà elaborare una teoria *intelligente* sull'origine dell'intelligenza e solo in virtù (in ragione) di tale teoria si potrà affermare il primato causale (dunque temporale) della non intelligenza. La conclusione non può non essere la seguente: così come l'inconscio trova nella coscienza la sua condizione di intelligibilità (possibilità), altrettanto la non intelligenza si fonda sull'intelligenza, giacché solo quest'ultima la riconosce nel suo limite e la connota come tale.

Non si può, insomma, ridurre il fondamento a cominciamento senza riproporre quel circolo che invece si intendeva eliminare. Per questa ragione, solo la coscienza, cioè il pensiero riflessivo, configura fondamento autentico, proprio perché, sapendo di sé, può sapere di ogni altro da sé.

Poiché, inoltre, il pensiero riflessivo è

l'emergere dell'atto di pensiero sulle sue forme oggettivate (del *nous* sulla *dianoia*, diremmo con Platone ed Aristotele), ne consegue che ogni pretesa di risolvere interamente il *sapere* nella semplice conoscenza empirica e fattuale, come è negli intendimenti del naturalismo, risulta inaccettabile, stante la necessità di un meta-livello sul quale possa disporsi un conoscere oggettivante irriducibile alle forme oggettivate.

Conclusioni

Il programma di radicale naturalizzazione della mente poggia su alcuni assunti che meritano di venire adeguatamente discussi. Non si vede come si possa intendere la verità in senso *corrispondentista*, senza avere contezza del limite di questo assunto.

Come si possa rifiutare il livello teoretico o critico, riconoscendo validità solo a quello sul quale si dispone il conoscere delle scienze empiriche, senza avvedersi che soltanto in virtù del pensiero riflessivo è possibile configurare una qualche teoria. Come si possano far derivare la coscienza dall'inconscio e l'intelligenza dalla stupidità (inconsapevolezza/cecità), senza avvedersi che solo da un certo punto di vista ciò è comprensibile, perché v'è anche un altro punto di vista, per il quale, essendo la stessa derivazione un concetto, è dalla coscienza e dall'intelligenza che si deve prendere avvio. Come si possa, infine, pensare di eliminare il soggetto, senza con ciò eliminare l'oggetto stesso, data la struttura relazionale di entrambi.

A nostro giudizio, l'incongruenza di questi assunti trova paradigmatica espressione nella riduzione del fondamento a cominciamento, con la quale si crede di poter risolvere l'esigenza di una condizione autenticamente legittimante riducendola a un semplice punto di partenza della procedura. Il punto di partenza, in effetti, configura la forma stessa dell'*assunzione*.

Per le ragioni addotte, a nostro avviso il naturalismo è quella concezione nella quale l'*assunto* svolge un ruolo prioritario e fondante, ancorché sia semplicemente presupposto e

mai veramente (*legittimamente*) posto.

Note

¹ W.V.O. QUINE, *Epistemology Naturalized* (1968), in: W.V.O. QUINE, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969, pp. 69-90 (trad. it. *Epistemologia naturalizzata*, in: W.V.O. QUINE, *La Relatività ontologica e altri saggi*, traduzione di M. LEONELLI, Armando, Roma 1986, pp. 59-93).

² D. MARCONI, *Introduzione*, in: D. MARCONI (a cura di), *Naturalismo e naturalizzazione*, Edizioni Mercurio, Vercelli 1999, pp. 5-6. La versione cui si riferisce Marconi è la prima.

³ N. VASSALLO, *Teoria della conoscenza: l'incerto cammino della sua naturalizzazione*, in: D. MARCONI (a cura di), *Naturalismo e naturalizzazione*, cit., pp. 47-68, in particolare qui p. 49.

⁴ Cfr. E. AGAZZI, N. VASSALLO (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico*, Franco Angeli, Milano 1998.

⁵ Cfr. M. DE CARO, D. MACARTHUR (eds.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2004 (trad. it. *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, traduzione di L. GRECO, G. PELLEGRINO, Fazi, Roma 2005).

⁶ Cfr. H. FIELD, *Physicalism*, in: J. EARMAN (ed.), *Inference, Explanations, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science*, University of California Press, Berkeley 1992, pp. 271-291.

⁷ J. MCDOWELL, *Mind and Word*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993 (trad. it. *Mente e mondo*, traduzione di C. NIZZO, Torino, Einaudi 1999).

⁸ Cfr. M. DE CARO, *Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, in: P. COSTA, F. MICHELINI (a cura di), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 85-95.

⁹ M. DE CARO, *Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, cit., p. 86.

¹⁰ *Ivi*, p. 87.

¹¹ *Ibidem*.

¹² W.V.O. QUINE, *Reply to Putnam*, in: L.E. HAHN, P.A. SCHILLP (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle 1984, pp. 430-431.

¹³ M. DE CARO, *Il naturalismo scientifico contemporaneo: caratteri e problemi*, cit., p. 88.

¹⁴ Cfr. E. PESSA, M. PIETRONILLA PENNA, *Manuale di scienza cognitiva. Intelligenza artificiale classica e psicologia cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2000; D.

MARCONI, *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2001; M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma 2002; M. PIATTELLI PALMARINI, *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, Einaudi, Torino 2008.

¹⁵ A.I. GOLDMAN, *Epistemics: The Regulative Theory of Cognition*, in: «Journal of Philosophy» vol. LXXV, n. 10, 1978, pp. 509-523; A.I. GOLDMAN, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1986; A.I. GOLDMAN, *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge (MA) 1993.

¹⁶ Il dibattito che vige nell'ambito della *Filosofia della mente* fa riferimento a teorie gnoseologiche che si differenziano essenzialmente per il modo in cui ciascuna di esse risponde alla formulazione dei "problemi scettici". Quello scettico, infatti, è il punto di vista che mette in dubbio, attraverso svariati argomenti, la possibilità che si dia effettiva conoscenza. Per lo scettico, questo è il nodo, non solo la giustificazione deve essere distinta da ciò che intende giustificare, ma soprattutto non deve *presupporre* la verità di quanto vuole giustificare; se non che, sempre per lo scettico, la giustificazione non esce mai dal circolo vizioso del presupporre, cioè dal dialelle. Ebbene, i modi in cui le varie teorie gnoseologiche cercano di rispondere alla sfida scettica (il cosiddetto "scenario scettico") definiscono i diversi modi di spiegare la natura dell'attività epistemica come tale, stante che il punto cruciale è proprio lo stabilire quando si è *giustificati* nel credere qualcosa, ossia quando si può affermare che si crede in essa sulla base di buone ragioni. Il rapporto con la *realtà* diventa dunque decisivo, dal momento che una credenza, cioè un enunciato che può essere vero o falso, non può essere casualmente vero, ma deve "rintracciare" il contenuto della sua verità. Le teorie gnoseologiche vengono distinte, in prima approssimazione, in *teorie interniste* ed *esterniste*. Tra le prime, tanto il *fondazionismo* quanto il *coerentismo* fanno valere, nel loro punto sorgivo, una qualche forma di concezione *corrispondentista* di verità, cioè l'idea per cui un sistema di credenze vere "corrisponde" ai fatti e agli eventi reali espressi dal suo contenuto. Le seconde, soprattutto grazie alla ricerca condotta – come visto – da Goldman, hanno consegnato alle scienze empiriche, e in particolare alle scienze cognitive, il compito di stabilire la giustificazione delle credenze, in gran parte fondata sul *processo causale* che sta alla base del processo percettivo. La concezione *corrisponden-*

tista della verità, pertanto, permane centrale tanto nell'*affidabilismo esternista* quanto nel *naturalismo epistemico*, che non a caso considera prioritaria la domanda concernente il tipo di cose *realmente* esistenti e che, almeno da questo punto di vista, non si differenzia granché dal *naturalismo ontologico*. Ci sembra, tuttavia, che il dibattito indicato non abbia tematizzato adeguatamente i concetti di "verità" e di "realtà", se non altro glissando, per esempio, sul fondamentale problema sollevato da Carnap con il suo *convenzionalismo ontologico*, che considera prive di senso verità indipendenti da un certo quadro teorico-concettuale e linguistico di riferimento (cfr. R. CARNAP, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, in: «Revue Internationale de Philosophie», vol. IV, n. 1, 1950, pp. 20-40). Da questo punto di vista, del resto, le conclusioni cui perviene Carnap non sono così dissimili da quelle del "realismo interno" del primo Putnam, che distingue la prospettiva "esternista", tipica di un realismo metafisico che potremmo definire "ingenuo", da quella "internista", nella quale l'oggettività si definisce in relazione all'attività cognitiva umana (cfr. H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1981). La stessa "tesi dell'oggettività" di Strawson, secondo la quale non vi può essere qualcosa che soddisfi le condizioni soggettive dell'esperienza senza il darsi di oggetti che esistano indipendentemente dal percipiente, avrebbe forse meritato maggiore attenzione (cfr. P. STRAWSON, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen & Co. Ltd., London 1966). Parimenti avrebbero meritato anche attenzione le obiezioni di Stroud, il quale mostra come le argomentazioni di Strawson (e altre analoghe) non possano non postulare un principio di verifica che ripropone un'ontologia realista, dunque l'esistenza oggettiva e pertanto assoluta di oggetti, non relativi alle nostre capacità cognitive (cfr. B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford 1984). A nostro modo di vedere, il centro teoretico dell'intero dibattito consiste in una duplice impossibilità: da un lato, non si può non richiedere il riferimento ad una realtà oggettiva, l'unica che è in grado di fondare il concetto di verità; dall'altro, non si può non riconoscere che tale realtà oggettiva non può venire determinata, senza trasformarsi in una realtà "per noi". Come cercheremo di dimostrare nel prosieguo del presente lavoro, ciò impone che tale fondamento deve valere quale *ideale* del conoscere, piuttosto che

come un qualche dato in esso configurabile.

¹⁷ Cfr. A. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, New York 1994 (trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, traduzione di F. MACALUSO, Adelphi, Milano 1995).

¹⁸ Cfr. D.C. DENNETT, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York-Boston-London 1991 (trad. it. *Coscienza. Che cosa è?*, traduzione di L. COLASANTI, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 45).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 45-47.

²¹ *Ivi*, pp. 47-48.

²² *Ivi*, pp. 48-49.

²³ J.R. SEARLE, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004 (trad. it. *La mente*,

traduzione di C. NIZZO, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 7-9).

²⁴ M. MARRAFFA, *La mente in bilico. Le basi filosofiche della scienza cognitiva*, Carocci, Roma 2008, p. 12.

²⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 9, 1018 a 17-18, traduzione di G. REALE, Rusconi, Milano 1978, p. 236.

²⁶ M. MARRAFFA, *La mente in bilico*, cit., p. 13.

²⁷ D.C. DENNETT, *Coscienza. Che cosa è?*, cit., p. 52.

²⁸ *Ivi*, p. 157.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, pp. 474-477.

³¹ M. MARRAFFA, *La mente in bilico*, cit., p. 68.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.