

Storia e teorie dell'intenzionalità  
Il dibattito contemporaneo e le sue radici

Simone Gozzano

A Mariapiera e Francesco, i miei genitori

Storia e teorie dell'intenzionalità  
Il dibattito contemporaneo e le sue radici

Indice

Introduzione

Cap. 1 La riscoperta dell'intenzionalità

Introduzione; La tesi di Brentano; Husserl e gli atti intenzionali.

Cap. 2 L'intenzionalità e l'analisi del linguaggio

Introduzione; Frege e la svolta linguistica; Descrizioni e dati dei sensi in Russell; L'intenzionalità nel neopositivismo: Wittgenstein e Carnap; Il dibattito fra Sellars e Chisholm e la versione linguistica della tesi di Brentano.

Cap. 3 Intenzionalità, comportamento e azione

Introduzione; Il comportamentismo metodologico di Watson e Hempel; Sviluppo e crisi del comportamentismo logico: da Ryle a Anscombe; Linguaggio e comportamento secondo Quine; L'intenzionalità nella teoria dell'azione; Razionalizzazione e sopravvenienza in Davidson.

Cap. 4 L'approccio funzionalista all'intenzionalità

Introduzione; Putnam e la nascita del funzionalismo; Il linguaggio del pensiero di Fodor; Dennett e la strategia dell'atteggiamento intenzionale; Searle e Dreyfus contro il funzionalismo.

Cap. 5 Il problema del contenuto intenzionale

Introduzione; Putnam e Burge contro la semantica mentale; La semantica del ruolo concettuale; Intenzionalità, comunicazione e linguaggio: Grice; Ancora su intenzionalità e comunicazione; Dagli atti linguistici all'intenzionalità: la teoria di Searle.

Cap. 6 Il dibattito sul naturalismo

Introduzione; Il naturalismo dell'interpretazione secondo Davidson e Dennett; Eliminare il contenuto: Stich e i Churchland; Naturalizzare il contenuto; Dretske e la nozione di informazione; Intenzionalità e storia evolutiva: l'approccio di Millikan; Dalla psicofisica alle relazioni mente-mondo: Fodor; Perché l'intenzionalità ha avuto successo?

Bibliografia

## Introduzione

Il problema dell'intenzionalità vede la luce nei "secoli bui". Per quanto anche Platone e Aristotele avessero affrontato il problema, è Tommaso d'Aquino a isolare, anche lessicalmente, la peculiare caratteristica dei fenomeni mentali di tendere verso individui o stati di cose. Prima e dopo il periodo dei lumi, invece, il buio, quanto meno sul piano lessicale. Da Descartes agli empiristi inglesi, da Leibniz a Kant e poi fino a Hegel, questa caratteristica del mentale viene variamente affrontata, ma la mancata adesione alla scelta lessicale di Tommaso suggerisce la presenza di inesplorate divergenze concettuali. Va infine a Franz Brentano, verso la fine dell'Ottocento, il merito di avere riportato al centro della scena filosofica il termine e, con esso, il concetto di intenzionalità.

La complessa storia dell'intenzionalità è terminologica e concettuale allo stesso tempo: il termine scompare per secoli, mentre il problema resta e viene affrontato con stili, metodi e obiettivi diversi. Questa complessità si ritrova intatta nell'analisi concettuale. L'intenzionalità, infatti, come problema filosofico, presenta molteplici aspetti. Essa trova una propria collocazione in almeno tre diversi settori di ricerca: nella filosofia della mente, nella filosofia del linguaggio e in quella dell'azione. Essa, inoltre, attraversa diagonalmente più di una branca filosofica: è un problema epistemologico, ontologico e metafisico.

L'intenzionalità è la proprietà di alcuni stati mentali di essere *diretti verso*, o *relativi a*, individui o stati di cose. Ad esempio, se si crede che la rosa è un fiore, lo stato mentale di credenza è diretto verso l'essere la rosa un fiore. Analogamente, se si desidera che le rose vengano innaffiate, lo stato mentale di desiderio è relativo all'innaffiamento delle rose. Seguendo una tradizione consolidata, userò credenza e desiderio come *stati intenzionali* paradigmatici, ma in tale categoria rientrano anche intenzioni, speranze, volizioni e aspettative.

Per quanto Brentano abbia sostenuto il contrario, non tutti gli stati mentali sono intenzionali. Esistono infatti gli *stati fenomenici*, ad esempio, quelli che accompagnano il dolore fisico. È possibile differenziare questi due tipi di stati in vari modi. Uno stato di dolore fisico è uno stato privato, nessuno può provare un dolore altrui. Inoltre, il dolore è, o dovrebbe essere, direttamente causato da uno stato fisico ("dovrebbe essere" perché sono possibili le allucinazioni). In ogni caso si prova dolore, o si crede di provarlo, per conoscenza diretta: non si prova dolore perché qualcuno avvisa che si dovrebbe provare dolore, a meno di non essere molto suggestionabili. Tutto ciò mostra che il dolore è uno stato a cui ognuno ha un accesso privilegiato. Si consideri invece una credenza: credere che la rosa è un fiore è qualcosa che tutti possono credere, non è uno stato privato. Inoltre l'oggetto della credenza, l'essere la rosa un fiore, non è necessariamente causato dall'osservazione di una rosa - si può apprendere questa informazione durante una lezione di botanica - ma dal rappresentarsi la rosa come un fiore. La *rappresentazione* funge, in un certo senso, da intermediario fra lo stato intenzionale, credere che la rosa è un fiore, e ciò che esso indica, l'essere la rosa un fiore. Non si ha, dunque, un accesso privato a uno stato intenzionale. La distinzione tra stati fenomenici e stati intenzionali è centrale nella filosofia della mente, per quanto il carattere di privatezza dei dolori possa essere, come è stato, ridimensionato.

Se la distinzione con gli stati fenomenici può servire a qualificare l'intenzionalità "in negativo", l'analisi dell'espressione "essere diretti verso" è fondamentale per una sua caratterizzazione "in positivo". L'espressione indica che certi stati mentali hanno un *contenuto*: si possono quindi definire intenzionali gli stati mentali con un contenuto. Il problema, adesso, è spiegare il contenuto. A questo punto viene in soccorso l'idea secondo cui un contenuto è un elemento mentale con proprietà rappresentazionali. La credenza che la rosa è un fiore ha come contenuto "la rosa è un fiore", che rappresenta l'essere la rosa un fiore. Ci si può ora chiedere come caratterizzare le rappresentazioni mentali. Gli empiristi inglesi, ad esempio, le concepivano come immagini mentali, ma a tale ipotesi si oppongono due difficoltà. In primo luogo, le immagini non riescono a rappresentare l'universalità: un'immagine rappresenterebbe solo una particolare rosa come un fiore; in secondo luogo, un'immagine richiede un'interpretazione, cioè gli strumenti per identificare la rosa come tale. Una strada alternativa è concepire le rappresentazioni come proposizioni di un *linguaggio mentale*, una strada con antiche origini che oggi ha molto seguito. Ma se un contenuto è una proposizione mentale, come va caratterizzato il linguaggio mentale? E che relazione può stabilirsi tra i suoi termini, le sue proposizioni e ciò a cui questi si riferiscono? Immagini e proposizioni, inoltre, non sono le uniche strade possibili: si può ipotizzare che rappresentazioni e rappresentati abbiano in comune una *forma*, da definire nei dettagli, o supporre che l'esistenza delle rappresentazioni sia un'illusione dovuta al linguaggio.

Gli aspetti ora messi in luce sono stati affrontati, come si è detto, in diversi settori di ricerca. L'intenzionalità è un problema centrale della filosofia della mente. Tale contesto di indagine - oltre che della questione qui in esame - si occupa del rapporto fra mente e corpo, delle azioni, della coscienza. Ognuno di questi temi è rilevante per la natura degli stati intenzionali, come risulterà nel corso del libro. Va però qui anticipato che il rapporto fra intenzionalità e coscienza non risulterà privilegiato. Si tratta di una delle tesi implicite del libro: i problemi degli stati mentali con contenuto possono essere trattati senza fare necessariamente appello all'accesso al contenuto.

Quest'idea potrà sorprendere molti lettori, perché la tradizione fenomenologica considera l'intenzionalità, che è al centro dei suoi interessi, tipica degli stati di coscienza. Ma a tale idea si oppongono due argomenti: alcuni stati coscienti, come il dolore, non sono intenzionali, e alcuni stati intenzionali, come le credenze implicite o disposizionali, non sono coscienti. Intenzionalità e coscienza appaiono dunque indipendenti. Va comunque segnalato che oggi si sta assistendo a una grande ripresa degli studi sulle relazioni fra intenzionalità e coscienza, e dei più interessanti si parlerà nel corso del libro.

L'intenzionalità trova un suo posto anche nell'ambito della filosofia del linguaggio. In primo luogo perché gli enunciati che descrivono stati intenzionali presentano alcune caratteristiche logiche che li distinguono dagli enunciati non relativi a stati intenzionali. In secondo luogo perché, anche quando sono state proposte teorie del significato non mentaliste, o addirittura comportamentiste, si sono presentate difficoltà tali che hanno consigliato almeno una loro integrazione con la nozione che qui ci interessa. Infine, poiché l'intenzionalità può essere considerata l'analogo mentale del riferimento, i risultati delle ricerche compiute sulla prima sono state utilizzate nelle indagini sulla seconda e viceversa.

Infine, l'intenzionalità è centrale per la filosofia dell'azione poiché essa affronta il rapporto fra le ragioni per agire e le cause dell'agire, e tramite le ragioni si fa appello a credenze, desideri e intenzioni. Al riguardo è necessario fare una precisazione: "intenzionalità" non coincide con il senso di "intenzionale" che si usa nel linguaggio comune per dire: "aveva l'intenzione di farlo". "Avere l'intenzione" non sempre implica contenuti o rappresentazioni.

Il problema dell'intenzionalità, come ho avvisato, è presente in diverse branche della filosofia: se per "conoscenza" si intende "credenza vera giustificata", allora gli stati intenzionali sono alla base dell'epistemologia, intesa come teoria della conoscenza. D'altra parte, il contenuto degli stati intenzionali è ontologicamente problematico: che tipo di status hanno i contenuti mentali visto che possono causare il comportamento fisico ma fisici non sono? Infine, se l'intenzionalità è una relazione tra individui e contenuti, la comprensione di tale relazione e della nozione di contenuto, acquista una portata metafisica.

La complessità delle questioni teoretiche ha una controparte nel percorso storico. Aristotele parla di sensibilità dell'anima e in questo modo, secondo Brentano, caratterizza l'intenzionalità. Tommaso d'Aquino definisce alcune capacità dell'intelletto attivo in termini di conoscenza primaria e secondaria, o *intentio prima* e *secunda*, e tali definizioni si inquadrano nel contesto dei dibattiti gnoseologici che attraversano la Scolastica. Il termine scompare, come detto, nel periodo successivo, ma certamente non il problema. La teoria della mente di Descartes comprende un'analisi delle rappresentazioni, e su questo tema si scontrano Locke e Berkeley. La logica di Port-Royal sviluppa i temi cartesiani, Leibniz quelli medioevali e Hume incardina sulla nozione di *belief* gnoseologia e identità. Kant, nella *Logica trascendentale*, qualifica l'intelletto attraverso la sua attività, o *spontaneità*, di produzione di rappresentazioni. Ma per nessuno di questi filosofi "intenzionalità" è il termine giusto. Quando Brentano lo riprende, vi si addensano intorno diversi problemi, e la storia che segue riflette il tentativo di organizzarli e dare loro una forma.

Tutto ciò mostra come una storia dell'intenzionalità che parta dalla filosofia antica dovrebbe affrontare una parte assai rilevante del pensiero filosofico. Ma secondo una linea frastagliata e complessa, dato il carattere non unitario della questione. Pertanto, per venire alle scelte metodologiche del libro, mi sono limitato alla ricostruzione delle radici più prossime e influenti dell'attuale dibattito sul tema, senza pretese di esaustività. In un certo senso, la ricostruzione storica è funzionale a quella teoretica: poiché è il dibattito che oggi si svolge nel mondo anglosassone quello che ha prodotto la maggior parte dei contributi recenti, è ai precursori di tale dibattito che ho prestato particolare attenzione. Sono stati allora privilegiati, in questa ricostruzione, quegli autori ai quali si guarda entro la tradizione analitica in senso lato. Questo spiega perché, ad esempio, è stato dedicato un certo spazio a Brentano e Husserl e non a Sartre o Heidegger.

La suddivisione del materiale è dunque motivata da considerazioni allo stesso tempo storiche e teoretiche: ogni capitolo individua un determinato periodo e ne analizza le tesi principali, seguendone i percorsi come asse privilegiato di indagine, fosse anche a discapito del rigore cronologico. Dovrebbe così emergere una mappa dei temi fondamentali attraverso i quali si è sviluppato il problema.

Il libro è così articolato: il primo capitolo affronta la riscoperta dell'intenzionalità da parte di Brentano e l'esito che le sue tesi hanno avuto nell'opera di Husserl. In esso trovano posto i problemi fondamentali degli atti e del contenuto, soprattutto in relazione all'attuale ripresa. Il secondo capitolo torna cronologicamente indietro, al primo Frege, e giunge fino agli anni Sessanta. Il tema portante è il rapporto tra analisi del linguaggio e stati intenzionali. Al comportamentismo, una delle dottrine psicologiche e filosofiche più influenti fra le due guerre, è dedicato il terzo capitolo. Anche questo torna cronologicamente indietro rispetto alla conclusione del secondo capitolo, alle origini della psicologia scientifica e ai primi tentativi di armonizzarla con il neopositivismo, e si spinge fino alle teorie di Quine, la cui influenza diviene evidente nel sesto capitolo. Il quarto capitolo analizza il funzionalismo, la dottrina che ha rimpiazzato il comportamentismo e ha sviluppato la metodologia di supporto delle scienze cognitive. Tale dottrina occupa anche parte del capitolo successivo, centrato sulle teorie del contenuto mentale. In esso i temi della filosofia della mente sono fortemente interconnessi con quelli della filosofia del linguaggio. L'ultimo capitolo è dedicato al dibattito sulla naturalizzazione degli stati intenzionali, ossia sulla possibilità di trattare l'intenzionalità coerentemente con le indagini scientifiche. Ogni capitolo si apre con una breve introduzione, che riassume il contenuto del capitolo stesso.

Nello scrivere questo libro mi sono riproposto di introdurre il problema dell'intenzionalità in maniera chiara, fornendo gli strumenti fondamentali alla sua comprensione. È un obiettivo molto difficile da perseguire, e ognuno potrà giudicare se e come il compito è stato assolto. È possibile che in queste pagine ci siano limiti e lacune; da parte mia vorrei solo ricordare che questo saggio è il primo tentativo di ricostruire la storia dell'intenzionalità da Brentano ai giorni nostri. I difetti presenti possono forse essere considerati come quei disagi che solitamente accompagnano le prime esplorazioni.

Nella stesura di questo libro sono stato aiutato da molte persone, in modi e tempi diversi: Daniel Dennett, Ausonio Marras e John Searle hanno contribuito, con commenti e materiali, al chiarimento di alcuni punti rilevanti; Francesco Ferretti, Carlo Penco, Eva Picardi e Silvano Tagliagambe hanno letto versioni diverse di alcuni capitoli, dedicandomi generosamente tempo ed energie; Costanza, mia moglie, ha assunto il ruolo del lettore inesperto, rivelando sorprendenti capacità. Più di tutti, Roberto Cordeschi ha seguito il progetto sin dal suo primo apparire, con utilissime osservazioni e proficue discussioni, e controllando analiticamente varie stesure del testo, un lavoro enorme. A ognuno di loro va il mio più sincero e profondo ringraziamento.

## Capitolo 1 La riscoperta dell'intenzionalità

### 1.1 Introduzione

La storia contemporanea del concetto di intenzionalità si fa generalmente iniziare con l'opera di Franz Brentano *La psicologia dal punto di vista empirico*, pubblicata nel 1874. In questo testo Brentano adotta il termine di derivazione scolastica "intentio" e lo plasma al fine di identificare la caratteristica che accomuna i fenomeni psichici e li differenzia da quelli fisici. La scelta lessicale di Brentano si rivela particolarmente felice perché, attraverso la ripresa di un termine caduto in disuso, riesce a caratterizzare uno dei temi centrali della filosofia contemporanea. Il merito del filosofo tedesco non risiede solo in questa scelta ma nell'elaborazione di una teoria sul ruolo dell'intenzionalità nell'ambito dei fenomeni psichici. Tuttavia, nelle opere successive (1911; 1930), Brentano sembra concepire l'intenzionalità in modi diversi. Si è molto discusso se il pensiero di questo autore presenti delle discontinuità o se, come egli stesso ha sempre sostenuto, sia rimasto coerente. La discussione è significativa perché costituisce una testimonianza della complessità del problema al punto che i contrasti interpretativi, più che divergenze puramente esegetiche, rappresentano altrettante concezioni dell'intenzionalità.

Il tema dell'intenzionalità diviene centrale nella filosofia di Edmund Husserl, già allievo di Brentano. Egli impernia su questa nozione un vero e proprio modo di intendere la filosofia, la "fenomenologia". La sua analisi degli atti intenzionali è estremamente sofisticata, e mette in luce una serie di distinzioni presenti, in forma analoga, in autori a lui contemporanei. Va notato che anche il pensiero di Husserl ha subito delle trasformazioni, pur se meno radicali di quelle attribuibili a Brentano. In entrambi i casi le divergenze interpretative lasciano trasparire la complessità della materia e la difficoltà di dare una risposta monolitica al problema dell'intenzionalità.

Nel prossimo paragrafo si analizza la teoria di Brentano. Essa verrà suddivisa in tre tesi distinte, che verranno discusse anche in riferimento alle analisi critiche compiute dai seguaci e dagli studiosi di questo autore. Si cercherà di mostrare se e dove Brentano ha modificato il proprio punto di vista. Il paragrafo successivo è dedicato a Husserl, e alla sua teoria dell'intenzionalità. Verranno presentate le sottili distinzioni di questo filosofo, sia per comprenderne la rilevanza teorica sia gli eventuali legami con le teorie a lui successive.

### 1.2 La tesi di Brentano

Brentano scrive la *Psicologia* in un periodo nel quale filosofia e psicologia sono protagonisti di notevoli scambi teorici. Molti filosofi espongono i principi di teorie logiche ed epistemologiche che descrivono le strutture del pensiero. In Germania si registra, in polemica con l'idealismo, un "ritorno" alle dottrine di Kant, da collegarsi anche alle ricerche della psicologia. Ne sono testimonianza, ad esempio, gli studi di Jakob Fries che, concependo la conoscenza trascendentale in termini psicologici, auspica lo sviluppo di un'antropologia filosofica basata sull'individuazione delle leggi generali della vita interiore (cfr. Poggi 1977, pp. 66-7). Anche Johann Herbart recupera Kant, affrontando il problema della logica e del giudizio, e sviluppa una teoria psichica delle rappresentazioni. La teoria di John S. Mill ha un grandissimo impatto sulle riflessioni dell'epoca, ed essa influenza molto Brentano, che grazie a questa assorbe diverse tematiche dell'empirismo inglese.

Parallelamente, la psicologia va arricchendosi dei contributi dei fisiologi, come Hermann Helmholtz e Wilhelm Wundt, che organizzano i primi gabinetti di ricerca sperimentale definendo le linee guida dell'associazionismo. In particolare, Wundt ritiene di poter sintetizzare la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura nella sua psicologia fisiologica (cfr. Poggi 1977, p. 648; Boring 1957). Ad influenzare Brentano sono dunque, da un lato l'attenzione alla metodologia induttiva (Mill) e la costruzione argomentata delle proprie tesi, esigenza che gli viene dalla passione per Aristotele, oggetto della sua tesi di laurea (Brentano 1867), dall'altro, un costante riferimento alle pratiche empiriche delle scienze naturali. La "psicologia empirica" di Brentano, però, non è un testo di psicologia ma un'indagine sulla natura e le relazioni dei fenomeni che caratterizzano la psiche e la coscienza umana.

Alla base dell'approccio di Brentano c'è l'idea che la psicologia deve individuare induttivamente le leggi generali che sottostanno alla formazione e alle interrelazioni degli elementi che si affacciano alla coscienza umana. Egli distingue la psicologia genetica, che si occupa degli accadimenti esperienziali individuali, da

quella descrittiva, che cerca le leggi costitutive di queste esperienze<sup>1</sup>. Per mostrare come dovrebbe procedere una simile psicologia, Brentano stabilisce in che modo vanno individuati gli elementi di coscienza sui quali ipotizzare le generalizzazioni e le leggi. A questo fine avanza la distinzione tra avere un'esperienza e *notare* di avere un'esperienza secondo la quale lo psicologo descrittivo dovrà essere in grado di distinguere, ad esempio, tra la consapevolezza di percepire una macchia di colore viola e la consapevolezza di notare che si sta percependo del blu e del rosso mischiati; dovrà quindi essere in grado di distinguere se si trova di fronte a sensazioni semplici o composte. A partire dal chiaro riconoscimento del tipo di sensazione e dall'eventualità che questa si conformi a quanto riscontrato in precedenza, avviene l'estrapolazione di una legge psicologica. La distinzione basata sulla consapevolezza esperienziale si connette alla filosofia della percezione, in base alla quale si differenzia una percezione interna e una esterna. La prima è rivolta alle rappresentazioni che il soggetto può avere, e quindi è una forma di coscienza non sensibile e una fonte di evidenza certa, la seconda è l'osservazione dei fenomeni, la fonte di conoscenza delle scienze naturali<sup>2</sup>. Tale questione assume importanza rispetto al problema dell'intenzionalità perché la percezione interna è percezione *di* qualcosa. Poiché il qualcosa non è un prodotto della sensibilità, ossia non è spaziale né temporale, la percezione interna è relativa a peculiari oggetti interni, che si presentano alla coscienza. La percezione interna è allora caratterizzabile come il meccanismo principe dell'intenzionalità, che risulta una forma particolare e *sui generis* di sensibilità. Brentano dedica alla caratterizzazione dell'intenzionalità due capoversi diventati molto noti.

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici del medioevo chiamavano l'in-esistenza intenzionale (o mentale) di un oggetto, e che noi, anche se in modo non del tutto privo di ambiguità, definiamo il rapporto con un contenuto, la tensione all'oggetto (che non va inteso come realtà), oppure, infine, l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore c'è un amato, nell'odio un odiato, nel desiderio un desiderato ecc.

Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza, possiamo definire fenomeni psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto (Brentano 1874, p. 175).

In questo passo sono racchiuse le tesi principali alla base di un dibattito su un tema la cui complessità travalica la distinzione tra il fisico e il mentale. Nella citazione è possibile individuare due tesi generali. A queste se ne affiancherà una terza, rappresentata da una classificazione in nuce, che Brentano svilupperà.

Le due tesi affermano:

a) i fenomeni psichici si caratterizzano in quanto diretti verso oggetti con uno status ontologico particolare, caratterizzato dalla *in-esistenza intenzionale* (questa è oggi nota come "tesi di Brentano");

b) tale carattere non è presente fra i fenomeni fisici e crea una distinzione netta fra i due generi di fenomeni.

Per quel che riguarda la classificazione, ossia la terza tesi, Brentano individua tre tipi di fenomeni psichici: le rappresentazioni, i giudizi e i sentimenti o moti d'animo, in particolare amore e odio, ma anche desiderio, speranza, ecc. Le tre tesi poggiano su una base comune che, secondo Brentano, costituisce una precondizione generale che caratterizza i fenomeni psichici: il carattere rappresentazionale.

Nelle pagine che precedono la citazione, Brentano esamina diversi candidati al ruolo di proprietà differenziante lo psichico dal fisico<sup>3</sup>. Alla fine della rassegna egli afferma che ogni elemento che si definirebbe "psichico", sia esso una sensazione o una percezione, deve basarsi su una *rappresentazione*, ossia un atto di presentazione alla coscienza. Egli la caratterizza così: quando si percepisce un suono, il suono è l'oggetto della rappresentazione, mentre quest'ultima è il darsi del suono alla coscienza. «Questo rappresentare costituisce la base ultima non solo del giudizio, ma anche del desiderio, così come di ogni altro atto psichico. Nulla può venir giudicato, ma nemmeno desiderato, sperato o temuto, se non è rappresentato» (Ivi, p. 165). Ci si potrebbe domandare perché Brentano non si accontenti della rappresentazione per caratterizzare i fenomeni psichici e giunga invece all'intenzionalità. Si possono avanzare due risposte: da un lato egli spende diverse pagine notando la confusione che regna sulla nozione di rappresentazione, al punto

---

<sup>1</sup> Chisholm (1968) ritiene che qui si trovi il nucleo della fenomenologia come verrà sviluppata da Husserl.

<sup>2</sup> Il tema della percezione è sviluppato da Brentano nel secondo volume della *Psicologia* (1911). Per una disamina del tema cfr. L. Gilson (1955); per uno studio recente Fano (1993).

<sup>3</sup> Essi sono la non spazialità, la percezione nella coscienza interna, la serialità e l'apparente unità. Cfr. Brentano (1874) pp. 172-74; 177-78; 181; 183-84.

che essa risulta inaffidabile; dall'altro essa non presenta un carattere marcatamente simbolico, che invece è indispensabile per distinguere la sfera psichica. Si potrebbe allora suggerire che per Brentano la rappresentazionalità è la condizione necessaria dei fenomeni psichici mentre l'intenzionalità è quella sufficiente. Cosa dice Brentano di quest'ultima?

Suddividiamo la prima tesi in due parti: da un lato afferma che i fenomeni psichici sono caratterizzati da una direzionalità verso, tipica dei fenomeni psichici, entro la quale l'oggetto in-esistente trova una collocazione; dall'altro che tale direzionalità è rivolta a oggetti dotati di un particolare modo di esistenza, l'in-esistenza intenzionale, da intendere come immanenza o inerenza. In sostanza, dire "Stefano crede che domani pioverà" significa identificare un certo fenomeno psichico, una credenza, direzionato verso un oggetto dallo statuto ontologico particolare, la rappresentazione di domani come una giornata piovosa. Brentano colloca la genesi di questa idea nella teoria della sensibilità di Aristotele, ipotizzano quindi che al cuore dell'intenzionalità vi sia una sorta di processo sensibile.

Per Aristotele, la sensibilità è un tipo di passaggio dalla potenza all'atto. In particolare, nel *De Anima*, egli paragona una sensazione all'imprimersi di un sigillo su un pezzo di cera. La cera assume la forma del sigillo senza assumerne la materia, sia essa oro o ferro (cfr. Aristotele *De Anima*, II (B), 12, 424a; Brentano 1874, n. 67). La cera può dunque ricevere in potenza la forma del sigillo che si attualizza nel momento dell'impressione. Brentano ritiene che il processo psichico fondamentale sia proprio quello di estrazione attualizzata delle forme. Tale estrazione non può che avvenire tramite l'ausilio dei sensi, ma ciò che si estrae è svincolato dalla particolarità dell'oggetto concreto, questo sigillo o quel sigillo, e assume i caratteri dell'universalità. Un discorso analogo si applica anche ai concetti astratti. A tal riguardo Barry Smith afferma «Il concetto matematico di curva è già nella mia presentazione sensoriale di un oggetto a forma di naso all'insù ed è in tal senso già nella cosa stessa ... Quindi, nel momento in cui l'intelletto afferra concetti matematici, non conosce qualcosa che è separato dalla materia sensibile, ma [come dice Brentano] "conosce soltanto in maniera separata qualcosa che non è separato da essa"» (Smith 1994a, p. 40)<sup>4</sup>.

Seguendo questa linea di pensiero si comprende in che modo vanno intesi gli oggetti intenzionali: essi rappresentano perché attualizzano l'aspetto formale di ciò per cui stanno. Per fare questo debbono essere parte della mente (cfr. Albertazzi 1989, p. 19; Smith 1988; 1994b). Smith ritiene che Brentano sia debitore di questa idea alla spiegazione lockeana della percezione delle qualità secondarie, come i colori: essi sono possibili grazie al trasferimento corpuscolare della luce, ma la loro esistenza è del tutto mentale. Tuttavia, Brentano non sposa una teoria causalista in senso forte: anche se gli oggetti fisici causano le nostre sensazioni, la forma che viene attualizzata è interna all'atto mentale, gli è appunto immanente (cfr. Smith 1994a, p. 43). Gli oggetti mentali sono quindi il prodotto di relazioni, anche se queste non sono chiaramente individuabili, ed hanno cause, pur se solo probabili. Adesso il problema è: come si connette la qualificazione ontologica con il problema della direzionalità?

Spiegelberg (1960) e, più cautamente, Chisholm (1957), affermano che le due parti nelle quali è suddivisibile la prima tesi sono indipendenti. Secondo Spiegelberg, ad esempio, anche se Brentano sembra accettare la visione scolastica secondo la quale l'oggetto mentale è interno all'atto di pensiero, poiché il problema è differenziare due domini fenomenici, egli di fatto non considera tanto l'in-esistenza intenzionale come l'elemento essenziale, e infatti l'abbandonerà in un momento successivo, quanto il carattere di riferimento a un oggetto, che costituisce il vero nucleo di originalità del suo pensiero. A prescindere dal debito concettuale e terminologico di Brentano nei confronti della tradizione scolastica (cfr. Spiegelberg 1936; Hedwig 1979; Runggaldier 1989), il punto è valutare se Brentano tratti effettivamente l'aspetto relazionale, la direzionalità dell'atto, e quello ontologico, l'in-esistenza o immanenza di un oggetto, come due tesi indipendenti.

A giudizio di Marras (1976) e McAlister (1976), sussistono elementi testuali che indicano che questa interpretazione non è sostenibile. Essi mostrano che una nozione di direzionalità è presente già nei testi della scolastica, in particolare in Tommaso d'Aquino, così che le due sotto tesi risultano assai meno indipendenti di quanto Spiegelberg ritenga, essendo la loro correlazione radicata sin dalle prime formulazioni. A supporto di questa interpretazione si può riportare (cfr. Smith e McIntyre 1982) un passo nel quale lo stesso Brentano afferma «Non può esservi alcuno che contempi un *A* a meno che non vi sia un *A* contemplato, e viceversa ... I due concetti non sono identici ma correlativi ... Il secondo è un concetto di sussistere che è solo un accompagnamento del primo; il secondo sussiste o meno quando il primo sussiste o cessa di sussistere»

---

<sup>4</sup> Nella citazione di Smith è riportato un passo da Brentano (1867), nella versione italiana è a p. 158.

(Brentano 1930, trad. ingl. p. 27)<sup>5</sup>. In sostanza, l'oggetto che entra nella relazione intenzionale non ha esistenza autonoma in quanto atto di pensiero, ma dipende dall'atto intenzionante. Analogamente, l'atto intenzionante non può sussistere senza un oggetto intenzionale, come dice Brentano non si può desiderare senza desiderare qualcosa. Ma se un oggetto di pensiero non ha esistenza al di fuori di un atto di pensiero e un atto di pensiero non è possibile senza un oggetto, ne segue che la direzionalità dell'atto e l'in-esistenza intenzionale dell'oggetto sono *interdipendenti*.

Permane, tuttavia, una difficoltà che a livello intuitivo è difficile sciogliere: dal punto di vista intenzionale, infatti, è possibile pensare sia a un cavallo specifico, sia al concetto di cavallo sia, infine, a Pegaso, il cavallo alato. Entro un'unica ontologia vengono quindi ricomprese entità molto diverse. Brentano caratterizza l'intenzionalità sempre come una qualificazione relativa all'oggetto presente alla coscienza; egli usa sempre "intenzionale" come aggettivo che connota la particolare ontologia degli oggetti di coscienza, da cui l'insistenza sul carattere immanente, *interno* alla coscienza. Tale visione è però problematica. In primo luogo, se si desidera una certa mela, la mela desiderata è immanente al desiderio e non può essere l'oggetto di un altro stato intenzionale, ad esempio di una credenza che quella mela è nel frigorifero. Da ciò segue che anche se si crede che quella certa mela è nel frigo e che si desidera quella mela, non si può trarre l'inferenza di andare a prendere la mela nel frigo perché i due oggetti sono interni a due stati diversi. In secondo luogo, diventa impossibile giustificare la condivisione di una credenza fra individui diversi o nello stesso individuo in tempi diversi.

All'interpretazione immanentista, avanzata nei primi anni del secolo, è lo stesso Brentano a opporsi. Egli esplicita il rifiuto di una simile lettura dell'intenzionalità in alcune lettere a Marty e ad altri suoi allievi. In queste, secondo diversi interpreti, egli modifica il proprio punto di vista, arrivando a ritenere che gli oggetti intenzionali sono gli oggetti concreti e particolari del mondo esterno. Ad esempio egli afferma che «Se, nella nostra rappresentazione, vediamo un cavallo, la nostra rappresentazione ha come proprio oggetto immanente non un "cavallo rappresentato" ma un cavallo» (Brentano 1930, trad. ingl. p. 88), o ancora «È paradossale al massimo grado dire che ciò che un uomo promette di sposare è un *ens rationis* e che poi tiene la parola data sposando una persona reale» (Ivi, p. 174). Confrontando queste risposte con l'approccio prima esposto c'è chi ha affermato che Brentano non ha risolto del tutto il problema degli oggetti intenzionali (Føllesdal 1982) o che lo ha risolto affermando che ci riferiamo a oggetti concreti se esistono, altrimenti a entità linguistiche (Dummett 1988a)<sup>6</sup>.

La tesi degli oggetti intenzionali come concreti viene chiamata la fase "reista" del pensiero di Brentano, caratterizzata da un forte nominalismo relativamente ai concetti universali. Al fine di risolvere il problema degli oggetti intenzionali riguardanti enti fittizi, nella seconda fase del suo pensiero Brentano propone delle tecniche per tradurre tali enti in elementi linguistici i quali generano le rappresentazioni. Il soggetto pensante considererà quindi l'oggetto intenzionale come un *als ob*, ossia un *come se* rappresentazionale rispetto al quale agire<sup>7</sup>. Per giungere a questa tesi Brentano, sulla scorta di Kasimir Twardowski, distingue nettamente tra oggetto e contenuto della rappresentazione, così che nella proposizione "il centauro non esiste" si deve distinguere fra il centauro, che è l'oggetto, e il non essere del centauro, che è il contenuto. Non si può mai trasformare un oggetto in contenuto e i termini che designano oggetti entro rappresentazioni andranno trattati "sinsemanticamente", ossia "sincategoricamente", come elementi che acquisiscono un valore semantico solo entro proposizioni. Al fine di dare una maggiore articolatezza descrittiva alla teoria Brentano, riprendendo una distinzione scolastica molto usata dai logici di Port-Royal<sup>8</sup>, adotta due diversi modi di riferimento, ai quali corrispondono due diversi modi del rappresentare, il *retto* e l'*obliquo*. Il primo lo si ha quando ci si riferisce a oggetti concreti determinati, il secondo quando si tratta di entità linguistiche che a loro volta hanno un referente. In questo modo Brentano offre una qualche risposta al problema delle diverse modalità con cui gli oggetti intenzionali possono darsi alla coscienza<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Spiegelberg sembra rifarsi alla distinzione fra contenuto e rappresentazione avanzata da Twardowski, successiva a quella di Brentano tra oggetto e rappresentazione. Ma se consideriamo i suoni, intesi come eventi, essi possono sussistere indipendentemente da qualcuno che li percepisca.

<sup>6</sup> Il riferimento a Dummett è alla versione inglese originale pubblicata su *Lingua e Stile*. Nell'edizione successiva egli ha corretto il proprio pensiero.

<sup>7</sup> Una tesi che ha radici in Kant, è stata sviluppata da Vaihinger ed oggi è stata in parte ripresa da Dennett. Tornando a Brentano, Besoli (1989) ha sostenuto che può essere caratterizzato come reista in tutto il suo pensiero.

<sup>8</sup> Cfr. Auroux (1993).

<sup>9</sup> Sulla teoria delle relazioni di Brentano cfr. Körner e Chisholm (1988) e i testi di Brentano che seguono. Sullo sviluppo delle tesi linguistiche si veda Albertazzi (1990).

Sembra dunque chiaro che il primo Brentano ha una concezione immanentista dei contenuti intenzionali che, in seguito, rifiuta come insoddisfacente (cfr. Smith 1994a, p. 58). In tal senso è dubbio che vi sia una qualche continuità nel pensiero di Brentano e, al tempo stesso, come insiste Dagfinn Føllesdal (1982), non è chiaro se Brentano abbia effettivamente risolto il problema dello statuto ontologico degli oggetti intenzionali. La complessa problematica ontologica, qui rapidamente affrontata, verrà sviluppata da Alexius Meinong (1904) con la sua teoria degli oggetti<sup>10</sup> e, in termini più generali, da Husserl e dalla scuola fenomenologica. Il cambiamento profondo al quale verranno sottoposti gli oggetti mentali consisterà nel passaggio da una interpretazione immanente a una trascendente, quindi esterna dall'atto mentale (cfr. Jaquette 1994, pp. 98-9). Intenzionalità come modo di esistenza e direzionalità come riferimento mentale costituiscono dunque i due capisaldi che Brentano stabilisce a cavallo dei due secoli e a partire dai quali si sviluppa il dibattito qui in esame.

Come si è visto, Brentano avanza anche una seconda tesi. In base a questa tutti i fenomeni psichici sono intenzionali e nessun fenomeno fisico lo è. A tale idea è stata opposta una critica assai radicale: non tutti i fenomeni psichici presentano la caratteristica dell'intenzionalità. Ad esempio, Husserl ha sostenuto che certe sensazioni, come quella di dolore, non possono venir considerate come "dirette verso" un oggetto, se non in un senso assai traslato. L'idea è che si può dire che si prova una sensazione di dolore diretta verso il piede se non come modo ellittico per dire che si prova un dolore al piede. In tempi più recenti Searle (1983) ha ribadito, seguendo implicitamente Husserl, che la depressione o l'euforia, per quanto stati psichici, non debbono necessariamente essere relativi a qualcosa di specifico. In Brentano è però possibile trovare una risposta a questa obiezione. Essa si basa sulla distinzione tra oggetto o riferimento primario e secondario: mentre il primo è l'oggetto esterno al quale si riferisce il fenomeno psichico, il secondo è il fenomeno psichico stesso (cfr. Brentano 1874, pp. 216-17; Spiegelberg 1960, p. 38). Ora, poiché Brentano ritiene che non esistano fenomeni psichici inconsci, ne segue che tutti i fenomeni psichici, compresi quelli di dolore o di euforia, sono fenomeni *di* qualcosa. L'idea che tutti i fenomeni siano coscienti rischia però il regresso: se il fenomeno *a* è la coscienza di un dolore, essendo *a* un fenomeno psichico, dovrà esistere un fenomeno *b* che ha *a* come suo oggetto, e così di seguito. Per non incappare nel regresso, Brentano immagina altre distinzioni entro la nozione di oggetto, che finiscono col presupporre, di nuovo, che ogni fenomeno psichico sia cosciente. Ma questo sembra andare contro diverse intuizioni condivise, e sarà oggetto di critica con la nascita del cognitivismo<sup>11</sup>. Se queste osservazioni si inquadrano nella prospettiva dell'analisi del contenuto, che si vedrà in Husserl e poi nelle riflessioni promosse dalle ricerche di Frege, risulta chiaro che la distinzione fra stati fenomenici, come il dolore, e intenzionali, va mantenuta.

Connessa alla distinzione tra oggetto primario e secondario è anche la classificazione dei fenomeni psichici nei tre gruppi delle rappresentazioni, dei giudizi e dei moti d'animo, la "tesi in nuce" alla quale si faceva riferimento nell'analisi della prima citazione brentaniana. Le rappresentazioni, ossia gli atti di presentazione alla coscienza, possono essere intuitive, in presenza dell'oggetto, o concettuali, in sua assenza. Esse sono alla base di ogni fenomeno psichico, come si è già visto, e costituiscono quindi la condizione necessaria. Le rappresentazioni solo raramente possono darsi in isolamento; di solito si connettono agli altri due fenomeni psichici.

Il secondo tipo di fenomeni, i giudizi, possono correlare il soggetto all'oggetto in due modi: con l'accettazione, nel qual caso si ha un giudizio ritenuto vero, o con il rifiuto, e si ha un giudizio ritenuto falso. Come spiega Smith (1994a, p. 46): «un giudizio positivo rispetto a una [rap]presentazione di pioggia che cade può essere reso con: *la pioggia che cade esiste o sta piovendo*; un giudizio negativo in relazione alla [rap]presentazione *unicorno* può essere reso come: *gli unicorni non esistono*»<sup>12</sup>. Infine i moti d'animo; essi si presentano quando a una rappresentazione giudicata positivamente vengono aggiunti due possibili modi di interrelazione: l'odio o l'amore. Questa tripartizione ha costretto Brentano ad affrontare il tema dell'unità della coscienza, che egli ha difeso pur argomentando per una relazione di debole coesione. Con Brentano, dunque, l'intenzionalità torna, terminologicamente, come un problema centrale della filosofia e, nella sua accezione di

---

<sup>10</sup> La distinzione fra oggetto e contenuto deve molto alla teoria di Bolzano, che però non interessa molto Brentano, come evidenziato da Kerry (cfr. Picardi 1994, p. 85). Su Bolzano cfr. Casari (1989). Per un'analisi tecnica di Meinong cfr. Findlay (1963) e per uno sviluppo Voltolini (1992).

<sup>11</sup> E' interessante notare che Searle, un autore molto vicino a certe tesi di Husserl, ha difeso l'idea che processi intenzionali inconsci sono un controsenso. Cfr. Searle (1992).

<sup>12</sup> Carl Stumpf (1919, p. 36) ricorda che Brentano considera il giudizio in senso molto ampio, attribuendogli un ruolo centrale nell'analisi del linguaggio. Brentano svilupperà una teoria del doppio giudizio al fine di ricomprendere i giudizi categoriali in quello esistenziale.

direzionalità o contenuto mentale, diviene uno dei modi fondamentali per caratterizzare la relazione tra il fisico e il mentale. Inoltre, il problema dell'ontologia dei contenuti mentali, alla base di polemiche sulla continuità del pensiero di Brentano, segnerà in vario modo tutto il dibattito successivo.

### 1.3 Husserl e gli atti intenzionali

L'allievo di Brentano che ha sviluppato e articolato nei suoi dettagli più profondi la nozione di intenzionalità è stato Husserl. Questi è il padre della fenomenologia, un movimento di pensiero che ritiene possibile giungere alle forme pure del pensiero passando per l'analisi del modo in cui esse vengono vissute e si realizzano nell'esperienza cosciente. La posizione che Husserl occupa nell'attuale panorama di filosofia della mente è particolare: malgrado egli abbia posto e sviluppato alcune distinzioni fondamentali, non sempre il suo pensiero viene tenuto in debito conto. A riprova basti considerare che un recente dizionario enciclopedico sulla filosofia della mente, che tanta attenzione presta all'intenzionalità, non gli dedica che due riferimenti indiretti (cfr. Guttenplan 1994)<sup>13</sup>. A cosa sia dovuto questo distacco, malgrado l'importanza del pensatore, non è tema di poco conto. Si può sicuramente dire che Husserl adotta una terminologia complessa, quasi personale, e che egli stesso si è dimostrato scettico sulla praticabilità del lavoro fenomenologico. Tuttavia, da qualche anno e in modo particolare grazie ad alcuni pensatori critici nei confronti del programma cognitivista, quali Hubert Dreyfus e John Searle, si assiste a una rinnovata attenzione alle idee espresse da Husserl. Esse sono ora analizzate attraverso le maglie interpretative della filosofia analitica e quindi, poiché è ad essa che si orienta questo libro, ci si rifarà all'interpretazione data dagli autori di questa tradizione<sup>14</sup>.

Le opere principali nelle quali Husserl elabora il concetto di intenzionalità sono le *Ricerche logiche* (1900-1) e le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913). Al pari di Brentano, anche Husserl vede nell'intenzionalità una caratteristica essenziale dei fenomeni di coscienza: essi sono diretti a qualcosa, e questo essere diretti è l'aspetto che definisce l'intenzionalità. Tuttavia, a differenza di Brentano, come si è visto Husserl non crede che l'intenzionalità sia una caratteristica di *tutti* i fenomeni mentali. Al contrario, egli sostiene che si danno alcuni stati emotivi, come la gioia, l'euforia o la depressione, che possono essere diretti verso qualcosa, essere gioiosi *per*, ma possono anche essere slegati da un riferimento motivazionale preciso, come quando si è semplicemente allegri come stato d'animo generale<sup>15</sup>.

Nella sua analisi dell'intenzionalità Husserl parte dal linguaggio per arrivare a considerare la caratteristica essenziale dei vissuti di coscienza come ciò di cui il linguaggio è espressione. In questo senso, pur se si richiama a Mill quando asserisce che il linguaggio è lo strumento principe per l'analisi del pensiero, egli tuttavia ritiene che il linguaggio dipenda dal pensiero e che compito della fenomenologia sia l'analisi delle leggi del pensiero, della logica, a prescindere dalla psicologia, anche se è nelle menti che queste leggi trovano la loro attuazione (cfr. Husserl 1900-1, pp. 267-271). Husserl è quindi antipsicologista, una posizione che, secondo diversi interpreti, egli adotta in seguito all'aspra critica che Frege rivolse al suo primo libro. Si consumerebbe qui un secondo punto di allontanamento da Brentano come pure dalle ricerche induttive dello stesso Mill (cfr. Spiegelberg 1969, p. 93 *passim*). La strada che porta dall'analisi delle espressioni linguistiche al pensiero è assai complessa: in essa Husserl analizza il rapporto fra i segni e le espressioni veicolate, e distingue gli oggetti materiali dai significati. In secondo luogo, differenzia significati vuoti, come pure strutture, e correlati di riempimento, come intuizioni. In questo senso, il problema del significato scandisce gli interessi di Husserl relativamente all'analisi del linguaggio (Piana 1968, p. xxxvi). Il tema del significato trova la sua radice in quello dell'intenzionalità, così che Husserl all'inizio della quinta ricerca logica, dove affronta quest'ultimo problema, afferma che «Si tratta quindi di rispondere alla domanda sull'origine del concetto di significato e delle sue varietà essenziali» (Husserl 1900-1, V, Introduzione). Attraverso questi argomenti Husserl compie una ricerca di forme pure essenziali, o *species*, che rivelano le strutture ultime del pensiero e della logica (Melandri 1990; Raggiunti 1970). L'obiettivo ultimo è quello di arrivare alle cose stesse, per il quale svilupperà l'idea di riduzione fenomenologica che "mette fra parentesi" i problemi di esistenza materiale del mondo (cfr. De Boer 1966). Delineato il quadro generale, va affrontata la tematica che qui interessa.

---

<sup>13</sup> Per una difesa dell'approccio fenomenologico contro le tendenze "eliminativiste" della filosofia della mente cfr. De Monticelli (1995).

<sup>14</sup> Come lo stesso Dreyfus, Føllesdal, D. Smith e McIntyre. Una visione parzialmente critica è seguita da Lanfredini (1994).

<sup>15</sup> Hintikka (1975, p. 196) ha sostenuto che anche la creatività, sicuramente mentale, non è intenzionale perché non si ha necessariamente un riferimento a un oggetto concluso, essendo l'oggetto ancora da realizzare. Peruzzi (1988, p. 47) nota che anche la curiosità può essere interpretata in questo senso. Si tratta, in effetti, di riferimenti indefiniti, in parte trattati da Husserl, come quando il commerciante dice "aspetto il prossimo cliente" non riferendosi a nessuno in particolare. Su tutto ciò cfr. McIntyre (1982).

Come si diceva, Husserl descrive l'intenzionalità come la caratteristica degli stati di coscienza di essere diretti verso qualcosa. Più specificamente egli parla di atti di coscienza, di vissuti (*Erlebnisse* è il termine che usa) o esperienze intenzionali, e sono proprio questi ad essere caratterizzati dall'intenzionalità, quale loro *essenza*. Tali vissuti sono alla base del concetto di coscienza e, complessivamente considerati, costituiscono ciò attorno a cui si aggrega la nozione fenomenologica di io. Al pari di Brentano, anche Husserl ritiene che non si dia percezione senza un percepito o un credere senza un creduto; ma Husserl, come e più di Brentano, nega che agli atti intenzionali *debba* corrispondere un oggetto concreto.

Il riferimento intenzionale, inteso in sede puramente descrittiva come peculiarità interna di certi vissuti, rappresenta per noi la determinazione essenziale dei "fenomeni psichici" o degli "atti", cosicché consideriamo la definizione di Brentano, secondo la quale essi sono "fenomeni che contengono in sé intenzionalmente un oggetto", come una definizione essenziale, la cui "realtà" (nel senso di una volta) è naturalmente assicurata dagli esempi (Husserl 1900-1, V, § 10).

Tributato questo omaggio al maestro, Husserl inizia un profondo lavoro di scavo concettuale volto a precisare la struttura interna della nozione di contenuto, ed è questa la peculiare ricchezza della sua indagine. In primo luogo egli attacca l'idea che gli oggetti intenzionali, verso i quali tendono gli atti di coscienza, siano gli oggetti fisici. Per Husserl il tendere verso un oggetto significa che «sono presenti certi vissuti che hanno il carattere dell'intenzione, ed in particolare dell'intenzione del rappresentare, del giudicare, del desiderare, ecc.» (Ivi, V, § 11). L'oggetto intenzionale è dunque qualificato assieme all'atto. In secondo luogo, come si evince dalla breve citazione, Husserl riconosce la differenziazione tassonomica operata da Brentano tra diversi tipi di atti di coscienza, quali rappresentazioni, giudizi, desideri, ossia i "moti d'animo" o del "sentire". Su una tale base, Husserl esordisce nell'analisi dell'intenzionalità affrontando la struttura interna dell'atto e lo status dell'oggetto intenzionale, ossia di ciò verso il quale l'atto è rivolto.

Husserl non ritiene che gli oggetti intenzionali siano immanenti, ossia interni all'attività esperienziale del soggetto, e il fatto che vadano caratterizzati insieme all'atto non implica che ne siano una sottoparte "in scatolata", ma solo che sono interdipendenti. In seguito (Husserl 1913), egli svilupperà in termini via via più chiari una concezione trascendente degli oggetti intenzionali. All'epoca delle *Ricerche* Husserl pensa che ci siano tre possibili concetti, da separare nettamente, che sottostanno alla nozione di contenuto intenzionale (Ivi, V, § 16): l'*oggetto* intenzionale, la *materia* intenzionale, da opporre alla qualità, e l'*essenza* intenzionale. Questi tre concetti compongono l'ossatura dell'analisi husserliana. Innanzitutto l'*oggetto*. Se ci si rappresenta una casa, l'oggetto intenzionale è la casa rappresentata. Il che non significa che l'oggetto intenzionale è la casa in mattoni e cemento, essa infatti potrebbe crollare e si potrebbe continuare a rappresentarsela, né l'oggetto è l'idea di casa, che non sarebbe la casa, ma la casa come si viene a costituire nell'esperienza di coscienza, ossia la casa verso la quale si dirige l'esperienza cosciente. Questo oggetto può essere anche più complesso. Ad esempio è possibile rappresentarsi un coltello sul tavolo. In questo caso si avrà un oggetto in senso primario, che è l'oggetto dell'atto nel suo complesso, ossia il coltello sul tavolo, e un oggetto in senso secondario, che è l'oggetto dell'atto parziale, di cui si compone l'atto complessivo, ossia il tavolo (Ivi, V, § 17). Ma quando si analizza un atto, l'oggetto intenzionale entra nella tipologia dell'atto, ossia nell'atto in quanto giudizio, desiderio o altro, nel suo complesso: il giudizio è relativo al coltello sul tavolo, così come lo è il desiderio che il coltello sia sul tavolo e via dicendo. L'atto complesso è come una macchina complessa, composta cioè di altre macchine: esse debbono però essere organizzate fra loro affinché la risultante sia una macchina complessa e non un aggregato non funzionale (Ivi, V, § 18).

L'oggetto intenzionale, tuttavia, non è sufficientemente specifico da rivelare in che modo esso viene individuato dall'atto intenzionale. Infatti, è possibile riferirsi al medesimo oggetto sia con l'espressione "triangolo equiangolo" sia con "triangolo equilatero". Ciò che cambia è il modo di individuare l'oggetto. Ecco il secondo senso di contenuto intenzionale da distinguere nettamente: la *materia* dell'atto. Essa si compone dell'oggetto e del modo di dare l'oggetto. La distinzione tra questi due aspetti ricorda la distinzione che Frege aveva tracciato qualche anno prima fra senso e riferimento. Con la distinzione, Frege separa l'entità alla quale un'espressione linguistica si riferisce dal modo di presentazione di questa entità nell'espressione stessa, come esemplificato da "triangolo equilatero" e "triangolo equiangolo". Per dirla con Frege vi è un unico referente, quel triangolo, ma due sensi per giungere a isolarlo, "equilatero" ed "equiangolo". A differenza di Frege, Husserl non giunge a distinguere chiaramente questi due aspetti, e li condensa entro la nozione di materia.

Ma la materia da sola non basta a stabilire il contenuto di un atto di coscienza. A essa viene a opporsi quella che Husserl chiama la *qualità*, ossia il tipo di atto intenzionale, se rappresentazione, giudizio, o "moto del sentire". Husserl adotta dunque la classificazione tassonomica operata da Brentano. Infine, il modo di unione di qualità e materia costituisce l'*essenza* di un atto intenzionale, che è il terzo concetto che sottostava

alla nozione di contenuto (Husserl 1900-1, §§ 20-21). L'essenza intenzionale, tuttavia, non coincide con l'atto dal punto di vista fenomenologico. Accanto a questa, infatti, si presentano delle caratteristiche inessenziali che tuttavia giocano un ruolo. Ad esempio, nell'immaginazione, si può fantasticare con maggiore o minore vividezza, con attenzione più o meno forte, e anche rispetto alla percezione è possibile percepire un medesimo oggetto con diverse intensità di luce. Questi aspetti costituiscono la caratteristica *inessenziali* di un'atto intenzionale. Ne risulta allora il seguente quadro: un atto intenzionale ha una parte inessenziale, di natura sensibile e percettiva, e un contenuto come sua parte essenziale<sup>16</sup>. Nel contenuto si distinguono qualità e materia, la prima indica di che tipo di atto intenzionale si tratta, se rappresentazione, giudizio o desiderio, la seconda include l'oggetto intenzionale più il modo di dare l'oggetto, ossia il senso (cfr. Drummond 1990, pp. 31-2).

Su queste basi Husserl ritiene, come prima di lui Brentano, di avere posto definitivamente in crisi la concezione delle rappresentazioni intese come immagini, secondo la quale il riferimento è reso possibile dalla somiglianza tra gli oggetti e gli stati mentali: il riferimento avviene tramite elementi di conoscenza che ci collegano all'oggetto (cfr. Husserl 1900-1, V, App. §§ 11 e 20). Allo stesso tempo, e di nuovo in parziale analogia con Brentano, Husserl rileva un'asimmetria nelle qualità d'atto: se giudizio e desiderio che piova condividono la stessa materia ma hanno diversa qualità, cosa differenzia un giudizio da una rappresentazione che piove, visto che la materia è chiaramente interpretabile come rappresentazione? Husserl difende allora l'asimmetria secondo cui le rappresentazioni fondano gli altri atti, e la materia, in quanto rappresentazione, assolve alla duplice funzione di qualità e determinazione dell'oggetto (Husserl 1900-1, V, § 23). Per evitare fraintendimenti, Husserl distingue terminologicamente i due sensi e chiama "rappresentanza" (*Repräsentation*) il rappresentare come determinazione dell'oggetto mentre mantiene "rappresentazione" (*Vorstellung*) per identificare un tipo, una qualità, d'atto (Ivi, V, § 32)<sup>17</sup>.

Sulla scorta delle analisi ora descritte, Husserl stabilisce una serie di complesse distinzioni su diverse forme di rappresentazioni, a uno o a più "raggi" - ossia nominali o predicative - e fra nomi posizionali e non posizionali - che indicano senza presupporre l'esistenza di ciò che indicano o presupponendola - come pure affronta la "dinamica" delle relazioni tra intenzioni e atti di riempimento di significato (cfr. Mohanty 1970; 1972). Tutte queste analisi definiscono, in misura più precisa, i caratteri generali della rappresentazione e, in senso più ampio, degli atti intenzionali, chiarendo in che modo essi esemplificano le due caratteristiche che si ritrovano in diverse concezioni dell'intenzionalità: la non implicazione d'esistenza dell'oggetto intenzionale e la dipendenza di questo dalla concettualizzazione.

Con la prima caratteristica ci si riferisce alla proprietà, esibita dagli stati intenzionali, per cui ciò che è rappresentato non deve necessariamente esistere, come quando ci si rappresenta Pegaso. Al riguardo Husserl ribadisce: «Se mi rappresento dio o un angelo, un essere intelligibile in sé, una cosa fisica o un quadrato rotondo, ecc., questo oggetto trascendente ... viene appunto inteso, e quindi esso è un oggetto intenzionale; ed è allora indifferente che esso esista o non esista, che sia fittizio o assurdo ... ciò che esiste *non* è l'oggetto, ma l'intenzione, l'"intenzionare" l'oggetto con queste sue determinazioni» (Husserl 1900-1, App. §§ 11-20).

La seconda caratteristica indica che il contenuto di ciò che viene rappresentato dipende in maniera cruciale dal modo di rappresentazione. Ad esempio, ci si può riferire al pianeta Venere sia con "Venere" sia con "la stella del mattino" e, come si vedrà, l'individuazione di ciò che si crede è sensibile *al modo* di descrivere più che a ciò che si descrive. Secondo Smith e McIntyre queste due caratteristiche, che nel prossimo capitolo definiscono i cosiddetti "contesti intenzionali", individuano gli oggetti intenzionali secondo Husserl<sup>18</sup>.

Alla base delle riflessioni ora esposte vi è una questione di natura generale, che Husserl non manca di sollevare: che tipo di entità è il contenuto intenzionale? Visto che può essere, nei suoi aspetti essenziali, condiviso, e visto che al tempo stesso può di fatto occorrere nei vari atti individuali, sarà necessario distinguere tra un contenuto intenzionale reale e uno ideale<sup>19</sup>. Con "contenuto reale" Husserl intende riferirsi al «sistema complessivo delle sue parti, sia astratte che concrete, o, in altri termini, il sistema complessivo dei *visutti* parziali di cui esso è realmente costituito. Indicare e descrivere tali parti è compito dell'analisi psicologica puramente descrittiva che si effettua in un atteggiamento scientifico-empirico» (Husserl 1990-1, V, § 16). Una volta che si sia fatta astrazione dagli aspetti empirici e percettivi e si sia entrati nel dominio

<sup>16</sup> D'ora in avanti, in questo capitolo, con "contenuto intenzionale" ci si riferirà all'essenza intenzionale.

<sup>17</sup> Questo punto è sottolineato con forza da Lanfredini (1994, pp. 50-7).

<sup>18</sup> Il rapporto fra intensionalità e intenzionalità è al centro delle discussioni del prossimo capitolo.

<sup>19</sup> Con il termine "reale" si traduce il termine "reel", da distinguersi da "real", mentre "ideale" rende "ideal".

delle esperienze pure, si potrà cogliere il contenuto ideale, come ciò che il contenuto reale esemplifica. A questo proposito, David Smith e Ronald McIntyre hanno giustamente osservato che questa differenza è oggi ricalcata nella differenza tra *tipi* e *occorrenze* (*type/token*) di stati mentali: le occorrenze sono l'accadere spazio-temporalmente determinato di un certo evento mentale (dei particolari), identificato per il suo tipo, che ne è la matrice astratta (un universale). Vale a dire, Stefano oggi può credere che piove e può farlo anche domani, esibendo due occorrenze del medesimo tipo di stato. In questo senso, laddove Husserl chiama il "contenuto ideale" anche "contenuto intenzionale", Smith e McIntyre possono affermare che «Il contenuto reale di un atto è quella parte che istanzia in maniera letterale il contenuto intenzionale, ossia è una concreta istanza dell'atto come sua essenza intenzionale» (Smith e McIntyre 1982, p. 117).

Se si segue l'interpretazione di Smith e McIntyre, ne risulta che la teoria di Husserl non è relazionale negli atti anche se lo è nei contenuti: avere un certo vissuto intenzionale è essere in un certo stato ossia, per così dire, essere modificati in un certo modo e non essere in relazione con alcunché. Al tempo stesso, il contenuto intenzionale, ossia una parte dell'atto, è relazionale perché è relativo a un oggetto. Il principale cambiamento che si avrà in *Idee* sta proprio nel fatto che il contenuto ideale viene sostituito dal *noema*, ossia da un'entità astratta particolare, in virtù della quale una certa esperienza individuale si connette a un oggetto acquisendo così la caratteristica dell'intenzionalità. In tal senso Husserl capovolge la riflessione ontologica di Brentano: mentre per quest'ultimo gli stati intenzionali sono caratterizzati da relazioni ordinarie verso entità particolari, per Husserl essi sono caratterizzati da relazioni particolari verso entità ordinarie. Una terza via, secondo cui Husserl concepisce l'intenzionalità come una relazione particolare verso entità particolari, è avanzata da Roberta Lanfredini (1994), che basa questa ipotesi recuperando l'interpretazione di Gurwitsch (cfr. *infra*).

Vediamo quindi come si è evoluta la teoria di Husserl in *Idee*. Il primo passo che Husserl compie è quello di elaborare in maggior dettaglio la distinzione tra contenuto reale e ideale. A questo fine propone due nuovi concetti: la *noesi*, che intuitivamente corrisponde al contenuto come viene realizzato in un certo atto di coscienza, e il *noema*, che indica la controparte ideale del contenuto (cfr. Husserl 1913, I, §§ 84-99). Dalla *noesi* vanno escluse le componenti sensoriali, dette "iletiche", ossia materiali, che si subiscono per via causale. Esse hanno il ruolo di limitare dall'esterno le noesi possibili a partire da un dato oggetto percepito, nel senso che ciò che si può percepire di un tavolo è limitato a una gamma, pur amplissima, di proiezioni possibili, e poiché la noesi dipende, laddove se ne diano le condizioni, dalla componente iletica, questa risulterà vincolata. La noesi determina il senso, che Husserl chiama "Sinn" al pari di Frege, con il quale un certo oggetto ci viene dato, mentre il noema è tale senso, appunto interpretato come una entità particolare astratta. Come nel caso delle *Ricerche*, anche qui gli atti presentano oltre al senso la qualità, che viene detta carattere "tetico". Il carattere tetico è, tuttavia, arricchito da diversi aspetti aggiuntivi: oltre a individuare il tipo di atto intenzionale, esso indica altre peculiarità tra cui l'attenzione, il grado di fiducia in un certo contenuto, la chiarezza con cui si concepisce (Ivi, I, §§ 92, 131, 132). La noesi va a formare lo "strato nucleare" del noema, cioè quella parte attorno alla quale si addensano le altre componenti, ad esempio quelle tetiche, che determinano il noema stesso. Anche il noema presenta una componente tetica e un senso, che corrispondono a qualità e materia ma rappresentano la parte ideale delle occorrenze reali della noesi.

Il quadro complessivo che si ottiene presenta l'atto intenzionale come composto di una faccia reale, occorrente, e una ideale, astratta, a loro volta entrambe suddivise in fase tetica e di senso, la noesi, e in componente tetica e di senso, il noema (cfr. Smith e McIntyre 1982, pp. 135-6). In questo modo, sostengono Smith e McIntyre, Husserl chiama il contenuto ideale di un atto intenzionale il noema, «e lo concepisce come un tipo di significato, un tipo di particolare astratto, piuttosto che come un tipo di esperienza» (Ivi, p. 142) come avveniva nelle *Ricerche*.

Il noema assume un ruolo cardine nella teoria dell'intenzionalità perché, secondo lo schema di Smith e McIntyre, funge da mediatore tra l'atto mentale e l'oggetto intenzionale. Si ha così che una noesi, cioè un atto, comporta un noema, un senso, il quale prevede un suo oggetto specifico. Il movimento che va dalla noesi all'oggetto per mezzo del noema è l'intendere (Ivi, p. 143). Questa ricostruzione deve molto alle idee di Føllesdal che per primo ha sottolineato il profondo legame fra le tesi di Husserl e le riflessioni di Frege (cfr. Føllesdal 1969). In particolare, Føllesdal ha sintetizzato in dodici tesi il nucleo concettuale portante della teoria husserliana dell'intenzionalità. Esse, sostanzialmente ripercorse sia da Smith e McIntyre sia in questa presentazione, oltre a concepire il noema come un'entità - intenzionale - composta da una parte tetica e un senso - quest'ultimo visto come ciò in virtù del quale un atto si correla ad un oggetto - affermano che ad un noema corrisponde al massimo un oggetto, che ad un oggetto possono corrispondere più noemata, come pure diversi sensi noematici, che ogni atto ha un solo noema e che questi sono entità astratte, non percepibili tramite i sensi ma afferrabili tramite la riflessione fenomenologica. Si tratta, come ci si può rendere conto

confrontando questi punti con quanto si esporrà nel capitolo successivo, dello sviluppo sul piano esperienziale e di coscienza dell'analisi del significato linguistico compiuta da Frege<sup>20</sup>.

L'interpretazione di Føllesdal è contrastata dall'autorevole punto di vista di Aron Gurwitsch. Secondo questo autore, la nozione di oggetto non va radicalmente divisa da quella di contenuto, o noema, proprio sulla base di un'indicazione testuale dello stesso Husserl. In diversi punti Husserl (1913) afferma che «La percezione ... ha il suo noema, il suo senso di percezione, ossia il *percepito come tale*. Egualmente ogni ricordo ha il suo *ricordato come tale*, precisamente come è "preso di mira"; e il giudicare ha il suo *giudicato come tale*, il godere il suo goduto come tale, ecc.» (Husserl 1913, I, §88). Per Gurwitsch, quindi, il noema «è l'oggetto nel modo in cui, esattamente nel modo in cui e soltanto nel modo in cui, il soggetto che percepisce ne è consapevole, come gli lo intende in questo concreto ed esperito stato mentale» (Gurwitsch 1940, p. 128). In tal senso è l'oggetto percepito che viene a essere concepito come una collezione di possibili noemata, ossia di tutti quei noemata in cui esso potrebbe essere inteso (cfr. Gurwitsch 1964). Così inteso, l'oggetto costituisce il *polo d'identità* che viene appreso di volta in volta tramite i vari noemata (cfr. Husserl 1913, I, §97). Questa teoria rifiuta l'avvicinamento della nozione di senso noematico con i significati intesi come entità astratte, e tiene in maggior conto il carattere fenomenico, percettivo e individuale, degli atti intenzionali nel modo nel quale sono intesi. Questo non significa però che i noemata siano dei particolari concreti: essi rimangono degli elementi astratti, al punto che Gurwitsch definisce la coscienza come la correlazione fra il piano noetico, degli eventi psicologici temporali, e quello noematico, delle entità ideali e atemporali (cfr. Gurwitsch 1967). In questo contrasto si inserisce Lanfredini (1994) che ritiene possibile la difesa di alcuni aspetti della nozione di oggetto inteso di Gurwitsch accettando, al tempo stesso, alcune delle proprietà evidenziate da Føllesdal, Smith e McIntyre, pur rifiutando l'identificazione degli atti intenzionali con le entità intensionali. Dreyfus (1982a) sostiene d'altro canto che mentre Føllesdal può avere colto nel giusto relativamente agli aspetti linguistici, Gurwitsch sembra più adeguato rispetto al tema percettivo.

Come si è visto il noema è una entità astratta che si costituisce cogliendo un oggetto da un particolare senso. Eppure per ogni oggetto sono possibili diversi sensi. Che ruolo hanno questi ultimi? A giudizio di Husserl essi vanno a comporre l'"orizzonte" di quell'oggetto, ossia l'insieme delle possibili determinazioni con le quali si potrebbe cogliere quel medesimo oggetto (cfr. Husserl, 1913, I, § 44). L'aspetto interessante è che in linea di principio questo insieme non potrà essere esaurito, poiché i cambiamenti percettivi, come pure quelli concettuali, possono sempre occorrere. Si pone allora il seguente problema: come mai si assume che gli oggetti del riferimento sono delle unità? Secondo Husserl questo fa parte dell'"atteggiamento naturale", ossia del modo nel quale spontaneamente si guarda al mondo fisico (Ivi, I, § 27). Grazie a questo atteggiamento, ogni senso che viene attuato si porta appresso alcune implicazioni immediate, come quando vedendo la facciata di una casa si crede naturalmente che essa abbia anche un retro e sia un solido.

Dreyfus (1982b) ritiene che un analogo contemporaneo di questa nozione sia quello di *frame* sviluppato dal teorico dell'intelligenza artificiale Marvin Minsky (1975). Secondo Minsky, un frame è una struttura dati che, in mancanza di evidenza del contrario, assegna implicitamente determinati valori agli elementi che compongono l'oggetto rappresentato. Così, se si immagina una stanza generica, implicitamente il frame per stanza porterà ad assegnare il valore "4" al numero delle pareti, anche se potrebbe benissimo trattarsi di una stanza a pianta ottagonale. Queste analisi sono state sviluppate nel tentativo di comprendere le strutture e le strategie del cosiddetto "senso comune", ossia di quella capacità interpretativa del mondo ampiamente usata dalla nostra specie. Husserl si è reso conto che questo tipo di indagine conduce a una "ricerca infinita", perché appunto richiede di indagare la struttura di ogni entità che può presentarsi in un atto di coscienza in quanto ciascuna ha delle peculiarità irriducibili. A giudizio di Dreyfus, è stato il riconoscimento di questa difficoltà, insieme all'idea che certe capacità vanno iscritte direttamente nel nostro essere, a condurre Heidegger ad allontanarsi dal maestro. Un'analisi di questi temi esula decisamente dagli obiettivi e dagli interessi di questo libro<sup>21</sup>; si può solo sottolineare, ancora con Dreyfus, che l'opera di Husserl è stata presa come modello da Searle (1983), dove le nozioni di *orizzonte* e di *mondo-della-vita* sono state trasformate in quella di *Sfondo*. Per altri versi Husserl è confrontabile con certe teorie computazionali della mente, come quella di Fodor, dove il noema, come struttura astratta, viene visto come una gerarchia di regole che assegnano proprietà, stabiliscono descrizioni e sintetizzano informazioni noetiche nei riguardi di un oggetto

---

<sup>20</sup> Un approccio strutturalmente analogo, che parte dal piano linguistico per retrocedere a quello del pensiero inteso come capacità parzialmente autonoma, viene oggi percorso da Searle. Si veda il cap. 5.

<sup>21</sup> Su quest'autore si veda Heidegger (1975).

di riferimento, senza che si debba fare alcuna assunzione circa la realtà di tale oggetto<sup>22</sup> (Dreyfus, 1982a, p. 8). Ma sull'effettiva adeguatezza del confronto fra Husserl e le attuali teorie della mente non mancano opinioni scettiche (cfr. Haaparanta 1994).

Sono diverse le eredità teoretiche che Husserl ha lasciato: tripartendo la nozione di contenuto intenzionale ha organizzato ciò che in Brentano era ancora fuso assieme. In particolare, si vedrà che la qualità d'atto è oggi concepita come il tipo di atteggiamento, se credenza o desiderio; l'oggetto intenzionale è identificabile con il "contenuto", anche se in esso si trovano elementi della materia e aspetti dell'essenza. Inoltre, egli ha distinto gli atti in fenomenici, come quelli di dolore, privi di contenuto autonomo, e intenzionali, potenzialmente condivisibili e non necessariamente frutto di percezioni. Ciò che Husserl non è riuscito a tramandare è la centralità della nozione di coscienza, anche se essa sta tornando al centro dell'attenzione attraverso le ricerche di Chisholm e Dreyfus. A riprova di ciò basti considerare che il dibattito che oggi impegna molti filosofi affonda le proprie radici nel pensiero di Frege, il quale non è molto interessato al problema della coscienza, in cui ci si pone più nella prospettiva della terza persona, cosa Stefano crede, più che in quella della prima persona, cosa credo io. Sarà quindi necessario fare un passo indietro, in senso cronologico, per delineare le prospettive teoretiche tracciate da Frege circa negli stessi anni in cui lavorava Husserl. Grazie a queste sarà possibile affrontare i principali temi oggi considerati sotto il titolo di "problema dell'intenzionalità".

---

<sup>22</sup> Si tratta qui del problema dell'epoché fenomenologica, ossia della "messa tra parentesi" della realtà, che verrà da Fodor ripresa nel "solipsismo metodologico" (cfr. Fodor 1980b).

## Capitolo 2 L'intenzionalità e l'analisi del linguaggio

### 2.1 Introduzione

A cavallo fra Otto e Novecento il logico e filosofo della matematica Gottlob Frege pone i cardini della cosiddetta "svolta linguistica", secondo la quale l'analisi degli enunciati è il tramite privilegiato per lo studio del pensiero, una concezione che influenzerà profondamente le ricerche sull'intenzionalità. L'attenzione viene allora spostata dal piano degli accadimenti psicologici alle peculiarità degli enunciati che descrivono gli stati intenzionali. Entro tale concezione i problemi filosofici ricevono un trattamento linguistico, come testimoniano i primi studi di Ludwig Wittgenstein. Non tutti, però, ritengono sufficiente il solo piano linguistico. Bertrand Russell pensa che esso vada affiancato dalle esperienze individuali, e avanza diverse proposte teoriche. Alcune istanze di Russell, come pure di Wittgenstein, vengono recepite dai promotori del cosiddetto "neopositivismo logico".

Il neopositivismo riserva la massima attenzione al rigore scientifico, tramite il controllo degli asserti, e privilegia le esperienze immediate. Esso propugna, in particolare con Rudolf Carnap, delle tecniche di riduzione eliminativa degli enunciati che descrivono stati intenzionali perché questi ultimi non si adeguano ai principi logici soddisfatti dagli asserti scientifici. Alle difficoltà che si oppongono a questi tentativi reagisce Roderick Chisholm, protagonista con Wilfrid Sellars di un acceso dibattito, operando un ribaltamento della prospettiva: se gli enunciati sugli stati intenzionali non soddisfano i principi logici degli asserti scientifici è perché essi sono caratterizzati proprio dalla negazione di quei principi, e ciò porta elementi a favore dell'idea che si tratti di fenomeni irriducibili.

Il capitolo si articola sui tentativi di affrontare il problema dell'intenzionalità tramite l'analisi del linguaggio. Il secondo paragrafo è dedicato a Frege e alla sua semantica che, oltre a trattare l'intenzionalità, modella tutto il dibattito a lui successivo. Nel paragrafo che segue viene mostrato il ruolo di Russell e la sua influenza sul movimento neopositivista, a cui è dedicato il quarto paragrafo. Tale movimento sarà prevalentemente centrato sulle figure di Wittgenstein e Carnap. Nell'ultimo paragrafo si affronterà il dibattito fra Sellars e Chisholm, che segnerà la discussione sulla psicologia del senso comune e sull'eventuale irriducibilità degli enunciati relativi a stati intenzionali.

### 2.2 Frege e la svolta linguistica

Il contributo di Frege alla filosofia del Novecento è motivato da una forte componente antipsicologista. A suo giudizio è necessario separare gli elementi psicologici individuali, come le rappresentazioni, dal *pensiero*, come categoria concettuale autonoma<sup>1</sup>. A tale idea, sulla quale egli delinea i temi portanti della svolta linguistica, va dedicata un'analisi preliminare.

Frege è particolarmente sensibile al problema dello psicologismo perché è interessato a trovare delle solide basi per i concetti matematici. A tale fine, nell'introduzione a *I fondamenti dell'aritmetica* (1884) esplicita tre "canoni" da seguire: separare il logico dallo psicologico; considerare i significati delle parole nel contesto degli enunciati e, infine, distinguere oggetto da concetto, nel senso che ciò che si può predicare del primo non si può affermare del secondo<sup>2</sup>. Insistendo sui canoni, Frege interpreta il linguaggio non solo come veicolo di comunicazione, quanto piuttosto come sistema tramite il quale si realizza il pensiero. Il modo migliore per soddisfare l'esigenza antipsicologista, allora, è concepire le rappresentazioni in termini oggettivi. In questo passo, facendo riferimento agli assiomi della geometria, Frege spiega perché: «Tutti riconoscono gli stessi assiomi geometrici, sia pur soltanto in pratica, e debbono riconoscerli per orientarsi nel mondo. Oggettivo è, qui, ciò che risulta conforme a leggi, ciò che è afferrabile dai concetti, ciò che può venir giudicato, che può venir espresso mediante le parole. Ciò che è puramente intuitivo non può venir comunicato» (Frege 1884, § 26, p. 72). In queste parole è espressa una critica alla nozione di intuizione in Kant, colpevole dell'insorgere dell'idealismo nella filosofia ottocentesca, e la sua sostituzione con la nozione di oggettività, con l'ampliamento della nozione di oggetto fino a includere elementi astratti come i numeri.

---

<sup>1</sup> La tesi che Frege per primo abbia posto a fondamento dell'analisi filosofica la riflessione sul linguaggio è stata avanzata da M. Dummett (1973). Chi si è opposto a questa concezione è stato Sluga (1980). Recentemente anche Cellucci (1995) ha attaccato questo punto di vista. Per una ricostruzione della critica si veda Mariani (1994) e Penco (1994). Va comunque rammentato che per Frege il pensiero si realizza nel linguaggio solo per la nostra specie, che è in grado di parlare, ma che questo non è necessario. In tal senso egli lascia aperta l'ipotesi del pensiero animale. Contro l'eccessivo "liberalismo" di questa idea si veda Dummett (1988a).

<sup>2</sup> In un primo tempo Frege pensò di poter distinguere oggetto da concetto anche tramite un criterio grammaticale che vedeva il primo retto dall'articolo determinativo e il secondo da quello indeterminativo.

Accanto a quella di oggetto, Frege pone la nozione di concetto, un'entità che nel linguaggio diviene un predicato, ossia una "espressione insatura" o "incompleta" da intendersi come una specie di funzione con il compito di stabilire valori specifici a seconda degli oggetti a cui viene applicata.

Per evitare le tentazioni psicologistiche di identificare il significato di un termine come "tavolo" con l'immagine mentale di un tavolo, Frege introduce il "principio del contesto", il secondo dei tre canoni prima citati (cfr. Frege 1884, § 106). Questo, uno dei cardini della sua semantica, stabilisce che il significato di una parola non va spiegato isolatamente, facendo ricorso a immagini mentali, ma entro il contesto dell'enunciato in cui appare. In questo modo lo psicologo è privato di un importante punto di appoggio. Assieme al contenuto di giudizio, dunque, le nozioni di oggetto e concetto esauriscono le categorie di base della semantica fregeana (cfr. Coffa 1991, p. 67).

Ora, prima di procedere ad affrontare il contributo di Frege al problema dell'intenzionalità, è necessario chiarire una coppia di termini che percorreranno, chi dice a torto chi a ragione, buona parte della letteratura sull'intenzionalità. I termini sono "intensione" ed "estensione"<sup>3</sup>. Si afferma che l'*estensione* di un termine, come "gatto", è la cosa o l'insieme di cose alle quali il termine si applica. Se si dice "quel gatto" puntando a un gatto, questo sarà l'estensione del termine; se si dice "A Roma ci sono molti gatti" l'estensione di "gatti" sono alcuni membri della classe dei gatti, in particolare quelli che stanno a Roma. Si può affermare che l'estensione è ciò che rende vero, o falso, un enunciato. L'*intensione* è il modo in cui si specifica l'estensione. Ad esempio, "gatto" e "felino domestico" sono due modi intensionalmente distinti per specificare la stessa estensione. Di volta in volta l'intensione è stata paragonata al concetto, al significato, a una idea. Sicuramente è connessa a questi elementi, e la sua identificazione con uno, o più, di essi varia a seconda dell'autore.

Come si è accennato nel capitolo precedente, gli enunciati contenenti termini intenzionali<sup>4</sup> sono caratterizzati dall'intenzionalità, ossia essi fanno fallire tre principi logici che invece valgono nel caso di enunciati privi di termini intenzionali, che sono estensionali. Ecco cosa affermano i principi.

1) si possono sostituire parti di enunciato con parti aventi il medesimo riferimento preservando il valore di verità dell'enunciato complessivo (sostituibilità dei coreferenziali *salva veritate*);

2) si può inferire l'esistenza dei referenti dei sintagmi nominali, nomi propri e descrizioni, di una dichiarativa (generalizzazione esistenziale);

3) il valore di verità di un enunciato dipende da quello delle sue parti (verofunzionalità).

Come si vedrà dagli esempi che seguono, gli enunciati che contengono termini o verbi intenzionali, come "crede" o "desidera", fanno fallire i tre principi. Primo principio: se "Garibaldi ha la camicia rossa" è vero, lo sarà anche "l'eroe dei due mondi ha la camicia rossa". La sostituzione di espressioni con lo stesso riferimento, "Garibaldi" e "l'eroe dei due mondi", preserva il valore di verità dell'enunciato. Si supponga ora che "Stefano crede che Garibaldi ha la camicia rossa" sia vero. Da questo non si può inferire "Stefano crede che l'eroe dei due mondi ha la camicia rossa" perché Stefano potrebbe non sapere che le due espressioni hanno lo stesso riferimento, così che il secondo enunciato potrebbe essere falso; negli enunciati con termini intenzionali, dunque, non è sempre possibile sostituire espressioni coreferenziali preservando la verità o, come si dice, *salva veritate*. Secondo principio: se "la macchina è sotto casa" è vero, si può inferire l'esistenza di una macchina sotto casa. Ciò non vale nel caso di "Natalia crede che la macchina è sotto casa": la verità dell'enunciato non autorizza a inferire l'esistenza della macchina sotto casa, potrebbe essere stata rubata o distrutta; negli enunciati in esame la generalizzazione esistenziale non vale necessariamente. Infine, ultimo principio, il valore di verità di "la macchina è rossa e il gatto è bianco" dipende dai valori di verità di "la macchina è rossa" e "il gatto è bianco" e dalle regole relative alla congiunzione. Al contrario, il valore di verità di "Natalia crede che la macchina è rossa e il gatto è bianco" non dipende dal valore di verità di "la macchina è rossa": quest'ultima parte di enunciato può essere indifferentemente falsa o vera e l'enunciato complessivo rimanere vero. Tali enunciati non sono dunque verofunzionali. Il punto generale che il fallimento dei tre principi mette in luce è che la verità di un enunciato che descrive stati intenzionali non dipende solo dall'estensione, o riferimento, ma dall'intensione, o significato. Se un enunciato fa fallire i tre criteri esso è in un "contesto intensionale" o "opaco" altrimenti è "estensionale" o "trasparente"<sup>5</sup>. Come rileva Andrea Bonomi, i due contesti esemplificano «una tensione fra due possibili diverse prospettive concettuali:

<sup>3</sup> Essi presentano delle somiglianze con la distinzione fregeana fra "senso" e "riferimento". Il parallelismo è però solo superficiale.

<sup>4</sup> Come pure gli enunciati che contengono operatori modali come "è possibile" o "è necessario".

<sup>5</sup> Cfr. Bonomi (1983) pp. 16-29. Una storia della distinzione intensione / estensione è in Kneale e Kneale (1962).

quella di colui che parla, e che quindi fornisce il resoconto dell'atto mentale in questione, e quella del soggetto stesso di quell'atto» (Bonomi 1983, p. 193); si tratta proprio di quel passaggio da prima a terza persona cui si faceva riferimento alla fine del precedente capitolo. Chiarito questo punto generale si può passare al contributo specifico di Frege circa l'intenzionalità.

Sono tre i percorsi attraverso i quali Frege affronta il problema dell'intenzionalità: in primo luogo, quando concepisce una teoria del significato che specifica gli elementi tramite i quali un parlante stabilisce il contesto giusto per impiegare i termini e gli enunciati; in secondo luogo, allorché sviluppa un trattamento dei contesti enunciativi retti da verbi intenzionali; da ultimo, quando stabilisce una teoria metafisica della nozione di pensiero. Essi verranno analizzati in questo ordine.

Frege, per quanto imposti la svolta linguistica, distingue il pensiero dalla sua espressione: la connessione di questi due momenti avviene tramite l'*asserzione*. Quando si asserisce, sostiene Frege, si esteriorizza un giudizio interiore. Al fine di spiegare come funziona il linguaggio nell'espressione del pensiero, Frege espone una teoria del significato basata sulla fondamentale distinzione fra *sensu* e *riferimento*<sup>6</sup>. La distinzione è un elemento chiave che si applica a tutte le categorie linguistiche, e viene introdotta come riflessione sul problema dell'identità. Ad esempio, "stella del mattino" e "stella della sera" sono due espressioni che si riferiscono al medesimo corpo celeste, cioè Venere. Il riferimento è l'oggetto individuato dal nome o dalla descrizione, e il senso è il modo in cui viene presentato l'oggetto; quest'ultimo è dunque un mezzo tramite il quale determinare il referente di un'espressione. Quindi, "stella del mattino" e "stella della sera" sono due sensi del medesimo referente, ossia Venere, anche se altri sensi sono possibili. Rispetto all'identità, Frege nota che "la stella della sera è la stella del mattino" è diverso da "la stella della sera è la stella della sera" perché la prima espressione contiene più informazione. Essa informa dei due sensi nei quali può essere indicato il medesimo referente.

Per Frege il senso di un enunciato è dato dalle condizioni di verità per quell'enunciato, così che comprendere il senso equivale a conoscere in quali condizioni l'enunciato sarebbe vero. Una tesi simile viene applicata anche ai nomi propri: essi esprimono un senso e, come spiega Eva Picardi (1994, p. 125) «conoscere il senso di un nome significa, in senso forte, essere in grado di identificare il portatore, e, in senso debole, avere un'idea del metodo di identificazione appropriato». La nozione di senso è di importanza capitale in Frege perché, con essa, egli intende trattare anche i pensieri. Secondo il suo modo di vedere, infatti, il senso di un enunciato è un pensiero. Ora, poiché i pensieri appartengono a una categoria distinta dagli eventi psicologici individuali, ne segue che i sensi saranno altrettanto oggettivi<sup>7</sup>. Inoltre, per Frege sono proprio i pensieri ad avere riferimenti e sono sempre i pensieri ad essere veri o falsi; agli enunciati queste proprietà spettano solo derivativamente in quanto li esprimono e ne consentono la comprensione<sup>8</sup>. Quindi, ogni enunciato dichiarativo esprime un pensiero e un pensiero ha un valore di verità determinato.

Secondo Frege, però, non tutti i sensi hanno come riferimento oggetti, come accade per i nomi propri. Nel caso dei predicati, come "è rosso", il referente è il concetto di *rosso* mentre il senso viene espresso dal predicato stesso nel modo in cui dà il concetto. Un concetto, come si è accennato, è per Frege una funzione che connette oggetti, gli argomenti su cui è applicato, con valori di verità. Così, l'estensione del concetto *rosso* è l'insieme delle cose per le quali l'applicazione del predicato "è rosso" dà il valore di verità Vero. Frege espone una tesi analoga nell'analisi del riferimento degli enunciati.

Per comprendere questo punto va introdotto, oltre a quello del contesto, il *principio di composizionalità*. Ecco come Frege descrive questo nuovo principio:

Le prestazioni della lingua sono veramente sorprendenti: esprimere un immenso numero di pensieri con poche sillabe - o addirittura trovare il modo di dare a un pensiero, che un terrestre ha or ora afferrato per la prima volta, una veste che permetta che un altro, cui esso è del tutto nuovo, lo riconosca. Ciò non sarebbe possibile se non potessimo distinguere nel pensiero delle parti alle quali corrispondono

---

<sup>6</sup> Sulla traduzione dei termini originali si innescano varie discussioni. Mentre "Sinn" è sempre reso con "senso", il problema è rendere "Bedeutung". Questo indica ciò per cui un termine sta, e quindi dovrebbe essere il referente ma, al tempo stesso, il verbo da cui deriva indica la relazione semantica di significare o riferirsi. Per uniformità con altre traduzioni si renderà "Bedeutung" con "riferimento" ma, laddove necessario, si userà anche "referente".

<sup>7</sup> Questa idea stabilisce così una nuova formulazione del cosiddetto «triangolo semiotico»: mentre con Platone e Aristotele si distingueva tra segno, significato e cosa rappresentata, dove il significato era spesso interpretato mentalisticamente, Frege sostituisce al significato il senso e alla cosa rappresentata il riferimento, ed evita qualunque psicologismo semantico (cfr. Eco 1984, pp. 58-64). L'analogia va però calibrata in considerazione del fatto che il triangolo si applica alle singole parole e per Frege esse vanno interpretate sempre nel contesto di un enunciato; cfr. Picardi (1992a).

<sup>8</sup> Dummett (1988a) sostiene che questa tesi va rinforzata, pena alcune gravi difficoltà, fino a far coincidere il pensiero con il linguaggio.

parti dell'enunciato, di modo che la costruzione dell'enunciato possa valere come immagine della costruzione del pensiero (Frege 1923, p. 99).

Il passo introduce, in effetti, varie novità: in primo luogo stabilisce l'isomorfismo organizzativo tra pensiero e linguaggio. Così facendo specifica che il linguaggio è fatto di parti significative che, combinate assieme, possono produrre infinite frasi<sup>9</sup>. In conseguenza di ciò, il valore di verità di un enunciato dipende dal valore semantico dei componenti dell'enunciato (una tesi oggi molto nota e chiamata anche "Principio di Frege"). Tale principio viene applicato sia al senso sia al riferimento, ma esso, a ben vedere, sembra in contrasto con il principio del contesto. Come indica Carlo Penco (1994, p. 301): «il primo dice che il tutto dipende dalle parti, il secondo che le parti dipendono dal tutto». Una soluzione è offerta da Michael Dummett (1973) secondo il quale, per citare Penco (1994, p. 302), «comprendiamo un enunciato solo se comprendiamo le singole parole che vi occorrono, ma per dare una spiegazione generale di ciò che costituisce il senso delle singole parole l'ordine di priorità si inverte»<sup>10</sup>. Comprendere un enunciato significa, per Frege, sapere in quali condizioni è vero o falso. Ma qual è il riferimento di un enunciato? Frege è del tutto scettico che le nozioni di *fatto* o *stato di cose* siano adeguate allo scopo, e questo perché esse non sono indipendenti da una qualche descrizione e quindi dal linguaggio. Se si escludono tali nozioni rimangono allora solo due candidati possibili: il senso dell'enunciato e il suo valore di verità. A questo punto Frege utilizza il *principio di sostituibilità salva veritate* di Leibniz. Questo principio poggia su quello dell'*indiscernibilità degli identici* secondo cui se due oggetti *x* e *y* sono identici allora avranno le stesse proprietà<sup>11</sup>. L'idea centrale del principio di Leibniz è che un oggetto è quel che è indipendentemente dal modo con cui lo si chiama o lo si descrive. Tale principio, allora, dovrebbe valere anche nell'identificazione del riferimento di un enunciato. Se si applica tale principio a un enunciato, ossia se si eseguono sostituzioni di coreferenziali, si può constatare che qualcosa cambia e qualcosa rimane immutato. Ciò che cambia è il senso mentre a rimanere immutato è il valore di verità. Poiché, per il principio di Leibniz, il riferimento deve rimanere immutato, il riferimento *sarà* il valore di verità.

Un esempio può aiutare a capire questo punto. "Venere appare al mattino" e "La stella del mattino appare al mattino" sono due enunciati che hanno il medesimo referente. Sostituendo "Venere" con "la stella del mattino" il senso è certamente cambiato: è infatti ben diverso il modo in cui si può giungere a determinare il referente nei due casi (ad esempio nel secondo caso si potrebbe non scoprire mai il nome); l'unica cosa che è rimasta invariata è il *valore di verità*. Ecco dunque l'idea di Frege: nel caso degli enunciati ci sono solo due possibili referenti: il Vero e il Falso. Essi sono infatti gli unici elementi che rimangono immutati dopo le sostituzioni. Per Frege, in sostanza, gli enunciati sono un caso speciale di nomi propri, e i valori di verità un caso speciale di oggetti, oggetti logici.

Alcuni degli elementi introdotti hanno un ruolo centrale non solo per capire le discussioni semantiche successive a Frege, ma anche per affrontare il secondo percorso fregeano, e cioè il trattamento che il logico tedesco riserva agli enunciati relativi a stati intenzionali, gli enunciati intensionali<sup>12</sup>. Come si è anticipato, in tali enunciati alcuni principi logici possono fallire. Per affrontare questa anomalia, Frege afferma che nel caso di espressioni in cui, ad esempio, il principio di sostituibilità può fallire, il riferimento è *indiretto* e coincide con il senso ordinario, ossia con il senso che tali espressioni avrebbero nel discorso diretto<sup>13</sup>. Ovvero, poiché il senso ordinario di "Venere" è diverso da "La stella del mattino", le due espressioni hanno referenti diversi quando usate in enunciati introdotti da "crede che", e quindi non sarà sempre possibile effettuare la sostituzione *salva veritate*. In sostanza, in un contesto di credenza il riferimento di un enunciato è il pensiero (cioè, quello che normalmente è il senso), e non il valore di verità. Nelle attribuzioni di credenza

---

<sup>9</sup> Su questo principio ha insistito moltissimo W. von Humboldt che caratterizzava il linguaggio come la capacità di usare in maniera infinita mezzi finiti; cfr. von Humboldt (1836).

<sup>10</sup> Un'altra via di fuga la offre Bonomi (1983) secondo cui Frege vuole trattare i linguaggi naturali con il principio del contesto, quelli formalizzati con il principio di composizionalità. Sulla difficoltà di mettere assieme principio del contesto e principio di composizionalità cfr. anche Mariani (1994, pp. 58, 100-3, 114-7).

<sup>11</sup> Questo non va confuso con il principio di identità degli indiscernibili, in base al quale se due oggetti hanno le medesime proprietà essi sono identici. Questo principio può presentare delle difficoltà. Il principio di Leibniz è alla base del primo dei tre principi logici prima introdotti.

<sup>12</sup> L'espressione "contesto intensionale" la si deve a Carnap; Frege li chiama "contesti indiretti". Per uniformità espositiva si è preferito optare per la prima soluzione.

<sup>13</sup> Si confronti Casalegno (1992) per una ricostruzione dei vari aspetti semantici del problema. Una dettagliata analisi è in Picardi (1992a).

si parla dei pensieri dei soggetti e la sostituzione non è dunque ammessa sin dal principio (cfr. Dummett 1973, p. 184). Ma la soluzione ha conseguenze complesse. Frege afferma: «In questo caso, dunque, la proposizione subordinata ha per suo referente un pensiero, e non un valore di verità; per senso avrà non un pensiero, ma il senso di parole quali "Il pensiero che...", che è soltanto parte del pensiero dell'intero periodo» (Frege 1892, p. 20)<sup>14</sup>. Vale a dire: poiché nei contesti relativi a stati intenzionali i sensi ordinari vengono colti come referenti, quella parte di enunciato che, implicitamente o meno, si riferisce a tali sensi, dovrà parimenti avere un senso, diverso da quello che costituisce il riferimento in questi contesti. Ma anche questo senso può essere, a sua volta, il riferimento di un'espressione appartenente a un meta-contesto superiore, e via indefinitamente. La spiegazione di Frege ha dunque la conseguenza indesiderabile di una infinita proliferazione di sensi (cfr. *Introduzione* in Marras 1972). Una simile difficoltà costituisce un ostacolo che oggi si oppone all'accettazione della dottrina fregeana. Ancora interessante risulta invece il terzo percorso, cioè la sua concezione del pensiero.

Nella fase matura della sua ricerca Frege sviluppa la tesi dell'indipendenza del pensiero dalle rappresentazioni soggettive in una direzione metafisicamente più compiuta. Al fine di eliminare i residui psicologisti, provenienti per esempio da Mill e da alcuni suoi contemporanei (cfr. Picardi 1994), Frege, ne *Il Pensiero* (1918), mostra che le proprietà tipiche delle rappresentazioni soggettive, quali l'origine sensibile, la relatività a una coscienza, cioè a un singolo portatore, e la loro non condivisibilità, non sono ascrivibili ai pensieri. In secondo luogo, propone alcuni argomenti per spingere il rappresentazionista verso auto contraddizione o lo scetticismo. Ad esempio, sostiene che se i pensieri fossero rappresentazioni, allora ognuno di noi avrebbe il proprio teorema di Pitagora. Ma se così fosse anche la verità sarebbe un prodotto della coscienza individuale. Da ciò seguirebbe l'impossibilità della contraddizione e quindi l'impossibilità di confutare l'idea che esistono pensieri indipendenti dalle rappresentazioni (Ivi, pp. 59-60). Da questa strada Frege giunge alla netta distinzione «tra ciò che è contenuto della mia coscienza, ciò che è quindi mia rappresentazione, e ciò che è oggetto del mio pensiero» (Ivi, p. 66). Se i pensieri sono indipendenti dalle rappresentazioni individuali, va allora chiarito dove sono collocati.

Per poter fare convergere i diversi atti individuali di comprensione dei sensi degli enunciati in un dominio comune, Frege postula la presenza di un *terzo regno*, quello dei pensieri, da affiancare a quelli degli oggetti materiali e delle rappresentazioni mentali. I pensieri sono visti come enti oggettivi, identici e "afferrabili" da tutti, cioè comprensibili e concepibili, ma privi di poteri causali. Un esempio in questo senso è l'equatore: esso è oggettivo ma, al tempo stesso, non è né percepibile né immaginario. Ecco dunque qual è lo statuto ontologico dei pensieri: come i numeri e altri enti astratti, essi sono oggettivi ma non reali (cfr. Frege 1884 §26). Dummett (1988b) ha notato che il punto di vista di Frege al riguardo si è evoluto fino ad affrontare, pur se in maniera non esplicita, quello che oggi viene chiamato il problema della "causazione mentale", ossia del ruolo causale che i pensieri, o le rappresentazioni per chi è mentalista, hanno nel determinare i movimenti fisici. Inizialmente Frege distingue gli enti oggettivi non reali da quelli reali in base all'inefficacia causale dei primi di contro all'efficacia dei secondi. Ma nel *Pensiero* argomenta che i pensieri non subiscono mutamenti, proprio per il loro carattere di oggetti astratti del terzo regno. Come è possibile allora che entrino in relazione con dei soggetti fisici? A questo fine, Frege fa appello alla distinzione tra proprietà *estrinseche* e *intrinseche*: le prime sono relazionali (come lo è diventare nonno), le seconde no (come lo è diventare calvo). I pensieri si caratterizzano perché sono intrattenuti senza subire mutamenti, come le proprietà estrinseche: "... nel *Pensiero* la caratteristica che distingue i pensieri è che non sono soggetti a mutamento anche se, in modo indiretto, ne possono essere gli agenti" (Dummett 1988b, p. 33)<sup>15</sup>. In questo senso, un pensiero può agire sull'uomo tramite le sue proprietà estrinseche, cioè il suo venir appreso e ritenuto vero, grazie alla sua comunicabilità e trasmissibilità, anche se esso non può subire modificazioni (Frege 1918, pp. 72-74). Il problema è ora capire cosa sia afferrare un pensiero.

Dummett (1988a) sottolinea più volte che Frege concepisce l'afferrare un pensiero come un'atto mentale. Ma tale atto non è una operazione semplice che corrisponde al contenuto della coscienza del soggetto. Rifacendosi alla citazione relativa all'isomorfismo tra pensiero e linguaggio e alla composizionalità, Dummett nota che si deve distinguere, nell'afferrare un pensiero, due aspetti: da un lato la capacità di comprendere le parti, che sono appunto rese nell'enunciato, dall'altro la comprensione l'enunciato nella sua totalità, ovvero il pensiero espresso. La prima è una abilità di tipo *disposizionale*, una abilità che si esibisce

---

<sup>14</sup> Per un'analisi e riferimenti su questo problema cfr. Picardi (1992a) cap. VIII. Per alcuni aspetti storici della questione cfr. Penco (1994), pp. 237 *passim*, 284 *passim*.

<sup>15</sup> L'idea di enti oggettivi ma non reali è ripresa da Dennett per caratterizzare lo statuto ontologico delle credenze. Cfr. *infra*.

quando serve e che consente di avere pronte diverse interpretazioni per le singole parole o per le clausole subordinate di una frase, mentre la comprensione dell'enunciato come un tutto è un atto *occorrente*, un evento mentale di comprensione in un momento e in un contesto specifici. Dummett nota che a tale distinzione può essere fatta risalire una differenza tra il "secondo" Wittgenstein e Frege: mentre il primo sottolinea con forza l'aspetto disposizionale del comprendere, il secondo lo reputa un atto occorrente. Questo è possibile perché, per Frege, le parole esprimono il loro senso, e non c'è bisogno di alcuna attività di conferimento di senso da parte del soggetto.

Tuttavia, nota Dummett, il modo più naturale per immaginare come si stabilisce la relazione tra parole e sensi è pensare che sia presente un'associazione di qualche tipo che entra in gioco nel processo di afferramento. Ma questa associazione, a detta di Dummett, diventa misteriosa perché costringe a immaginare che un pensiero possa essere svincolato dal suo supporto più usuale che è l'enunciato, e non è chiaro come questo possa essere possibile. Che ci sia del mistero su questo aspetto lo riconosce lo stesso Frege che definisce l'afferramento di un pensiero «il processo più enigmatico di tutti» (Frege 1897, p. 254). Si potrebbe ipotizzare che Frege abbia estromesso un concetto di cui avrebbe avuto bisogno: l'intenzionalità. Una possibile via d'uscita, che si avanza qui a titolo di ipotesi, è che la relazione di afferrare sia possibile grazie all'attività intenzionale del soggetto, che appunto correla contenuti oggettivi con situazioni percettivamente date e contesti concettuali. Naturalmente questa è una delle vie di fuga possibili e forse sarebbe stata giudicata eccessivamente psicologista da Frege. Un'altra via di fuga la si è avuta quando si è sostituito al terzo regno, dal sapore platonico, il contesto sociale<sup>16</sup>. La centralità del pensiero di Frege rimane dunque imperniata sulla concezione del linguaggio quale strumento, e al tempo stesso supporto, del pensiero. L'intenzionalità, in quanto carattere del pensiero, va a suo giudizio analizzata entro il linguaggio, ed è concepita come una relazione fra parlanti ed entità astratte.

### 2.3 Descrizioni e dati dei sensi in Russell

Chi si distacca dalla concezione esclusivamente linguistica nell'analisi del pensiero, pur preservandone aspetti importanti, è Bertrand Russell. Va subito detto che Russell è un filosofo complesso, le cui idee si sono evolute nel corso degli anni. Ciò a cui si farà qui riferimento sono gli aspetti più direttamente pertinenti per l'intenzionalità che risultano ancora oggi centrali nel dibattito<sup>17</sup>. L'aspetto caratterizzante l'approccio di Russell è la coniugazione di un'attenzione al linguaggio con una teoria fenomenista della conoscenza, in cui viene dato un peso particolare alle esperienze individuali. Il suo punto di partenza è la critica al modo in cui Frege interpreta la nozione di *nome*.

Russell, che pure difende l'antipsicologismo di Frege e Meinong<sup>18</sup>, attacca le soluzioni linguistiche proposte dal primo perché è convinto che sia possibile un'analisi puramente referenziale del significato. Si consideri un enunciato come "Giorgio IV voleva sapere se Scott fosse l'autore di *Waverley*". Se lo si analizza *à la Frege*, ossia eseguendo sostituzioni per cogliere il riferimento, si può ottenere un enunciato inadeguato a descrivere il pensiero di Giorgio IV e con un riferimento diverso. Infatti, se si sostituisce "l'autore di *Waverley*" con una seconda occorrenza di "Scott" si ha "Giorgio IV voleva sapere se Scott fosse Scott" ed «è difficile attribuire al primo *gentleman* d'Europa un qualche interesse per il principio d'identità» (Russell 1905, p. 106). Secondo Russell il problema sta nell'eccessiva ampiezza con cui Frege tratta la nozione di nome, visto che "l'autore di *Waverley*" è concepito come fosse un nome. Meglio, invece, considerare nomi solo quelle espressioni che si riferiscono a individui dei quali si può avere conoscenza *diretta*, quella che Russell (1911) chiama "knowledge by acquaintance" e che si realizza tramite i "sense-data", i dati dei sensi. Ciò che è conoscibile solo indirettamente è oggetto di una conoscenza per *descrizione*. Tali descrizioni possono essere *definite*, quando c'è un unico individuo che soddisfa la condizione definitoria, come in "l'autore di *Waverley*", o meno, come "la gente non sa quello che vuole", e hanno significato solo all'interno di un giudizio<sup>19</sup>. Secondo Russell, "l'autore di *Waverley*", una descrizione, non può essere sostituito con "Scott",

---

<sup>16</sup> Sul terzo regno si veda Penco (1989). Sulla rintracciabilità di esso nella lingua socialmente intesa cfr. Picardi (1994), pp. 26-31 e Dummett (1991), pp. 249-262.

<sup>17</sup> Per una introduzione a Russell in italiano cfr. Di Francesco (1990); in inglese, tra i molti, cfr. Ayer (1972), Sainsbury (1979) e, per un originale sviluppo di quei temi, Evans (1982).

<sup>18</sup> Russell deriva il suo antipsicologismo anche da Moore il quale, a sua volta, è debitore con Meinong. Al riguardo si veda Lecaldano (1988), p. 26 *passim*.

<sup>19</sup> Le descrizioni sono un caso particolare di simboli incompleti, ossia di funzioni proposizionali. Una funzione proposizionale è un'espressione della forma  $C(x)$  che diventa una proposizione quando la variabile assume un valore. Ad esempio: se  $C = \text{è un uomo}$  e  $x = \text{Socrate}$ , allora «Socrate è un uomo» è una proposizione.

un nome. Al fine di eseguire un trattamento soddisfacente dell'enunciato prima riferito, le descrizioni andranno scomposte nelle componenti implicite, così da giungere a una riscrittura della forma: "Giorgio IV voleva sapere se una e una sola entità scrisse *Waverley* e se Scott fosse quella entità". Un'analisi del genere, inoltre, risulta particolarmente efficace per trattare il caso di termini o descrizioni che non si riferiscono a nulla, come "l'attuale re di Francia" (cfr. Casalegno 1992).

A partire da questo nucleo Russell costruisce un approccio più generale all'intenzionalità (cfr. Di Francesco 1990; Pears 1967). Seguendo una concezione platonica, descrive gli stati intenzionali come "atteggiamenti proposizionali", un'espressione che è oggi uno standard nella letteratura sull'argomento (cfr. Russell 1918). Secondo tale analisi, "Stefano crede che *p*" va analizzato come: Stefano ha un *atteggiamento*, di tipo credenza, verso una *proposizione*, *p*. Tale trattamento consente due gradi di libertà rispetto allo stato intenzionale di Stefano: egli può cambiare atteggiamento, passando dalla credenza al desiderio che *p*, o cambiare proposizione, passando dalla credenza che *p* alla credenza che *q*. Tuttavia, poiché Russell, sulla scorta di Moore, identifica le proposizioni con i fatti, tale prospettiva appare incerta quando deve affrontare proposizioni false<sup>20</sup>. Con che cosa ci si mette in relazione in quel caso? Egli ipotizza allora delle "relazioni multiple" in base alle quali la mente entra in contatto con le varie parti che compongono una proposizione, e le sintetizza dando loro un completamento, ossia un'interpretazione significativa (cfr. Russell 1907; 1914; Ayer 1982, p. 37).

Russell però modifica la propria teoria ripensando la relazione tra mente e corpo. Ne *L'analisi della mente* (1921), egli espone il "monismo neutrale" secondo cui il rapporto mente e materia può essere risolto mostrando che si tratta di due modi logicamente diversi di organizzare gli stessi elementi primitivi, come quando si divide una popolazione per età o grado di scolarizzazione. Tale cambio di prospettiva ha dei contraccolpi sulla visione relazionale dell'intenzionalità. Russell, infatti, sulla scorta di un'analisi di tipo humeano, si convince che la nozione stessa di coscienza o di io non ha basi solide, se non come finzione logica. L'io, il "collettore" dei dati di senso, viene quindi eliminato. Di conseguenza Russell modifica anche i dati di senso, recuperando la nozione di sensazione, intesa come modificazione del sistema nervoso dei soggetti. Ma questa non appare adeguata a isolare il contenuto di uno stato intenzionale. Viene allora riconsiderata la nozione di immagine, analoga all'"idea", e priva di una rilevanza causale. Gli stati intenzionali sono quindi concepiti solo come *sentimenti* relativi a immagini, tali che il desiderio è rilevante perché mette in moto un certo comportamento mentre la soddisfazione, una specie di convinzione o credenza, ha un ruolo perché lo fa cessare (cfr. Russell 1921; Pears 1967). Questa teoria, però, non ha oggi molto credito.

Sebbene l'influenza di Russell sulle discussioni contemporanee sia presente nell'idea di atteggiamento proposizionale e nella teoria delle descrizioni definite, i suoi studi di logica, il fenomenismo e l'atomismo logico, secondo cui il mondo è costituito da "fatti atomici" espressi da proposizioni atomiche, del tipo "rosso-ora", e da fatti composti da questi atomi, ebbero una grande influenza nello sviluppo delle concezioni neopositiviste<sup>21</sup>. Ed esse hanno un posto rilevante nella storia dell'intenzionalità.

#### 2.4 L'intenzionalità nel neopositivismo: Wittgenstein e Carnap

L'obiettivo principale degli studiosi che, a cavallo fra gli anni Venti e Trenta, si riuniscono a Vienna per promuovere una "concezione scientifica del mondo" è la realizzazione di una teoria scientifica ideale, depurata da ogni aspetto metafisico, basata su un linguaggio fondato su elementi empiricamente verificabili a partire dai quali costruire, grazie alla logica, asserti via via più generali. Queste esigenze si espliciteranno nel *criterio empirico di significanza* in base al quale il significato di un enunciato consiste nel metodo della sua verifica, cioè nelle procedure da seguire per controllarne la veridicità (cfr. Barone 1953, p. 251 *passim*). In questo senso gli enunciati psicologici costituiscono, in particolare per Carnap, una difficoltà, perché essi non si adeguano ai criteri logici cui sottostanno gli enunciati scientifici. Quindi, per evitare che entro la psicologia si riproponga una forma di dualismo, le spiegazioni di questa disciplina dovranno essere omogenee con quelle delle scienze di base, come la fisica.

Il progetto neopositivista trae molta della sua ispirazione dalle ricerche di Wittgenstein sul linguaggio, ed è quindi necessario dare uno sguardo conciso alla struttura del *Tractatus*, una delle opere cardine di questo

<sup>20</sup> Una difficoltà inerente la sola posizione di Russell che, come detto, non ha impedito l'affermazione della nozione di atteggiamento proposizionale.

<sup>21</sup> Ulteriori sviluppi, relativi alla consapevolezza del contenuto, vengono argomentati tramite la nozione di "noticing" (Russell 1940; cfr. Ayer 1936, p. 124). Sul ruolo del fenomenismo, in quanto opposto al causalismo, nelle dottrine neopositiviste si veda Parrini (1991). Per un recupero delle descrizioni definite cfr. Salmon (1986), Salmon e Soames (1988), Richard (1990) e Crimmins (1992).

autore. In questo testo Wittgenstein (1922) espone la "teoria raffigurativa del linguaggio". Egli esordisce introducendo la nozione di "oggetto" come elemento minimo. Se tali elementi vadano identificati con i costituenti di un linguaggio relativo a un contesto descrittivo, come sostiene Diego Marconi (1987, pp. 29-37) sviluppando una tesi di Aldo Gargani, o se siano a fondamento di qualunque analisi possibile, come pensa Alberto Coffa (1991, pp. 148-9) forse rifacendosi a Canfield (1976), è una questione che non può essere qui affrontata ma che va comunque segnalata. Le due ipotesi, in effetti, sono entrambe rappresentate nel *Tractatus*. In queste pagine si può solo riportare il ruolo che Wittgenstein assegna agli oggetti pur avvisando di questa difficoltà. Gli oggetti si connettono l'un l'altro, come anelli di una catena, realizzando "stati di cose" (Wittgenstein 1922, § 2.03). Uno stato di cose non è una situazione particolare concreta: con tale espressione Wittgenstein indica una possibilità logica che può trovare attuazione in un "fatto" (Ivi, § 2). Le sole proposizioni dotate di senso sono quelle che rappresentano fatti, ossia combinazioni di oggetti<sup>22</sup>. Una proposizione è l'immagine logica di un fatto: può essere semplice, nel qual caso si correla con fatti atomici, o composta tramite le funzioni logiche, raffigurando così fatti complessi. La connessione fra gli oggetti entro un fatto è la struttura dello stato di cose; essa dev'essere "rispecchiata" dalla proposizione che la descrive nel senso che a possibili cambiamenti nella prima debbono corrispondere altrettanti gradi di libertà nella proposizione. Si tratta appunto di un isomorfismo o immagine logica.

Per illustrare questa idea Wittgenstein usa, nei suoi *Quaderni*, il seguente esempio: per raffigurare un incidente stradale si possono usare dei modelli qualsiasi, piccole automobili o pezzi di carta colorata. Le relazioni fra questi elementi sono esse stesse un fatto, analogo a quello rappresentato. Tali relazioni sono rese possibili dalla struttura dei modelli, che può variare se essi sono bi o tridimensionali, e questa struttura è la "forma della raffigurazione", ciò che li accomuna con il fatto (Wittgenstein 1922, § 2.17), mentre ciò che li differenzia può essere chiamato "forma della rappresentazione". Allorché le forme di raffigurazione astraggono sempre più dai fatti, esse si avvicinano alla "forma logica", cioè il "minimo comun denominatore" tra la proposizione e la realtà (cfr. Kenny 1973; Casalegno e Marconi 1992). Il problema dell'intenzionalità subentra nel momento in cui ci si interroga su come avvenga la correlazione fra la proposizione e i fatti che essa rappresenta.

Secondo Anthony Kenny (1981), questo problema va affrontato in due tempi: in primo luogo va ricordato che i pensieri sono immagini logiche di fatti espressi da proposizioni, così che un segno proposizionale non ha senso se non è un pensiero proiettato, ossia espresso in relazione a uno stato di cose. Con l'ausilio delle proposizioni Wittgenstein mette dunque in correlazione il pensiero con il linguaggio (cfr. Wittgenstein 1922, § 4.03; McGuinness 1981). In secondo luogo si tratta di chiedersi in che modo i pensieri umani possono connettere le proposizioni con i fatti che esse raffigurano. Anche questo problema viene diviso in due parti: in prima istanza Kenny nota che se il punto è capire perché scegliamo i pezzi di carta invece delle automobili per rappresentare l'incidente, allora Wittgenstein non è molto interessato a tale questione: si tratta di una faccenda empirica che toccherà alla psicologia risolvere (Kenny 1973, p. 76). Ma quando, in seconda istanza, analizza più precisamente le proposizioni usate per attribuire credenze, Wittgenstein afferma che la proposizione "A crede che p" può essere paragonata a "'p' dice p", dove la prima occorrenza di "p" indica un evento nella mente del soggetto, composto dai diversi oggetti che costituiscono il fatto, di cui la seconda "p", che Kenny chiama "pseudo-proposizione", specifica il significato indicandone le condizioni di verità (cfr. Wittgenstein 1922, § 5.542; Kenny 1973, p. 123). Questa idea ha due conseguenze: poiché "A crede che p" parla del significato di una proposizione, essa non può essere detta ma solo mostrata, e rientra quindi nelle proposizioni prive di senso; inoltre evidenzia che il significato viene «conferito ai segni da noi, dalle nostre convenzioni» (Kenny 1981, p. 120), tanto che se una correlazione fra segno e oggetto non funziona ciò è dovuto alla nostra incapacità di stabilire efficacemente la correlazione (cfr. Wittgenstein 1922, § 5.4733). Ma quando e come avvengono questi conferimenti? Essi non avvengono nei vari soggetti empirici, in Natalia o Stefano, ma a partire dal punto di vista logico sul mondo, in analogia all'idea per cui un campo visivo è stabilito da un occhio che non entra a far parte del campo visivo stesso (Ivi, §§ 5.633-5.641; Schulte 198?). È dunque la logica che conferisce il significato, ed essa fornisce agli individui gli elementi per pensare i fatti.

La teoria che Wittgenstein espone nelle pagine del *Tractatus* esercita una profonda influenza sui neopositivisti ed è alla base dell'interesse per la concezione logica della realtà. Tale prospettiva è accolta da Carnap (1928) che, inizialmente, è anche interessato agli aspetti fenomenici e propone di ricostruire i concetti

<sup>22</sup> Questo conduce a escludere come prive di senso le proposizioni non relative a fatti, come quelle estetiche, metafisiche e, in ultima analisi, filosofiche e quindi quelle dello stesso *Tractatus*. Un'interpretazione alternativa del *Tractatus*, in termini di sense-data, è in Hintikka e Hintikka (1986).

necessari a una descrizione scientifica del mondo partendo non dal linguaggio ma da elementi psichici minimi<sup>23</sup>. In tal senso tutti gli enunciati relativi a oggetti o a stati mentali altrui devono essere riconducibili a dati elementari dell'esperienza immediata, sulla scorta dell'insegnamento del fenomenismo russelliano. A regolare l'ammissibilità degli enunciati è l'idea per cui il significato di un'espressione coincide con le sue condizioni di verità o, in un senso più esteso, con le condizioni esperienziali di verità (Coffa 1991, p. 233). I caratteri di base delle esperienze vanno individuati mediante una relazione di *similarità* fra di esse, fondata sul riconoscimento dei caratteri comuni (cfr. Ivi, cap. 11). A partire dagli elementi di similarità, e tramite gli strumenti della logica, Carnap intende arrivare ai concetti più astratti. Per realizzare il proprio progetto, Carnap ritiene di poter mostrare che dai concetti composti si giunge ai semplici tramite gli strumenti fondamentali di classe e relazione, che rendono possibile la trasformazione di un enunciato relativo a un concetto di alto livello in uno relativo a un concetto più vicino all'esperienza, il tutto preservando l'estensione, ossia l'ambito di validità.

Entro questo contesto, Carnap analizza anche il problema dell'intenzionalità. Il primo passo è concepire non tanto le proposizioni, come suggeriva Russell, quanto gli enunciati quali entità oggetto degli stati intenzionali<sup>24</sup>. Come esempio si consideri l'enunciato "Natalia crede che 7 è dispari". Secondo Carnap, l'enunciato dovrebbe essere riducibile a espressioni che, pur mantenendo la validità del concetto espresso, la particolare credenza di Natalia, facciano scomparire i termini mentali (cfr. Barone 1953, pp. 183 *passim*). Da "Natalia crede che 7 è dispari" si dovrebbe poter arrivare a "Natalia mostra queste caratteristiche e di chi mostra queste caratteristiche può essere predicata la proprietà 'credere che 7 è dispari'". Tuttavia, la soluzione non sembra del tutto soddisfacente. Infatti, Natalia potrebbe non dare il proprio assenso a "7 è dispari" se l'enunciato fosse riportato in una lingua che conosce poco o presupponesse concetti che non padroneggia bene. Inoltre, nota Chisholm (1967a), se si traduce "Natalia si domanda se esistono unicorni" con "Natalia si domanda se esistono 'unicorni'" sembra che si sposti l'attenzione di Natalia da misteriosi esseri mitologici a parole. Va dunque cercato un modo più adeguato per identificare il contenuto degli stati intenzionali.

Per risolvere questo problema Carnap distingue, sulla scorta di Frege, tre diversi usi dei simboli: il *senso*, il *senso* e il *significato*. Riprendendo un noto esempio (Carnap 1928, §44) si possono indicare tre diversi usi del simbolo "7":

- 1) "'7' è un numero arabo" (segno);
- 2) "ora penso al numero <7>" (senso);
- 3) "[7] è un numero dispari" (significato).

Per comprendere la differenza va notato che nel primo asserto "7" non è rimpiazzabile con "VII", che nel secondo è rimpiazzabile con <VII> ma non con <5+2>, e che nel terzo asserto possiamo rimpiazzarlo sia con [VII] sia con [5+2]. Ebbene, per Carnap solo i significati possono rientrare nel dominio dell'analisi scientifica perché in essi è possibile qualunque sostituzione. Ora, qual è il modo giusto per considerare il contenuto degli stati intenzionali che, a differenza degli enunciati scientifici, sono intenzionali?

In *Significato e necessità* (1947) Carnap, affrontando il problema delle espressioni modali, anch'esse caratterizzate dall'intenzionalità, sviluppa una teoria in cui alle nozioni fregeane di senso e riferimento sostituisce il "metodo dell'estensione e dell'intensione". Come si ricorderà, il problema è che il valore di verità delle espressioni intenzionali dipende da come è espresso il contenuto più che da cosa esprime tale contenuto, una restrizione che non si applica agli enunciati della scienza. Si deve allora trovare una condizione di sinonimia sufficientemente forte da non fare mutare il valore di verità nelle espressioni intenzionali. Per soddisfare tale esigenza, Carnap si basa sull'intensione partendo dall'estensione. Come è stato detto, due nomi sono coestensionali se denotano la medesima entità. Quindi "7" è coestensionale con "il numero dei nani nella favola di Biancaneve". Tuttavia, ciò non è sufficiente per individuare il contenuto del pensiero di Natalia perché se nell'attribuzione di credenza si sostituisce "il numero dei nani nella favola di Biancaneve" a "7", il valore di verità può mutare. I termini per le sostituzioni debbono essere allora *L-equivalenti*, cioè debbono avere la stessa estensione in tutti i mondi possibili, come nel caso di "7" e "5+2". Ma, in realtà, neanche ciò è sufficiente. Infatti "Natalia crede che 5+2 è dispari" è diverso da "Natalia crede che 7 è dispari": essa potrebbe non conoscere il significato di "+". Carnap considera allora una nozione più

<sup>23</sup> Secondo Barone (1953) tali sensazioni sono indistinte e unitarie, di tipo gestaltico, mentre per Picardi (1995) richiamano l'atomismo psichico di Mach e Avenarius.

<sup>24</sup> La distinzione fra enunciati e proposizioni può essere concepita sulla falsariga di quella fra token e type: gli enunciati realizzano proposizioni (cfr. cap. 1). C'è però un fattore in più: enunciati come "piove" o "it is raining" esprimono la stessa proposizione. Specificare cosa siano le proposizioni è, quindi, un problema centrale della semantica. Nel contesto in esame, le proposizioni possono essere identificate con le condizioni di verità.

forte della *L-equivalenza*, quella di *isomorfismo intensionale*: due espressioni sono sinonime se sono costruite a partire da elementi che sono a loro volta L-equivalenti. Nel caso particolare avremmo che "7" può essere rimpiazzato da "VII" ma non da "5+2" perché quest'ultimo, formato da due numerali e una funzione, ha una struttura diversa dal numerale "7". Il contenuto di una credenza è dunque individuato con ciò che è invariante rispetto a una sostituzione intensionalmente isomorfa, quindi con un enunciato costituito in un certo modo particolare.

La proposta di Carnap ha dato vita a una lunga e articolata serie di obiezioni tecniche che non è qui possibile analizzare<sup>25</sup>. Ciò che occorre sottolineare è il grande impatto teoretico che la figura di Carnap ha avuto in questo secolo. Le proposte di Carnap, infatti, rappresentano al meglio la parabola del programma che intendeva ricondurre le scienze umane, la psicologia in particolare, entro i canoni metodologici delle scienze rigorose, come la fisica. Da un lato, le idee di Carnap hanno sicuramente allevato e favorito il diffondersi della metodologia comportamentista entro la filosofia e la psicologia. Molte delle sue proposte verranno infatti riprese e sviluppate da Quine, che di quel movimento rappresenta uno degli esiti più raffinati (cfr. cap. 3). Dall'altro, Carnap ha accompagnato il riduzionismo verso la sua crisi. Ne è testimonianza la posizione che Herbert Feigl, tra i massimi esponenti del neopositivismo, finisce con l'assumere sul problema mente corpo. A giudizio di Feigl, "fisico" e "mentale" sono, sulla scorta di Frege, due sensi per parlare del medesimo riferimento (Feigl 1958).

La crisi esplode in tutta la sua forza quando Roderick Chisholm avanza un argomento che, per così dire, si muove sulla stessa linea di Carnap ma con l'obiettivo di raggiungere il risultato opposto. Per usare le sue parole, possiamo dire che mentre Carnap auspica di riuscire a «spiegare il carattere intenzionale del credere e degli altri atteggiamenti psicologici facendo ricorso a certe caratteristiche del linguaggio», Chisholm ritiene che «dobbiamo spiegare le caratteristiche intenzionali del linguaggio facendo riferimento al credere e agli altri atteggiamenti psicologici» (Chisholm e Sellars 1958, p. 521). Mentre i neopositivisti tentavano una riduzione dell'intenzionale tramite il linguaggio, Chisholm caratterizza linguisticamente l'intenzionalità al fine di mostrarne la non riducibilità.

## 2.5 Il dibattito fra Sellars e Chisholm e la versione linguistica della tesi di Brentano

La crisi definitiva del riduzionismo neopositivista si compie nel 1956. Da un lato, Wilfrid Sellars attacca il "mito del dato", ovvero l'idea, difesa da Clarence Lewis, James e Russell, secondo cui esistono impressioni immediate sulle quali fondare la conoscenza, riaprendo così la riflessione sul ruolo che "episodi interni" possono avere nell'analisi del problema dell'intenzionalità. Dall'altro, Chisholm sostiene che il fallimento dei criteri logici non è un problema ma l'indizio della peculiarità, e irriducibilità, del discorso intenzionale.

Il problema dal quale Sellars (1956) prende le mosse è come evidenziare l'intelligenza, e l'intenzionalità, presente nel comportamento. Egli immagina una comunità di individui dotati di un semplice linguaggio che consente loro di parlare solo dei comportamenti. Questo linguaggio, sostiene Sellars, si rivelerebbe insufficiente a cogliere l'intelligenza presente in ciò che gli individui fanno. A tal fine, prosegue Sellars, nel linguaggio andrebbero incluse sia entità semantiche, per riferirsi alle relazioni verbali, sia entità quasi-teoriche per postulare stati interni collegati ai comportamenti. L'applicazione di queste entità risulterebbe in una serie di descrizioni in base alle quali gli stati interni degli individui sarebbero connessi fra loro così da formare una specie di discorso interiore ("inner speech"). Il significato di ogni stato interno verrebbe specificato tramite descrizioni del tipo "'...! significa p". Queste descrizioni hanno allora il compito di mettere in luce che i pensieri sono eventi con il compito di assolvere a certe "funzioni regolative" che danno un senso complessivo al comportamento degli individui; esse hanno quindi il medesimo ruolo degli enunciati pubblici, solo che costituiscono la parte sommersa dell'iceberg su cui gli enunciati pubblici possono emergere.

Le descrizioni di Sellars sono all'origine del *framework* mentalista che oggi caratterizza buona parte del funzionalismo. Esse, infatti, non sono solo resoconti isolati di accadimenti, ma si correlano fra loro

---

<sup>25</sup> Si veda Church (1950) e Mates (1950) e, per una risposta, Putnam (1954). Per la ricostruzione di questi problemi si veda Burge (1978). Una introduzione ai temi qui trattati è in Casalegno (1992) e Mariani (1992). Una dettagliata cronologia dei vari articoli - aggiornata fino al 1972 - è in Marras (1972). Una linea di ricerca assai importante, che però esula dalle presenti linee ricostruttive, è basata sulla distinzione fra credenze "de dicto" e "de re". Alcuni enunciati relativi a stati intenzionali presentano infatti una particolare ambiguità. Si consideri "Natalia crede che qualcuno è una spia": l'enunciato può essere letto sia come se esprimesse una relazione a *due* posti, fra Natalia e l'eventualità che qualche individuo sia una spia, sia una relazione a *tre* posti, tra Natalia, un certo individuo particolare e la proprietà di essere una spia predicata di quell'individuo. La prima è la lettura "de dicto", o nozionale, la seconda è quella "de re", o relazionale. Quine (1956), a differenza di Kaplan (1968), ritiene che la lettura "de dicto" andrebbe eliminata. Hintikka (1962) sviluppa la distinzione nei contesti modali. Bonomi (1983) ne analizza sviluppi entro la percezione e Dennett (1982) e Stich (1983) ne criticano la sensatezza.

presentando i caratteri di una teoria ingenua della vita mentale degli individui, ciò che oggi si chiama "psicologia del senso comune" o *folk psychology* (cfr. Dennett 1978a). Tali descrizioni formano ciò che Sellars chiama "l'immagine manifesta" dell'uomo. Questa immagine va, tuttavia, riconciliata con "l'immagine scientifica", che prevede il solo linguaggio delle scienze di base. Per chiarire il collegamento è essenziale analizzare il rapporto fra pensiero e linguaggio. Per Sellars, gli "episodi interni" dipendono dal linguaggio: nel momento in cui si apprende una lingua si sviluppano pensieri così che «per quanto il pensiero sia causalmente precedente alla parola, la parola è concettualmente precedente al pensiero, perché il concetto di pensiero è *modellato* su quello del parlare» (Marras 1992, p. 713). Le parole, dunque, più che designare *traducono* gli eventi interni (cfr. Sellars 1956). A questi tesi si oppone Chisholm il quale sostiene che il modello descrittivo "'...' significa p" non è sufficiente per descrivere gli stati intenzionali. Al suo posto sarebbe necessaria un'analisi del tipo "'...' esprime t e t è relativo a p" (dove t è un pensiero), e ciò perché sono gli enunciati a dipendere dagli stati intenzionali così come la luce della Luna dipende da quella del Sole, anche se entrambi ci mandano luce (cfr. Chisholm e Sellars 1958, p. 524). Su questa base Chisholm inverte la priorità esplicativa con la quale fino a quel momento si era correlato pensiero e il linguaggio.

Chisholm pone il problema in maniera diretta: il linguaggio fisikista e comportamentista è sufficiente per descrivere la "vita psichica"? Alla replica tendenzialmente positiva di Carnap, Chisholm (1956) risponde negativamente. Secondo Chisholm è possibile riformulare la tesi di Brentano facendo riferimento al linguaggio: invece di asserire che l'intenzionalità è una proprietà speciale che si applica solo ad alcuni fenomeni mentali, va affermato che è possibile sviluppare un uso peculiare del linguaggio per descrivere certi eventi mentali. Questo è l'*uso intenzionale del linguaggio*. La descrizione di questi usi si basa sull'osservazione che gli enunciati su stati intenzionali fanno fallire i tre principi logici descritti in apertura di capitolo.

Nelle parole di Chisholm, si ha un uso intenzionale quando in un enunciato compare un nome o una descrizione con riferimento "indiretto", come diceva Frege, in cui la sostituzione con una espressione coreferenziale può far mutare il valore di verità dell'enunciato (non sostituibilità *salva veritate*). In secondo luogo, un enunciato dichiarativo è intenzionale se l'espressione sostantivale inclusa ("substantial expression") è tale che né l'enunciato né la sua contraddittoria implicano l'esistenza o la non esistenza di ciò che la frase indica (non generalizzazione esistenziale). Infine, si ha un uso intenzionale quando il verbo di un enunciato semplice ha come proprio oggetto una frase che contiene un verbo subordinato che non può essere detto né vero né falso (non verofunzionalità).

In base a questi tre criteri, formulati sui principi prima descritti, Chisholm riformula la tesi di Brentano affermando:

(1) non abbiamo bisogno di usare il linguaggio intenzionale quando descriviamo fenomeni non psicologici o "fisici"; possiamo esprimere tutto ciò che sappiamo, o che crediamo, di questi fenomeni in un linguaggio che non è intenzionale .. e (2) quando vogliamo descrivere certi fenomeni psicologici - in particolare quando vogliamo descrivere pensare, credere, percepire, vedere, conoscere, volere, sperare e simili - o (a) dobbiamo usare il linguaggio intenzionale o (b) dobbiamo usare un vocabolario di cui non abbiamo bisogno quando descriviamo fenomeni non psicologici o "fisici" (Chisholm 1956, pp. 511-2; cfr. 1957, cap. 11).

I criteri di Chisholm sono stati sottoposti a una serie di critiche che ne hanno evidenziato i limiti. In particolare, è stato sottolineato che il criterio della non sostituibilità è soddisfatto anche da enunciati modali, come "è possibile che Venere non sia la stella del mattino". Infatti, se si rimpiazza "la stella del mattino" con una seconda occorrenza di "Venere", si finisce in una bella sfida all'identità. Chisholm ha allora modificato i propri criteri (1967b). Il cambiamento principale prevede di trasformare una frase come "Natalia crede che 7 è dispari" in "Natalia crede (7 è dispari)" e poi trattare la parte fuori parentesi come un *prefisso enunciativo semplice*, ossia un'espressione senza parti, logicamente equivalente a un enunciato, che anteposta alla parte in parentesi porta a un enunciato. L'idea è che un prefisso enunciativo semplice *M* è intenzionale se, per un qualunque enunciato *p*, *M(p)* è logicamente contingente (cfr. Chisholm 1967a). Va però notato che nella letteratura contemporanea questa revisione non ha avuto molto successo, e chi si affida ai criteri linguistici preferisce usare i principi originari, modificandoli a seconda delle esigenze. Due sono, in sintesi, gli elementi teorici indicati dal dibattito tra Sellars e Chisholm: da una parte la centralità del legame fra il "discorso interno", vale a dire ciò che oggi è tematizzato nel dibattito sulla psicologia del senso comune, e il linguaggio pubblico; dall'altra la possibilità che gli enunciati su stati intenzionali non siano riducibili.

La strategia di Chisholm consente di fare un punto generale, a mo' di conclusione, sull'intricata faccenda del rapporto fra l'intenzionalità e l'intensionalità. Come si è visto, per coloro che affrontano il problema della costruzione di semantiche per le lingue, naturali o artificiali, l'intensionalità rappresenta una difficoltà perché

impone trattamenti diversi per alcuni enunciati, ovvero la creazione di una "classe differenziale". Questa caratteristica è sfruttata da Chisholm per *definire* l'intenzionalità in termini di intensionalità. Egli prova a volgere in positivo le difficoltà semantiche, ma l'impresa si rivela tutt'altro che banale. Tale tentativo evidenzia due punti: da una parte che la connessione fra intenzionalità e intensionalità va dimostrata come tesi filosofica; dall'altra che il dualismo cartesiano ha in tale questione un potenziale elemento di forza.

Il secondo punto può essere così posto: benché intensionalità e intenzionalità siano due temi distinti, essi presentano tali e tante connessioni da fare ipotizzare l'esistenza di un legame profondo. Tuttavia le connessioni non consentono di dire che l'intensionalità è una condizione necessaria e sufficiente per l'intenzionalità<sup>26</sup>. Ma questa particolarità può indurre a pensare che non si tratti d'altro che della manifestazione di una peculiarità ontologica, ossia di una prova a favore del dualismo cartesiano. Naturalmente la strada per questa tesi è ancora lunga, ma la minaccia, per chi è monista e materialista, è presente. La via di fuga da questa minaccia arriverà con il funzionalismo.

La descrizione del neopositivismo qui presentata ha insistito particolarmente sul lato semantico di questa dottrina. Essa, tuttavia, rivela anche una forte componente epistemologica, che si è incarnata nell'approccio che ha dominato la psicologia all'incirca nello stesso periodo, il comportamentismo. Quest'ultimo fa proseliti non solo fra i ricercatori direttamente impegnati nelle ricerche empiriche ma anche fra i filosofi che, per suo tramite, manifestarono l'esigenza di allontanarsi sempre più dall'idealismo anche per una via non strettamente semantica.

---

<sup>26</sup> Al più è sufficiente: se un enunciato è intensionale non necessariamente è intenzionale - potrebbe essere modale - mentre se un enunciato è intenzionale allora è necessariamente intensionale.

## Capitolo 3 Intenzionalità, comportamento e azione

### 3.1 Introduzione

L'osservazione del comportamento degli individui, sia verbale sia fisico, è uno dei metodi più importanti per l'attribuzione di stati intenzionali. Molto spesso, infatti, si attribuiscono credenze e desideri vedendo come gli individui si comportano in situazioni specifiche. Allo stesso modo si verificano le ipotesi sugli stati mentali provocando reazioni comportamentali, anche nella forma di risposte verbali. L'idea che gli stati intenzionali vadano ridotti o identificati con le reazioni corporee è alla base del *comportamentismo*. Esso svolge un ruolo centrale non solo nelle teorie psicologiche della prima metà del secolo, ma anche nel pensiero filosofico di autori come Carl Hempel e Gilbert Ryle.

Contro il comportamentismo vengono sollevate, a partire dagli anni Cinquanta ad esempio con Wittgenstein, diverse obiezioni, che danno l'avvio a una serie di riflessioni critiche. Molti pensano che l'ordine esplicativo debba essere rovesciato: è il comportamento che va spiegato facendo riferimento a stati interni non osservabili da caratterizzare intenzionalmente, e non il contrario. Questa reazione al comportamentismo ha però il difetto di sembrare una riproposizione del dualismo. I suoi sostenitori, infatti, dovrebbero dare conto delle relazioni che intercorrono fra le cause, che sottendono i comportamenti fisici, e le ragioni, che spiegano le azioni, senza creare due domini ontologicamente distinti.

Il paragrafo successivo descrive i principi teorici e metodologici che guidano il comportamentismo nella sua prima fase, analizzando il ruolo delle idee di Watson e Hempel. Il terzo paragrafo percorrerà lo sviluppo del comportamentismo filosofico, dalla sua affermazione, con Ryle, agli attacchi che ne decretano la crisi, con Wittgenstein, Anscombe e Geach. Nel paragrafo successivo ci si confronterà con la figura di Quine, che difende una forma sofisticata di comportamentismo. Il quinto paragrafo percorre i dibattiti sviluppatasi nella filosofia dell'azione, sulla relazione fra cause e ragioni che, come descritto nell'ultimo paragrafo, subiscono una forte trasformazione grazie alla teoria di Davidson.

### 3.2 Il comportamentismo metodologico di Watson e Hempel

Tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del nostro secolo la psicologia va incontro a una profonda revisione teorica e metodologica. Alla nascita dei gabinetti scientifici, dove la sperimentazione assume un grande rilievo, corrisponde il lento ma costante declino del metodo introspettivo. Una delle figure più influenti in questa fase è William James, uno dei padri del pragmatismo americano. Nei suoi ponderosi *Principi di Psicologia* (1890), egli avanza una teoria della mente imperniata sulla nozione di coscienza, non concepita però come un'entità, e legata all'introspezione. Secondo James, l'intenzionalità è la capacità di produrre un comportamento adeguato a una situazione relativamente ai contenuti degli stati mentali (cfr. Santucci 1992, pp. 76-84). Tale posizione è a metà strada tra le istanze fenomeniste della psicologia tedesca e le esigenze del pragmatismo stesso in quanto difende la verificabilità dei metodi e adotta criteri, come scopo o utilità, quali elementi per la valutazione dell'adeguatezza delle ipotesi<sup>1</sup>.

Le idee di James vengono portate alle estreme conseguenze in senso verificazionista dallo psicologo John Watson, che pone le basi del *comportamentismo metodologico* (Watson 1913; 1925). Sulla scorta delle ricerche di psicologia animale, Watson procede a una riorganizzazione dei concetti esplicativi ammessi nella psicologia scientifica, promuovendo un drastico ridimensionamento del ricorso all'introspezione che psicologi come Edward Titchener, oltre che James, avevano sostenuto. Secondo Watson, la psicologia deve diventare una scienza sperimentale il cui scopo è la previsione e l'analisi del comportamento. Affermando che ciò che può essere conosciuto è il solo comportamento manifesto, in quanto sperimentalmente controllabile e pubblicamente verificabile, Watson rielabora sia il metodo sia l'epistemologia della psicologia. Egli raccoglie dunque sia le istanze teoriche espresse dal biologo C. Lloyd Morgan qualche decennio addietro, secondo il quale nelle spiegazioni non si deve far ricorso a entità complesse laddove le semplici sono sufficienti<sup>2</sup>, sia certi risultati specifici come la "legge dell'effetto", postulata da Edward Thorndike, in base alla quale una data risposta di un animale a uno stimolo è rinforzata se l'animale è compensato, inibita se è punito<sup>3</sup>. L'intero vocabolario esplicativo della psicologia deve dunque venir ricondotto a un numero circoscritto di nozioni

---

<sup>1</sup> Sviluppi ulteriori di queste istanze sono in Clarence I. Lewis, la cui teoria del significato è legata all'idea di *quale* di esperienza.

<sup>2</sup> È la versione biologica del "rasoio di Occam".

<sup>3</sup> Per una ricostruzione storica del comportamentismo cfr. Curi (1967); Cornoldi (1980); Cordeschi (in stampa). Su James e Mach cfr. Russell (1921).

quali *stimolo*, *risposta* e *rinforzo*, dalle quali trarre le leggi relative al comportamento. Questa posizione verrà precisata da Burrhus Skinner (1953) con l'introduzione della nozione di *condizionamento operante*.

Le idee di Watson trovano un corrispettivo nell'epistemologia che si viene sviluppando in seno al neopositivismo, secondo cui una scienza è rigorosa se i suoi asserti sono intersoggettivamente verificabili. Il problema è allora accertare la praticabilità della nuova metodologia. Ad affrontare la questione, di chiara natura epistemologica, è Carl Hempel.

Alla base delle ricerche di Hempel, come di altri neopositivisti, è la convinzione che gli strumenti concettuali della logica consentiranno, prima o poi, di ridurre il vocabolario delle scienze di "alto livello", come la psicologia, a quello delle scienze fisiche. Con "riduzione" si intende la sostituzione dei termini teorici della scienza da ridurre con quelli della scienza che riduce, preservando la verità e l'esplicatività. Nel caso della psicologia, si tratta di sostituire i termini che la caratterizzano con altri termini che, tuttavia, soddisfino il criterio che i neopositivisti avevano eletto a guida per discriminare le espressioni dotate di significato da quelle che ne erano prive: il *criterio empirico di significanza*. In base ad esso, come si è detto, il significato di un enunciato coincide con il metodo per la sua verifica. Quindi solo i termini che possono essere intersoggettivamente verificabili possono essere ammessi nelle scienze rigorose. Ora, poiché in psicologia gli unici termini che soddisfano tale condizione sono quelli relativi al comportamento, l'intero vocabolario della psicologia andrà basato su di essi.

Per mostrare la percorribilità di tale ipotesi Hempel adduce il seguente esempio: l'enunciato "Stefano ha mal di denti" è basato sul concetto di "avere un dolore", che non è intersoggettivamente verificabile. Esso va allora tradotto nelle cinque seguenti condizioni: «a) Stefano fa determinati gesti, geme, porta le mani alla bocca; b) se gli si chiede "hai mal di denti?" dà il proprio assenso; c) ha un dente cariato; d) ha valori di pressione sanguigna, presenza di batteri, ecc. che denotano una infezione in corso; e) il suo sistema nervoso mostra certe condizioni specifiche» (Hempel 1935, p. 17). Secondo Hempel un qualunque stato che verifica questi asserti verifica anche l'enunciato "Stefano ha mal di denti". Un termine come "dolore", quindi, è identico, nel suo status epistemologico, a un termine come "temperatura" quando quest'ultimo è paragonato a "energia cinetica molecolare media": quando si troveranno i correlati fisici adeguati, tale termine dovrebbe poter essere sostituito in tutte le sue occorrenze da tali correlati. Per quanto l'esempio di Hempel sia relativo a uno stato di dolore esso si applica anche agli stati intenzionali. In questo caso, come si vedrà, la condizione b) diventa la più importante, identificando il cosiddetto "comportamento verbale".

Le tesi di Hempel ora descritte sono più forti di quelle del primo Carnap (1928): mentre Carnap afferma che la *riduzione*, intesa come ricerca di criteri empirici per l'applicazione di certi termini, è sufficiente, Hempel auspica la *traduzione* di un linguaggio in un altro, ossia una definizione completa sulla falsariga di "temperatura" e "energia cinetica molecolare media" (cfr. Marras 1980, p. 7)<sup>4</sup>. Con Watson ed Hempel il comportamentismo metodologico è al suo massimo apogeo; ma anche in questo periodo il fronte è tutt'altro che compatto.

Sin dalla metà degli anni Venti, infatti, alcuni psicologi propongono versioni assai più moderate di comportamentismo nelle quali trovano posto i concetti intenzionali. A questi concetti è riservato il ruolo di "variabili intermedie", cioè di elementi, introdotti a fini esplicativi, che si ipotizza agiscano tra lo stimolo e la risposta (cfr. Cordeschi 1984, pp. 327-31; in stampa). Tra coloro che percorrono questa strada vanno menzionati Clark Hull ed Edward Tolman. Quest'ultimo, in particolare, ritiene di poter ricostruire il concetto di intenzionalità, identificato con la tendenza dei topi a orientarsi in un labirinto verso le soluzioni più facili o già verificate, nella doppia capacità di sviluppare una strategia per tentativi ed errori e nell'essere pronti ad apprendere (Tolman 1932). Il comportamento risulta così guidato non solo da stimoli immediati ma anche mediati e lontani nel tempo e nello spazio. Tolman definisce il proprio comportamentismo "molare", ossia esplicativamente fondato su concetti di alto livello come "scopo" e "intenzione"<sup>5</sup>. Parallelamente, il neopositivismo adotta una versione "liberalizzata" del criterio di significanza - che nella prima formulazione condannava come priva di significato anche la teoria dell'evoluzione - in base a cui il significato è il metodo che *in linea di principio* si potrebbe usare per la verifica di un asserto. In questo senso molte di quelle che prima dovevano essere considerate asserzioni pseudoscientifiche ritrovano un posto nell'alveo della scienza (cfr. Carnap 1932-33). Ma i comportamentisti rigorosi non si danno per vinti. Skinner, ad esempio, propone una versione ancora più radicale di questa dottrina.

---

<sup>4</sup> Va notato che Hempel ha mutato punto di vista negli anni '50. Si veda il suo contributo alla teoria dell'azione.

<sup>5</sup> Percorsi analoghi sono seguiti dallo psicologo e filosofo Karl Bühler che interpreta l'attività segnica degli animali, come ad esempio il linguaggio delle api, in termini di intenzioni. Cfr. Toccafondi (1995), pp. 246-61.

Nell'esame dell'argomento di Hempel è stato notato che la condizione b), relativa alla disposizione ad assentire, è di importanza cruciale proprio nel caso dell'analisi degli stati intenzionali. In effetti, credenze e desideri non hanno manifestazioni comportamentali tipiche. Due individui possono entrambi credere che piove ma comportarsi in modo diverso (uscire con o senza ombrello), oppure possono l'uno credere che piove e l'altro credere che non piove e uscire entrambi con l'ombrello (magari perché uno odia il sole). Il comportamento verbale risulta allora fondamentale. Al fine di chiarire in che modo comportamento e linguaggio si accordano, Skinner (1957) elabora una teoria per mostrare che anche la capacità linguistica può essere ridotta a moduli di comportamento<sup>6</sup>. A questa tesi, che verrà ripresa da Quine, si oppone uno studioso all'epoca ancora sconosciuto: Noam Chomsky. In una recensione, ormai celebre, al libro di Skinner, Noam Chomsky (1959) demolisce punto per punto l'intera teoria, rivendicando l'impossibilità di eliminare il riferimento al mentale dalle maglie esplicative della psicolinguistica e dando l'avvio al nuovo approccio alla psicologia che ha ispirato il cognitivismo (cfr. cap. 4)<sup>7</sup>.

Questo movimentato panorama di discussioni metodologiche trova una eco nei dibattiti promossi, all'incirca negli stessi anni, dai filosofi del linguaggio. Questi ultimi argomentano a favore del comportamentismo partendo dall'analisi delle confusioni che si producono nel linguaggio quotidiano quando si devono descrivere gli stati mentali. Proprio a partire dagli studi volti a dipanare tali confusioni, il comportamentismo, come metodo e come teoria filosofica, entra definitivamente in crisi.

### 3.3 Sviluppo e crisi del comportamentismo logico: da Ryle a Anscombe

L'esigenza metodologica degli psicologi di ridurre la mente alle sue manifestazioni corporee provoca l'interesse di alcuni filosofi per lo statuto dei termini relativi al mentale nel linguaggio quotidiano. Al nome di Ryle è legata una delle più influenti analisi del mentale. A suo giudizio, l'uso dei termini mentali evidenzia una concezione della mente analoga all'idea platonica del "pilota" che timona la nave. Sicuramente l'introspezionismo aveva favorito tale concezione, ma esso può esserne una conseguenza piuttosto che la causa. Secondo Ryle, infatti, il dualismo cartesiano è radicato nel modo comune di intendere la mente, come si riscontra osservando il linguaggio quotidiano. In esso, gli stati e i processi mentali sono visti come entità speciali, causalmente attive e ontologicamente autonome, distinte dagli stati cerebrali.

Con una espressione diventata assai nota, Ryle descrive tale confusione come l'idea del "fantasma nella macchina", e ne rintraccia l'origine in una serie di *errori categoriali*. Come esempio di errore categoriale Ryle considera l'università di Oxford. Essa è costituita da una serie di edifici autonomi, i *college*, disseminati su un territorio non delimitato. L'errore verrebbe commesso da chi, dopo aver visitato i vari college, chiedesse dov'è l'università includendo, erroneamente, *università* nella medesima categoria di *edifici*. L'università di Oxford è l'insieme degli edifici che godono di certe proprietà, ad esempio vi si tiene lezione o appartengono all'amministrazione universitaria, e non è un edificio speciale. Analogamente, afferma Ryle, quando si affronta l'analisi degli enunciati che descrivono stati o processi mentali, spesso ci si intrappola in errori categoriali che spingono a cercare oggetti distinti, mentali, con poteri causali specifici. Questo è però un errore: "... quando parliamo dell'esercizio di qualità mentali non ci riferiamo a episodi occulti determinanti quello che vien fatto e detto, ma proprio a quello che vien fatto e detto" (Ryle 1949, p. 18). Secondo Ryle dunque, una relazione concettuale viene sistematicamente scambiata per una relazione causale tra ipotetici stati mentali e gli stati fisici ordinari.

Ma se l'agire non dipende da processi mentali, come può essere spiegato? Ryle avanza, in primo luogo, la distinzione tra *knowing how* e *knowing that*, ossia tra "saper fare" e "conoscere"<sup>8</sup>, secondo cui l'agire intelligente può sia essere mostrato nell'azione appropriata, nel saper fare una cosa, sia nell'espressione esplicita di un contenuto di conoscenza. Si può saper giocare a scacchi in maniera eccellente pur essendo pessimi insegnanti, come si può essere ottimi insegnanti di scacchi ma non avere quell'intelligenza pronta e creativa tipica di un buon giocatore. Questa distinzione serve a Ryle per scardinare l'idea secondo cui "aver l'intenzione di fare una nuotata nel mare" corrisponda a uno stato mentale distinto dalla capacità di saper progettare una gita, nel senso di prendere il costume, le pinne e darsi un appuntamento (cfr. Ivi, p. 42). È su queste basi che va concepita l'*attività* umana, e la distinzione tracciata aiuta a comprenderne la multiformità.

<sup>6</sup> Egli radicalizza le concezioni che erano state del padre della semiotica Charles Morris, più attento anche alla nozione di disposizione (cfr. Morris 1946 e Santucci 1992, p. 199-200).

<sup>7</sup> Un'altra teoria che aveva influenzato i comportamentisti è la teoria causalista dei simboli di Ogden e Richard (1923). In genere su comportamentismo e neopositivismo si veda L. Smith (1986).

<sup>8</sup> Sto qui usando i termini di Rossi-Landi, che tradusse l'opera di Ryle. La distinzione potrebbe anche venir resa con "sapere come" e "sapere che".

Ma non si deve pensare che ogni termine mentale vada identificato con l'esibizione di un comportamento. È infatti possibile credere che  $p$  o credere che  $non\ p$  e comportarsi allo stesso modo. L'idea di Ryle è che gli enunciati mentali individuano *disposizioni* ad agire in un certo modo, ossia abilità a esibire certi comportamenti se posti nelle condizioni appropriate. La dottrina di Ryle prende dunque il nome di "comportamentismo disposizionale" o "logico"; la postulazione di stati interni è approvata solo a fini esplicativi e individuata con l'analisi linguistica e concettuale. Verbi come "credere", "volere", ma anche "sapere", vengono concepiti come proprietà disposizionali determinabili, nel senso che debbono introdurre enunciati che specificano cosa un soggetto farebbe o vorrebbe che venisse fatto<sup>9</sup>.

A differenza di "sapere", però, i verbi intenzionali sono verbi di inclinazione, ossia specificano sorgente e obiettivo, e quindi danno un senso alle domande formulate con un "perché" o "a qual fine". Analogamente a "sapere", i verbi intenzionali sono proposizionali, cioè soddisfano un "comportamento linguistico" (Ivi, p. 113). Con Ryle, dunque, gli stati mentali vengono visti come azioni eseguite in certi *modi* caratteristici. Ma qui si annida una difficoltà del comportamentismo logico: se gli stati intenzionali sono solo una ricostruzione logica ottenuta guardando il comportamento, attuale o potenziale, come si può asserire che essi lo causano (cfr. Fodor 1980a, p. 30)? Si tratta del problema del rapporto fra ragioni e cause, che sarà affrontato nell'ambito della filosofia dell'azione (cfr. *infra* 3.5). In secondo luogo, se i processi mentali si evidenziano solo nelle disposizioni ad agire, non viene contemplata la possibilità che si correlino anche fra loro in catene di stati, ossia che due individui abbiano la stessa disposizione ad agire ma differenti ragioni e motivi per ciò. Su queste difficoltà si svilupperà la crisi del comportamentismo logico.

Un secondo attacco alle confusioni del linguaggio comune proviene da Wittgenstein, che però evita molte delle conseguenze di Ryle<sup>10</sup>. Anche Wittgenstein ritiene che molte espressioni relative a stati interni sono basate su un uso confuso delle parole, e giudica il compito della filosofia di natura terapeutica: essa deve indicare tali confusioni e una via per evitarle. L'origine delle confusioni risiede nell'*uso* di termini che appartengono a certe pratiche linguistiche in contesti non pertinenti. Per spiegare la nozione di uso Wittgenstein propone un'analogia con quella di "gioco": esistono giochi molto diversi, associati da somiglianze di vario genere, che tuttavia si distinguono per regole e pratiche tipiche. La nozione di gioco viene applicata al linguaggio per identificare contesti d'uso delle parole e degli enunciati. Un "gioco linguistico" è un insieme aperto di condizioni grammaticali, pragmatiche e sociali, nelle quali parole ed enunciati vengono adoperati in un certo modo. Wittgenstein offre vari esempi di giochi linguistici, mostrando come il significato venga determinato dalle condizioni nelle quali si usano le parole e le espressioni. La teoria del significato come uso afferma dunque che il significato è "fra" i parlanti, nel modo in cui vengono insegnate le parole, nel loro uso, nel controllo vicendevole fra i parlanti per mezzo di criteri pubblici.

Secondo Wittgenstein, il problema con i termini mentali è che molti di essi vengono usati sulla falsariga della relazione nome-oggetto (cfr. Hallett 1977, pp. 29, 553). Si pensa, ad esempio, che la parola "dolore" indichi qualcosa, uno stato interno privato. Viceversa, se si afferma di provare dolore non si propone il resoconto di uno stato interno, ma si dà un'espressione, più o meno articolata, a un dolore. «Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore... l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido» (Wittgenstein 1953, §244). Questa critica assume un carattere generale ed è oggi nota come "argomento contro il linguaggio privato". Con esso Wittgenstein intende contestare la ragionevolezza stessa dell'idea che sia possibile differenziare, nominare o ricordarsi delle sensazioni sulla sola base di un catalogo del tutto personale di espressioni private. Se così fosse, come si potrebbe condividere la nozione stessa di *dolore*? In secondo luogo, l'idea di nominare degli stati privati è basata sull'ipotesi che sia possibile seguire una regola in forma privata. Ma si può parlare di regole solo nel caso di qualcosa che è passibile di controllo pubblico, altrimenti non sono chiari né i criteri di applicazione né la differenza fra applicazione corretta e sbagliata. Nelle parole di Wittgenstein: «Per questo "seguire la regola" è una prassi. E *credere* di seguire la

---

<sup>9</sup> Le proprietà disposizionali sono quelle, spesso designate da termini con suffisso in -(b)ile come "solubile" o "fragile", che specificano, tramite un condizionale, che se un elemento  $x$  è nelle condizioni  $C$  allora esibirà il comportamento  $a$ .

<sup>10</sup> Su Ryle e Wittgenstein cfr. Kenny (1989). Questa collocazione di Wittgenstein è, in effetti, un po' tendenziosa: opponendolo a Ryle si finisce per sottolinearne alcuni toni comportamentisti, negati da molta letteratura critica. D'altro canto, la collocazione del "secondo" Wittgenstein entro il contesto dell'analisi linguistica (cap. 2) sarebbe risultata ancor più inadeguata. La complessità della figura di Wittgenstein è riflessa nell'ampiezza della letteratura che lo riguarda. Per iniziare si veda Gargani (1973), Kenny (1973), Marconi (1987), Monk (1990) e i saggi in Andronico, Marconi e Penco (1988). Sulle nozioni qui in esame cfr. Budd (1989), Johnston (1989) e Schulte (1993).

regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola "*privatim*": altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola» (Ivi, § 202)<sup>11</sup>.

A partire da questi argomenti Wittgenstein affronta il trattamento di alcuni verbi mentali, come "intendere", "comprendere" e "pensare", con una strategia analoga a quella usata per i termini relativi a sensazioni, come "dolore". Ad esempio, qual è la "grammatica", ossia l'uso ammissibile, di un verbo come "comprendere"? Wittgenstein attacca l'idea che esso indichi un processo o un'esperienza: se comprendere fosse un processo, esso dovrebbe essere collocato nel tempo, avere un inizio e una fine. Tale tempo dovrebbe coincidere con l'attività del comprendere, per esempio con l'ascolto di certi enunciati. Ora, se non ci fossero gli enunciati, ci sarebbe ancora il comprendere? Se lo si concepisce come un processo, la risposta dovrebbe essere sì. Ma a questo punto o si è di nuovo nell'illusione del linguaggio privato, oppure questo comprendere interno è un processo che gira a vuoto, come un parlare al muro. Ecco come si esprime Wittgenstein: «Enuncia una proposizione e pensala; enunciala comprendendola! - E ora non enunciarla, ma limitati a rifare quello con cui l'hai accompagnata quando l'hai enunciata comprendendola!» (Ivi, § 332). Se non si tratta di processi, con cosa si ha a che fare?

Wittgenstein differenzia due tipi di stati mentali: gli stati di coscienza, ad esempio le sensazioni, e le disposizioni, come «credere, capire, sapere, aver intenzione di, e così via» (Wittgenstein 1980, II, § 45). Ora, "intendere", "credere" e gli altri verbi intenzionali sembrano esprimere una connessione fra i pensieri e il mondo; tale legame è invece interno al linguaggio, non è qualcosa che va aggiunto<sup>12</sup>. Ci sono diversi modi per dare corpo a questa ipotetica connessione, come nominare, descrivere, ecc., ma essi sono appunto modi del linguaggio o, come nel caso dell'ostensione, del comportamento non verbale. Ma come vanno viste le disposizioni?

Si consideri l'intendere. Nella cosiddetta "fase intermedia", fra il *Tractatus* e le *Ricerche*, Wittgenstein lo concepisce nei termini di un dirigersi verso un qualche elemento che viene a soddisfare tale direzionalità (cfr. Gargani 1995). Ma tale concezione è ancora legata all'idea che pensiero e mondo siano entità separate. Nelle *Ricerche* questa idea scompare. L'intendere è ancora un dirigersi verso (cfr. Wittgenstein 1953, §§ 454-7), ma esso viene inquadrato in un contesto di *espressioni* di questo dirigersi, le quali debbono essere pubbliche e manifestare una componente disposizionale. A differenza di Ryle, però, Wittgenstein riconosce che l'individuazione degli stati interni tramite le disposizioni non viene stabilita una volta per sempre, ma è soggetta a mutamenti, dipende dai contesti, da chi individua la disposizione e da cosa il soggetto al quale viene attribuita una data credenza è in grado di manifestare, sia nel momento dell'attribuzione che nel futuro o nel passato<sup>13</sup>. Per usare un esempio di Searle, anche se è possibile che un cavernicolo abbia pensato, o magari anche pronunciato, "voglio fare il presidente degli Stati Uniti", poiché questi mancava di tutti gli altri stati mentali e delle condizioni che avrebbero dato adeguatezza al desiderio, egli non aveva il medesimo desiderio di un candidato alla Casa Bianca (Searle 1983, pp. 29, 145).

Così, mentre per Ryle una credenza è identificata con una disposizione, per Wittgenstein essa è identificata con un'*abilità*, una capacità che può manifestarsi o meno, che può evolvere, che ogni individuo può manifestare in forme diverse (cfr. Kenny 1989; ter Hark 1990). È un po' come confrontare una capacità in termini attuali e potenziali: per Ryle essa dev'essere attuale, per Wittgenstein può essere potenziale e non espressa (cfr. Kenny 1989; 1995). In secondo luogo, la disposizionalità viene stabilita relativamente a un numero fissato di contesti, si dice che lo zucchero tende a sciogliersi se posto in certi liquidi, mentre le abilità possono trovare applicazioni sempre nuove e diverse, il cui successo e la cui adeguatezza vengono valutate pubblicamente. Un'abilità è dunque qualcosa di più di una disposizione. Da quanto detto emerge che, come argomenta Rosaria Egidi (1995), Wittgenstein non è interessato a un'analisi causale degli stati mentali ma al ruolo che essi hanno nella ricerca di ragioni. Queste idee sono sviluppate in direzione anticomportamentista da Gertrud Anscombe.

Alla Anscombe va il merito di avere sottolineato che non è solo il *modo* e le disposizioni al comportamento che caratterizzano l'intenzionalità, ma anche l'isolamento di tali caratteristiche "sotto una descrizione". L'intenzione, infatti, se è motivo per l'azione viene individuata come risposta a una domanda

---

<sup>11</sup> Questo problema è oggetto di una controversa analisi di Saul Kripke (1982) il quale, sostenendo che non è possibile fare di Wittgenstein una sorta di comportamentista logico più raffinato di Ryle, afferma che egli offre una soluzione scettica a un problema scettico. Secondo Kripke, Wittgenstein afferma che se anche non possiamo sapere con certezza in che modo una certa regola viene praticata - il fatto che finora è stata applicata in un modo non garantisce che non si possa cambiare - dobbiamo, tuttavia, rimanere attaccati all'idea che è solo nella pratica pubblica che la regola ha un valore (cfr. Ivi, cap. 3; Ayer 1985, p. 104 *passim*; Fogelin 1987).

<sup>12</sup> Sulle differenze fra i verbi "credere" e "sapere" in Wittgenstein cfr. Marconi (1987), pp. 153-7.

<sup>13</sup> Sull'attribuzione di credenze agli altri si veda Kenny (1984), cap. 5 e Gargani (1985) cap. 9.

della forma "perché  $x$ ?". Tale risposta fornisce la *ragione* per la quale si è compiuto ciò che deve essere spiegato: una risposta che deve valere non solo per chi descrive ma *anche per l'agente stesso*. Se Stefano sta tagliando un albero, è la *sua* credenza che quell'albero è da tagliare che spiega l'azione e non altre possibili descrizioni del suo agire, parimenti corrette, come ad esempio il fatto che deve tagliare un esemplare di faggio o l'albero piantato da Umberto cento anni prima. Secondo Anscombe, dunque, «il termine "intenzionale" fa riferimento a una *forma* di descrizione degli eventi» (Anscombe 1957, p. 84). Il problema affrontato nel secondo capitolo relativamente al rapporto fra intensionalità e intenzionalità viene dunque riformulato in termini di molteplici descrizioni nelle quali può essere caratterizzato un medesimo accadimento; tale riformulazione sarà alla base di molte discussioni nella teoria dell'azione.

La concezione dell'azione che emerge dall'idea di Anscombe delle descrizioni molteplici mira a identificare le azioni con forme di ragionamento pratico, concepito sulla falsariga del sillogismo pratico aristotelico, in cui da credenze e desideri, intesi come premesse, si passa alla conclusione rappresentata da un'azione. Le regole logiche e linguistiche seguite, però, non fanno parte di un codice mentale ma "stanno lì", nella pratica intersoggettiva: «Se la spiegazione di Aristotele [del sillogismo pratico] dovesse descrivere i processi mentali effettivi, in generale essa sarebbe assurda. L'interesse della spiegazione sta nel fatto che descrive un ordine che è presente ogni volta che un'azione è fatta con intenzione» (Ivi, p. 79). Gli elementi intenzionali vengono dunque individuati tramite descrizioni che consentono di ricostruire le azioni come ragionamenti particolari che seguono regole condivise pubblicamente.

Un ulteriore allontanamento dal comportamentismo è compiuto da Peter Geach (1957). Egli sottolinea infatti che è possibile avere una credenza, ad esempio che la luna non è fatta di formaggio, anche se non si ha questa credenza presente, per così dire, alla propria coscienza. Viceversa, se in un certo istante si manifesta la credenza che la luna non è fatta di formaggio, si sta allora compiendo un giudizio che merita la qualifica separata di *atto* mentale. La vita mentale, tuttavia, non può essere completamente composta da atti mentali, e le credenze che non si attualizzano potrebbero non avere mai espressione anche se di fatto possono dirigere il comportamento. Credenze e comportamento debbono dunque essere separati.

Le idee di Geach e Anscombe sono indicative della profonda trasformazione che segna il comportamentismo logico. Dai primi tentativi di traduzione completa degli enunciati mentali in enunciati fisici, suggeriti da Hempel, si è passato a un progressivo arricchimento, sempre sul piano del linguaggio, del problema dell'intenzionalità. Ryle, allontanandosi dall'ideale della traduzione, afferma che il mentale è la descrizione di certi modi di agire. Wittgenstein, più radicalmente, afferma che i diversi stati mentali vanno caratterizzati con altrettanti giochi linguistici intesi come abilità a manifestare determinate disposizioni. Anscombe e Geach arrivano a sostenere che è nell'azione che l'intenzionalità si manifesta, e che se il linguaggio è l'unico strumento per isolare questa caratteristica, altre proprietà, come le descrizioni o l'eventuale presenza alla coscienza, hanno un ruolo nel differenziare gli stati interni. Questi elementi compongono un quadro in cui l'intenzionalità torna ad essere considerata un fenomeno mentale autonomo, pur nella consapevolezza che il linguaggio è necessario per isolarla. Esiste dunque una sorta di interdipendenza tra atti intenzionali e descrizione linguistica.

A partire da questo momento si sviluppano due linee di ricerca: la prima ammette l'interdipendenza tra linguaggio e intenzionalità, per giungere a conseguenze scettiche sia sul piano linguistico che su quello mentale, ed è la linea seguita da Willard Van Orman Quine; la seconda riscontra la necessità di ripensare il ruolo esplicativo delle nozioni intenzionali nella spiegazione delle azioni, e costituisce un vero e proprio settore di ricerca. Tali questioni verranno affrontate in questo ordine.

### 3.4 Linguaggio e comportamento secondo Quine

Sebbene gli ultimi pensatori descritti abbiano mostrato le radicali difficoltà presenti nel comportamentismo tale dottrina, in particolare nella sua versione metodologica, ha conosciuto nuovo splendore attraverso l'opera di Quine. Riprendendo la nozione di condizionamento operante di Skinner, Quine ha sviluppato un radicale scetticismo nei confronti sia delle nozioni mentaliste sia di quelle semantiche. Tale posizione prende le mosse da un esperimento mentale diventato molto famoso<sup>14</sup>.

Si immagini un linguista esploratore alle prese con una tribù che parla una lingua del tutto sconosciuta. Il compito del linguista è tradurre gli enunciati della lingua misteriosa; poiché non c'è alcuna lingua franca che permette al linguista di comunicare con i membri della tribù, questi si trova a dover compiere quella che Quine chiama una "traduzione radicale". Per riuscire nel proprio intento il linguista inizia il lavoro

---

<sup>14</sup> Per una rapida introduzione a Quine si veda Santambrogio (1992). Discussioni sulla figura di Quine sono in Barrett e Gibson (1990).

osservando le esclamazioni di un indigeno. Passa, ad esempio, un coniglio e l'indigeno esclama "gavagai!". Si può affermare che "gavagai" significa "coniglio"? In effetti sono possibili altre traduzioni. Si può, ad esempio, rendere "gavagai" con "guarda c'è un coniglio", oppure con "guarda un esempio di coniglià", o ancora con "ecco una fase temporale di coniglio". Sono possibili, dunque, diverse ipotesi di traduzione dell'espressione indigena che, a questo livello, va considerata *olofrasticamente* cioè, al pari delle emissioni infantili, come un'espressione indivisibile, priva di parti<sup>15</sup>. Quindi, l'associazione di "significati stimolo", ossia dell'insieme delle condizioni di stimolazione sensoriale - la presenza di un coniglio - con gli "enunciati di osservazione" - l'esclamazione "gavagai!" ogni volta che si è in presenza di un coniglio - da sola non consente la formulazione di un'ipotesi attendibile.

Inoltre, avverte Quine, una traduzione non è fatta solo di ipotesi linguistiche. Il linguista deve, infatti, attribuire agli indigeni la medesima coerenza logica che attribuisce a se stesso. Deve, cioè, assumere il "principio di carità" secondo cui una cattiva traduzione è, in certi casi, più probabile di una palese violazione dei principi della logica. In questo senso, se alla domanda "gavagai?" porta puntando un coniglio, l'indigeno rispondesse con una espressione che si tradurrebbe con "quello è e non è un coniglio" allora si dovrebbe presumere un errore di traduzione piuttosto che una palese violazione del principio di non contraddizione<sup>16</sup>. Ma il problema è ancora presente nella sua interezza: qual è la traduzione giusta? La risposta di Quine è: non c'è una risposta. Poiché le varie ipotesi di traduzione sono equivalenti per tutte le disposizioni verbali degli indigeni rispetto alle condizioni di stimolazione, esse saranno equivalenti anche quanto alla correttezza. Non ci sono "fatti ulteriori" rispetto ai quali valutare se un'ipotesi è migliore di un'altra. Di conseguenza la traduzione è *indeterminata*.

Se l'interpretazione olofrastica degli enunciati osservativi non è sufficiente a risolvere la determinatezza della traduzione, si potrebbe cercare di interpretare tali enunciati analiticamente, scomponendoli nelle varie parole, utilizzando tutto l'apparato concettuale della semantica, come il criterio d'identità e la quantificazione, così da giungere a domande del tipo "questo gavagai è lo stesso di quello?". Ma per fare questa domanda si dovrebbe ipotizzare che, ad esempio, "tessos" ha nella lingua indigena il medesimo significato che "stesso" ha in quella del linguista. Quale mezzo indipendente si avrebbe per verificare la correttezza dell'ipotesi? Il problema assume allora una forma più generale: se tutte le ipotesi di traduzione sono *sottodeterminate* rispetto ai comportamenti, nel senso che uno stesso comportamento determina più ipotesi, come si potrà identificare il riferimento dei termini? Su che base decidere che "gavagai"<sup>17</sup> si riferisce a un coniglio piuttosto che a una fase temporale di coniglio? La radicale ipotesi di Quine è: non c'è risposta. Oltre l'indeterminatezza della traduzione esiste un problema assai più grave: la *inscrutabilità del riferimento*. Non c'è un modo univoco per identificare il riferimento dei termini; anzi, l'obiettivo ultimo dell'esperimento mentale di Quine è quello di mostrare che l'equivalenza delle ipotesi di traduzione indica che il riferimento è inscrutabile (cfr. Quine 1992, p. 51). Si comprende così dove trae origine lo scetticismo di Quine nei confronti del significato. Secondo Quine, questo viene comunemente concepito come un oggetto collocato in una specie di museo, cui vengono attaccate delle etichette verbali, le parole, quando invece esso si riduce all'insieme dei comportamenti che un individuo manifesta, o ha la disposizione a manifestare, in determinate condizioni. Ma poiché il comportamento, effettivo o disposizionale, è insufficiente a determinare il riferimento, la nozione di "significato" è priva di senso.

L'affermazione che il significato è privo di senso può essere tacciata di contraddittorietà. Quine evita tale obiezione specificando che è solo da un punto di vista "assoluto" che il significato non ha senso. Cosa intende Quine con "assoluto"? Sulla base dell'esperimento mentale della traduzione radicale si potrebbe pensare che la vacuità dei significati riguardi solo contesti molto particolari. Quine ritiene invece che le tesi dell'indeterminatezza della traduzione e dell'inscrutabilità del riferimento possano essere "importate" anche all'interno della stessa lingua di un individuo, ad esempio relativamente ai termini astratti. Per evitare che si giunga allora alla "posizione assurda" in cui si asserisce che il significato non ha senso, Quine afferma che «il riferimento è un nonsenso eccetto che relativamente a un sistema di coordinate. In questo principio di relatività sta la soluzione della nostra difficoltà» (Quine 1969, p. 77). Il principio al quale Quine si riferisce è quello della *relatività ontologica*: la nozione di riferimento non vale da un punto di vista assoluto, ma preserva il suo valore all'interno delle coordinate stabilite da una lingua particolare. Poiché l'ontologia è

---

<sup>15</sup> Vale a dire che a questo livello non si può supporre che l'indigeno stia dicendo "Ga vagai!" o "Gava gai!", ecc.

<sup>16</sup> Quine suggerisce di prendere questo avviso con cautela. Infatti, un individuo non viene accusato di illogicità se, nel corso di una festa, alla domanda «ti diverti?», risponde «sì e no». Cfr. Quine (1960) § 13.

<sup>17</sup> "Gavagai!", rispetto al problema della scomposizione analitica, è un caso estremo di enunciato, perché è composto da un solo nome.

legata al riferimento, anch'essa sarà relativa alle coordinate linguistiche. Quine mostra dunque che l'originaria motivazione epistemologica dei comportamentisti non può essere separata dalle sue implicazioni ontologiche.

Le conseguenze più importanti per l'intenzionalità discendono proprio dallo scetticismo sul significato: tale scetticismo porta infatti alla rinuncia alla nozione di proposizione. Esistono vari modi per definire cosa sia una "proposizione": con tale termine si può indicare il significato condiviso da enunciati, ma questa idea si scontra con il problema della traduzione radicale; oppure può essere concepita come il veicolo per la verità, ma anche qui si presentano delle difficoltà (cfr. Quine 1960, § 43). Nessuna di queste proposte, inoltre, riesce a superare le difficoltà tipiche dei "contesti intensionali". A giudizio di Quine questo non è l'indice che i significati e le proposizioni, usati per descrivere le credenze, appartengono a uno speciale regno, con i suoi principi logici e le sue regole. Al contrario, la morale che Quine trae è che essi, come le varie nozioni semantiche, non sono passibili di un'analisi rigorosa e vanno quindi *abbandonati*. Al riguardo Quine è esplicito:

La tesi di Brentano dell'irriducibilità delle locuzioni intenzionali è dello stesso genere della tesi dell'indeterminatezza della traduzione. Si può accettare la tesi di Brentano come prova dell'indispensabilità delle locuzioni intenzionali e dell'importanza di una scienza autonoma dell'intenzione, oppure come prova dell'infondatezza delle locuzioni intenzionali e della vacuità della scienza dell'intenzione. Il mio atteggiamento, a differenza di quello di Brentano, è il secondo. Accettare le locuzioni intenzionali alla lettera significa, abbiamo visto, postulare relazioni di traduzione come in qualche modo oggettivamente valide, sebbene di principio indeterminate relativamente alla totalità delle disposizioni verbali. Una postulazione di questo genere promette pochi vantaggi per ciò che riguarda la comprensione (insight) scientifica, qualora non abbia miglior fondamento di quello fornito dal fatto che le supposte relazioni di traduzione vengono presupposte dal gergo della semantica e dell'intenzione (1960, p. 271).

Il problema, quindi, è che se una credenza viene concepita come l'attribuzione di un atteggiamento verso una proposizione, come indicava Russell, poiché non c'è modo di individuare cosa sia una proposizione, ne segue che non è possibile individuare il contenuto dello stato intenzionale. Ma se non si identifica il contenuto, la nozione stessa di stato intenzionale perde di senso<sup>18</sup>. Neanche la proposta carnapiana di trasferire il contenuto dal piano proposizionale a quello degli enunciati soddisfa Quine, e non per le critiche di Church (1950) a quel progetto, quanto perché presuppone la nozione di linguaggio, e non è chiaro cosa sia un linguaggio né come possa essere identificato (Quine 1960, § 44)<sup>19</sup>. Ma Quine sa bene che non è possibile eliminare il discorso sulle credenze dalla nostra pratica linguistica ed esplicativa quotidiana. Quine propone allora l'adozione di una doppia norma o standard:

se stiamo tratteggiando la struttura vera e ultima della realtà, lo schema canonico che fa per noi è lo schema austero che conosce soltanto il discorso diretto e non conosce alcun atteggiamento proposizionale, ma soltanto la costituzione fisica e il comportamento degli organismi ... Ma se il nostro uso della notazione canonica intende soltanto chiarire le perplessità verbali o facilitare deduzioni logiche, è certamente spesso consigliabile tollerare le locuzioni di atteggiamenti proposizionali (*ibid.*).

Quine non aderisce quindi a una versione radicale di comportamentismo e ammette che, se lo scopo è interpretare i comportamenti, ci si deve affidare allo "straordinario virtuosismo" di attribuire credenze e desideri anche a esseri che non hanno alcun linguaggio, come gli animali e i bambini. Una tale pratica si concretizza, grazie al principio di carità, nella proiezione empatica del punto di vista degli interpreti sul punto di vista degli interpretati, una strategia che, come si vedrà, verrà ripresa da Davidson e da Dennett. Oggi, dopo trent'anni di dibattiti, Quine ammette che la onnipresenza di tale pratica induce a ritenere che alcune forme mentaliste di classificazione degli eventi umani siano ineliminabili (cfr. Quine 1992, pp. 66, 72). Lo scetticismo quineiano sulla nozione di contenuto, connesso all'idea per cui la filosofia dovrebbe consegnare gli argomenti della teoria della conoscenza alla ricerca scientifica, costituiscono altrettanti elementi di indagine che alimentano le attuali discussioni (cfr. capp. 5 e 6). Ma prima di passare a tali questioni c'è da considerare il secondo tema generale che connette l'intenzionalità al comportamento fisico, che va sotto il nome di "teoria dell'azione".

Va subito chiarito che storicamente il comportamentismo, come dottrina, e la teoria dell'azione, come ambito di studi, si incontrano in una "terra di mezzo" partendo, il primo dal problema di giustificare epistemologicamente il ricorso a nozioni mentaliste nel discorso scientifico, magari al fine di eliminarle, e la seconda dalle spiegazioni delle azioni nella storia e nell'etica, così da stabilire il ruolo di un individuo in

---

<sup>18</sup> Alcuni autori, come Feyerabend (1963) e Rorty (1965), hanno radicalizzato lo scetticismo di Quine propugnando una versione di quello che è oggi noto come "eliminativismo". Su questo cfr. il capitolo 6.

<sup>19</sup> Su enunciati e proposizioni cfr. n. 24 del cap. 2.

relazione a un evento o la sua responsabilità<sup>20</sup>. In tale ottica si può dire che i loro intenti generali sono opposti: il comportamentismo cerca di spiegare il mentale facendo ricorso al comportamento fisico, mentre la teoria dell'azione si preoccupa di spiegare il comportamento fisico facendo appello a stati mentali, per quanto anche in questo ambito di studi si siano registrate posizioni comportamentiste.

### 3.5 L'intenzionalità nella teoria dell'azione

Le relazioni fra azione e intenzioni, nonché il modo in cui gli stati intenzionali sono rilevanti per definire cosa è un'azione, sono i temi che caratterizzano la teoria dell'azione. Un filosofo che ha sottolineato il ruolo delle credenze nella guida delle nostre azioni è Frank Ramsey. A suo giudizio una credenza «è una mappa dello spazio circostante tramite la quale ci orientiamo. Rimane una mappa a prescindere da quanto la complichiamo o la riempiamo di dettagli» (Ramsey 1929, p. 146)<sup>21</sup>. Gli stati intenzionali, dunque, dirigono le azioni. Ma cosa sono queste ultime? Al fine di identificare un'azione la prima distinzione che solitamente viene operata è tra ciò che accade agli individui e ciò che essi fanno: ricevere uno schiaffo è qualcosa che accade, dare uno schiaffo è qualcosa che si fa. Il secondo evento, non il primo, può essere un'azione. Il problema successivo è stabilire quando il movimento che un individuo fa nel dare uno schiaffo è anche intenzionale, visto che si può dare uno schiaffo involontariamente e le azioni debbono almeno avere una componente di volontarietà. In termini più generali il problema è il rapporto fra ragioni e cause. Infatti, se da un lato spiegare un'azione significa fornire una descrizione in termini di ragioni, d'altra parte, poiché l'azione è anche un movimento corporeo fisico, va chiarito in che modo le cause *del* movimento si connettono alle ragioni *per* il movimento. Si tratta quindi del vecchio problema del dualismo in una nuova veste. Per tracciare una mappa delle diverse posizioni che si sono avvicinate sul tema dell'azione si possono individuare, seguendo Antonio Rainone (1990), tre approcci: il primo di stampo causale, rappresentato da Hempel; il secondo, più intenzionale, difeso dai wittgensteiniani, e il terzo rappresentato dall'ipotesi della causalizzazione mentale di Davidson<sup>22</sup>. L'approccio causale viene qui affrontato per primo.

Malgrado il declino del neopositivismo, l'ideale dell'unità della scienza preserva parte del suo fascino anche negli Cinquanta. Esso si concretizza nell'ipotesi che il modello della spiegazione delle scienze naturali, il cosiddetto "modello nomologico-deduttivo" vada applicato anche alle scienze "dell'uomo", come la psicologia. Secondo questo modello una spiegazione coincide con la sussunzione di un caso individuale entro una legge generale rigorosa, nomologica, con l'aggiunta delle condizioni specifiche per quel caso. Così, l'*explanandum*, ciò che deve essere spiegato, è deduttivamente implicato dagli enunciati contenuti nell'*explanans* più le condizioni specifiche, anche se i fenomeni da spiegare sono indipendenti dal punto di vista logico ma correlati tramite relazioni causali. L'ambito di validità di tale modello, tuttavia, sembra limitato alle sole scienze rigorose e difficilmente estendibile anche alla psicologia. Lo sviluppo delle spiegazioni statistiche e probabilistiche conduce però Hempel (1965), a lungo difensore del neopositivismo, a riconsiderare il modello. Anche se ogni spiegazione è la connessione di un evento entro l'ambito di una legge, più le condizioni particolari, la connessione e la legge possono essere solo probabili e non necessariamente deterministiche. Si stabilisce quindi un nuovo modello, statistico-induttivo, più adeguato alle scienze umane.

Il nuovo modello esplicativo delle scienze umane è imperniato, secondo Hempel, sulla *razionalità*. Questa viene caratterizzata, rispetto all'azione, in due modi: un'azione è razionale se è compiuta sulla base di ragioni e se risulta adeguata agli scopi dell'agente dati i suoi mezzi. Adottando il nuovo modello Hempel vuole conseguire due obiettivi: da un lato opporsi ai mentalisti, come William Dray (1957), che vedono nelle ragioni dell'agente un "principio d'azione" motivante sufficiente alla spiegazione, dall'altro mantenere una

---

<sup>20</sup> Il tema della spiegazione dell'azione si è affermato nella seconda metà dell'Ottocento quando, sancita la netta separazione fra scienze della natura e dell'uomo, si pose la questione dei metodi della seconda. Dilthey ritiene che alla base delle spiegazioni delle scienze umane ci sia il concetto di *Verstehen*, di comprensione, mentre per quelle della natura si tratta di *Erklären*, spiegazione. Weber modifica radicalmente le tesi di Dilthey svincolando la comprensione da aspetti introspettivi ed empatici e basandola su una concezione di razionalità come adeguatezza dei mezzi ai fini. Egli sosterrà che nell'interpretazione dei fenomeni sociali deve rientrare una componente causale, da affiancare a quella intenzionale, così da poter individuare le ragioni tramite condizionali del tipo "se *x* non fosse accaduto allora *y* si sarebbe verificato". Su questi temi cfr. i saggi in Rossi (1981). Per un approccio alla relazione fra ragioni e cause cfr. Nannini (1992).

<sup>21</sup> Ramsey suggerisce inoltre di valutare le credenze calcolando il *grado* di fiducia di un soggetto verso la loro verità nei termini delle scommesse che il soggetto è disposto a fare. Il ruolo della scommessa, tuttavia, è solo un metro esterno di valutazione; il ruolo effettivo della credenza nell'azione è proprio la sua capacità di dirigere il comportamento.

<sup>22</sup> Un mappa alternativa è in Toumela (1982) che connette la spiegazione dell'azione con la teoria dell'agente, individuando anche qui tre strategie possibili. Secondo Rainone (1990, p. 108) sia il primo sia il terzo approccio sono causalisti, l'uno in senso metodologico l'altro ontologico; solo il secondo è espressamente anticausalista.

certa omogeneità nei modelli della spiegazione delle diverse scienze. Per raggiungere il primo obiettivo Hempel deve mostrare che la tesi di Dray è insufficiente a spiegare l'azione. Secondo Dray se un soggetto fa  $x$  ciò si spiega sulla base del principio secondo cui "Il soggetto era in una situazione del tipo  $C$  e in tale situazione la cosa appropriata da fare è  $x$ ". Ora, afferma Hempel, questo non basta perché, in primo luogo, l'agente deve anche *credere* di essere in una situazione di tipo  $C$  e, in secondo luogo, si deve assumere che l'agente è razionale nel senso che è disposto a fare qualunque cosa sia razionale in circostanze specificate (cfr. Hempel 1965, pp. 206-7). Poiché Dray non fornisce criteri per soddisfare questi requisiti aggiuntivi, il suo modello risulta inadatto. A questo fine, argomenta Hempel, la razionalità equivale a una serie di disposizioni ad agire "di ordine superiore", ossia non solo reazioni a stimoli esterni ma anche a valutazioni interne, che vengono comunque ricomprese entro una legge generale, pur se di tipo probabilistico. In questo modo Hempel evita il comportamentismo e riconduce le spiegazioni dell'azione nella medesima struttura logica di quelle naturali, cogliendo così anche il secondo obiettivo.

All'argomento hempeliano viene però posta, dai wittgensteiniani, questa obiezione: per quanto il modello probabilistico induttivo sia più debole, perché non fa appello a leggi rigorose, esso non coglie il fatto che le azioni vengono spiegate in termini teleologici, facendo appello ai *fini* per i quali vengono compiute. Se manca tale richiamo la spiegazione risulta inadeguata. Per argomentare questo punto Georg von Wright riprende l'idea della Anscombe secondo cui le azioni sono intenzionali solo entro una descrizione che richiami le credenze e gli scopi dell'agente. Ora, poiché le ragioni vengono individuate tramite descrizioni, è ancora più difficile poterle cogliere tramite il modello esplicativo della scienza, perché non risultano facilmente interpretabili in termini causali. Il problema è posto chiaramente da Abraham Melden (1961) tramite "l'argomento della connessione logica". In base ad esso, se due eventi sono connessi logicamente, così che da uno segue l'altro, essi non potranno essere in connessione causale. Il secondo tipo di relazione, ma non il primo, implica l'indipendenza logica e la contingenza. Ora, poiché ragioni e azioni sono connesse logicamente, esse non potranno essere connesse causalmente.

Questo argomento, tuttavia, potrebbe portare acqua al mulino comportamentista, per il quale le ragioni sono solo un modo di descrivere eventi senza alcuna rilevanza causale. Per evitare tale interpretazione, von Wright afferma che nei comportamenti si potrebbe concepire una concomitanza fra relazioni causali e logiche, anche se l'individuazione della relazione di causa ed effetto dipenderebbe dalla descrizione intenzionale dell'azione. Si tratta, allora, di specificare come vanno descritte le azioni. Riprendendo Anscombe, von Wright riesamina il sillogismo pratico di Aristotele riscrivendolo in questo modo:

- (i) se un agente intende realizzare  $p$  al tempo  $t$  e
- (ii) se ritiene che non può realizzare  $p$  a meno che non faccia  $a$  non più tardi di  $t'$ , allora
- (iii) prima di quel che ritiene essere il momento  $t'$  egli si preparerà a fare  $a$  sempre che non sia impedito o non se lo sia scordato (von Wright 1971, p. 107 ingl).

Nell'analisi del rapporto tra intenzioni e comportamento quest'ultimo «acquista il carattere intenzionale nel suo esser *visto* dall'agente stesso o da un osservatore esterno in una prospettiva più ampia, nell'essere *posto* in un contesto di scopi e cognizioni» (Ivi, p. 115 ingl). In sostanza von Wright afferma che cause e ragioni non sono incompatibili, ma non fornisce un argomento che ne mostri la compatibilità, lasciando sostanzialmente inavaso il problema dell'efficacia causale.

Chi cerca di rendere compatibili in maniera più efficace le spiegazioni teleologiche e quelle causali è Charles Taylor (1964; 1970)<sup>23</sup>. La forma di una spiegazione teleologica, afferma Taylor, prevede che si indichi la nozione di scopo nell'*explanans*. Ad esempio, se  $G$  è lo scopo (dissetarsi) per cui l'evento da spiegare  $B$  (bere) è occorso nelle condizioni di stato  $S$  (sete), allora  $B$  verrà spiegato asserendo che " $S$  era tale da richiedere  $B$  per  $G$ ". Questo però non significa che l'approccio causalista sia priva di senso. Secondo Taylor, il comportamento va analizzato a più livelli descrittivi, alcuni dei quali chiamano in causa elementi intenzionali mentre altri mantengono una stretta relazione con gli stati fisici o cerebrali. A questo fine Taylor argomenta che «non si darà alcuna modifica dallo stato mentale  $A$  allo stato mentale  $B$  senza una modifica nello stato cerebrale che può esser visto come l'espressione [di  $A$ ]» (Ivi, p. 68). Tale relazione, che Donald Davidson descriverà di "sopravvenienza", è cruciale per salvare causalità e intenzionalità. Taylor la inquadra entro una spiegazione teleologica, così che «ciò che fa della prima condizione neurale un'antecedente della seconda è qualcosa che ha a che vedere con ciò di cui essa è un'espressione neurale, cioè, un certo insieme di

---

<sup>23</sup> Talvolta, come egli stesso ammette (cfr. Taylor 1970, p. 89), le sue argomentazioni hanno indotto a ipotizzare una sua propensione per l'assoluta irriducibilità delle descrizioni intenzionali, il che non è.

pensieri e sensazioni *circa* [una] situazione» (Ivi, p. 72, corsivo mio). Essa costituisce una delle ipotesi intermedie tra causalismo e intenzionalismo sulle quali verrà delineata una delle tesi più influenti degli anni '60 e '70: quella avanzata da Donald Davidson. Data l'articolatezza delle tesi davidsoniane, e la rilevanza per le discussioni sul problema del contenuto mentale e della sua naturalizzazione, ad essa va dedicato un trattamento autonomo.

### 3.6 Razionalizzazione e sopravvenienza in Davidson

Il problema al centro della teoria dell'azione, come emerge da questa breve indagine, può essere sintetizzato in una domanda: com'è possibile che le azioni siano al tempo stesso movimenti corporei e il risultato di scelte razionali? Sinora sono stati presi in considerazione due approcci: secondo il primo per rispondere alla domanda ci si deve basare sulle spiegazioni causali, per il secondo si deve invece prevalentemente ricorrere a quelle intenzionali. Entrambi gli approcci condividono il presupposto secondo cui ragioni e cause *non* sono identificabili. A scardinare tale idea giunge, nel 1963, un articolo nel quale Davidson sostiene che le ragioni dell'agente sono anche le cause delle sue azioni (Davidson 1963)<sup>24</sup>.

Davidson giunge all'idea che le ragioni sono anche cause analizzando il modo in cui vengono individuate le ragioni che portano qualcuno a compiere una certa azione. Per individuare tali ragioni, sostiene Davidson, si deve eseguire una *razionalizzazione*, ovvero una ricostruzione delle disposizioni mentali che hanno motivato l'azione, interpretata come un evento spazio temporale, di un certo individuo. La ricostruzione si effettua, secondo la tesi della Anscombe, scegliendo un'opportuna *descrizione* dell'azione che ha lo scopo di individuare quella che Davidson chiama la "ragione primaria" in base alla quale l'agente ha fatto ciò che ha fatto. Una ragione primaria si compone di due parti: (a) un atteggiamento favorevole o "pro-attitude", termine coniato da Davidson, cioè una propensione dell'agente verso un certo tipo di azioni, e (b) una credenza che l'azione rientra nel tipo individuato dalla clausola (a). Ciò però non basta per spiegare l'azione; l'agente deve infatti agire *in virtù* della ragione primaria. A giudizio di Davidson la ragione primaria può essere considerata la *causa* dell'azione, in un senso tutt'altro che lato o metaforico. Al tempo stesso ne è ovviamente la ragione e ciò perché gli elementi individuati dalla razionalizzazione vanno correlati in termini logici sulla base del modello del sillogismo pratico aristotelico. È utile considerare separatamente i vari elementi messi in gioco da Davidson.

Davidson solleva il problema della descrizione appropriata al fine di chiarire cosa fa di un evento un'azione. Se Natalia smette di rivolgere la parola a Stefano perché è stata offesa, la ragione primaria per cui Natalia fa ciò è perché (a) pensa che sia giusto rispondere alle offese non rivolgendo più la parola e (b) Stefano l'ha offesa. La clausola (b), però, fornisce un elemento di ragione solo se Natalia crede che Stefano l'ha offesa, ossia che intendeva offenderla dicendo ciò che ha detto. Natalia deve dunque credere di esser stata offesa. Ora, la relazione fra (a) e (b) individua una ragione solo se l'azione viene descritta in un certo modo, come ha spiegato Anscombe. È solo descrivendo l'evento come un'offesa di Stefano verso Natalia che la reazione di Natalia si inquadra entro la razionalizzazione. Quindi, affinché la spiegazione dell'azione di Natalia costituisca una razionalizzazione, si debbono descrivere le ragioni di Natalia nel modo in cui, per così dire, lei le ha descritte a se stessa. Da ciò Davidson conclude che «una persona è l'autore di un atto se ciò che fa può essere descritto sotto un aspetto che lo rende intenzionale» (Davidson 1971, p. 92), così che «benché il *criterio* dell'agire sia, in senso semantico, intensionale, *l'espressione* dell'agire è in se stessa puramente estensionale» (Ivi, p. 93)<sup>25</sup>.

In che senso, però, le ragioni sono cause? Davidson espone questa tesi in modo indiretto, ossia attaccando le obiezioni che contro di essa sono state sollevate. Ad esempio, all'argomento della connessione logica di Melden, Davidson risponde che è possibile ridescrivere anche una relazione causale in maniera che risulti logicamente vera. Infatti, se ad "A causò B" si sostituisce "A" con "la causa di B", si ottiene "la causa di B causò B" che è chiaramente analitica; la forma logica della spiegazione, di per sé, è quindi insufficiente per difendere la separazione di cause e ragioni. In secondo luogo, all'argomento per cui le relazioni causali, a differenza di quelle razionali, sottostanno a leggi rigorose, Davidson replica che le leggi causali spesso valgono in condizioni ideali, che raramente si verificano, mentre nelle generalizzazioni intenzionali non si tiene conto dei molteplici fattori che concorrono al determinarsi delle azioni umane, che sono difficili da

<sup>24</sup> Per un primo approccio a Davidson si vedano le diverse introduzioni nei volumi di Davidson tradotti in italiano (1980; 1984), nonché Lepore e McLaughlin (1985) e Picardi (1992b). Un saggio recente su questo autore è Rainone (1996).

<sup>25</sup> L'idea delle molteplici descrizioni è fonte di difficoltà. Se un evento è descritto in modi diversi, uno dei quali è intenzionale, si tratta dello stesso evento, come sostiene Davidson, o di diverse proprietà dell'azione, come pensa Goldman (1970)? Per una rapida introduzione al problema cfr. Davis (1994).

esplicitare. In questo modo Davidson scarica sui sostenitori della distinzione l'onere di fornire un argomento valido. Questo tema, ossia il tipo di leggi da applicare per le spiegazioni intenzionali, è rilevante per una questione di più ampia portata, che caratterizza una delle tesi più importanti di Davidson.

Il problema può essere posto così: che tipo di leggi e generalizzazioni è possibile applicare agli eventi mentali? Le generalizzazioni della psicologia, in effetti, non sono paragonabili alle leggi rigorose, o "strette", tipiche delle scienze empiriche. Queste ultime, di solito della forma "ogni volta che  $p$  allora  $q$ ", "reggono" controfattuali, ossia consentono previsioni del tipo "se si desse  $p$  si darebbe  $q$ "<sup>26</sup>. Gli eventi mentali, e le correlazioni psicofisiche, non rientrano invece in questo modello; non è possibile affermare "ogni volta che si crede che  $p$  e si desidera  $q$  si fa  $a$ ", perché, innanzitutto, le relazioni intenzionali sono intensionali, dipendono dalla descrizione e, inoltre, motivi aggiuntivi possono influenzare le decisioni degli agenti. Nel caso delle generalizzazioni sugli eventi mentali si ricorre allora alla clausola "a parità di condizioni" (in latino *ceteris paribus*), dando così per scontato il soddisfacimento di eventuali condizioni aggiuntive. Così, se Stefano crede che il libro è sul comodino e desidera leggere, allora, a parità di condizioni - cioè se non è impedito, non teme che il soffitto sopra il comodino crolli, ecc. - prenderà il libro. Ora, se gli eventi mentali sono causalmente connessi con il mondo fisico, come Davidson afferma, e se non esistono leggi strette di tipo psicofisico, come si connette il mentale con il fisico? Davidson risolve questo problema utilizzando la relazione di *sopravvenienza* in base alla quale gli eventi mentali dipendono in "qualche senso" dagli eventi fisici ma non sono riducibili ad essi. Nelle parole di Davidson: «Si può intendere tale sopravvenienza nel senso che non possono esserci due eventi simili in tutti gli aspetti fisici, ma diversi per qualche aspetto mentale; oppure che un oggetto non può mutare per qualche aspetto mentale senza mutare per qualche aspetto fisico» (Davidson 1970, p. 294)<sup>27</sup>. Quindi, gli stati di alto livello - mentali - non possono essere ridotti a, ma sicuramente sono connessi con, gli stati di basso livello, neurologici. La connessione assicura che in un qualche senso la mente è il risultato dell'attività del cervello ma che, in quanto tale, non è identica a tale attività. La relazione implica che se due persone sono nel medesimo stato cerebrale saranno anche nel medesimo stato mentale, mentre il contrario non vale; una conseguenza che ha un ruolo decisivo nelle teorie del contenuto degli stati intenzionali (cfr. cap. 5)<sup>28</sup>. Ora, benché la relazione di sopravvenienza non costituisca una soluzione completa, proprio perché non specifica che *tipo* di legame si stabilisce tra eventi fisici e ragioni mentali (cfr. Kim 1993), essa è nondimeno un'indicazione fondamentale del modo in cui le ragioni possono essere cause, e fonda l'approccio alla relazione fra mente e corpo che Davidson chiama "monismo anomalo", alla base di nuove indagini.

Il problema che si pone è ora il seguente: il comportamentismo, i cui punti deboli sono stati evidenziati anche nelle diverse teorie dell'azione, appare inadeguato ad affrontare il problema dell'intenzionalità. In particolare, le analisi descritte fin qui non riescono a individuare in maniera soddisfacente uno stato intenzionale. Come caratterizzare allora ciò che determina uno stato intenzionale? La risposta a questa domanda è giunta con il funzionalismo, una dottrina che muove i suoi passi all'inizio degli anni '60. Una dottrina tutt'oggi al centro delle riflessioni.

---

<sup>26</sup> Ad esempio: "Ogni volta che l'acqua raggiunge i 100 gradi entra in ebollizione"; e "se l'acqua raggiungesse i 100 gradi entrerebbe in ebollizione".

<sup>27</sup> La relazione di sopravvenienza è stata postulata da Moore e Hare relativamente ai predicati etici rispetto a quelli fisici. Tra gli sviluppi recenti delle riflessioni sull'azione va segnalato l'interesse per i casi di acrasia e auto-inganno nonché i rapporti fra intenzione, azione e agente. Per i primi cfr. Cohen (1992), Mele (1987) e Stich (1990); per i secondi Bratman (1987), Ginet, (1990) e Hornsby (1980).

<sup>28</sup> Sulla sopravvenienza si veda Kim (1993) e Marras (1994).

## Capitolo 4 L'approccio funzionalista all'intenzionalità

### 4.1 Introduzione

Secondo alcuni filosofi l'analogia più adeguata per descrivere il pensiero è rappresentata dal calcolo. Hobbes affermava che «ragionare non è altro che calcolare»<sup>1</sup>, mentre Leibniz pensava che le dispute razionali potessero essere risolte tramite un calcolo. Questa analogia è all'origine dell'approccio all'intenzionalità che il funzionalismo sviluppa negli anni Sessanta. Reagendo al comportamentismo da un lato, e mostrando le inadeguatezze del materialismo riduzionista dall'altro, il funzionalismo costituisce il quadro di riferimento concettuale al quale tutt'oggi molti studiosi si richiamano nell'analisi degli stati intenzionali o atteggiamenti proposizionali. Rispetto all'originario paragone con il calcolo, il funzionalismo si adegua agli sviluppi dell'informatica, e considera l'astratta nozione di programma per calcolatore quale giusto termine per l'analogia con la mente.

Il funzionalismo si è ramificato in alcune versioni distinte rappresentate dagli approcci di Hilary Putnam, Jerry Fodor e Daniel Dennett. Inoltre, rinforzando l'analogia fra pensiero e calcolo a un elevato livello di dettaglio, esso ha fornito un solido terreno di appoggio per le ricerche di Intelligenza Artificiale e di scienza cognitiva. Una certa radicalizzazione dell'idea per cui pensare non è altro che manipolare simboli ha spinto alcuni filosofi, come John Searle, alla formulazione di critiche di principio volte a mostrare l'inadeguatezza dell'ipotesi funzionalista.

Nel paragrafo che segue si vaglieranno i principi generali del funzionalismo e le versioni che si sono via via succedute a partire dall'originaria proposta formulata da Putnam. Si prosegue poi con l'analisi della teoria di Fodor, tra i massimi esponenti di questa dottrina. Quella di Fodor, tuttavia, non è l'unica versione di funzionalismo e un'altra, assai influente, è avanzata da Dennett, descritta nel quarto paragrafo. L'ultimo paragrafo tratterà alcune importanti obiezioni, sollevate da Searle e Dreyfus, contro la concezione funzionalista secondo cui la mente è concepibile come un programma di calcolatore.

### 4.2 Putnam e la nascita del funzionalismo

Le radici più evidenti del funzionalismo possono essere rintracciate in tre importanti lavori teorici che vengono pubblicati nel 1943. I tre studi condividono un presupposto: la possibilità di sviluppare un'analisi meccanicista della mente. Rosenblueth, Wiener e Bigelow (1943) paragonano in maniera dettagliata il comportamento delle macchine a quello degli organismi, mostrando come ciò che in questi ultimi si definirebbe "comportamento diretto a uno scopo" corrisponde nelle prime alla retroazione negativa, ossia a un automatismo che riduce la differenza fra risultato atteso e risultato ottenuto. Su queste basi essi ritengono possibile ridefinire, in termini compatibili con l'attività dei congegni meccanici, nozioni come *scopo*, *comportamento* e *teleologia* (cfr. Cordeschi 1994<sup>2</sup>). Su un altro versante, McCulloch e Pitts (1943) trattano le reti nervose come macchine logiche, e Kenneth Craik (1943) ipotizza che il sistema nervoso elabori "modelli interni" del mondo tramite i quali controlla l'azione. Secondo Craik, l'ipotesi «è che il pensiero costituisca un modello o un parallelo della realtà - che il suo aspetto essenziale non sia "la mente", "l'io", "i dati di senso" e neppure le proposizioni, ma il simbolismo, e che questo sia in larga misura simile a quello che ci è familiare in congegni meccanici che aiutano il pensiero e il calcolo» (Ivi, p. 39).

La precisazione di quest'ultima ipotesi spetta a Donald McKay (1952) che, sempre analizzando il rapporto fra comportamento e scopo in termini di retroazione, concepisce il parallelismo con la realtà «come un'attività di rappresentazione interna (meno genericamente: come un correlato simbolico dello stato che origina la percezione), la quale può essere spiegata rifacendosi alla stessa attività fisica di confronto, assicurata da un opportuno meccanismo, tra lo stimolo o configurazione in arrivo e la risposta interna da esso evocata» (Cordeschi 1994<sup>2</sup>, p. 25). McKay cerca un livello di descrizione dell'intenzionalità che prescindendo dalle caratteristiche che essa assume negli esseri umani e che si applichi al comportamento di un sistema qualunque, organico o meccanico che sia. La descrizione intenzionale dipende da ciò che egli chiama un "atteggiamento personale", una propensione dell'osservatore ad attribuire alle macchine determinate proprietà relative al modo di esecuzione del comportamento. Questa tesi verrà esplicitamente ripresa da Dennett (cfr. Cordeschi, in stampa). Qualche anno più tardi, Miller, Galanter e Pribram (1960) celebrano la simulazione del comportamento intenzionale tramite calcolatori come il modo migliore per eliminare qualunque traccia di spiritualismo e vitalismo (cfr. Cordeschi 1984).

---

<sup>1</sup> Cfr. il V capitolo del *Leviatano*.

Le ricerche avviate dagli studiosi di cibernetica pongono le basi per una svolta teorica di enorme portata, anch'essa segnata da una data storica. Nel 1956 si tengono due incontri fondamentali: a Dartmouth viene tenuta a battesimo *l'Intelligenza Artificiale*, il cui obiettivo è mostrare che le macchine possono eseguire compiti la cui soluzione è considerata segno di intelligenza, come giocare a scacchi o dimostrare teoremi; parallelamente, a Boston, al Massachusetts Institute of Technology si tiene una conferenza in cui psicologi come George Miller, linguisti come Noam Chomsky e studiosi di sistemi complessi come Allen Newell e Herbert Simon, convergono nel proporre un modello della mente basato sulla postulazione di processi interni che elaborano simboli o informazioni. Nasce così la *psicologia cognitiva*. Ciò che accomuna le due conferenze sono proprio i calcolatori: per gli informatici essi sono la dimostrazione che con i programmi si possono far compiere alle macchine quei processi che si definirebbero "mentali" negli uomini; per gli psicologi essi, oltre a rappresentare un modello teorico per l'analogia tra pensiero e calcolo, sono anche un fondamentale strumento metodologico: tramite loro diventa possibile simulare i processi mentali in maniera rigorosa. Tutte le attese sono rivolte, più che alle parti fisiche del calcolatore, ai *programmi*: essi rappresentano quei "modelli interni" cercati dagli studiosi della cibernetica e che gli psicologi comportamentisti non erano riusciti a eliminare. I programmi, però, non sono nulla di spirituale, non implicano alcun pericolo dualista: essi anzi dimostrano che non c'è alcun "fantasma nella macchina"<sup>2</sup>. Ai filosofi spetterà allora il compito di argomentare se tale imitazione sia sufficiente (Boden 1972) o meno (Agazzi 1967), o se intelligenza e intenzionalità implicano un'agente del tutto autonomo da addestramenti specifici (Somenzi 1967). È da queste discussioni che origina la teoria che ha modellato il dibattito nei due decenni successivi: il *funzionalismo*.

Elaborata da Putnam negli anni Sessanta<sup>3</sup>, tale teoria costituisce una reazione al diffondersi di due prospettive riduzioniste entro la filosofia della mente: il comportamentismo logico e la teoria dell'identità dello stato centrale. La tesi centrale del funzionalismo afferma che uno stato mentale va identificato con il suo ruolo funzionale piuttosto che con le relazioni di dipendenza logica esplicitate nell'analisi del comportamento, come sostiene il comportamentismo logico, o con una certa configurazione cerebrale, come ritengono i teorici dell'identità. Il ruolo funzionale coincide in sostanza con il ruolo causale dello stato, ossia con le relazioni che esso ha con input, output e altri stati funzionali. Di questa tesi ne esistono tre versioni distinte, anche se alcuni approcci funzionalisti ne hanno promosse altre ancora. Caratterizziamo dunque i tre approcci principali<sup>4</sup>.

La prima versione di questa dottrina, dovuta a Putnam, è nota come *funzionalismo delle macchine*: essa identifica gli stati mentali con gli stati funzionali di una macchina teorica particolare, la *macchina di Turing*, dal nome del logico inglese Alan Turing. Una macchina di Turing è il modello di *qualsiasi* calcolatore digitale. Per visualizzare questa macchina si immagini una testina di lettura e un nastro potenzialmente infinito diviso in caselle, sulle quali può esserci stampato un simbolo tratto da un alfabeto finito. Mentre la macchina nel suo complesso si trova in un certo stato, la testina può eseguire un certo numero di operazioni, come spostarsi a sinistra o a destra, leggere l'eventuale simbolo, cancellarlo, sostituirlo, e fermarsi. Le varie operazioni definiscono la "tavola di transizione" della macchina, quello che oggi si chiama il "programma". L'identità di uno stato della macchina dipende dalle relazioni che esso ha con gli input, gli output, e gli altri stati del programma, e due stati sono identici se assolvono alle medesime funzioni nelle medesime condizioni di input, output, e relazioni con altri stati. Non importa con che materiale si realizza la macchina, se con tubi, silicio o reti nervose, ma quanti stati essa può avere e che relazioni possono stabilirsi tra essi.

Il funzionalismo delle macchine specifica quindi la natura degli stati intenzionali intesi, *à la* Russell, come atteggiamenti proposizionali: avere un atteggiamento di credenza verso una proposizione *p* significa avere certe relazioni con input, output e con gli altri stati possibili del programma mentre avere un atteggiamento di desiderio verso *p* vuol dire essere caratterizzati da diverse relazioni con input, output e altri stati relativamente al medesimo simbolo, ossia *p*. Questa versione di funzionalismo si riassume dunque nell'analogia «... tra stati logici di una macchina di Turing e stati mentali di un essere umano da una parte e

---

<sup>2</sup> Per una ricostruzione storica del periodo in psicologia si veda Mecacci (1992); per le questioni metodologiche cfr. Bara (1990); per quel che riguarda intelligenza artificiale e filosofia, in particolare sulla nozione di programma, cfr. Cordeschi (1984); per i modelli interni cfr. Minsky (1965).

<sup>3</sup> Si veda, in particolare, Putnam (1960), (1963), (1964), (1967).

<sup>4</sup> Di Francesco (1996, pp. 128-38), in parte sulla scia di Block (1980), opta per una diversa tripartizione del funzionalismo. Egli lo suddivide in strategia esplicativa, dottrina ontologica e dottrina semantica. Le prime due tagliano di traverso la tripartizione operata qui mentre all'ultima è dedicato il prossimo capitolo. Egli, inoltre, sottolinea il ruolo del logico Gerhard Gentzen nella definizione teorica di tale dottrina.

stati strutturali di una macchina di Turing e stati fisici di un essere umano dall'altra» (Putnam 1960, p. 403). In tale paragone si fonda lo slogan per cui la mente è un programma (il software) mentre il cervello è il calcolatore in senso fisico (lo hardware).

La portata filosofica di questa idea emerge bene dal confronto con quanto avevano sostenuto i teorici dell'identità dello stato centrale qualche anno prima. Secondo Ullin Place (1956) e John Smart (1959), ad esempio, i *tipi* di stati mentali, come un dolore o una credenza che *p*, sono identificabili con *tipi* di stati cerebrali, come l'attivazione di certe fibre o centri nervosi<sup>5</sup>. Ad esempio, uno stato di dolore coincide con la stimolazione di alcune fibre cerebrali, si ipotizzi le fibre *C*. A tale tesi viene però mossa una precisa obiezione: se quel dolore *non è altro che* l'attivazione delle fibre *C*, esseri alieni privi di fibre *C* non proveranno mai quel dolore. Ma così si stabilisce *a priori* che se non si hanno le fibre *C* non si può provare un certo dolore, e questa è una conseguenza non accettabile. È infatti possibile che si provi un certo dolore pur essendo privi di fibre *C*. L'identificazione va allora spostata dai *tipi* alle *occorrenze*: nel soggetto *S* il dolore è identico alle fibre *C*, ma nel soggetto *S\** sarà identico alle fibre *C\**, qualunque cosa esse siano, dai tubi al silicio, fino all'ectoplasma, se esistesse. Si tratta della "teoria dell'identità delle occorrenze" che verrà articolata nei dettagli da Fodor.

Anche il comportamentista logico, come Ryle, esce battuto dal confronto con il funzionalismo. Ryle, in effetti, non riesce a mostrare che, ad esempio, credere che *p* equivale a "si comporta o si comporterebbe così": due individui possono infatti entrambi credere che *p* eppure comportarsi in maniera assai diversa. Putnam (1963) fa un parallelo con il dolore: un individuo può resistere o lamentarsi per un dolore della medesima *intensità*, e tale varianza dipende dalle condizioni nelle quali si trova, da cos'altro crede e vuole. Per mostrare l'equivalenza, afferma Putnam, dobbiamo guardare alla "tavola di transizione", ossia agli stati del programma con i quali può essere collegato lo stato mentale sotto analisi e, in seconda analisi, ai comportamenti che tali stati generano o potrebbero generare, chiamando in causa altri stati interni, con buona pace del comportamentista. Per Putnam, dunque, la descrizione funzionalista dei termini mentali, che siano intenzionali o fenomenici, coglie un tale livello di astrazione da rendere tali termini adeguati sia per gli esseri umani che per le macchine di Turing.

Proprio l'esempio di Putnam sul dolore della medesima intensità offre il destro a Block per muovere un attacco al funzionalismo delle macchine. Secondo Block (1978) è possibile realizzare un sistema funzionale *A* identico a un sistema *B* e mostrare che lo stato che in *A* chiameremmo "dolore" non verrebbe definito allo stesso modo in *B*. Ad esempio, *A* potrebbe essere un individuo e *B* la popolazione della Cina organizzata in modo tale da essere funzionalmente equivalente ad *A*. Orbene, se *A* prova un dolore, e se *B* è funzionalmente equivalente ad *A*, la popolazione della Cina proverebbe lo *stesso* dolore di *A*? Secondo Block il funzionalismo delle macchine pecca di "liberalismo", dal momento che assegna stati mentali a chi palesemente non ne ha<sup>6</sup>. Un difetto determinato dalla possibilità di definire mentale un *qualunque* stato funzionale scelto opportunamente, anche le relazioni fra gli abitanti della Cina.

La risposta a queste difficoltà si concretizza in una seconda versione della dottrina funzionalista: lo *psicofunzionalismo*. In base ad essa, gli stati mentali individuati dalle spiegazioni costituiscono un livello esplicativo *autonomo* dagli stati fisici che li realizzano, ed è al livello mentale che vanno individuati i ruoli causali. Ad esempio, le credenze in quanto tali andranno connesse, funzionalmente, alle percezioni, viste come input, ai movimenti, visti come output, e ad altri stati mentali. In questo modo si stabilisce una teoria psicologica empirica, che postula stati mentali e definisce le relazioni che questi possono avere tra loro. "Credenza" e "desiderio" saranno allora dei *termini di genere naturale*, come "acqua" o "albero", vale a dire dei termini generali che si riferiscono a elementi che fanno parte della natura, definiti da un insieme di proprietà e con poteri causali. Secondo Kim Sterelny (1990), per chiarire il ruolo degli stati intenzionali i sostenitori dello psicofunzionalismo si devono richiamare anche al ruolo che essi hanno per l'organismo, ossia al fine per il quale l'organismo assume un certo stato funzionale. Lo psicofunzionalismo può quindi assumere una connotazione *teleologica*. Per fare un esempio, se un individuo si ripara dalla pioggia, si ipotizza che crede che piove e che desidera ripararsi al fine di spiegare perché cerca riparo; tale spiegazione individua un ruolo causale che lo stato ha per quell'organismo sulla base dell'assunto che la credenza e il desiderio hanno un fine adattivo per quell'organismo. Un simile approccio può essere applicato anche a sistemi diversi dagli esseri umani, anche se la teoria psicologica viene stabilita sulla specie umana (cfr. Fodor

<sup>5</sup> Per la distinzione fra tipo e occorrenza (dall'inglese «type/token») si veda il cap. 1. Una raccolta di classici sulla teoria dell'identità è Borst (1970); contro di essa cfr. Kripke (1972). Per un attacco al materialismo dal punto di vista dualista cfr. Popper e Eccles (1977).

<sup>6</sup> La critica di Block si applica in particolare agli stati fenomenici. Tuttavia, essa colpisce il funzionalismo in quanto teoria complessiva del mentale. Altre critiche a questa versione sono esposte in Block e Fodor (1972).

1975; Block 1994). L'accusa di Block (1978) a questa versione del funzionalismo è di essere "sciovinista": essa infatti ammette la presenza di stati mentali solo in esseri i cui ruoli causali sono equivalenti a quelli della specie umana, su cui è stabilita la teoria psicologica.

Una risposta alle critiche di Block allo psicofunzionalismo proviene dalla terza versione della dottrina funzionalista: il *funzionalismo concettuale*. Questa concepisce la teoria psicologica non tanto come una teoria empirica, quanto come una descrizione della "psicologia del senso comune", cioè di quella psicologia che viene quotidianamente usata per attribuire stati intenzionali e compiere previsioni circa il comportamento dei propri simili<sup>7</sup>. Conviene qui riprendere la definizione russelliana degli stati intenzionali come atteggiamenti proposizionali. "Stefano crede che *p*" va analizzato come: Stefano ha un atteggiamento di credenza verso la proposizione *p*. Ora, il funzionalismo concettuale sottolinea che le proposizioni, e non solo gli atteggiamenti, sono in relazione fra loro nel senso che possono dipendere o essere derivabili le une dalle altre. Tali relazioni sono di natura logica e fissano la razionalità come una proprietà del soggetto al quale vengono attribuiti gli stati intenzionali. In questo modo, l'identificazione di uno stato di credenza con certe relazioni funzionali sarà sensibile al modo in cui esso verrà espresso, ossia al modo di presentazione e descrizione dello stato da parte degli organismi stessi. Nell'identificare la credenza "la stella del mattino è un pianeta" con un certo stato funzionale, si dovrà tener conto del fatto che la credenza è stata espressa in un certo modo, lasciando aperta la possibilità che la credenza coestensionale "la stella della sera è un pianeta" possa avere uno stato funzionale diverso (cfr. Lewis 1974; Loar 1981). L'attenzione viene dunque spostata dall'atteggiamento, credenza o desiderio, alla proposizione, al contenuto (cfr. Lewis 1972). Queste idee traggono in parte ispirazione in alcune tesi di David Armstrong (1968) il quale, riprendendo un'immagine di Ramsey, concepisce le credenze come mappe per mezzo delle quali ci si orienta nel mondo<sup>8</sup>.

Dal fatto che il funzionalismo considera gli stati intenzionali indipendenti dalla materia su cui vengono realizzati si potrebbe essere indotti a pensare che esso sia una nuova versione del dualismo. Non è così: questa dottrina, infatti, non ha bisogno di generare una nuova ontologia. I funzionalisti concettuali, ad esempio, sono fisicalisti, perché ritengono che la psicologia del senso comune degli esseri umani e di ipotetici marziani potrebbe essere così differente da non individuare il genere naturale delle credenze, eliminando quindi il richiamo alla teoria psicologica autonoma invocata dallo psicofunzionalismo. I difensori di quest'ultima tesi, al contrario, ritengono che essa stabilisca la completa autonomia del livello di spiegazione del mentale rispetto al fisico, pur essendo convinti che non esista una sostanza spirituale. In ogni caso, essere funzionalisti non implica il dualismo cartesiano delle sostanze<sup>9</sup>.

In conclusione, esistono tre principali versioni di funzionalismo. Esse sono accomunate dall'idea che tutti gli stati mentali vanno identificati con il ruolo funzionale, ma si differenziano nello stabilire cosa è rilevante per individuare uno stato funzionale. Queste oscillazioni emergono chiaramente in due formulazioni del funzionalismo espresse negli anni Settanta. Secondo la prima il funzionalismo può essere non riduzionista a patto di difendere l'autonomia del discorso mentale; per la seconda il funzionalismo è riduzionista se la specificazione funzionale è solo concettuale o, magari, strumentale. Queste due tesi sono state, in una certa misura, difese rispettivamente da Fodor e Dennett. Entrambi ritengono che la descrizione più adeguata dell'attività mentale sia funzionale; entrambi pensano che il modo migliore per descrivere gli stati funzionali sia in termini di rappresentazioni, e tutti e due pensano che non sia possibile apprendere le rappresentazioni, perché tale apprendimento presupporrebbe un altro sistema di rappresentazioni. Entrambi sono dunque convinti che alla base del problema della postulazione delle rappresentazioni ci sia il pericolo di un regresso all'infinito. Ma sulla strategia per evitare tale regresso le loro strade si separano radicalmente: Fodor sostiene che le rappresentazioni sono innate, Dennett che sono il risultato dell'attività di funzioni via via più semplici e "stupide". Si tratta di un contrasto da analizzare nei dettagli.

#### 4.3 Il linguaggio del pensiero di Fodor

Una delle espressioni più chiare dello psicofunzionalismo è presente nell'opera di Fodor<sup>10</sup>. Egli prende le mosse dall'assunto epistemologico secondo cui la psicologia è una "scienza speciale" che non può essere

---

<sup>7</sup> Cfr. la posizione di Sellars nel cap. 3.

<sup>8</sup> Su Ramsey cfr. cap. 3. Stalnaker (1984) ha ripreso questo punto di vista in una teoria pragmatica della credenza. Il funzionalismo concettuale è discusso a lungo nel cap. 5.

<sup>9</sup> Un quadro sugli approcci al fisicalismo nel funzionalismo è in Block (1980; 1994). Sul problema mente corpo, da punti di vista diversi, si veda Gava (1983) e Moravia (1986).

<sup>10</sup> Fodor cercherà poi di conciliare lo psicofunzionalismo con una versione particolare di funzionalismo concettuale; cfr. cap. 6.

ridotta a scienze più fondamentali, come la neurologia. Una scienza è speciale se le sue leggi sono indipendenti da quelle delle scienze di livello più basso, e l'indipendenza è data dalla non riducibilità dei *tipi* di predicati. Quindi, le leggi della psicologia cognitiva sono individuate tramite i *tipi* di stati intenzionali, ad esempio si dirà che "se un individuo desidera che *p* e crede che *non p* a meno che *q*, cercherà di fare *q*". Un predicato-tipo come "desidera che *p*" non può però essere ridotto a un predicato-tipo neurofisiologico, come "ha le fibre *C* attive" perché, come abbiamo visto, è sempre possibile che a un marziano possa venir attribuito il primo predicato ma non il secondo. Naturalmente, essendo materialista, Fodor ritiene che i predicati-tipo mentali siano realizzati nel cervello, ma l'identificazione riguarda le *occorrenze*: uno stato mentale va dunque sì identificato con uno stato cerebrale, ma solo a livello delle occorrenze, con buona pace dei teorici dell'identità. Secondo Fodor questi teorici sono responsabili, assieme ai comportamentisti, di un secondo errore.

Si consideri, suggerisce Fodor, lo slogan pubblicitario: "Cosa fa degli Wheaties la colazione dei campioni?" (gli "Wheaties" sono dei cereali). Di questa domanda si possono dare due letture: una concettuale e una causale. Quella concettuale porta a una risposta del tipo "gli Wheaties sono la colazione dei campioni perché un alto numero di essi li mangia al mattino", mentre la lettura causale porta a una risposta del tipo "gli Wheaties sono la colazione dei campioni perché contengono molte vitamine e minerali". Le ragioni addotte dalle due letture sono del tutto indipendenti: i campioni potrebbero mangiare cereali privi di vitamine, mentre cereali ricchi di vitamine potrebbero essere mangiati da non campioni. Secondo Fodor, i materialisti, che optano per la lettura causale, e i comportamentisti logici, che optano per quella concettuale, hanno assunto che le due letture non possano essere compatibili. Viceversa si può argomentare che esse lo siano, cioè che un alto numero di campioni mangia gli Wheaties al mattino *perché* contengono vitamine. Comportamentismo e materialismo riduzionista sono dunque due strade sbagliate, e il compito che attende la ricerca scientifica, e anche filosofica, è quello di identificare i costituenti mentali oggetto delle leggi psicologiche. Se si osservano le leggi psicologiche, sostiene Fodor, si riscontra che tali costituenti sono di natura rappresentazionale. Ecco come Fodor giunge a tale ipotesi:

1. Gli unici modelli psicologici appena plausibili dei processi cognitivi assumono che questi siano computazionali.
2. Le computazioni presuppongono un mezzo di computazione: un sistema rappresentazionale.
3. Teorie appena plausibili sono da preferire alla mancanza di teorie.
4. Quindi, siamo per il momento costretti ad attribuire sistemi rappresentazionali agli organismi ... almeno se vogliamo prendere in seria considerazione tali teorie" (Fodor 1975, p. 27).

I modelli psicologici di *processi cognitivi* a cui Fodor si riferisce sono le strategie per la presa di decisioni, l'apprendimento dei concetti e l'elaborazione delle informazioni percettive. Se, ad esempio, si considerano le teorie psicologiche relative alla presa di decisioni, si nota che esse presuppongono la produzione di un certo insieme di opzioni alternative, che vengono poi confrontate in termini di conseguenze ipotetiche e ordinate in base alla preferenza. L'ipotesi che risulta preferibile è quella verso la quale si orienta la scelta. Questo modello, afferma Fodor, presuppone due elementi fondamentali: in primo luogo, che l'agente abbia accesso a un sistema di *rappresentazioni* molto ricco; in secondo luogo, che tali rappresentazioni vengano combinate ed elaborate tramite *computazioni*. Mettendo assieme le computazioni al lavoro sulle rappresentazioni emerge il quadro di un sistema altamente organizzato.

Anche l'apprendimento dei concetti viene visto come un processo di formazione e di ordinamento di ipotesi. In questo caso la formazione di un concetto è basata sull'extrapolazione induttiva, cioè l'isolamento di aspetti caratteristici a partire dal confronto di elementi simili, e su una metrica di conferma; la relazione che si stabilisce fra le varie ipotesi emerse dall'extrapolazione e il loro ordinamento per mezzo della metrica di conferma determina il fissarsi dei concetti. Inoltre, la relazione tra ipotesi e metrica sarà sensibile anche al *modo* in cui le ipotesi sono rappresentate, perché esiste una relazione non arbitraria tra ciò che si impara e il carattere delle esperienze che hanno prodotto quella conoscenza. Anche in questo caso, dunque, il processo è concepito in termini di computazioni applicate su rappresentazioni organizzate. Lo stesso argomento viene, in sostanza, applicato anche alla percezione<sup>11</sup>. In tutti i fenomeni psicologici esaminati, dunque, si suppone la

---

<sup>11</sup> I modelli percettivi di tipo rappresentazionale sono stati sviluppati in modo particolare da R. Gregory (1981); quelli computazionali della visione da D. Marr (1982).

presenza di processi computazionali che elaborano rappresentazioni. Come conclude Fodor «nessuna computazione senza rappresentazioni» (Ivi, p. 34)<sup>12</sup>. Ora, il modo in cui le computazioni e le rappresentazioni sono organizzate è altamente regolare, come risulta dalle simulazioni sperimentali. L'ipotesi, dunque, è che tali elementi formino una specie di linguaggio dalle caratteristiche speciali, un linguaggio che riunisce tutti gli aspetti rilevanti del pensare in un'unica struttura organizzata: il *linguaggio del pensiero* o "mentalese".

Le caratteristiche fondamentali di questo linguaggio sono la *produttività*, ossia la capacità di generare un numero potenzialmente infinito di nuove formule a partire da un numero finito di elementi<sup>13</sup>, e una serie di proprietà semantiche, come il riferimento, la verità e l'intensionalità, che prese assieme consentono all'individuo di rappresentarsi situazioni possibili. In seguito Fodor insisterà più esplicitamente sia sulla *sistematicità*, ossia sulla capacità per cui se un individuo è in grado di capire "Stefano ama Natalia", deve essere in grado di capire anche "Natalia ama Stefano", sia sulla *composizionalità*, in base a cui il significato di espressioni complesse dipende da quello delle espressioni costituenti più le costanti logiche.

L'idea di un linguaggio interno può essere criticata perché, come hanno sostenuto Wittgenstein e Ryle, non c'è alcun motivo di duplicare la capacità di rendere i pensieri attraverso il linguaggio con l'idea di un linguaggio per pensare. Semplicemente si può affermare che il pensiero è *nelle* lingue naturali. Fodor tuttavia reagisce a questa idea notando che anche animali e bambini pensano, perché esibiscono i processi cognitivi sopra considerati ma, visto che non hanno una lingua, debbono avere un diverso sistema di rappresentazione, ossia il linguaggio del pensiero<sup>14</sup>. In secondo luogo, egli elabora un argomento relativo a due questioni strettamente interconnesse: l'apprendimento della prima lingua e la teoria della verità. Esso è così formulato: apprendere una lingua è un processo di formazione di ipotesi nel senso che, a quanto dicono le teorie psicolinguistiche, equivale ad apprendere le proprietà semantiche dei predicati. Tuttavia, è possibile imparare le proprietà semantiche di un predicato *P*, come "è un filosofo", solo se si apprendono generalizzazioni sull'estensione di *P*, ossia generalizzazioni che ci dicono a cosa *P* si applica correttamente. A sua volta, imparare a cosa un predicato si applica correttamente implica sapere che quel predicato rientra nell'applicazione di una certa *regola*<sup>15</sup>. Ora, afferma Fodor, non è possibile apprendere che un predicato si applica tramite una regola a meno che non si possieda un qualche *linguaggio* per esprimere predicato e regola. Quindi non si può imparare una lingua a meno che non si abbia già un sistema di rappresentazione. Per evitare il regresso all'infinito quest'ultimo sistema, che assume la forma di un linguaggio, *non può essere appreso*. Quindi deve essere *innato*. Apprendere una lingua diventa quindi un processo di messa in sintonia delle estensioni dei predicati che si apprendono con le regole di verità di alcune rappresentazioni che si posseggono già in forma innata (cfr. Ivi, pp. 66, 149)<sup>16</sup>.

Il ruolo di questa concezione rispetto al problema dell'intenzionalità emerge bene nell'analisi che Fodor compie della teoria di Carnap (1947). Secondo Carnap sono cinque le condizioni che caratterizzano gli atteggiamenti proposizionali: essi vanno interpretati come relazioni tra un soggetto e un enunciato; la struttura del contenuto, la parte proposizionale, deve risultare analoga a quella di un enunciato; gli stati debbono essere intensionali; di essi va evidenziata la forma logica, tramite la quale vengono derivati gli uni dagli altri. Infine, la teoria deve essere coerente con i dati empirici della psicologia. La teoria di Carnap, prosegue l'argomento di Fodor, soddisfa le cinque condizioni ma, poiché caratterizza le proposizioni come enunciati di una lingua naturale, essa è irrimediabilmente comportamentista perché richiede che gli enunciati coincidano con effettive emissioni linguistiche o disposizioni ad asserire, e questo può non accadere. Eppure ha le carte in regola sotto il profilo generale. Come salvare il tutto? Secondo Fodor, «la soluzione che si

---

<sup>12</sup> Va ribadito il carattere *astratto* di queste nozioni: ogni computazione è sì realizzata nel cervello, ma non è possibile identificare le computazioni con gli stati cerebrali altrimenti si ricade nell'identità dei tipi.

<sup>13</sup> Ad esempio, da "Stefano", "Natalia", "ama" e "che" si può generare: "Natalia ama Stefano", "Natalia ama Stefano che ama Natalia", ecc. Cfr. cap. 2.

<sup>14</sup> Una fonte di difficoltà potrebbe essere l'argomento contro il linguaggio privato di Wittgenstein. Su questo cfr. Marconi (1995a).

<sup>15</sup> In particolare una *regola di verità*. Una tale regola per il predicato "è un filosofo" sarà: "*y è un filosofo*" è vero se e solo se *x è un filosofo*" in cui le variabili vanno sostituite nel seguente modo: "*Kant è un filosofo*" è vero se e solo se *Kant è un filosofo*", secondo la tecnica del devirgolettamento. Si veda l'analogo esempio in Fodor (1975), p. 59 n. 5 e, per l'impostazione generale, Tarski (1943-44) e Davidson (1967). Una esposizione di questo punto è in Lyons (1991).

<sup>16</sup> Tale messa in sintonia viene realizzata, secondo Fodor, tramite postulati di significato, e non definizioni, sulla scorta di Carnap (1947).

raccomanda è di considerare gli oggetti degli atteggiamenti proposizionali come enunciati di un linguaggio *non* naturale: in pratica, di un Sistema Rappresentazionale Interiore» (Fodor 1978, p. 56), ovvero il linguaggio del pensiero. Credere diventa allora una relazione a tre posti tra un individuo, una rappresentazione o simbolo del linguaggio del pensiero, e ciò che quel simbolo denota. Il nucleo concettuale che caratterizza la teoria di Fodor è l'aspetto *sintattico*: credere che *p* equivale ad attivare un simbolo con una certa forma, ossia *p*, in un atteggiamento caratterizzato da certe relazioni causali, cioè di credenza; ragionare, invece, è combinare assieme i vari simboli in virtù della loro forma perché le computazioni accedono solo alla forma delle rappresentazioni. La forma, in quanto tale, è sufficiente per trattare aspetti semantici, come l'intenzionalità, perché, per rifarsi a un esempio noto, #La stella del mattino# e #La stella della sera# sono simboli con forma diversa tali che se Stefano crede che la stella del mattino brilla nel cielo, non crederà che la stella della sera brilla nel cielo, dato che egli è nell'atteggiamento di credenza verso il primo simbolo e non verso il secondo<sup>17</sup>.

L'intenzionalità è quindi concepita come l'attivazione di un certo simbolo del linguaggio del pensiero, in un certo atteggiamento (cfr. Loewer e Rey, 1991, p. xvi). Questi simboli, è bene ribadirlo, non sono elementi di un monologo interiore; si tratta di espressioni astratte di un codice che può essere realizzato in modi molto differenti<sup>18</sup>. Fodor spera quindi di mettere assieme lo psicofunzionalismo, basato sulle teorie empiriche, con un funzionalismo concettuale, basato su ciò che gli individui dicono di pensare in termini di psicologia del senso comune: non sono solo gli atteggiamenti ad essere funzionali ma anche le proposizioni, cioè i contenuti.

La caratterizzazione sintattica della teoria è importante perché Fodor tramite la sintassi spera di risolvere anche il problema *semantico*, relativo al significato dei simboli. Egli è infatti scettico circa la possibilità di delineare una teoria semantica autonoma, in base al seguente ragionamento. Si è visto che le computazioni si applicano alla forma delle rappresentazioni<sup>19</sup>. Per individuare i riferimenti delle rappresentazioni, o simboli mentali, la psicologia non è però sufficiente: essa dovrebbe affidarsi ad altre scienze, alle quali spetta il compito di specificare a quale oggetto del mondo va correlato un certo simbolo. Così facendo la psicologia, per formulare le proprie leggi, dovrebbe aspettare il completamento della *teoria del tutto*. Ma, si chiede Fodor, chi ha voglia di aspettare così a lungo? Risultato: la psicologia cognitiva si deve affidare, secondo un'espressione di Putnam, a una *metodologia solipsistica*, ossia relativa ai soli stati interni dell'individuo, nel delineare le proprie leggi teoriche. Di conseguenza, la semantica verrà trattata attraverso la sintassi (cfr. Fodor 1980b). Un'idea, questa, che darà luogo a una lunga serie di importanti sviluppi teorici.

La centralità della posizione di Fodor entro la psicologia cognitiva è determinata anche dalla completezza della sua posizione. Accanto all'ipotesi del linguaggio del pensiero, egli difende infatti un forte innatismo e una concezione modulare della mente. Quanto all'innatismo, Fodor si oppone alle tesi costruttiviste di Jean Piaget in psicologia. Mentre Piaget ritiene che le capacità psicologiche siano il frutto di un costante processo di assimilazione dei dati esterni e accomodamento delle strutture interne a questi (cfr. Piaget 1970; Flanagan 1991<sup>2</sup>), Fodor sottolinea con maggior forza la componente interna e riduce il peso di quella sensoriale (cfr. Fodor 1980c). Egli adotta quindi un innatismo che, a differenza di quello chomskiano, limitato alle strutture e ai principi (cfr. Chomsky 1980; 1985), si estende anche ai concetti. Non tutti i concetti sono però innati: *aereoplano*, ad esempio, è il risultato di ipotesi sviluppate nel corso della vita che portano all'accoppiamento di *macchina* e *volante*.

Per quel che attiene la modularità Fodor (1983), riprendendo il modello sviluppato dal fisiologo Franz Gall fra Sette e Ottocento, propone un'architettura della mente distinta per facoltà, dall'abilità matematica alla capacità di riconoscere i volti. Ogni facoltà è il risultato dell'attività di un modulo specializzato. I vari moduli sono organizzati in un'architettura ancora più ampia, che comprende tre grandi categorie di sistemi per il trattamento delle informazioni: i trasduttori, i sistemi di input e i sistemi centrali. Ai primi spetta il compito di trasformare i segnali dei vari recettori sensoriali in simboli: essi eseguono il passaggio dal fisico al simbolico. Ai secondi spetta la prima elaborazione cognitiva, essi compiono inferenze prendendo gli output dei

<sup>17</sup> Le espressioni racchiuse tra "#" indicano simboli del linguaggio del pensiero.

<sup>18</sup> In questo Fodor si differenzia da Harman il quale pensa alle rappresentazioni come elementi delle lingue storico-naturali (Harman 1973; cfr. Field 1978).

<sup>19</sup> Sorprendentemente, Fodor (1980b) avvisa che la forma *non* coincide con la sintassi: è infatti possibile ruotare immagini mentalmente tramite processi che sfruttano la forma delle rappresentazioni, ma queste non hanno sintassi. Come si vedrà nel cap. 6 tale oscillazione costituisce un punto debole della teoria.

trasduttori come premesse e ricavando conclusioni che funzionano da input per i sistemi centrali. Tra le caratteristiche più importanti di questi sistemi c'è l'*incapsulamento informazionale*, ossia la loro indipendenza dalle credenze e dalle conoscenze presenti nei sistemi centrali. Essi, per così dire, trasportano l'informazione dal basso verso l'alto, ma non sono influenzati dai livelli più alti. L'interazione e la reciproca influenza fra le credenze avviene solo al livello del terzo gruppo di sistemi, quelli centrali. Essi godono di due proprietà, desunte per analogia dalle tesi epistemologiche che Fodor condivide: una credenza può essere influenzata da ogni altra credenza (*isotropia*) e deve manifestare delle proprietà generali che valgono per tutte le credenze appartenenti al sistema (*quineismo*, da Quine), ad esempio dev'essere semplice se in genere le altre credenze sono semplici. L'interdipendenza e l'omogeneità delle credenze offrono indicazioni sul ruolo della razionalità entro il modello fodoriano.

Per riassumere, la teoria fodoriana del pensiero ha due componenti: una parte rappresentazionale, che specifica cosa sono i simboli interni, e una parte computazionale, che analizza i processi di inferenza fra le rappresentazioni. Rispetto all'accusa di dualismo al funzionalismo, la teoria di Fodor offre una risposta chiara: essa è materialista ma non per questo è riduzionista. Fodor risolve il problema del regresso all'infinito delle rappresentazioni assumendo che queste sono innate. Com'è evidente, le assunzioni di Fodor sono assai "ingombranti". Nondimeno, egli afferma che esse sono necessarie alla psicologia cognitiva. Chi dissente da questo giudizio è Dennett, promotore di una concezione dell'intenzionalità molto diversa.

#### 4.4 Dennett e la strategia dell'atteggiamento intenzionale

Dennett condivide con Ryle l'attacco al "fantasma nella macchina", ossia all'idea che termini come "credenza" o "desiderio" individuino misteriose entità interne. I termini intenzionali, prosegue Dennett, vanno sottoposti a un'analisi concettuale che, sulla scorta di quanto precisato da Chisholm, ne individui le peculiarità logiche. Dennett, però, non vuole giungere a concepire la "tesi di Brentano" come una tesi ontologica, che postula due tipi di entità. Al contrario, seguendo l'insegnamento di Quine, sostiene che tale tesi va interpretata come se riguardasse *enunciati* piuttosto che *fenomeni*. Coniugando Ryle con Quine, Dennett ritiene che "intenzionalità" non individui peculiarità fisiche degli stati della mente quanto proprietà psicologiche, ossia funzionali (cfr. Dennett 1969, p. 47). Il problema è capire come cogliere la peculiarità dell'intenzionalità in termini funzionali, senza giungere al riduzionismo.

Secondo Dennett tutti gli argomenti che mostrano l'impossibilità della riduzione degli enunciati intenzionali si basano sulla mancanza di dati comportamentali *palesi*, *osservabili* (*overt*) teoricamente affidabili ma «ciò lascia spazio per eventi interni *nascosti* (*covert*) che servano come condizioni di attribuzione» (Ivi, p. 62). E allora, prosegue Dennett, si potrebbe provare a postulare la presenza di stati interni descrivibili estensionalmente, nei termini delle scienze biologiche, a partire dalle attribuzioni intenzionali compiute sull'osservazione dei comportamenti e delle attitudini palesi. A ben vedere, una simile pratica interpretativa accompagna gli esseri umani quotidianamente nell'attività di comprensione del mondo: in essa consiste la psicologia del senso comune. La postulazione di stati interni, ad esempio, è compiuta anche nei confronti dei calcolatori: se ne prevede il comportamento attribuendo loro credenze e desideri. Questi stati corrispondono però a stati funzionali della macchina, i quali sono perfettamente definibili in termini estensionali. Si ha dunque una descrizione intenzionale e funzionale, basata sulla psicologia del senso comune, di stati che possono in linea di principio essere descritti estensionalmente, come aveva ipotizzato McKay.

La nozione centrale della strategia dennettiana è dunque l'attribuzione di intenzionalità; come si attuano tali attribuzioni? Quando si giustifica o si prevede il comportamento di un sistema qualsiasi si possono adottare, suggerisce Dennett, tre diverse strategie esplicative. Al livello più basso vi è l'*atteggiamento della fisica*: esso si basa su predicati come "è liquido", "è pesante", "è storto", efficaci se, ad esempio, si deve spiegare perché un congegno non esegue più il suo lavoro ("La leva si è storta"). A un livello di maggior complessità subentra l'*atteggiamento del progetto*. Esso chiama in causa predicati funzionali che identificano lo scopo di certi elementi ("Quella è la valvola per la pressione"). Ma se si guarda al modo in cui si prevede e si spiega il comportamento di sistemi complessi, come i mammiferi o anche i programmi per il gioco degli scacchi al calcolatore, questi due atteggiamenti sono insufficienti. Nessuno dirà: "il calcolatore/il gatto ha fatto *x* perché i suoi circuiti/i suoi neuroni erano in quello stato" oppure "il calcolatore/il gatto ha fatto *x* al fine di ottimizzare l'esecuzione di sub-programmi/movimenti muscolari". Più semplicemente si attribuiscono

a questi sistemi credenze, desideri e altri stati del genere: essi sono trattati come *sistemi intenzionali* sulla base dell'*atteggiamento intenzionale*.

Si può obiettare che l'intenzionalità di un programma per gli scacchi al calcolatore, che porta ad affermare, ad esempio, "vuole attaccare la regina", è in realtà dovuta a colui che ha realizzato il programma. Ma se è così, prosegue Dennett, allora anche gli esseri umani sono il risultato di una particolare forma di programmazione, non voluta tanto da un "Dio Intenzionale" quanto da un processo di adattamento tra organismo e ambiente, basato sulla selezione naturale. Egli è dunque ben disposto ad accettare questa conseguenza perché indica che la descrizione intenzionale in psicologia, al pari di quella adattativa in biologia, *presuppone* l'adeguatezza tra organismo, scopi e ambiente (cfr. Dennett 1971). Diventa dunque chiaro che ogni volta che si ipotizzano stati intenzionali che guidano il comportamento di un sistema qualsiasi, sia esso un individuo, un animale o una macchina, si sta attribuendo una forma di *razionalità* a quel sistema (cfr. Quine 1960); e un sistema il cui comportamento sia prevedibile tramite l'attribuzione di stati intenzionali basati sull'assunzione di razionalità è un *sistema intenzionale*.

L'atteggiamento intenzionale si fonda, dunque, su due assunzioni: che il sistema funzioni seguendo il progetto e che il progetto sia, in termini ideali, ottimale, cioè che porti il sistema a credere, desiderare e scegliere quanto è più razionale in ogni data situazione: «il comportamento viene previsto attribuendo al sistema il *possesso di certe informazioni* e supponendolo *guidato da certi scopi* e determinando quindi l'azione più ragionevole o più appropriata, date quelle attribuzioni e supposizioni» (Dennett 1971, p. 42). Tuttavia, ciò che conta per la razionalità non è solo l'adeguatezza delle credenze agli scopi ma anche il valore di certe relazioni deduttive:

supporre che l'entità  $x$  creda che  $p, q, r \dots$  non ci porta a nulla se non supponiamo anche che  $x$  creda ciò che segue da  $p, q, r \dots$ ; altrimenti non c'è modo di escludere la previsione che, malgrado creda che  $p, q, r \dots$ ,  $x$  farà qualcosa di completamente stupido; e, se non possiamo escludere questa previsione, non avremmo acquisito alcun potere previsionale (Ivi, p. 49).

Questa è l'assunzione di razionalità nel suo complesso, e Dennett nota quanto sia radicata: quando si conoscono persone nuove ci si aspetta che si comportino razionalmente; ma non appena si notano stranezze nel comportamento si decreta, per così dire, un ridimensionamento della razionalità presupposta e attribuita. In questo senso l'assunzione di razionalità è un ideale, che nella pratica va limitato. Dennett riprende, a questo punto, le tesi di Herbert Simon, per il quale poiché l'agente non ha mai informazioni complete, né una capacità perfetta di usarle, non sarà in grado di agire "massimizzando l'utilità attesa", ma solo cercando di soddisfarla. La razionalità umana è dunque necessariamente *limitata* (cfr. Simon 1979; Cherniak 1986).

L'ipotesi dei tre diversi atteggiamenti consente a Dennett di immaginare una seconda strategia da applicare in caso di errori esplicativi: se le previsioni intenzionali si rivelano drasticamente fuori bersaglio per un certo sistema, si deve scendere di livello ed elaborare una diversa ipotesi circa il progetto di quel sistema da cui poi seguano quei comportamenti bizzarri. Se anche questo secondo livello si dimostra insufficiente allo scopo, si scende a quello della fisica. La posizione di Dennett rivela, in questa fase iniziale, una notevole componente pragmatica: a suo giudizio la decisione di adottare l'atteggiamento intenzionale non è intrinsecamente giusta o sbagliata, ma relativa agli scopi dell'osservatore. Un tale punto di vista gli ha valso l'etichetta di strumentalista, che tuttavia egli ha in seguito rifiutato, anche per l'evolversi della sua teoria (cfr. Dennett 1993).

Da quanto detto non si deve pensare che per Dennett il comportamento non verbale sia prioritario. Egli infatti sottolinea l'importanza del linguaggio quale condizione per l'esistenza di gradi complessi di intenzionalità: è solo grazie alla capacità di comunicare che alcuni esseri individuano, o meglio descrivono, certi fenomeni come intenzionali, e sicuramente il linguaggio sembra una condizione necessaria per essere coscienti del contenuto dei propri stati interni (cfr. Dennett 1976; 1978b), anche se è possibile attribuire stati intenzionali anche a chi non parla alcuna lingua. Rimane a questo punto da affrontare il problema del regresso: se si attribuiscono stati intenzionali, si attribuiscono capacità rappresentazionali. Ma per maneggiare rappresentazioni è necessario un sistema che le codifichi. La soluzione di Fodor è stata la postulazione di un sistema innato; qual è quella di Dennett?

Dennett ritiene che sia possibile, pur con alcune cautele, applicare i vari atteggiamenti a diversi livelli, dall'organismo nel suo insieme alle sue parti. Per armonizzare questa idea al generale approccio funzionalista, egli propone il *funzionalismo omuncolare*. In base a questa dottrina, elaborata oltre che da Dennett (1975) anche da William Lycan (1981), gli stati intenzionali vengono individuati perché soddisfano una spiegazione

in termini funzionali, ma gli aspetti funzionali vanno via via analizzati in termini di sotto-funzioni, fino a eliminare qualunque forma di intelligenza o di intenzionalità che poteva apparire presupposta a un primo livello di spiegazione. In pratica, ogni individuo è visto come una gerarchia organizzata di elementi sempre meno complessi. Si passa allora da una psicologia intenzionale a livello dell'intera persona, a una caratterizzazione funzionale, e non più intenzionale, a livello subpersonale degli organi biologici (o dei processi computazionali nel caso dei calcolatori). È un po' come se si passasse dal funzionalismo concettuale applicato all'individuo al funzionalismo delle macchine applicato ai sistemi cognitivi e ai meccanismi psicofisiologici.

Così, se ad un organismo viene attribuita la credenza che c'è dell'acqua in una certa direzione perché mostra un dato comportamento di ricerca, e quindi lo stato mentale viene identificato in base agli input (rumore d'acqua), agli output (comportamento di ricerca) e ad altri stati ad esso connessi (desiderio di dissetarsi), questa attribuzione andrà scomposta analizzando il ruolo causale dell'input (percezione di un suono con elaborazione per riconoscimento), dell'output (attivazione di certi muscoli) e degli altri stati interni (aumento di particolari neurotrasmettitori tipici della sete) in relazione ai vari sottosistemi incaricati di svolgere i compiti descritti, fino a far scomparire ogni riferimento di natura intenzionale (cfr. Dennett 1981a, pp. 73-4)<sup>20</sup>. Dunque, mentre Fodor ha una visione non evolutiva delle rappresentazioni - egli le concepisce innate e non trasformabili - per Dennett queste sono il risultato di un processo che ha portato individui biologici, e anche artificiali, a modificarsi in relazione alle richieste ambientali, e a comportarsi *come se* fossero dotati di rappresentazioni<sup>21</sup>. Che sia possibile evitare il regresso in questo modo Dennett lo mostra con un paragone: se si assume che ogni mammifero ha per madre un mammifero, ci si ritrova con un'intera genealogia di mammiferi, e si è costretti a postulare la creazione di mammiferi dal nulla. Al contrario, si deve pensare ai mammiferi come al prodotto di piccole modificazioni nel corso dell'evoluzione (cfr. Dennett 1993). Analogamente, anche nel caso di macchine e congegni artificiali, si può guardare alla complessità strutturale dei sistemi da punti di vista sempre più astratti, e ricomprendere questi entro teorie che fanno uso di termini intenzionali e mentali. Come Quine, Dennett ritiene che non vi sia un "fatto ulteriore" che ci dica chi ha la *vera* intenzionalità e chi no. Ci si trova di fronte solo a una scala di crescente complessità, ed è alle spiegazioni e alle descrizioni che si deve guardare per affrontare la questione.

La versione dennettiana del funzionalismo omuncolare, in cui il ricorso all'attribuzione di credenze dev'essere estremamente limitato una volta che si passi dal livello della persona nella sua interezza a livello subpersonale, è contrastata da Lycan per il quale è opportuno mantenere l'attribuzione di credenze anche a livello subpersonale. Così facendo, egli argomenta, è possibile dare un senso alle situazioni in cui si vuole e non si vuole una certa cosa allo stesso tempo: le due credenze opposte, che dovrebbero essere escluse dall'assunzione di razionalità, apparirebbero a due sottosistemi distinti (cfr. Lycan 1988).

Alcune espressioni della posizione di Dennett fanno pensare a una forma di *avverbialismo*. In base a questa dottrina, gli stati intenzionali non sono stati relazionali, ossia non indicano un rapporto tra individuo e un qualche simbolo, interno o esterno che sia. Al contrario, l'attribuzione è un modo per caratterizzare una proprietà che modifica il soggetto. Ad esempio, se si è stanchi non si dice di "avere una fatica", ma "di essere affaticati". Ebbene, per Dennett molti filosofi sono ancora legati a una visione per cui le credenze sono come le fatiche, oggetti separati dalle proprietà che possono caratterizzare un individuo. Al contrario, avere la credenza che il gatto è sul tappeto equivale ad essere, per così dire, "affetti" da una particolare proprietà, quella di credere che il gatto è sul tappeto (cfr. l'Introduzione in Dennett 1978)<sup>22</sup>.

Poiché gli stati mentali sono individuati dagli interpreti, il funzionalismo di Dennett non riconosce uno statuto autonomo alle rappresentazioni mentali. Un approccio che, come detto, gli è valso l'etichetta di "strumentalista", una critica alla quale, come si vedrà nell'ultimo capitolo, egli ha risposto.

Tutte le diverse forme di funzionalismo discusse fino a questo punto condividono l'idea che uno stato intenzionale, in quanto stato funzionale, può essere realizzato da qualsiasi cosa, dal silicio dei calcolatori alle strutture biologiche del cervello. Contro questa ipotesi è stato elaborato un argomento volto a mostrare che

---

<sup>20</sup> Di recente il funzionalismo omuncolare è stato difeso in intelligenza artificiale da Minsky (1985).

<sup>21</sup> Un punto sul quale si tornerà nel cap. 6.

<sup>22</sup> Una posizione vicina a quella di Dennett, anche se più riduzionista e realista, è espressa da D. Lewis (1974). Fodor (1978) si scaglia contro questa idea. Tale posizione richiama l'immanentismo di Brentano.

pensare non può essere paragonato all'esecuzione di un programma eseguito da una qualche macchina, men che meno da un calcolatore.

#### 4.5 Searle e Dreyfus contro il funzionalismo

L'uso dei calcolatori per simulare processi mentali superiori è la base metodologica della scienza cognitiva<sup>23</sup>. Esistono, però, due accezioni di "simulare": in un senso debole la simulazione riguarda solo i risultati dei processi; in un senso forte riguarda anche i processi attraverso i quali si giunge a determinati risultati. Così, la calcolatrice da tavolo simula la capacità umana di addizionare - in effetti la supera - ma solo in senso debole; un ipotetico robot, magari realizzato con elementi biologici, la potrebbe simulare anche in senso forte. In quest'ultimo caso, se il robot fosse stato realizzato, alcuni teorici, in particolare i difensori della cosiddetta "intelligenza artificiale forte", potrebbero affermare che *pensa*, in un senso tutt'altro che metaforico. Contro questa affermazione si rivolge un'argomento avanzato da John Searle, la cui forza retorica ha generato un'interminabile serie di repliche.

Il problema che pone Searle è il seguente: se un calcolatore fosse in grado di "chiaccherare" come un normale parlante, diremmo che sta effettivamente usando il linguaggio? La questione diviene pressante verso la fine degli anni Settanta, quando due ricercatori realizzano alcuni programmi di intelligenza artificiale in grado di rispondere a domande relative a una breve storia (cfr. Schank e Abelson 1977). Poiché le risposte sono adeguate e simili a quelle che darebbe un parlante umano, si potrebbe sostenere che il programma "comprende" la storia. Si potrebbe giungere a questa conclusione perché il programma supera, sia pure per un frammento assai piccolo di linguaggio, il *test di Turing*. In base a una possibile versione di questo test, formulato originariamente da Turing come "il gioco dell'imitazione", un calcolatore viene definito intelligente se, in ripetute sessioni di chiacchierate interattive al terminale, un essere umano non riesce a distinguere se il suo interlocutore telematico è un calcolatore o un altro essere umano (Turing 1950). Poiché i programmi di Schank e Abelson rispondono alle domande come farebbe una persona intelligente, ossia ricavando le risposte dal contesto della storia e da un insieme di conoscenze, essi mostrano una forma embrionale di comprensione del linguaggio.

Searle attacca tale conclusione sostenendo che si tratta di una pura imitazione comportamentale, la quale non mette in gioco alcun fenomeno intenzionale, e poiché l'intenzionalità è uno degli elementi cardine della comprensione e della produzione di enunciati, non si può dire che la macchina comprende le storie. In sostanza, non si tratta di "vera" comprensione, ma di un surrogato del tutto superficiale. Per dimostrare questa tesi Searle escogita un esperimento mentale: quello della *stanza cinese*. Si supponga di rinchiudere Searle in una stanza priva di porte e finestre, ma dotata di due feritoie. Da una parte gli arrivano foglietti con ideogrammi cinesi e dall'altra deve inserire foglietti con ideogrammi. Searle non conosce il cinese, a rigore non sa neanche che riceve ideogrammi in cinese, ma è guidato nell'esecuzione del compito da un "libro delle regole" che è nella stanza. Ciò che deve fare non è altro che confrontare la forma dei segni del foglietto in arrivo con quella dei segni del libro. Ciò che deve scrivere sui foglietti è indicato dalle regole del libro: "al segno '£' rispondere col segno '\$'". Se fuori della stanza ci fosse un cinese che inserisse i foglietti nella prima feritoia, considerandoli domande, e leggesse i foglietti inseriti da Searle nella seconda feritoia, considerandoli risposte, e se tutte le risposte fossero adeguate alle domande, egli potrebbe essere indotto a credere che nella stanza vi sia qualcuno che conosce il cinese. Invece Searle continua a non capire un bel nulla di cinese, anche se è diventato esperto nel riconoscere i segni e nel trascriverne di nuovi. Secondo Searle (1980), la situazione con i calcolatori è la medesima: lo stato funzionale di risposta alla domanda può essere simulato con un programma, ma di fatto non coincide con uno stato di comprensione. Comprendere, dunque, non equivale a manipolare simboli in base alla loro forma, per quanto velocemente e accuratamente si possa farlo<sup>24</sup>.

Altri studiosi hanno affiancato Searle in questo attacco. Evandro Agazzi (1967), come accennato, ha sottolineato che l'identità di operazione non implica l'identità *tout court*, e che quindi il calcolatore non è intenzionale. Con un'argomentazione meno di principio, Dreyfus (1972) argomenta contro la radicale separazione tra aspetti mentali e aspetti corporei. Il funzionalismo, dalla prospettiva di Dreyfus, appare

---

<sup>23</sup> Non tutti approvano questa idea. Fodor (1983) e Marr (1982), da prospettive diverse, sembrano limitare il computazionalismo ai processi mentali inferiori.

<sup>24</sup> All'argomento di Searle sono state opposte molte obiezioni. Si vedano le risposte a Searle (1980) e le obiezioni di Carleton (1984) e Rey (1986). Per uno sviluppo dell'esempio si veda Searle (1990) e per una obiezione Churchland e Churchland (1990).

concettualmente dualista perché non tiene conto che le capacità cognitive sono radicate entro un corpo, con determinate abilità percettive, motorie e sociali, nonché entro un contesto storico e culturale, con dei fini di natura sociale e comunicativa. Egli, inoltre, mette in connessione il problema che le menti sono incarnate con il cosiddetto *frame problem* ossia, per dirla in breve, con la difficoltà di capire, per ogni dato problema, quali sono gli elementi pertinenti per risolverlo date le interazioni fra il risolutore e gli elementi del problema. Ad esempio, se durante un pranzo qualcuno dice "passami del sale" sta chiedendo del sale sciolto o in un contenitore? Una tonnellata o un chilo? Ogni tentativo di risolvere uno di questi problemi può sollevarne degli altri. La soluzione di queste difficoltà è possibile, secondo Dreyfus, perché gli umani sono un certo *tipo* di menti, dentro un certo *tipo* di corpi<sup>25</sup>. Svincolare la competenza linguistica e cognitiva dal corpo significa presupporre che fra questi non vi sia alcun legame. Inoltre, riprendendo la distinzione di Ryle fra *sapere che* e *sapere come*, Dreyfus insiste su un secondo punto, in base al quale il modo in cui le informazioni sono codificate nella mente stabilisce la propensione a isolare certe figure dallo fondo, ad interpretare i movimenti in un certo modo e via dicendo. Se non si rende conto di questo aspetto, dunque, non si potrà raggiungere un'effettiva comprensione delle capacità intenzionali. Queste tesi hanno generato un rinnovato interesse verso la fenomenologia e l'ermeneutica anche fra i teorici di intelligenza artificiale (cfr. Winograd e Flores 1986).

Il funzionalismo, come si è visto, caratterizza l'intenzionalità in termini di stati funzionali e livelli di spiegazione. Il contenuto degli stati intenzionali, però, è stato finora affrontato solo in modo tangenziale. Per Fodor i simboli sono specificati dalla forma e non si può dire a cosa si riferiscono; per Dennett il contenuto dipende dalle descrizioni e quindi è soggetto agli scopi di chi descrive. D'altro canto, le spiegazioni della psicologia si basano proprio sui contenuti delle rappresentazioni, su ciò che viene rappresentato. Si dice infatti che se un individuo crede che l'edificio è in fiamme e desidera salvarsi allora, se crede che scappando dall'edificio si salverà, egli scapperà dall'edificio. Si fa dunque riferimento a ciò che l'individuo crede e desidera, e su tali contenuti si valuta l'attendibilità delle inferenze e dei ragionamenti (cfr. Pylyshyn 1984). Ma in che modo i contenuti entrano nella spiegazione? La risposta a questa domanda dipende dalla comprensione di cosa determina il contenuto di uno stato intenzionale. Sotto questa prospettiva, il problema del contenuto ha caratterizzato buona parte del dibattito di filosofia della mente degli ultimi vent'anni.

---

<sup>25</sup> Il *frame problem* è una delle difficoltà più ardue per la realizzazione di una macchina che comprenda il linguaggio naturale; cfr. Dennett (1984).

## Capitolo 5 Il problema del contenuto intenzionale

### 5.1 Introduzione

Gli stati intenzionali si caratterizzano in quanto stati con un contenuto, che può riguardare stati di cose concreti, astratti o immaginari. Tali stati di cose vanno descritti per mezzo di enunciati. Ad esempio, si può credere che il gatto Teodoro è sul tappeto, che i gatti sono ladri o che Sherlock Holmes ha scoperto che il colpevole è un gatto. In ognuno di questi casi, l'enunciato che segue il "che" è il contenuto dello stato intenzionale. È proprio attraverso i contenuti che i vari stati intenzionali entrano in relazione fra loro. La credenza che c'è una birra in frigo e il desiderio di bere una birra sono due stati che possono indurre all'azione di aprire il frigo per prendere la birra. Una teoria dell'intenzionalità ha dunque, fra i suoi obiettivi, la specificazione dei criteri tramite i quali è possibile individuare il contenuto degli stati intenzionali.

Il funzionalismo considera gli stati intenzionali come stati funzionali di un sistema: una credenza è uno stato caratterizzato da certe relazioni con gli input sensori, gli output motori e con altri stati interni. Negli anni Settanta il funzionalismo viene messo in discussione. Putnam, e altri studiosi, attaccano la semantica funzionalista, considerandola un'estensione di quella neopositivista. La reazione a tale attacco porta alla formulazione di una nuova teoria semantica nota come "semantica del ruolo concettuale", modellata sul funzionalismo concettuale. Parallelamente, e in opposizione alla semantica neopositivista, John Austin propugna l'analisi del linguaggio ordinario. Paul Grice sviluppa tale analisi considerando le intenzioni del parlante come centrali nell'edificazione di una teoria significativa. Sulla scorta di queste idee, e ribadendo la propria critica generale al funzionalismo, Searle concepisce una teoria dell'intenzionalità assai articolata.

Il secondo paragrafo affronta gli argomenti di Putnam e Burge contro l'idea che ciò che è "nella testa" sia sufficiente per determinare ciò a cui ci si riferisce. Il paragrafo successivo passa in rassegna le teorie, come quella di Block, che intendono salvare il ruolo della mente nella determinazione del riferimento e del significato. Nel quarto paragrafo si analizza una teoria semantica mentalista assai diversa da quella di Block: la teoria di Grice. Essa è stata sviluppata in vario modo, e il quinto paragrafo è dedicato proprio a tali sviluppi. La sua influenza è anche presente nell'articolata teoria di Searle, affrontata nel sesto paragrafo, in cui viene proposta una risposta all'obiezione di Putnam considerata nel secondo paragrafo.

### 5.2 Putnam e Burge contro la semantica mentale

L'apogeo della semantica neopositivista, raggiunto con Carnap (1947), viene in parte accolto nella filosofia della mente anche negli anni Sessanta e Settanta ad opera di Fodor (1978). Per quest'ultimo, tra i maggiori artefici della semantica mentalista, il significato della proposizione "Venere è la stella della sera" è determinato dal suo ruolo causale nel linguaggio del pensiero. Al fine di attaccare tale semantica, Putnam (1975a) offre una caratterizzazione parzialmente differente della teoria neopositivista del significato. A suo giudizio, essa ritiene valide le seguenti assunzioni: i) il significato è uno stato psicologico, e ii) l'intensione (ossia il significato nel senso psicologico della prima assunzione) determina l'estensione<sup>1</sup>. Da ciò segue che uno stato mentale determina, in particolare, l'estensione dei termini. Putnam sostiene invece che i) e ii) prese congiuntamente non sono mai soddisfacenti, e che quindi la teoria è falsa. A suo giudizio l'unica assunzione che si può coerentemente mantenere è la seconda, mentre la prima va del tutto rifiutata<sup>2</sup>. Per mostrare questa tesi Putnam limita la propria attenzione ai termini di genere naturale, come "acqua" e "oro", e architetta un esempio fantascientifico che è diventato un *topos* della letteratura sull'argomento.

Putnam immagina l'esistenza di una Terra Gemella, un pianeta apparentemente identico alla Terra. Vi sono i continenti, le nazioni, le organizzazioni presenti sulla Terra e anche una copia perfetta, un gemello, di ogni terrestre. L'unica differenza è che il liquido che i gemelli chiamano "acqua" ha una composizione chimica descrivibile non con H<sub>2</sub>O ma con una formula di complessità qualsiasi, ad esempio XYZ. Nessun parlante, né terrestre né gemello, saprebbe distinguere le due acque, ed esse sono parimenti potabili da tutti. Solo un chimico esperto può evidenziarne le differenze.

---

<sup>1</sup> Nella formulazione che ne offre Putnam, l'intensione di un termine è il concetto associato ad esso, l'estensione è l'insieme degli oggetti cui quel termine si applica. Così "creatura con rene" e "creatura con cuore" hanno la stessa estensione, assumendo che chi ha un rene ha un cuore e viceversa, ma diversa intensione. Per quanto Putnam si riferisca con tono critico a Carnap, l'articolo di Fodor (1978) al quale ci si è richiamati nel precedente capitolo, per quanto sia di tre anni successivo all'intervento di Putnam mostra quanto fosse ancora influente il modello carnapiano.

<sup>2</sup> Ad esempio, Lewis (1969), opera una scelta opposta a quella di Putnam.

Ora, sostiene Putnam, se gli stati mentali determinassero l'estensione, si avrebbe una situazione piuttosto curiosa. Un terrestre potrebbe parlare di acqua e il suo stato mentale determinerebbe l'estensione del termine "acqua", e cioè il liquido che un chimico identificherebbe con H<sub>2</sub>O. Dato che, per assunzione, esiste una Terra Gemella, anche il suo gemello starebbe parlando di acqua. In questo secondo caso, tuttavia, egli si riferirebbe al liquido XYZ. Si ha quindi uno stesso stato mentale, relativo all'acqua, che corrisponde a due estensioni diverse, H<sub>2</sub>O sulla Terra ed XYZ sulla Terra Gemella. Se le cose stanno così, allora lo stato psicologico non determina l'estensione, e le due assunzioni della teoria neopositivista non valgono congiuntamente. La scelta di Putnam è rifiutare la prima assunzione e mantenere la seconda.

Per affrontare il problema in termini costruttivi, Putnam sviluppa l'esempio immaginando cosa accadrebbe se due astronauti terrestri giungessero sulla Terra Gemella. In quel caso potrebbero darsi solo due teorie del significato per spiegare efficacemente la situazione delle due terre e dei relativi liquidi:

1) La parola "acqua" è *relativa rispetto al mondo* ma *costante* nel significato. "Acqua" *significa la stessa cosa* sulla Terra e sulla Terra Gemella, solo che sulla Terra l'acqua è H<sub>2</sub>O, mentre sulla Terra Gemella è XYZ.

2) Il significato dei termini varia ma l'acqua è H<sub>2</sub>O in tutti i mondi possibili. "Acqua" non ha lo stesso significato sulla Terra e sulla Terra Gemella, la sostanza chiamata "acqua" sulla Terra Gemella non è acqua. (cfr. Ivi, p. 255)

Ora, la teoria 1 assume esattamente quello che viene assunto dalla teoria neopositivista. Ma dal momento che uno stesso stato mentale determina due estensioni, la teoria 1 porta alla contraddizione, e va quindi rifiutata. La teoria da preferire è dunque la 2. Quando ci si riferisce all'acqua, afferma Putnam, si mantiene una relazione di equivalenza con quanto si chiama "acqua" sulla Terra. "Acqua", per Putnam, è quindi un termine il cui riferimento è il medesimo in tutti i mondi possibili, è un *designatore rigido*, secondo un'espressione di Saul Kripke (1972).

L'idea di designazione rigida stabilisce che la denominazione viene compiuta tramite ciò che Kripke chiama una "cerimonia di battesimo", che fissa in maniera univoca il riferimento di un termine in tutti i mondi possibili: «una volta scoperta la natura dell'acqua, non si dà più un mondo possibile in cui l'acqua non abbia tale natura. Una volta scoperto che l'acqua (nel mondo reale) è H<sub>2</sub>O, non si dà più un mondo possibile in cui l'acqua non sia H<sub>2</sub>O» (Putnam 1975a, p. 257). La garanzia che i parlanti del XX° secolo si riferiscono allo stesso oggetto al quale si riferivano gli antichi greci è la presenza di una catena di cause che collegano coloro che hanno effettuato la denominazione o battesimo con i parlanti attuali. Quindi, gli abitanti della Terra Gemella non si riferiscono all'acqua quando usano il termine "acqua".

Per Putnam, dunque, gli stati mentali non sono sufficienti per una teoria semantica, almeno per quel che riguarda i termini di genere naturale e i nomi<sup>3</sup>. A questo fine, al posto degli stati psicologici individuali, Putnam pone l'accento sulla divisione sociale del lavoro linguistico: è agli esperti di ogni determinato settore, nel caso dell'acqua ai chimici, che dovremo chiedere qual è l'estensione di un dato termine. Una tale specificazione, assieme allo "stereotipo", ossia alla conoscenza generica che un parlante ha di un certo designato come è *incolore e disseta*, e a indicatori sintattici, come *nome di massa*, e semantici, come *liquido* o *genere naturale*, farà parte del significato<sup>4</sup>. Quindi, se lo stato mentale è indipendente dalle relazioni con gli stati di cose, ossia se è caratterizzato da ciò che Putnam chiama "contenuto stretto" o "non relazionale", esso non è sufficiente a determinare il riferimento; se, viceversa, tale stato è caratterizzato da un cosiddetto "contenuto ampio" o "relazionale", che tiene conto delle relazioni fra l'individuo e gli stati di cose del mondo fisico, allora esso determina il riferimento<sup>5</sup>. Il significato, secondo la celebre conclusione di Putnam, "non è nella testa". Per quanto l'argomentazione di Putnam sia efficace e filosoficamente feconda, essa si limita ai termini di genere naturale e ai nomi. Assai più generale è l'attacco alla semantica mentale che viene portato avanti da Tyler Burge, sfruttando un'intuizione relativa alla socialità del linguaggio e al ruolo che questa ha nella fissazione delle credenze.

Burge si oppone all'individualismo che caratterizza la semantica mentalista. Secondo tale punto di vista, i contenuti vanno individuati indipendentemente dalle relazioni causali del soggetto col mondo, cioè facendo

---

<sup>3</sup> Per una esposizione delle tesi realiste di Putnam che derivano dalla sua teoria del significato si veda Artuso (1995) e Dell'Utri (1992).

<sup>4</sup> Lo stereotipo è l'unica concessione al mentale. Putnam ha in seguito indebolito, in senso non essenzialista, la sua posizione. Per interpretare i romanzi di diversi secoli fa, ha affermato, dobbiamo utilizzare un principio di carità che consiste nel massimizzare il contenuto informativo e la verità delle espressioni degli interpretati. Cfr. Putnam (1986a), (1986b), (1988).

<sup>5</sup> La distinzione fra contenuti stretti, non relazionali, e ampi, relazionali, ha molto peso nel dibattito che segue (cfr. McGinn 1989). La tesi positiva di Putnam è nota sotto il nome di "teoria causale del riferimento". In essa è centrale il tema realista, in cui l'acqua è identificata con una certa essenza sostanziale. Kripke, Donnellan e Kaplan affiancano Putnam su questa strada. Per una introduzione cfr. Napoli (1992).

riferimento ai soli stati mentali con contenuto stretto o non relazionale. Per demolire tale concezione egli formula un argomento con due assunzioni. La prima ipotizza che un certo paziente ha un insieme di credenze vere relative all'artrite. Il paziente, ad esempio, crede che si tratti di un'inflammatione, che colpisce le persone anziane, che in certi periodi è più dolorosa che in altri e via dicendo. Il paziente crede anche, erroneamente, di avere l'artrite a una coscia. Va dal medico lamentando la comparsa dell'artrite a una coscia e questi lo informa che l'artrite attacca solo le articolazioni e non i muscoli, come può riscontrare dalla definizione di "artrite" in qualsiasi dizionario. La seconda assunzione chiede di immaginare una situazione controfattuale in tutto e per tutto identica alla prima per quel che riguarda ciò che capita al paziente. L'aspetto controfattuale riguarda solo l'ambiente sociale nel quale il paziente vive: in esso il termine "artrite" si applica anche ai dolori muscolari. Ebbene, conclude Burge, nella situazione controfattuale non possiamo attribuire al paziente alcuna credenza sull'artrite, perché la parola "artrite" nella comunità controfattuale non significa *artrite*: «Comunque si descrivano gli atteggiamenti del paziente nella situazione controfattuale, non lo si potrà fare con un termine o una frase estensionalmente equivalente ad "artrite". I contenuti degli atteggiamenti controfattuali del paziente differiscono da quelli del paziente reale» (cfr. Burge 1979, p. 79). Si ha dunque un caso in cui lo stato mentale del paziente è identico, perché dal punto di vista fisico o psichico non c'è nulla che cambia, ma le mutate condizioni sociali portano a dovergli attribuire pensieri diversi. Come afferma Burge: «l'identità di ruolo funzionale, individualisticamente specificata, è compatibile con la differenza di contenuto» (Ivi, p. 110).

Ora, poiché la semantica mentalista, di fatto la semantica del funzionalismo fodoriano, individua il contenuto con il ruolo funzionale, e l'identità di ruolo funzionale non implica, come dovrebbe, l'identità di contenuto, ne risulta che l'identificazione è implausibile. Burge, però, mostra qualcosa in più di quanto indicato da Putnam. Egli infatti mostra che la semantica mentalista, se è individualista, viola la *sopravvenienza*. Come si è detto, la sopravvenienza è l'unica relazione che giustifica in che senso le proprietà mentali possono avere ruolo causale. In base ad essa non possono darsi differenze fra proprietà mentali se non si danno corrispondenti differenze fra proprietà cerebrali. Con i due casi appena esposti abbiamo una chiara violazione del principio: a due contenuti mentali diversi corrispondono proprietà cerebrali identiche (cfr. Kim 1993). Ma la semantica dovrebbe essere compatibile con la sopravvenienza se vuole evitare di rendere le proprietà mentali epifenomeniche, cioè senza ruolo causale. A questo fine essa deve dunque includere anche le pratiche linguistiche sociali e le relazioni fra individuo e ambiente, che salvano la sopravvenienza. La semantica mentalista, in quanto individualista, viola invece la sopravvenienza, rendendo causalmente inefficaci le proprietà mentali. La semantica funzionalista è dunque in scacco.

Burge ritiene che la propria argomentazione sia assai più generale e radicale di quella di Putnam, perché essa potrebbe essere applicata anche a casi di comprensione incompleta, senza ipotizzare esempi fantascientifici (Burge 1979, n. 2 p. 118)<sup>6</sup>. Sta di fatto che sia l'articolo di Putnam sia quello di Burge hanno avuto un forte impatto sulla ricerca filosofica. L'esempio di Putnam e quello di Burge, infatti, sono diventati un ostacolo, o una condizione, che le teorie funzionaliste hanno dovuto superare.

### 5.3 La semantica del ruolo concettuale

La teoria semantica presa di mira dall'attacco di Putnam e Burge non è ancora una teoria semantica pienamente funzionalista, ma l'adattamento della teoria di Carnap a quella dottrina. Tale attacco ha avuto proprio il merito di intensificare le ricerche per una semantica effettivamente adeguata a soddisfare il funzionalismo. L'esito di queste ricerche è culminato con la definizione della semantica del ruolo funzionale (o concettuale), architettata in maniera analoga al funzionalismo concettuale degli stati intenzionali (cfr. Cummins 1989, p. 169; Block 1980; Lepore 1994).

In termini generali le teorie del ruolo funzionale possono essere mono o bifattoriali. Una delle prime semantiche funzionaliste, descritta da Hartry Field (1977) allo scopo di difendere la logica classica, è epistemica e bifattoriale<sup>7</sup>. I due fattori fondamentali per definire il significato sono il *ruolo concettuale* che un contenuto ha all'interno della rete composta dagli altri contenuti e una *funzione referenziale* che ha lo

---

<sup>6</sup> Altre e più complesse argomentazioni sui nomi propri e il riferimento diretto sono state sollevate da Kripke con il caso di Pierre, un parigino monolingue che avendo visto solo delle foto crede che *Londres est jolie* anche se non l'ha mai visitata. Poi viene portato, a sua insaputa, in un orrendo quartiere di Londra, impara l'inglese tramite esempi, e crede che *London is ugly*. Cosa crede Pierre di Londra? Cfr. Kripke (1979a).

<sup>7</sup> Una teoria del significato del ruolo, ma di tipo non mentalista, legata a riflessioni sulla logica è in Cozzo (1994).

scopo di trattare gli aspetti relativi alla verità. Per quel che riguarda il carattere epistemico, per Field il ruolo concettuale di uno stato viene individuato dalla probabilità che tale stato ha di occorrere, sia come conseguenza sia come premessa, nei ragionamenti di un individuo (Ivi, p. 386). È per questa ragione che il ruolo concettuale è epistemico: l'attivazione di un certo contenuto dipende, in modo probabilistico, dalle altre credenze dell'individuo. Il fattore referenziale è invece risolto facendo appello "a quanto c'è di buono" nella teoria descrittiva dei nomi, elaborata da Russell, secondo la quale ogni parlante associa a un nome una descrizione dell'oggetto menzionato. Grazie all'individuazione degli stati tramite le funzioni probabilistiche soggettive, Field può sfuggire a una serie di critiche che sono state mosse a precedenti versioni di questa teoria, ad esempio da Kripke (1972). Inoltre, la teoria descrittiva, con la sua capacità di indicare il referente, consente a Field di evitare di intrappolarsi nella tesi secondo la quale stati che presentano la medesima funzione di probabilità sono sinonimi.

Una versione alternativa di semantica concettuale, pur se presentata solo come uno schema generale, viene avanzata da Ned Block nel quadro di un approccio rappresentazionale al significato, secondo il quale i pensieri sono entità strutturate, ossia elementi di un linguaggio del pensiero. Anche la proposta di Block (1986) è bifattoriale: egli ritiene che accanto al ruolo concettuale, fondamentale per individuare il contenuto di uno stato mentale o il significato di un termine, debba sussistere un fattore referenziale, e sulla scelta della teoria referenziale viene concessa un'ampia libertà, per quanto l'autore propenda per una teoria causale. L'idea centrale di Block è quella di riprendere la distinzione fra *contenuto ampio* e *contenuto stretto*, o stati relazionali e non relazionali<sup>8</sup>. Il ruolo concettuale è identificato con il contenuto stretto mentre la componente referenziale è colta da quello ampio perché tratta la relazione causale fra la rappresentazione e il riferimento o le condizioni di verità di questa rappresentazione nel mondo (Ivi, p. 627).

La distinzione fra contenuto stretto e contenuto ampio è di notevole importanza per la soluzione delle difficoltà avanzate da Putnam nell'esempio della Terra Gemella. Nella versione di Block, la distinzione viene proposta nel modo seguente: "L'individuazione ampia [dei contenuti o dei significati] raggruppa assieme quelle occorrenze di enunciati che attribuiscono la medesima proprietà allo stesso individuo, mentre l'individuazione stretta raggruppa assieme occorrenze di enunciati che attribuiscono le stesse proprietà ai medesimi individui *descritti* al medesimo modo" (Ivi, p. 619 corsivo mio). Tale definizione suggerisce come risolvere sia i problemi connessi ai termini coreferenziali sia quelli sollevati dal caso della Terra Gemella. Ad esempio, nel caso delle credenze "Cicerone denunciò Catilina" e "Marco Tullio denunciò Catilina", esse presentano il medesimo contenuto ampio ma diverso contenuto stretto, dato che il riferimento è *descritto* in due modi diversi. Poiché il contenuto è composto da entrambe le componenti, stretta e ampia, ne risultano due contenuti complessivi diversi. Il problema della Terra Gemella, viceversa, è risolto perché se due gemelli pensano "l'acqua della fonte è fresca" essi avranno il medesimo contenuto stretto ma un diverso contenuto ampio, dato che quest'ultimo individua i generi estensionalmente intesi. Anche in questo caso i contenuti complessivi saranno diversi perché quello ampio individua un referente sulla Terra e l'altro sulla Terra Gemella. Scomponendo il contenuto in due fattori, Block riesce a soddisfare le intuizioni pre-teoriche dei parlanti in base alle quali se qualcuno crede che Cicerone denunciò Catilina e qualcun altro che Marco Tullio denunciò Catilina c'è qualcosa che queste due persone condividono. Analogamente, se due gemelli pensano "l'acqua della fonte è fresca" c'è qualcosa che essi condividono, anche se nei due esempi si tratta di condivisioni differenti: nel primo caso è condiviso solo il contenuto ampio, nel secondo quello stretto. Lo stesso argomento potrebbe applicarsi all'esempio di Burge: gli enunciati che attribuiscono certe proprietà all'artrite possono venir raggruppati in due modi diversi, a seconda di cosa è vero dell'artrite secondo la scienza, e quindi ci saranno contenuti ampi diversi. Il paziente, viceversa, avrà il medesimo contenuto stretto in entrambe le situazioni. Risultato: il significato è diverso e le intuizioni risultano salvate<sup>9</sup>. Ora, dato che tutto il peso teorico poggia sulla nozione di "ruolo concettuale", come viene caratterizzata quest'ultima?

---

<sup>8</sup> Se la distinzione fra stati con contenuto ampio e con contenuto stretto possa essere equiparata alla distinzione fra credenze *de re* e *de dicto*, uso referenziale e attributivo, analisi relazionale e nozionale, è questione aperta sulla quale non si entrerà. Esistono moltissime convergenze. Per una visione contraria all'identificazione cfr. Kripke (1979b).

<sup>9</sup> Da notare che Block non tratta esplicitamente l'esempio di Burge e, in effetti, a una più attenta analisi non è chiaro se lo riesca a risolvere.

Block afferma che il ruolo concettuale è il ruolo causale totale che un certo stato ha quando entra in relazioni di inferenza, deduttiva o induttiva, e di decisione con altri stati<sup>10</sup>. Tale ruolo si applica dunque ai simboli del linguaggio del pensiero. Ora, dato che Block ritiene che il linguaggio del pensiero sia legato alle lingue naturali tramite *associazioni standard*, analoghe a quelle che convertono una lettera digitata sulla tastiera di un calcolatore nel suo corrispettivo in codice binario<sup>11</sup>, ne segue che due significati sono simili nel linguaggio del pensiero se sono simili nel linguaggio naturale. Questo, tuttavia, non porta a concludere che se due stati hanno il medesimo ruolo causale avranno anche il medesimo ruolo concettuale e quindi identico contenuto stretto. A giudizio di Block, la netta dicotomia che vede l'identificazione del significato entro una griglia composta da due soli valori, identico o diverso, va abbandonata a favore di una visione più gradualista (cfr. Stich 1983). Block considera però il ruolo concettuale come il fattore primario, perché ciò che rende significative certe emissioni vocali è il loro potere causale. In questo senso tale semantica è naturalista, perché identifica una nozione semantica con una nozione non semantica e trattabile entro una scienza naturale (cfr. cap. 6). Le proposte teoriche della semantica del ruolo concettuale<sup>12</sup>, avanzate al fine di soddisfare le esigenze semantiche del funzionalismo, hanno subito un certo numero di attacchi, tra gli altri dallo stesso Putnam.

Putnam prende in considerazione le parole "olmo" e "faggio": esse si riferiscono a due specie diverse, ma percettivamente simili, di alberi. Supponiamo adesso che Stefano non sia in grado di distinguere gli olmi dai faggi. In base alla teoria di Block, sostiene Putnam, il ruolo concettuale di "olmo" dovrebbe essere identico, per Stefano, al ruolo concettuale di "faggio". Da ciò dovrebbe seguire che per Stefano essi hanno lo stesso significato e quindi lo stesso riferimento. Poiché il riferimento è diverso, l'ipotesi che il significato sia il ruolo concettuale è da scartare (Putnam 1988, cap. 3). A questa conclusione si può obiettare che per quanto Stefano non sappia distinguere gli olmi dai faggi, egli pensa comunque che a due nomi diversi corrispondano due oggetti diversi. Se invece pensa che i due nomi sono sinonimi, il problema non si pone. Inoltre, la critica di Putnam sembra un'*ignoratio elenchi*: Block infatti afferma che il ruolo concettuale determina il fattore referenziale, e non il riferimento (cfr. Block 1986, p. 644). Putnam potrebbe però rispondere che ciò non significa altro che il riferimento è determinato *indirettamente* dal ruolo concettuale.

Altri due spunti polemici di Putnam riguardano il cambiamento di significato e l'olismo. Riguardo al primo, egli nota che dal fatto che il ruolo concettuale attuale della parola "acqua" è cambiato rispetto al ruolo concettuale che la parola aveva presso gli antichi greci si dovrebbe concludere che è cambiato il significato di "acqua". Eppure, è intuizione comune che, essendo il riferimento immutato, lo è anche il significato. Block potrebbe rispondere che nella definizione del contenuto certe credenze sono più centrali di altre. Ad esempio, la credenza che l'acqua è potabile, condivisa da noi e dagli antichi greci, è più centrale della credenza che l'acqua è un composto di ossigeno e idrogeno, che non è condivisa. Tuttavia, una caratterizzazione della nozione di "centralità" sembra assai ardua. Riguardo al secondo, Putnam ritiene che tale semantica sia viziata da un eccessivo olismo, la dottrina secondo cui gli elementi di un sistema, siano essi spiegazioni, significati o credenze, dipendono da molti altri, se non da tutti, elementi del sistema. Identificando il contenuto con il ruolo concettuale si afferma che un dato contenuto dipende dagli altri ruoli funzionali, così che al cambiare di uno cambiano tutti, e questo sembra assurdo. Inoltre, dall'olismo segue che non esistono sinonimie interpersonali, perché nessuno ha una rete di ruoli concettuali identica punto a punto con quella di un'altra persona (cfr. Fodor e Lepore 1992, cap. 6)<sup>13</sup>.

Questi diversi attacchi alle teorie mentaliste non sono, tuttavia, sufficienti a escludere che un qualche ruolo nella determinazione del significato sia giocato anche dalle componenti mentali. Ne è una riprova la

---

<sup>10</sup> Block non menziona l'abduzione che, come hanno rilevato Aristotele e Peirce, è considerabile l'inferenza più simile al ragionamento quotidiano.

<sup>11</sup> Il modello di Block è analogo a quello di Fodor; ma Block, per connettere lingua naturale e linguaggio interno, rimpiazza i postulati di significato che Fodor mutua da Carnap con le associazioni standard. Per quanto non sia esplicitato, si può supporre che la formazione delle associazioni è sì vincolata da sistemi modulari automatici, che eseguono le traduzioni fra il linguaggio interno e quello esterno, ma risente di considerazioni di tipo sociale o percettivo.

<sup>12</sup> Altre proposte di semantica concettuale sono sviluppate da Loar (1981) e Harman (1982; 1987). Teorie mentaliste bifattoriali sono state sviluppate per la competenza nell'uso delle parole. Ad esempio, Marconi (1995b; in stampa) distingue tra competenza referenziale e competenza inferenziale, e traccia le relazioni fra le due.

<sup>13</sup> Una risposta interessante all'argomento di Putnam è quella di Johnson-Laird (1983), in particolare il cap. 9. Johnson-Laird sviluppa un'articolata teoria psicologica basata sulla nozione di *modello mentale*, una rappresentazione strutturata a metà strada tra una proposizione e un'immagine. Tramite questa egli ribadisce che anche termini come "acqua", che sembrano rinviare a una sostanza indipendente dalle conoscenze umane, dipendono dall'uso che ne fanno gli esseri umani e quindi, in ultima analisi, dalle loro strutture cognitive, come i modelli mentali.

stessa teoria di Putnam nella quale, oltre allo stereotipo, si ammette che la costanza del riferimento dipende non solo da come il mondo fisico è, cioè dal fatto che l'acqua è H<sub>2</sub>O, ma anche dal fatto che i parlanti usano la parola "acqua" sempre con l'intenzione di riferirsi all'acqua. Le *intenzioni del parlante* contribuiscono dunque al mantenimento della costanza del riferimento (cfr. Putnam 1974, pp. 311-12). La nozione di intenzione del parlante è mutuata da Paul Grice. Egli è uno dei più importanti rappresentanti di una tradizione che si oppone agli sviluppi semantici del neopositivismo, concependo una teoria in cui il significato linguistico dipende dalle intenzioni di chi parla. Tale ipotesi offre una prospettiva sulla semantica diversa da quella analizzata sino a questo punto.

#### 5.4 Intenzionalità, comunicazione e linguaggio: Grice

Nella Oxford degli anni Cinquanta e Sessanta, John Austin promuove una tradizione di ricerca che si oppone alla semantica neopositivista. La tesi principale di Austin è che parlare è un fare, un agire, e che l'enunciazione delle frasi equivale al compimento di azioni che si servono dello strumento linguistico. Queste azioni speciali sono chiamate "atti linguistici" e il lavoro al quale Austin si dedica è la classificazione di essi (Austin 1962). Tra i vari atti linguistici un ruolo particolarmente importante viene svolto dai cosiddetti "illocutivi". Ad esempio, se si afferma "giuro che non scriverò più sui muri" si sta compiendo un giuramento nel momento stesso in cui si proferiscono le parole, e non si ha bisogno di alcun atto aggiuntivo. In tal caso si esegue, più che descrivere, un giuramento. Lo stesso vale per casi come "ti prometto di essere puntuale" o "battezzo questa nave *Libertà*". Tuttavia, affinché questi atti abbiano successo essi debbono essere eseguiti in particolari condizioni. Inoltre, tramite un atto illocutivo si può influenzare il comportamento o gli stati intenzionali di un altro individuo. Ad esempio, se Stefano, di cui Natalia ha grande stima, afferma "quel vino è il migliore che abbia assaggiato" egli la convince della qualità di un certo vino. In questo caso Stefano compie un "atto perlocutivo"<sup>14</sup>. Attraverso gli atti linguistici sono state riconsiderate le relazioni fra semantica e pragmatica, quest'ultima relegata in secondo piano dai neopositivisti. La rivalutazione della dimensione pragmatica ha implicato il recupero di aspetti psicologici nelle descrizioni e nelle spiegazioni del funzionamento del linguaggio e della semantica. A sviluppare questo percorso è Grice<sup>15</sup>.

Nell'articolo *Meaning*, Grice (1957) mette in luce che si possono distinguere due usi dell'espressione "significa" o "vuole dire" ("means"), che corrispondono a tipi distinti di significato. Consideriamo le espressioni: "quei puntini rossi vogliono dire morbillo" e "quel simboletto vuole dire che l'autobus è pieno"; esse presentano due usi diversi di "significa". In primo luogo, se il segno della prima espressione, i puntini rossi, appare in un certo contesto allora è un fatto che qualcuno ha il morbillo, mentre ciò non vale per il segno della seconda, il simboletto, visto che qualcuno potrebbe esporre il simboletto senza che l'autobus sia pieno. In secondo luogo, nel primo caso ciò che viene indicato dal segno, il morbillo, non è un nome che può essere messo tra virgolette, ossia la frase non può essere riscritta come "quei puntini rossi significano 'morbillo'", mentre nel secondo caso sì. Queste due caratteristiche, utilizzate come test, servono dunque a distinguere due forme di significato, una *naturale*, la prima, e una *non naturale*, la seconda.

Dopo aver distinto fra significato naturale e non naturale, Grice analizza la nozione di significato non naturale (significato<sub>nn</sub>) isolando due condizioni relative a contesti specifici che, se soddisfatte, individuano il significato<sub>nn</sub> in condizioni atemporalmente, valide cioè universalmente. Semplificando, la prima condizione richiede di chiarire cosa vuole dire "x significa<sub>nn</sub> qualcosa (in una certa occasione)"; la seconda di analizzare "il parlante P significa<sub>nn</sub> qualcosa con x (in una certa occasione)". Se si riescono a chiarire queste due condizioni sarà possibile spiegare anche "x significa<sub>nn</sub> qualcosa (atemporalmente)"<sup>16</sup>. Per ottenere questo risultato Grice avanza la seguente proposta: la prima condizione equivale a "Qualcuno voleva dire<sub>nn</sub> [significare] qualcosa con x" e la seconda a "P intendeva che l'enunciazione di x producesse qualche effetto su un uditorio attraverso il riconoscimento di quella stessa intenzione" (Grice 1957, pp. 227-8). Grice afferma, quindi, che nell'analisi del significato va considerato cosa il parlante *vuole dire* (*mean*), come vuole dirlo e il fatto che vuole che la sua intenzione di comunicare venga riconosciuta in quanto tale dal suo auditorio. A questa formulazione iniziale sono state opposte diverse obiezioni, che hanno costretto Grice a

---

<sup>14</sup> Per una introduzione al contesto generale e ai principi teorici fondamentali delle analisi degli atti linguistici si veda l'Introduzione e i saggi in Sbisà (1978), in particolare Strawson (1964).

<sup>15</sup> Per una rapida ricostruzione di questo momento storico cfr. Burge (1992).

<sup>16</sup> Grice affianca a queste tre condizioni, altre tre della forma generale "x significa<sub>nn</sub> così e così (in una certa occasione)", dove la differenza è nel carattere diretto o indiretto del contenuto proposizionale e nel ruolo del parlante.

rivedere la seconda delle sue tre condizioni originali e ad aggiungerne una quarta. Nell'ultima formulazione, la proposta di Griceana può essere così formulata:

Dicendo "x" P significa qualcosa se lo dice intendendo:

- (i) produrre un particolare effetto *e* in chi lo ascolta, in A;
- (ii) che chi lo ascolta riconosca l'intenzione (i) in parte sulla base del proferimento di x;
- (iii) produrre in A l'effetto di cui alla condizione (i) in parte sulla base della condizione (ii);
- (iv) non essere ingannevole nei confronti di A o nascondergli alcunché rispetto a (i)-(iii) (cfr. Leonardi 1992a, pp. 161-4).

Assimilando il significato alle intenzioni del parlante, Grice inverte la rotta antipsicologista che la semantica ha assunto dopo Frege, riuscendo al tempo stesso a vincolare gli aspetti intenzionali agli effetti pubblici che il parlante induce in chi lo ascolta. Grice, però, non identifica l'intenzione di significare con gli atteggiamenti proposizionali, almeno non in senso stretto. Per Grice l'intenzione è sì una caratteristica psicologica, ma è soprattutto parte di un'attività razionale legata al significato e alla comunicazione<sup>17</sup>. Si innesta qui un secondo tema che assume una rilevanza centrale nel contesto delle teorie dell'intenzionalità. Grice considera la razionalità il valore fondamentale che regola la vita di quegli organismi in grado di tarare le proprie azioni in maniera ottimale rispetto a fini specifici e alla sopravvivenza. In tal senso gli esseri umani sono, per così dire, "costruiti" per essere razionali<sup>18</sup>: gli organismi intrattengono con l'ambiente relazioni efficaci e vantaggiose perché questo è ciò che evoluzione e adattamento impongono. In particolare, la corrispondenza fra pensiero e realtà, una corrispondenza che Grice definisce di tipo "psicofisico", è «"richiesta" o "desiderabile" se si guarda al modo in cui gli esseri umani e altre creature coscienti se la cavano e sopravvivono» (Grice 1982, p. 284). Quindi l'adeguatezza, per così dire, semantica delle credenze, ossia il fatto che solitamente esse sono vere, è garantita dal valore per la sopravvivenza che hanno per coloro che le intrattengono<sup>19</sup>.

Altrettanto importante quanto il richiamo alle intenzioni del parlante è la nozione di "implicatura conversazionale", avanzata da Grice. Rifacendosi a questa nozione, Grice mette in rilievo che nella comunicazione spesso si va al di là del significato letterale e ci si basa su "implicature", ossia su presupposizioni e altri aspetti impliciti, che si ritiene l'ascoltatore sia in grado di afferrare e usare correttamente. Ad esempio, se si dice al benzinaio "sono a secco" ci si aspetta che lui capisca che si intende essere riforniti, anche se questo non è stato detto esplicitamente. Ciò indica che nelle normali conversazioni si compiono numerose assunzioni implicite sia sulla competenza linguistica degli altri parlanti che sulle loro capacità di "interpretare"<sup>20</sup>. Le tesi di Grice hanno dato adito, da un lato, all'approfondimento tecnico della nozione di significato basato sull'intenzione di comunicare (cfr. Schiffer 1972) e allo sviluppo di concezioni naturaliste delle intenzioni (cfr. Bennett 1976). Dall'altro, con Searle (1983), all'edificazione di una teoria dell'intenzionalità quale base per la teoria del significato. Diamo allora un rapido sguardo agli sviluppi più vicini allo spirito di Grice per analizzare poi la teoria di Searle.

### 5.5 Ancora su intenzionalità e comunicazione

In base al modello di Grice, la comunicazione prevede una complessa serie di credenze sulle credenze altrui che può risultare in una infinita generazione di stati intenzionali, gli uni dipendenti dagli altri. Si potrebbe sospettare che questo sia profondamente irrealistico da un punto di vista psicologico. Stephen Schiffer (1972), viceversa, ha sottolineato che le credenze coinvolte non vanno interpretate tutte allo stesso modo. Ciò che si crede non dev'essere sempre attivamente presente nella mente a livello cosciente. Molte credenze agiscono anche a livello implicito, inconscio, e tuttavia riconoscibile. Si supponga di passeggiare con un amico discutendo animatamente. Inizia a piovere e ci si ferma sotto una pensilina, continuando a discutere. Si ha la credenza che piove? O quella che se il vestito si bagna si sciupa? Se si immagina che nel

<sup>17</sup> Il problema della razionalità non è però centrale nella sua opera. Su questo si veda Leonardi (1992b), in particolare pp. 499-502.

<sup>18</sup> Si veda R. Grandy e R. Warner (1986), pp. 19-24.

<sup>19</sup> La tesi che le credenze *debbono*, per la massima parte, essere vere è sostenuta, in termini evolutivi, anche da Dennett e, in termini trascendentali, da Davidson. Quine, all'origine di questa idea, oscilla tra evoluzione e argomenti di principio (cfr. cap. 6). Sul problema della razionalità cfr. Grice (1975).

<sup>20</sup> Un problema la cui rilevanza può essere afferrata analizzando le teorie di Davidson e Dennett nonché le cosiddette "teorie ingenuie della mente" (cfr. cap. 6).

frattempo si continua a discutere, e che quindi si avranno credenze relative all'argomento dibattuto, sembra evidente che esistono diverse credenze implicite e attive. Ora, secondo Schiffer, anche le credenze che un parlante intende comunicare al proprio interlocutore possono essere interpretate come presenti *fra i due*, e quindi non necessariamente dotate di realtà psicologica. Esse sono aspettative operative implicite<sup>21</sup>.

Una strada diversa è quella seguita da Jonathan Bennett. Partendo dall'analisi teleologica del comportamento avanzata da Taylor (1964), egli ha proposto una teoria dell'intenzionalità con lo scopo di ricomprendere, entro un unico quadro, i comportamenti gestuali di esseri privi di linguaggio, alcune ipotesi circa l'origine del significato fino ai comportamenti basati sulle lingue storico-naturali. Per Bennett ci sono due condizioni che vanno soddisfatte affinché si possa stabilire se un certo comportamento è guidato da stati intenzionali. In primo luogo dev'essere descritto mediante leggi teleologiche del tipo: "ogni sistema *R* farà qualsiasi cosa sia necessaria e sufficiente per ottenere *G*, dove *G* è uno scopo di *R*". Così se *G* è saziarsi, e *R* è un leopardo, allora *R* ucciderà al tempo *t* per essere saziato al tempo *t+d* (Bennett 1976, p. 39). Tali leggi vanno applicate a speciali variabili, o proprietà, denominate "registrazioni", che indicano stati determinati dalle informazioni stimolatorie che, a differenza della normale percezione, implicano un elemento di selettività della risposta perché relativi a uno scopo.

Bennett ritiene quindi che sia possibile attribuire stati intenzionali anche agli animali, e su questa base identifica delle condizioni di significazione, dette "sub-griceane", a partire dalle quali si possono sviluppare i significati convenzionali (cfr. Lewis 1969). Le condizioni sub-griceane sono definite come segue: «*U* [il parlante per Bennett] *intende comunicare P ad A* [l'ascoltatore] *offrendogli prove non basate su intenzioni per P*» (Bennett 1976, p. 171). In sostanza, se un organismo è in grado di simulare, ad esempio, il movimento di un serpente per indicarne la presenza, e la sola simulazione è sufficiente affinché un altro organismo giunga a credere che c'è un serpente, si ha un caso di comunicazione sub-griceana<sup>22</sup>. Da questa simulazione, che inizialmente si presenta come una regolarità, si passa alle condizioni griceane e poi, eventualmente, alle convenzioni, come usi nuovi e arbitrari. Affinché nascano convenzioni, dunque, è necessario che degli organismi siano in grado di seguire regole e variarle in maniera arbitraria, e affinché si possa individuare tali regole è indispensabile una maggior benevolenza da parte degli interpreti sull'adeguatezza da imporre alle prove (Ivi, p. 201)<sup>23</sup>.

Le tesi di Grice influenzano le ricerche sull'intenzionalità anche perché ipotizzano che le intenzioni del parlante sono una nozione primitiva, che identifica elementi presenti nel "corredo" naturale che certi organismi hanno al fine di sopravvivere nell'ambiente. A sviluppare in modo innovativo queste idee è Searle anche se, in diversi punti specifici, egli non accetta alcune ipotesi di Grice.

#### 5.6 Dagli atti linguistici all'intenzionalità: la teoria di Searle

Coniugando le ricerche sugli atti linguistici con la teoria griceana del significato Searle ha proposto una teoria dell'intenzionalità che ha occupato il dibattito filosofico per diversi anni. La coniugazione, tuttavia, non è semplice giustapposizione: egli modifica infatti sia la teoria austriaca degli atti linguistici, sia le idee di Grice sottolineando in misura maggiore gli aspetti convenzionali del linguaggio (Searle 1969). Per Searle l'intenzionalità è una capacità peculiare alla specie umana, almeno per ora, e una teoria ha il compito di descriverla più che di spiegarla.

D'accordo con Husserl, e contro Brentano, nel suo *Sull'intenzionalità* Searle ritiene che non tutti gli stati mentali sono intenzionali, ad esempio il nervosismo generico non lo è, né che tutti gli stati consapevoli siano intenzionale, visto che si può essere consapevoli di un dolore senza che questo sia intenzionale. A suo avviso gli stati intenzionali presentano quattro caratteri fondamentali, elaborati a partire da analogie e connessioni con gli atti linguistici: 1) negli stati intenzionali si può distinguere un contenuto e un modo psicologico, così come negli atti linguistici si distingue tra contenuto proposizionale e forza illocutiva, una distinzione che ricalca quella fra atteggiamento e proposizione; 2) negli stati intenzionali esistono due "direzioni di adattamento" a seconda che gli stati vadano dalla mente al mondo o dal mondo alla mente. Ad esempio, le credenze vanno dalla mente al mondo, nel senso che ciò che è nella mente dipende da come è il mondo,

<sup>21</sup> Queste notazioni ricalcano quanto afferma Loar (1981), pp. 242-53. Riguardo a Schiffer va notato che egli è diventato, in seguito, uno dei critici più decisi della teoria di Grice, cfr. Schiffer (1988).

<sup>22</sup> Sul tema delle credenze animali cfr. Bennett (1991), Davidson (1975), Dennett (1983), Dummett (1988a) e Gozzano (1994).

<sup>23</sup> Tramite questa via Bennett giunge a rifiutare la tesi dell'indeterminatezza della traduzione di Quine.

mentre i desideri hanno una direzione inversa, perché desiderare qualcosa è volere che il mondo si adatti a ciò che è nella mente; 3) uno stato intenzionale esprime un atto linguistico e ne è la condizione di sincerità, ciò grazie al quale un atto linguistico è effettivamente significativo. Se Stefano dice "che bella giornata!", la condizione di sincerità di quest'atto linguistico è che Stefano creda che è una bella giornata. Ci deve dunque essere una relazione fra atti e credenze sottostanti, anche se sono ovviamente possibili casi di menzogna o di recitazione, che sono comunque il risultato di stati intenzionali dissimulati; 4) infine, sia stati intenzionali che atti linguistici hanno condizioni di soddisfazione, vale a dire che possono essere veri o falsi, come nel caso degli enunciati e delle credenze; realizzati o non realizzati, come i desideri mentali e gli ordini linguistici; mantenuti o non mantenuti, come le intenzioni e le promesse. In questo senso gli stati intenzionali, come gli atti linguistici, "rappresentano" le proprie condizioni di soddisfazione, ossia veicolano, tramite il proprio contenuto e il modo psicologico, ciò che rende vero quel determinato contenuto nel modo psicologico con cui viene intrattenuto, il tutto senza che vi sia nulla di ontologico nel modo di trattare la rappresentazione<sup>24</sup>.

Searle ritiene che nella letteratura sull'intenzionalità esista una notevole confusione circa il rapporto tra *intensionalità* e *intenzionalità*. A suo giudizio si tratta di due questioni radicalmente distinte: mentre la prima ha a che vedere con una peculiarità di alcuni enunciati, la seconda è una caratteristica tipica del nostro cervello. L'origine della confusione risiede nell'attribuire le proprietà del riferire, tra le quali compare l'intensionalità, alle cose riferite, che sono intenzionali. Così, se Stefano crede che Natalia è uscita di casa, anche se questa espressione è soggetta a certe proprietà logiche ciò non implica che la credenza di Stefano sia parimenti intensionale: essa è del tutto estensionale perché è relativa a un possibile evento. Ma come vanno caratterizzate le condizioni di soddisfazione della credenza? Esse di per sé stesse sono estensionali, così come l'oggetto della credenza. Ma se vengono riferite, ossia se si rappresenta la rappresentazione, manifestano l'intensionalità. Confondere i due aspetti è, a giudizio di Searle, un errore analogo alla mancata distinzione fra uso e menzione. Le condizioni di soddisfazione sono dunque originarie degli stati intenzionali, e vengono derivate negli atti linguistici.

Una teoria del significato di questo genere subisce gli argomenti critici di Putnam (1975a) e Kripke (1972). Come si è detto, l'argomento della Terra Gemella mostra che le credenze, "ciò che è nella testa", non sono sufficienti a determinare l'estensione di un termine. Searle rovescia l'argomento: a suo giudizio esso mostra solo che il principio secondo cui l'intensione determina l'estensione non vale per termini di tipo "indessicale", come "qui", "questo", "ora", "io", e non minaccia il mentalismo. In pratica, l'argomento si applica a enunciati come "questa è acqua", e non a "il sole è una stella". Ma, prosegue Searle, gli indessicali, come le esperienze visive, godono di una proprietà particolare che consente di uscire dalla difficoltà: essi sono *autoreferenziali*. Si considerino le esperienze visive: se si osserva una giardinetta gialla il contenuto intenzionale dell'esperienza richiede come sua condizione di soddisfazione la presenza di una giardinetta gialla e che sia proprio *essa* a causare l'esperienza. È in questo senso che l'esperienza visiva è autoreferenziale, perché il suo contenuto intenzionale viene interamente descritto attraverso le sue condizioni di soddisfazione, nelle quali si fa essenzialmente riferimento alla stessa esperienza visiva. Al riguardo Searle afferma: «... il senso in cui l'esperienza visiva è autoreferenziale è semplicemente che essa compare nelle proprie stesse condizioni di soddisfazione» (Searle 1983, p. 56). Quindi, un'esperienza visiva, essendo dotata di questa peculiarità, è sempre e comunque intrinsecamente relativa alle sue cause.

La stessa strategia viene applicata agli enunciati in cui compaiono gli indessicali. A detta di Searle, tali particelle indicano una regola tramite la quale cercare il riferimento: se si pronuncia "io" la regola vuole che il riferimento sia colui che emette i suoni, se si pronuncia "tu" si tratta di cercare colui verso cui i suoni sono stati emessi (Ivi, pp. 224-5). Anche gli enunciati contenenti indessicali svolgono il doppio ruolo di specificare quali sono le condizioni di soddisfazione e di soddisfarle. Quindi, così come «l'autoreferenzialità dell'esperienza visiva viene *mostrata* ma non *vista*; l'autoreferenzialità dell'enunciazione indessicale viene *mostrata* ma non *affermata*» (Ivi, p. 226). In che modo questo argomento risolve le difficoltà messe in luce, ad esempio, da Putnam?

L'obiettivo polemico di Searle è l'affermazione che il terrestre e il suo gemello hanno stati mentali identici. Sulla scorta dell'ipotesi che esperienze visive ed espressioni indessicali sono autoreferenziali, Searle sostiene che le condizioni di soddisfazione dei pensieri del terrestre sono diverse dalle condizioni di

---

<sup>24</sup> Quest'ultima tesi è vicina alla lettura che Husserl dà dell'oggetto intenzionale come è difesa nell'interpretazione non relazionale di Gurwitsch (cfr. cap. 1).

soddisfazione dei pensieri del gemello: ogni pensiero conterrà come condizione di soddisfazione quel liquido che ha causato l'esperienza visiva o individuerà indessicalmente l'oggetto con cui si hanno relazioni e riferimenti abituali, ossia l'acqua che è sui rispettivi pianeti. Putnam dunque non avrebbe compreso che gli stati mentali supportano enunciati identici per tipo ma *riflessivi-replica* (*token-reflexive*). La componente indessicale mostra i limiti del confronto fra i pensieri dei terrestri e degli abitanti della Terra Gemella: essi hanno stati mentali diversi perché hanno condizioni di soddisfazione, e di riferimento, differenti. Il principio di Frege è salvo e l'obiezione aggirata.

Searle, tuttavia, non offre chiare soluzioni alle classiche obiezioni scettiche: come si sa, ad esempio, che gli altri hanno una mente? Cosa garantisce che le esperienze siano veridiche? Searle è consapevole di tali difficoltà al punto che ammette che potremmo essere niente altro che "cervelli in una vasca", secondo un'espressione di Putnam che si richiama al genio maligno di Descartes, ossia vittime di una gigantesca illusione circa la realtà esterna (cfr. Ivi, p. 232). Tuttavia, egli ritiene che lo scetticismo vada bloccato al suo apparire. Ognuno ha le proprie rappresentazioni, ma poiché esse sono causate ci deve essere una causa esterna sufficiente, e non c'è alcuna ragione per pensare che la causa esterna non sia simile a come mediamente appare. Ma la questione delle cause solleva un secondo punto debole: se la relazione fra mente e mondo è causale, affinché l'intenzionalità mentale abbia effetti sul mondo, anch'essa dev'essere causale, ma in che modo? Searle avanza qui l'idea che l'intenzionalità sia dovuta ai "poteri causali del cervello". Ecco come giunge a questa ipotesi.

Come si è visto a proposito di Fodor e Dennett, uno dei problemi centrali delle analisi funzionaliste dell'intenzionalità è quello di evitare il regresso all'infinito quando si postulano le rappresentazioni al fine di spiegare le capacità semantiche. A giudizio di Searle, la scienza cognitiva è profondamente minata da questo errore: essa riscontra capacità intenzionali e le spiega facendo ricorso a regole e rappresentazioni. Ma queste sono, a loro volta, intenzionali, e così si entra nel regresso. Per evitare questo errore Searle considera, in primo luogo, il rapporto che i vari stati intenzionali hanno fra di loro e con altre capacità non linguistiche. Ogni stato intenzionale è inserito in un vasto e complesso sistema di altre credenze, desideri e intenzioni. Questo sistema forma la *Rete*, un insieme olistico di stati che consente di stabilire con precisione le condizioni di soddisfazione di ogni singolo stato intenzionale<sup>25</sup>. La Rete, a sua volta, si radica in un complesso insieme di capacità pre-intenzionali e non rappresentazionali: lo *Sfondo*. L'idea centrale è che i vari fili che compongono la rete debbono essere ancorati da qualche parte, in capacità che tuttavia non siano intenzionali, altrimenti farebbero a loro volta parte della Rete. Queste capacità costituiscono proprio lo Sfondo, il quale consente di dare certe condizioni di soddisfazione ai nostri stati intenzionali perché è costituito dalle capacità di *sapere come* invece che di *sapere che*, secondo la distinzione di Gilbert Ryle. Searle afferma di non avere un argomento specifico a favore di questa ipotesi, ma solo una serie di ragioni che lo rendono plausibile. Tra queste menziona la comprensione dei significati letterali, la cui omogeneità è basata su capacità non intenzionali, la comprensione delle metafore e le abilità fisiche. Tali capacità, contro quanto affermano gli scienziati cognitivi, non sono basate su regole e rappresentazioni, ma su capacità radicate nella nostra biologia. Lo Sfondo è fondamentalmente un insieme di fenomeni mentali ed elementi biologici e sociali, visto che gli esseri umani sono esseri sia biologici sia sociali. Searle raramente riconosce il proprio legame con altri filosofi; gli viene in soccorso Dreyfus (1982b) che insiste nel sottolineare l'analogia tra le nozioni di Rete e Sfondo con quella di *orizzonte* in Husserl.

L'ipotesi dei poteri causali del cervello, tuttavia, rimane molto oscura e non spiegata<sup>26</sup>. Proprio questo richiamo al causalismo ha spinto molti critici ad attaccare l'idea di intenzionalità intrinseca. Dennett (1995, p. 404) immagina il caso di una macchina che accetta sia quarti di dollaro che "balboa", la moneta panamense<sup>27</sup>. Ora, si chiede Dennett, quando la macchina è a New York i balboa contano come errore, mentre quando è a Panama sono i dollari a contare come errore: il contenuto dello stato interno della macchina, dollaro *versus* balboa, è individuato dalle condizioni esterne, non dalle proprietà intrinseche, che rimangono le stesse. A giudizio di Akeel Bilgrami (1989), viceversa, non è il punto di vista della prima

---

<sup>25</sup> Si veda l'esempio del cavernicolo nel cap. 3.

<sup>26</sup> Searle sostiene che è proprio la mancanza dei poteri causali del cervello che impedisce a un calcolatore di essere intenzionale. Essa è quindi cruciale, ma rimane misteriosa.

<sup>27</sup> In effetti l'esempio di Dennett è già presente in articoli precedenti, ma lo sviluppo in Dennett (1995) si inserisce meglio nel contesto delle discussioni su Grice e la naturalizzazione dei contenuti.

persona, difeso da Searle, né quello dell'interprete, difeso da Dennett, che individua il contenuto, quanto piuttosto la possibilità di determinarlo pubblicamente, ed in quanto fenomeno pubblico l'interpretazione del contenuto ci aiuta a chiarire l'intenzionalità (Ivi, p. 71).

Di recente Searle (1992) ha riportato l'attenzione sul ruolo che la coscienza ha nelle nostre attività intenzionali. La scomparsa della coscienza nell'ambito della scienza cognitiva è un errore dovuto a un "oggettivismo" imperante, vale a dire alla concezione che considera i fenomeni oggettivi e pubblici gli unici degni di un'analisi scientifica e filosofica. È stato così indebitamente mandato in soffitta il problema della coscienza ed è surrettiziamente tornato in primo piano il criterio comportamentale. Per Searle quest'ultimo va invece rifiutato, come mostrano diversi esperimenti mentali. Si può, ad esempio, immaginare che il cervello di un individuo venga via via sostituito da *chip* elettronici che consentono di mantenere inalterate le funzioni comportamentali pur modificando in maniera radicale la vita interiore: si avrebbe identità di comportamento ma diversità di vita cosciente; si può immaginare di paralizzare un individuo mantenendolo lucido: si avrebbe vita cosciente ma nessun comportamento. Infine, si può ipotizzare la realizzazione di un robot identico a un individuo negli schemi comportamentali ma privo, per scelta ingegneristica, di coscienza. Tutti questi esempi mostrano che se si accetta l'idea che la coscienza è rilevante per gli stati intenzionali, il comportamento è di per sé un criterio insufficiente per fare ipotesi su di essa. A questo fine dobbiamo, ancora una volta, tener conto dei legami causali tra l'organismo e l'ambiente, dei suoi resoconti attivi, se possibile, e del suo comportamento, per sostenere che se si individuano organismi che esibiscono effetti comportamentali simili allora, a parità di relazioni causali, si possono ipotizzare cause simili (Ivi, p. 91). Il legame fra intenzionalità e coscienza è modificato al punto tale che ogni stato intenzionale è cosciente o deve essere cosciente in linea di principio perché è definito da una *forma aspettuale*, ossia da caratteristiche fenomeniche, desunte in analogia dalla percezione, identificabili solo nella coscienza ed essenziali per l'intenzionalità (Ivi, pp. 171-2). Con questa tesi Searle attacca radicalmente l'idea che le capacità cognitive equivalgano alla manipolazione di simboli tramite regole, rifiutando il principio di base della scienza cognitiva. Ultimamente (Searle 1995) egli ha sostenuto che è possibile costruire una teoria dell'intenzionalità collettiva che, pur preservando l'individualismo, riesca a dare conto dei fenomeni sociali e si configuri come uno degli elementi costitutivi della socialità stessa.

Le diverse teorie esposte in questo capitolo evidenziano che uno degli aspetti nevralgici del problema dell'intenzionalità è la determinazione del contenuto. Dopo le critiche di Putnam e Burge, i funzionalisti hanno sviluppato la teoria semantica del ruolo concettuale, che riduce il contenuto al ruolo concettuale. Tale teoria, però, sembra soggetta ad alcune difficoltà. Parallelamente, coloro che hanno sviluppato il programma di Grice hanno concepito il contenuto come un concetto primitivo. Ma in che modo esso abbia un ruolo causale è poco chiaro<sup>28</sup>. Il problema è dunque comprendere se e come mettere d'accordo l'intenzionalità con le nozioni e i metodi delle scienze naturali, che trattano le relazioni causali. Questo tema è oggi al centro di un dibattito che si riallaccia a diversi temi quineiani: il naturalismo. Ad esso è dedicato l'ultimo capitolo.

---

<sup>28</sup> Putnam (1987, cap. 1) accetta l'idea che l'intenzionalità sia un primitivo.

## Capitolo 6 Il dibattito sul naturalismo

### 6.1 Introduzione

Da diversi anni alcuni filosofi, sulla scorta delle analisi epistemologiche di Quine, propongono di affrontare l'intenzionalità con concetti desunti dalle scienze empiriche. Se si accetta l'ipotesi di considerare il problema filosofico dell'intenzionalità in continuità o all'interno dei canoni metodologici di una scienza naturale, si abbraccia la "naturalizzazione" degli stati intenzionali. Le discussioni che affrontano questa ipotesi, oggi tra le più accese nella filosofia della mente, prendono il nome di "dibattito sul naturalismo".

Sono possibili vari atteggiamenti nei confronti del naturalismo. A un estremo si trovano coloro che ritengono che gli stati intenzionali non sono "naturalizzabili", che non possano cioè essere ricondotti nell'alveo di qualche scienza, psicologia inclusa, e vadano considerati in un ambito filosofico. All'estremo opposto vi sono quei pensatori che propongono di chiarire gli aspetti teorici di questi stati con gli strumenti concettuali delle discipline scientifiche, alle quali la riflessione filosofica sarebbe solo propedeutica.

Lo scopo di questo capitolo è quello di delineare una mappa delle recenti posizioni sull'ipotesi della naturalizzazione del contenuto e dell'intenzionalità. Il paragrafo successivo analizza le posizioni di Davidson e Dennett rispetto a questa ipotesi. Il terzo paragrafo passa in rassegna l'approccio "eliminativista" al contenuto, difeso da Stich e dai due coniugi Churchland. Il quarto paragrafo propone le linee teoriche comuni a varie forme di naturalismo, ossia l'idea di *indicazione*, forme che vengono analizzate nei sotto paragrafi dedicati a Dretske, Millikan e Fodor. Di ciascuno verranno descritte le teorie e le principali difficoltà. All'ultimo paragrafo è demandato il compito di tracciare un'ipotesi sul motivo per il quale il problema dell'intenzionalità è diventato così centrale in questo secolo.

### 6.2 Il naturalismo dell'interpretazione secondo Davidson e Dennett

Alla fine degli anni Sessanta Quine, sulla base del suo scetticismo verso le nozioni semantiche e, più in generale, verso i risultati della ricerca epistemologica, avanza una proposta radicale: ricollocare l'epistemologia nell'ambito delle scienze naturali. Nelle sue parole: «L'epistemologia ... trova il suo posto come capitolo della psicologia, e quindi della scienza naturale. Essa studia un fenomeno naturale cioè un soggetto umano fisico» (Quine 1969, p. 106). Il compito che le spetta è stabilire come, sulla base dei soli dati sensoriali, «noi, animali umani, possiamo essere riusciti ad arrivare alla scienza» (Quine 1981, p. 72)<sup>1</sup>. Ora, poiché l'epistemologia, come teoria della conoscenza, include la teoria dell'intenzionalità, anche questa dovrà subire il medesimo processo di naturalizzazione.

Michele Di Francesco (1996, p. 163) nota che esistono almeno due modi di intendere la naturalizzazione: in senso forte si afferma che tutti i problemi filosofici potranno essere risolti entro il dominio delle scienze naturali attuali; in senso debole che alcuni problemi filosofici dovranno attendere per la loro soluzione l'avvento di ipotetiche scienze future. Alla radice di entrambe le interpretazioni sta l'idea che il naturalismo implichi il richiamo alle scienze naturali, e poiché queste ultime sono caratterizzate da leggi rigorose, il naturalismo spera di risolvere un problema filosofico facendo appello a una qualche legge rigorosa, presente o da definire. Esiste, come terza via, l'ipotesi che alcuni problemi filosofici non possano essere inclusi entro il dominio di una legge rigorosa, senza per questo fare appello a elementi non naturali; alternativamente, si può sostenere che il problema filosofico dell'intenzionalità va sì inquadrato entro i concetti di una scienza empirica, ma di una scienza priva di leggi rigorose. Tra chi difende queste posizioni troviamo, rispettivamente, Davidson e Dennett. A questi due autori si deve un importante sviluppo della tesi naturalista di Quine

L'obiettivo di Davidson è delineare una teoria dell'*interpretazione radicale* in base alla quale l'attribuzione di stati intenzionali a un individuo non può essere separata dall'individuazione del significato dei suoi enunciati. Tale teoria è concepita come lo sviluppo, portato alle sue estreme conseguenze, delle tesi della traduzione radicale di Quine: mentre quest'ultimo ritiene che il problema di capire un indigeno che parla

---

<sup>1</sup> Al tempo stesso, Quine ritiene che il discorso sul mentale non sia pacificamente eliminabile: ci sono modi mentali *irriducibili* di raggruppare assieme stati ed eventi fisici sotto l'espressione "credenze che p", o "percezioni che q" (cfr. Quine 1992, p. 72). Per una rapida introduzione all'epistemologia di Quine si vedano i riferimenti nel cap. 3 nonché Schilpp (1988). La traduzione dell'ultima citazione è Leonelli (1986). Un saggio sull'epistemologia naturalizzata, esclusa dalla nostra discussione, è Stanzone (1990) che si rifà ai temi di Campbell (1974); uno sviluppo di Quine è in Bellone (1992). Il dibattito più recente su Quine è in Leonardi e Santambrogio (1995).

una lingua sconosciuta possa essere aggredito prevalentemente dal lato linguistico, Davidson giudica necessaria anche un'indagine che riguardi le credenze. Al riguardo afferma:

Poiché non possiamo sperare di interpretare le attività linguistiche senza sapere cosa cred[e] un parlante e poiché non possiamo basare una teoria circa il significato delle sue parole su una precedente conoscenza delle sue credenze e intenzioni, ne concludo che quando interpretiamo dei proferimenti *ex novo*, ... dobbiamo in qualche modo produrre contemporaneamente una teoria della credenza e una del significato (Davidson 1974, p. 217).

Per muoversi su questo doppio fronte Davidson adotta, sul versante linguistico, una teoria del significato basata sulle condizioni di verità e, su quello mentale, una teoria dell'intenzionalità basata sul principio di carità e sull'olismo. La teoria dell'interpretazione radicale può essere così descritta. Si supponga, riprendendo la situazione generale descritta da Quine con il linguista esploratore, che un parlante P dica, nella sua misteriosa lingua, "it is raining" soltanto quando piove nelle sue vicinanze, e che tale comportamento si ripeta con un'alta frequenza e attendibilità. Si può ipotizzare che "P afferma nella lingua L 'it is raining' al tempo *t* se e solo se piove vicino a P al tempo *t*". L'ipotesi ha due parti, una linguistica e una intenzionale. La parte linguistica afferma "nella lingua L 'it is raining' significa che sta piovendo (nelle vicinanze del parlante)", mentre la parte intenzionale dice "se un parlante di L è disposto ad affermare 'it is raining', ciò indica che crede che sta piovendo e lo esprime dicendo 'it is raining'". Come è possibile arrivare a stabilire queste due ipotesi? La prima si basa sulla teoria del significato di Davidson, secondo cui il significato di un enunciato va identificato con le condizioni nelle quali quell'enunciato risulta vero, una tesi che assume come primitiva la nozione di verità (cfr. Davidson 1984, p. xiv; 1967; Picardi 1992b). La seconda si basa sul "principio di carità", per il quale nell'interpretazione dobbiamo assumere che i parlanti hanno in genere credenze vere e ragionevoli circa il mondo. Come afferma Davidson: «Data la nostra esigenza di interpretare la persona come sensata, cercheremo una teoria che ne faccia una persona coerente, che crede cose vere e ama ciò che è buono (tutto secondo i nostri schemi, s'intende)» (Davidson 1970, p. 303). Avendo questi principi alle spalle, si può allora giustificare l'ipotesi di partenza: dicendo "it is raining", il parlante esprime la credenza che piove e, grazie al principio di carità, si può presumere che la credenza sia vera. Quindi, quando piove, P usa l'enunciato "it is raining" per esprimere la sua credenza vera, e l'enunciato significa che sta piovendo<sup>2</sup>.

Gli stati intenzionali, prosegue Davidson, non possono essere isolati: non ha senso dire che un individuo crede che piove se non ha anche credenze su cosa sia la pioggia, come si manifesta e che bagna. Le credenze formano dunque una rete estremamente ricca e interconnessa. È questo l'*olismo* degli stati intenzionali. Ogni stato dipende da numerosi altri stati e si deve assumere, per il principio di carità, che per la maggior parte essi siano veri e coerenti. Come afferma Davidson: «Prima che qualche oggetto o aspetto del mondo possa venire a far parte della materia di una credenza (vera o falsa), debbono esserci *innumerevoli credenze* vere intorno a quella materia» (Davidson 1975, p. 247). Davidson risponde dunque al problema del contenuto dicendo che esso viene individuato nel complesso gioco di interazione fra interprete e parlante sullo sfondo delle pratiche sociali condivise, grazie a una "triangolazione" che garantisce l'intersoggettività (Davidson 1991; cfr. Grice 1989). A rendere possibile tale triangolazione sono gli enunciati, che veicolano i contenuti. L'individuazione di questi ultimi avviene entro un contesto interpretativo che è la condizione affinché sia possibile identificare un soggetto come un essere razionale. Il contenuto intenzionale, quindi, non fa parte dei problemi che tocca agli scienziati risolvere perché esso è materia di interpretazione (cfr. Davidson 1989; 1994). La riduzione a strutture naturali, se con essa si cercano leggi rigorose o condizioni di stimolazione sensoriale *à la* Quine, ha poco a che fare con l'intenzionalità<sup>3</sup>.

Come Davidson, anche Dennett sceglie la strada dell'interpretazione, cioè dell'analisi in terza persona di ciò che un individuo crede, ma tramite essa giunge a una forma di naturalismo biologico. La tesi quineiana dalla quale Dennett prende le mosse è l'indeterminatezza del riferimento. Cosa accade se essa viene applicata agli stati intenzionali? In base all'idea di Quine, come si ricorderà, poiché è possibile tradurre un medesimo enunciato di una lingua sconosciuta in modi tra loro incompatibili, traduzione e riferimento sono indeterminati. Si supponga, suggerisce Dennett, di applicare l'idea al problema dell'attribuzione di credenze. Quando un individuo dice "ho scordato il cappello", crede veramente di avere scordato il cappello? O crede piuttosto di avere scordato una fase temporale di cappello? Come nel caso della traduzione, potremmo generare esempi via via più astratti, e non trovare alcun "fatto ulteriore" che ci aiuti a dirimere la questione.

---

<sup>2</sup> Per questa ricostruzione cfr. Kim (1996).

<sup>3</sup> Le tesi di Davidson sono presentate e discusse nei saggi inclusi in Lepore e McLaughlin (1985). Le idee di Davidson sono sviluppate in senso rappresentazionale da Heil (1992), e in senso esternalista da Bilgrami (1992).

Se le cose stanno così, le credenze non possono essere viste come stati da mettere in relazione con proposizioni, perché non è possibile definire queste ultime.

Neanche la via di fuga solitamente adottata, che identifica il contenuto con oggetti sintattici in un linguaggio del pensiero, è esente da problemi (cfr. Field 1978). Essa è stata confutata dall'argomento putnamiano della Terra Gemella. Inoltre, è possibile obiettare che la validità dell'argomento fodoriano secondo cui l'identità di "forma" dei simboli mentali implica l'identità di contenuto. A detta di Dennett, infatti, la validità di tale implicazione andrebbe dimostrata a parità di funzione. Questa mossa, tuttavia, comporta che per condividere una credenza non è sufficiente la forma sintattica ma si deve avere in comune tutto il linguaggio del pensiero, e ci si ritrova con il dover spiegare in che modo l'identità si mantiene anche nelle lingue naturali che sono sintatticamente diverse. Alternativamente, si potrebbe supporre che la condivisione di contenuto avviene anche fra linguaggi del pensiero diversi, ma poi si dovrebbe specificare cosa hanno in comune, finendo in un'analisi "molto astratta", basata non più sulla sintassi ma sulla semantica (Dennett 1982, pp. 189-93).

Le difficoltà del programma fregeano, semantico, e di quello fodoriano, sintattico, convincono Dennett ad avanzare una proposta "intermedia fra sintassi e semantica": quella del *mondo nozionale*. Secondo Dennett «Un mondo nozionale dovrebbe essere considerato come una sorta di mondo *fittizio* ideato da un teorico, un osservatore esterno, al fine di caratterizzare gli stati psicologici in senso stretto di un soggetto» (Dennett 1982, p. 211 trad. mod.). Il mondo nozionale è il contesto nel quale un individuo sarebbe adattato al massimo grado<sup>4</sup> ed è relativamente ad esso che si connettono gli stati intenzionali visti come atteggiamenti proposizionali: questi sono come gli elementi di un discorso narrativo, finzioni del discorso. Tuttavia, come le finzioni del discorso, essi hanno condizioni di verità, determinate dal contesto o dall'ambiente nel quale il mondo nozionale viene a collocarsi. Ad esempio, che Sherlock Holmes avesse un assistente di nome Watson è vero entro un certo "ambiente", o contesto, e vuoto in altri. La risposta di Dennett, allora, è che il contenuto in senso stretto più l'ambiente nel quale esso è originato determinano il riferimento solo se tale attribuzione risulta adattativa in quell'ambiente. Dennett "frantuma", come dice Putnam (1981, p. 36), il discorso sulle credenze, sottolineando il ruolo che l'ambiente assume nella loro fissazione. Le credenze sono allora modificazioni del soggetto, proprio come la fatica (cfr. cap. 4); esse vanno viste come avverbi, per l'appunto modificatori, a partire da un punto di vista attributivo. Dennett afferma: «credere veramente ed effettivamente che *p* non è altro che essere un sistema intenzionale per il quale *p* occorre come credenza nella migliore (e più predittiva) interpretazione» (Dennett 1981b, p. 50, trad. mod.).

Ma, ci si può chiedere, perché di fatto il mondo nozionale coincide in buona misura con quello fisico? Entra qui in scena il naturalismo di Dennett: il corpo umano, e il cervello in particolare, è il risultato dell'evoluzione naturale che garantisce che gli stati intenzionali, il cui compito è guidare i corpi nell'esplorazione dell'ambiente, sono sufficientemente adattati all'ambiente circostante. D'altro canto, se non lo fossero, avrebbero condannato alla morte coloro che sono predittivamente descrivibili tramite quelle credenze. Inoltre, tali stati consentono l'esibizione di regolarità del tutto oggettive per la nostra specie, i *real pattern*, da interpretate non come manifestazioni di stati semantici interni, ma come adattamenti del corpo a un ambiente (Dennett 1991b)<sup>5</sup>. Il cervello, allora, non deve essere considerato come un veicolo di simboli astratti, ma come una macchina sintattica che si comporta *come se* fosse una macchina semantica guidando i corpi nell'ambiente (cfr. Dennett 1982-3). Il naturalismo di Dennett è dunque nella connessione che egli stabilisce fra filosofia ed evolucionismo, una scienza priva di leggi rigorose, e il livello giusto della spiegazione è l'individuo, o il sistema, nel suo complesso, e non gli ipotetici stati mentali intesi come entità autonome. Come afferma Dennett: «L'ordine della spiegazione procede dall'esterno verso l'interno, non viceversa» (Dennett 1994, p. 520)<sup>6</sup>. Il successo evolutivo della specie umana dipende dall'efficacia di certe funzioni, e il naturalismo, concepito come ricerca di leggi rigorose, non coglie il bersaglio (Dennett 1995; 1996).

L'analogia del cervello come macchina sintattica è portata alle estreme conseguenze dai cosiddetti "eliminativisti" radicali. Essi ritengono che i problemi filosofici sono solo un modo confuso per affrontare temi che saranno risolti dalla scienza, ma il loro giudizio sul problema del contenuto intenzionale non può essere considerato naturalista *tout court*. In quanto segue si cercherà di capire perché.

---

<sup>4</sup> Fin qui, ammette Dennett, si tratta dell'interpretazione di Brentano data da Aquila (1977).

<sup>5</sup> Dennett stempera così lo strumentalismo di cui è accusato, tra gli altri, da Fodor (1985) e Garfield (1988).

<sup>6</sup> Due nutrite raccolte di saggi sugli sviluppi recenti delle idee di Dennett sono Dahlbom (1993) e un numero speciale di «Philosophical Topics» (cfr. Dennett 1994) dove è inclusa una lunga autodifesa dello stesso Dennett da cui è tratta l'ultima citazione.

### 6.3 Eliminare il contenuto: Stich e i Churchland

Lo scetticismo di Dennett riguardo i contenuti come oggetti mentali autonomi è radicalizzato da Stephen Stich. Il punto di partenza delle critiche di Stich (1983) è l'affermazione secondo cui la scienza cognitiva individua gli stati intenzionali per *tipo* tramite il contenuto. Ad esempio, una persona può fuggire da un edificio in fiamme perché ha visto delle fiamme o perché è scattato l'allarme antincendio. Indipendentemente dalla causa scatenante è il contenuto, ossia la credenza che l'edificio è in fiamme, che causa la fuga. Il comportamento è indipendente dallo stimolo, e proprio questo aspetto è stato il tallone d'Achille del comportamentismo, riportando in primo piano le nozioni intenzionali (cfr. Pylyshyn 1984, p. 10).

Il problema, nota Stich, è in che modo individuare il contenuto. Si può ipotizzare che credere che *p* equivalga a sapere le condizioni in cui *p* sarebbe vero. Ma si supponga che la persona fuggita dall'edificio in fiamme creda anche che il fuoco non bruci la pelle ma solo che rovini le scarpe: si continuerebbe ad attribuirle la medesima credenza? Il problema dell'ipotesi di Pylyshyn, e dei cognitivisti in genere, è quello di dare troppa importanza a ciò che la persona dovrebbe credere se avesse le medesime credenze di chi attribuisce, il quale di solito non crede che l'unico pericolo delle fiamme sia l'eventualità di rovinarsi le scarpe. Inoltre, l'indipendenza dallo stimolo non chiarisce in che modo si giunge a un certo contenuto a partire da stimoli diversi. La supposizione che gli stimoli vanno "interpretati" allo stesso modo reintroduce una nozione intenzionale nell'*explanans*. (cfr. Stich 1983, pp. 238-47). Secondo Stich, allora, per individuare il contenuto il primo passo da compiere è quello di sostituire la nozione di identità di contenuto con quella di *similarità*, che è effettivamente alla base dei nostri giudizi intuitivi. La similarità di due stati intenzionali viene valutata, argomenta Stich, sulla base di tre criteri indipendenti: la similarità delle *interazioni causali*, attuali e potenziali, fra gli stati intenzionali da confrontare e le percezioni, i comportamenti e gli altri stati; la similarità *olistica*<sup>7</sup>, ossia le relazioni tra gli stati e gli altri stati intenzionali e, infine, la similarità *referenziale*, cioè a cui gli stati si riferiscono. Questi tre criteri, come si vedrà, risultano sensibili al contesto: in certi casi alcuni saranno più rilevanti, in altri meno.

Si consideri il primo criterio. Solitamente si è disposti a ritenere che le credenze dei non vedenti sono simili a quelle dei vedenti quando si tratta di contenuti che non riguardano la visione, ma non appena ci si chiede in che senso i non vedenti possono credere che il rosso della Ferrari è diverso da quello pompeiano si evidenzia la distanza che li separa dai vedenti. In un caso del genere si ammette una similarità olistica e referenziale degli stati intenzionali, ma non una causale. Si immagini ora un bambino di quattro anni che afferma che suo padre è un dottore. Se egli non sa distinguere un dottore da un veterinario o da un millantatore, si sarà cauti nell'attribuirgli la credenza che il padre è un dottore. In questo caso si ha similarità causale e referenziale ma non olistica. Infine, esistono i vari aspetti del riferimento, a seconda che si tratti di nomi propri, indessicali o termini di genere naturale. Ad esempio, nel caso dei termini di genere naturale come "acqua", nell'inglese britannico e in quello americano i termini "chicory" e "endive" si riferiscono, in maniera incrociata, a cicoria e indivia. Secondo Stich, nei contesti in cui il riferimento ha importanza, se un inglese e un americano convengono sul giudizio che "chicory is bitter" ("la cicoria/indivia è amara") si attribuiranno loro credenze diverse malgrado la similarità causale e olistica (cfr. Ivi, pp. 138-9). I contenuti, quindi, non sono mai identici, al più simili, e la similarità dipende da diversi fattori e dal contesto.

Stich osserva, inoltre, che l'attribuzione di stati intenzionali è relativa a un osservatore il quale, per così dire, "proietta" se stesso nei panni di colui che osserva. Si tratta di una versione *empatica* dell'assunzione di razionalità già presente in autori come Quine, Davidson e Dennett: il contenuto è dunque parzialmente dipendente dall'osservatore. Ora, si chiede Stich, è possibile rendere coerenti i fattori causale, olistico e referenziale e l'empatia con la teoria centrale della scienza cognitiva, cioè la teoria rappresentazionale della mente? Ebbene no, ed ecco perché.

Si è visto che le generalizzazioni della teoria rappresentazionale si basano sul contenuto. Il contenuto, tuttavia, è individuato, per mezzo di un osservatore esterno che attribuisce in modo empatico. Ci sono però tre diversi criteri per giudicare la similarità, e stabilire quale dei tre è il più importante dipende dal contesto. Ora, se la scienza cognitiva deve, come ogni scienza, stabilire leggi, e se gli elementi da includervi dipendono da fattori contestuali legati a un interprete, allora tali leggi saranno molto poco generali. In secondo luogo la scienza cognitiva dovrebbe essere in grado di spiegare gli stati intenzionali di soggetti cognitivamente prossimi agli esseri umani, come i bambini o i malati di mente. Ma possono essere adottati esempi che mostrano quanto essa si trovi in difficoltà proprio in casi simili. Se le cose stanno così, allora la

---

<sup>7</sup> Stich usa l'espressione "similarità ideologica". Per coerenza espositiva si è preferito rendere "ideologico" con "olistico" termine al quale, di fatto, "ideologico" corrisponde.

scienza cognitiva diviene ben poca cosa, e l'origine di tutti i guai sta nelle descrizioni del senso comune. Ecco dunque la proposta di Stich: invece di salvare la psicologia del senso comune a discapito di una scienza cognitiva rigorosa, abbandoniamo la prima per rinforzare, scientificamente, la seconda.

Stich propone di adottare una teoria in cui si mettono in corrispondenza gli stati intenzionali con degli oggetti sintattici astratti, così da specificare le relazioni fra gli stati nei termini di quelle tra gli oggetti con proprietà sintattiche. In tal modo le generalizzazioni psicologiche verranno stabilite indirettamente tramite i formalismi relativi agli oggetti sintattici (Ivi, pp. 210-12). Il vantaggio di una tale teoria rispetto a quella rappresentazionale è, dice Stich, quello di «*eliminare l'intermediario*» (Ivi, p. 221), vale a dire quelle rappresentazioni su cui si concentravano le difficoltà prima esposte. Una simile strategia conduce a restringere il dominio dei fenomeni della scienza cognitiva ai soli stati interni all'organismo, quelli indipendenti da fattori esterni, storici, o di altro tipo: come Fodor, anche Stich pensa che la metodologia debba essere *solipsista*.

Il solipsismo di Stich è basato sul *principio di autonomia* secondo il quale «...gli stati e i processi dei quali dovrebbe occuparsi lo psicologo sono quelli che sopravvivono sullo stato fisico attuale, interno, dell'organismo» (Ivi, pp. 229-30 trad. mod.). Al fine di mostrare la correttezza del principio, Stich argomenta che se egli venisse sostituito da una replica, identica molecola per molecola, ciò non comporterebbe alcuna differenza per lo psicologo impegnato a descrivere comportamenti, azioni, e stati intenzionali dello Stich-gemello. Viceversa, sulla base delle intuizioni della psicologia del senso comune, si affermerebbe che lo Stich-gemello non sarebbe il proprietario della macchina di Stich per il semplice fatto che non l'ha acquistata *lui*. Ma allora «la psicologia del senso comune ha organizzato una tassonomia degli stati mentali troppo sottile, stabilendo distinzioni non necessarie e inadatte quando si cercano spiegazioni causali sistematiche del comportamento» (Ivi, p. 237 trad. mod.). I termini della psicologia del senso comune vanno dunque eliminati dalla scienza cognitiva, e siccome è la scienza cognitiva a dirci quali sono i termini teorici che si applicano all'attività mentale, vanno eliminati anche gli stati intenzionali.

Tuttavia Stich salva, almeno in parte, la forza esplicativa della psicologia del senso comune perché ritiene che tale vocabolario continuerà a funzionare nella vita di tutti i giorni. Paul M. e Patricia S. Churchland ritengono invece che qualunque richiamo alla psicologia del senso comune vada abbandonato. Essi pensano infatti che tale modo di parlare sia frutto dell'attuale ignoranza scientifica, e sostengono il "materialismo eliminativo" al fine di sbarazzarsene. Per corroborare questa idea Paul Churchland affianca le proprie argomentazioni con considerazioni basate sul connessionismo, mentre Patricia Churchland sfrutta, per i propri fini polemici, le ricerche delle neuroscienze.

L'attacco più organico che Paul Churchland (1979) rivolge alla psicologia del senso comune si articola in tre mosse: in primo luogo, egli afferma, tale psicologia non va considerata una pratica, o un "atteggiamento", ma una teoria vera e propria, con le sue leggi e generalizzazioni basate su stati individuati per *tipo*. I verbi usati per tali individuazioni, come "credere" o "desiderare", possono essere considerati alla stessa stregua dei predicati della fisica come "pesa *x*" o "è lungo *y*". Ad esempio, "S è lungo *y*" ha la medesima forma logica di "Stefano crede che *p*". Tali leggi hanno forza normativa: un individuo che non rientrasse mai in una generalizzazione non potrebbe essere considerato razionale. Si tratta allora della stessa forza con cui valgono le leggi scientifiche.

In secondo luogo, se la psicologia del senso comune è una teoria empirica, essa andrà trattata come tutte le altre teorie, e solo il confronto con i dati sarà il vero arbitro del suo valore. Ma è a questo punto che essa mostra la corda. Vi sono infatti diverse questioni che non è in grado di spiegare adeguatamente, come le malattie mentali, i meccanismi percettivi o del linguaggio. Inoltre non spiega l'evoluzione cognitiva né in senso filogenetico né in senso ontogenetico. Infine, come scienza risulta sostanzialmente immutata da secoli e incapace di integrarsi alle scienze vicine, come le neuroscienze e la biologia.

In conclusione, la psicologia del senso comune assolve oggi il medesimo ruolo dell'alchimia prima delle ricerche di Dalton e Lavoisier: è una teoria basata su entità che non corrispondono ad alcunché di empiricamente ben fondato e sperimentalmente rilevabile. Lo statuto teorico di termini come "credenza" è del tutto analogo a quello di "flogisto": indicano entità postulate solo dall'ignoranza. Ci si trova così di fronte all'esigenza di eliminare, si badi, non tanto il funzionalismo, nel quale vengono postulate quelle entità, ma le entità stesse. Questo, dice Paul Churchland, perché

il materialismo eliminativo è rigorosamente *coerente* con la tesi che l'essenza di un sistema cognitivo risieda nell'organizzazione funzionale astratta dei suoi stati interni ... Quel che sostiene è che la spiegazione corretta della cognizione, funzionalista o naturalista che sia, avrà la stessa somiglianza con la psicologia del senso comune di quanta la chimica moderna ne ha con l'alchimia dei quattro spiriti (Churchland 1981, p. 47 trad. mod.).

Ma come si può credere che non esistono le credenze? Non è implicita una radicale auto confutazione? Secca la risposta di Patricia S. Churchland che, paragonando i difensori delle credenze ai vitalisti seicenteschi, ripropone l'argomento adottato da questi ultimi, al fine di mostrarne l'implausibilità: «L'antivitalista afferma che lo spirito vitale non esiste. Ma tale asserzione si auto confuta. Chi parla può aspettarsi di essere preso sul serio solo se la sua affermazione non lo è. Perché, se l'affermazione fosse vera, allora chi parla non avrebbe spirito vitale e dovrebbe essere *morto*. Ma se fosse morto, allora il suo enunciato sarebbe una sequenza di rumori, priva di ragione e verità». (Churchland 1986, p. 398).

La teoria positiva che Paul Churchland propone è strettamente legata a un nuovo modello di simulazione artificiale delle funzioni mentali umane: il "connessionismo". Il modello si basa sull'osservazione che il cervello umano è simile a una macchina parallela realizzata con molte unità semplici altamente interconnesse le quali, a differenza degli attuali calcolatori che fanno un passo alla volta, agiscono simultaneamente per risolvere il medesimo problema (cfr. Rumelhart e McClelland 1986; Parisi 1989). L'aspetto teoricamente rilevante di questi sistemi è il rifiuto della nozione di simbolo a vantaggio di un trattamento sub-simbolico dei dati in ingresso (cfr. Smolensky 1988). Secondo Paul Churchland il cervello, visto come una rete, quando impara cose nuove o ne riconosce di vecchie, attiva stabilmente delle configurazioni di connessioni tra le sue parti, e queste configurazioni si costituiscono come prototipi con funzione rappresentazionale, ma non richiedono la postulazione di simboli (Churchland 1989, cap. 2).

Da un punto di vista filosofico la tesi dei Churchland è una nuova forma di teoria dell'identità dei tipi: la credenza che  $p$  è identificata con una certa configurazione neuronale. La critica che Kripke (1972) rivolge a tale identificazione (cfr. cap. 4) viene aggirata da Patricia Churchland per la quale è possibile restringere la richiesta della riduzione e affermare che i tipi vanno individuati «*relativamente a un dominio*» (Churchland 1986, p. 357). Come la temperatura è ridotta a energia cinetica molecolare media, ma solo per i gas, così un certo stato intenzionale può essere ridotto a un determinato stato cerebrale solo per gli esseri umani adulti, escludendo in questo modo calcolatori o marziani intelligenti con strutture di controllo molto diverse<sup>8</sup>.

Non è facile dire se le posizioni dei due Churchland siano naturaliste o meno. Esse, infatti, fanno semplicemente scomparire l'elemento cardine della naturalizzazione, ossia il contenuto, e al tempo stesso consegnano, come vuole Quine, le questioni filosofiche nelle mani della scienza. Se l'obiettivo del naturalismo è trattare i problemi filosofici, in quanto tali, con concetti scientifici, allora essi non sono naturalisti. Se la via è invece la dissoluzione di tali problemi, allora lo sono<sup>9</sup>.

Una strada radicalmente opposta a quella degli eliminativisti è percorsa da autori che considerano le nozioni della semantica mentale fondamentali e da inserire in una cornice di spiegazioni naturali. Essi, come si vedrà, considerano proprio le spiegazioni naturaliste le uniche in grado di fornire una soluzione chiara al problema di individuare i contenuti.

#### 6.4 Naturalizzare il contenuto

Un concetto che accomuna molte delle attuali teorie naturaliste del contenuto è quello di *indicazione*. Si può dire che  $x$ , un contenuto, è un indicatore di  $y$  se  $x$  si attiva solo quando  $y$  è presente. Secondo Robert Stalnaker (1984) una credenza è un indicatore del passato, si è osservato o inferito  $y$  e allora si crede che  $x$ , mentre un desiderio è rivolto al futuro, si vorrebbe osservare  $y$ . Sulla base di questa nozione sono state sviluppate tre diverse strade per individuare in che modo la funzione di indicazione può essere naturalisticamente concepita. Esse sono basate sulle nozioni di informazione, selezione naturale e causalità, e le scienze naturali a cui rimandano sono la teoria dell'informazione, l'evoluzionismo e la psicofisiologia. I tre approcci sono uniti da una stessa difficoltà: spiegare gli errori. Infatti, la nozione di indicazione richiede l'individuazione di correlazioni *stabili*, che non mutano. Ma se così fosse non sarebbe possibile avere credenze false, o parzialmente scorrette. Siccome ciò *deve* essere possibile, le teorie naturaliste debbono tutte escogitare un indebolimento teorico dell'indicazione per soddisfare tale requisito. Nei prossimi paragrafi si analizzeranno queste tre vie al naturalismo.

##### 6.4.1 Dretske e la nozione di informazione

---

<sup>8</sup> Il problema, però, è stabilire in modo non circolare cosa specifica un dominio.

<sup>9</sup> Su questi temi si vedano i saggi in Ramsey, Stich e Rumelhart (1991) e in Greenwood (1991). Stich (1992) ha indebolito la propria posizione e Putnam (1988) ritiene che gli eliminativisti si auto-confutino perché attaccano la nozione di verità svuotando il presupposto realista da cui partono.

Secondo Fred Dretske l'intenzionalità può essere concepita in termini di informazione poiché condivide con tale nozione la proprietà di rinviare a un contenuto. Si consideri un campanello elettrico che suona. In termini generali il suonare del campanello è relativo alla, ossia verte sulla, chiusura del circuito, una relazione causale e informazionale<sup>10</sup>. Gli stati intenzionali possono allora essere visti nei termini dell'informazione associata a un evento, definita come la riduzione del grado di incertezza dell'accadere dell'evento stesso<sup>11</sup>.

Così concepita l'intenzionalità diventa una proprietà posseduta da ogni fenomeno che comporta l'occorrenza contemporanea di due eventi, cioè in cui due eventi *co-variano*. Questa ipotesi, che per altri sarebbe una dimostrazione sufficiente dell'implausibilità della tesi, viene sostenuta da Dretske sulla base dell'idea secondo cui esistono vari gradi di intenzionalità: quello del campanello è il grado zero, ed è solo salendo di grado che si può giungere all'intenzionalità umana. Come è caratterizzato questo passaggio? La risposta sta nel concetto di *digitalizzazione*. Mentre il suonare del campanello è "ambiguo", perché non ha come suo contenuto solo la chiusura del circuito ma anche il fluire della corrente in una certa sezione del circuito (fattori necessariamente coincidenti), una credenza umana ha un certo contenuto in maniera *esclusiva* (cfr. Dretske 1981, p. 174). È come il passaggio da una rappresentazione analogica, ad esempio la foto di una mela su un tavolo, a una digitale, l'enunciato "la mela è sul tavolo". Infatti, anche se la foto rappresenta una mela sul tavolo, non consente di discriminare questa informazione da altre equivalenti come, ad esempio, che c'è un oggetto tondeggiante su un piano. Tuttavia, la digitalizzazione presenta due problemi: da un lato, come nota Fodor (1987, p. 167), durante questo processo, visto come fase di apprendimento, potrebbero instaurarsi degli errori il cui rilevamento sarebbe impossibile in fasi successive; dall'altro, essa non è sufficiente a spiegare il ruolo che i contenuti intenzionali hanno nel dirigere il comportamento.

Riallacciandosi ai temi della filosofia dell'azione, Dretske sviluppa la teoria relativamente al comportamento, cercando nello stesso tempo di dare una risposta anche al problema dell'apprendimento (Dretske 1988). A suo giudizio ogni movimento, dall'istinto allo schema fisso d'azione degli animali, è un comportamento; ma solo alcuni comportamenti sono dotati di scopo, e questi definiscono le azioni. Queste ultime non possono però essere identificate con i movimenti corporei, come vuole Davidson, perché sono il prodotto delle intenzioni; andranno invece concepite come *processi*. Il problema, adesso, è il seguente: dato che le azioni sono processi, come si possono caratterizzare gli stati intenzionali in modo che funzionino sia da cause dei processi che da ragioni delle azioni? In altri termini, come si può dare un ruolo esplicativo al contenuto entro una cornice causale? Ecco la risposta di Dretske.

Si consideri, ad esempio, il termostato: è in virtù del fatto che indica una temperatura che la fascetta bimetallica si piega così da chiudere il circuito e attivare la caldaia. La relazione di *indicare* è possibile grazie all'esistenza di meccanismi interni, in questo caso è sufficiente la termosensibilità della fascetta metallica. La capacità di indicare separa i "sistemi di tipo I" da quelli di "tipo II". Mentre nei primi l'indicazione è intrinseca ed è una forma di "significato naturale"<sup>12</sup>, in quelli di tipo II è convenzionale ed è una forma di "significato non naturale", che assume la funzione di *rappresentare* in quanto un osservatore assegna un certo valore a uno stato interno. Ad esempio, nel termostato il piegarsi della fascetta significa che la temperatura ha raggiunto certi valori solo perché gli interpreti hanno messo il congegno in certe condizioni (entro un circuito) per un certo fine (attivare la caldaia) (cfr. Dretske 1988, cap. 3). Questo però non è ancora sufficiente per l'intenzionalità umana. Per essa si debbono considerare i sistemi di "tipo III", in cui le funzioni di rappresentare non sono assegnate dall'esterno, ma sono generate e usate dal sistema stesso, così che possono dare luogo anche a errori.

Come si è accennato, gli errori sono fondamentali affinché si possa identificare uno stato come effettivamente rappresentazionale. Dretske sottolinea questo punto affermando: «dire la verità non è una virtù se *non si può mentire*» (Ivi, p. 65). Un semplice caso di cattiva rappresentazione è quello dei magnetosomi, piccoli magneti naturali presenti in alcuni batteri marini. Essi si allineano con il campo magnetico terrestre e, al tempo stesso, indicano acque con poco ossigeno, necessarie per la sopravvivenza dei batteri. Si può allora ipotizzare che la *funzione* dei magnetosomi è indicare ambienti favorevoli. Ora, se si mette un batterio che vive nell'emisfero nord in acque dell'emisfero sud, il magnetosoma si dirigerà verso acque "sbagliate", ossia

---

<sup>10</sup> Dretske si riferisce alla teoria dell'informazione secondo Shannon, Weaver e Bar-Hillel. Cfr. Dretske (1981). Per il legame fra causalità e intenzionalità si veda Stampe (1977).

<sup>11</sup> La definizione è indipendente dal contenuto dell'informazione, pena la circolarità. In termini più dettagliati: un segnale informa che *s* è *F* solo se la probabilità condizionata di *s* di essere *F* dato il segnale, e la conoscenza sulla sorgente, è 1.

<sup>12</sup> Nel senso di Grice, cui Dretske si richiama esplicitamente.

ricche di ossigeno, facendo morire il batterio. Abbiamo qui un caso di cattiva rappresentazione interna al sistema. I batteri marini sono allora sistemi di tipo III, gli unici sistemi nei quali la differenza tra come il mondo è e come viene rappresentato ha conseguenze rilevanti.

In che modo allora i contenuti hanno un ruolo esplicativo e causale? Questo è possibile perché alcuni stati, la cui funzione naturale è rappresentare certi accadimenti del mondo, *controllano* il comportamento, causandolo. Esistono però due modi di concepire la causazione: un evento può essere la causa "scatenante" ("triggering cause") o quella "strutturante" ("structuring cause") di un comportamento. Si consideri il condizionamento classico: il suonare del campanello causa, alla lunga, la salivazione del cane. Orbene, il suono è la causa scatenante, che agisce ora, mentre il precedente condizionamento è quella strutturante, che rende possibile quella scatenante (Dretske 1988, pp. 42-4)<sup>13</sup>. La risposta di Dretske a quale sia la relazione fra ragioni e cause è dunque questa: il fatto che uno stato è una causa strutturante dà al contenuto di quello stato il ruolo esplicativo e causale che ha. L'interpretazione successiva mette in connessione stato di cose, credenza e azione in termini di ragioni, ma esse sono stabilite causalmente (Ivi, cap. 4; cfr. Dretske 1985).

Tuttavia, affinché le rappresentazioni assolvano un ruolo intenzionale entro processi, dobbiamo avere a che fare con sistemi capaci di *apprendere*, ossia di modificare le proprie strutture interne relativamente alle circostanze esterne. Dretske insiste sul ruolo dell'apprendimento che viene realizzato tramite il rinforzo, secondo la "legge dell'effetto" di Thorndike (cfr. cap. 3), e sulla sensibilità del sistema alle condizioni nelle quali avviene l'apprendimento. Attraverso questi processi vengono selezionate risposte che acquistano significato in virtù dei loro poteri causali (Dretske 1988, p. 99). Malgrado gli esempi di Dretske siano sempre relativi a semplici organismi, egli sottolinea che questi ultimi soddisfano tutte le condizioni che negli esseri umani chiamiamo intenzionali. Così concepita, l'intenzionalità esce dal dominio del linguaggio e viene collocata nelle strutture di controllo del comportamento, e il naturalismo trova la propria giustificazione in rapporto alla teoria dell'informazione e in quella dei sistemi e del controllo<sup>14</sup>.

#### 6.4.2 Intenzionalità e storia evolutiva: l'approccio di Millikan

Una diversa strada al realismo degli stati intenzionali è indicata da Ruth Millikan (1984), che interpreta il problema dell'intenzionalità rifacendosi a tematiche biologiche ed evuzioniste. Come per Dennett, anche secondo Millikan l'intenzionalità è uno strumento fondamentale per la sopravvivenza delle diverse specie di esseri viventi.

L'idea di fondo è che ogni stato o processo biologico è caratterizzato da una "funzione propria". Ad esempio, la funzione propria della danza delle api è indicare una fonte di cibo. Una funzione appartiene a una "famiglia riproduttiva" nel senso che è grazie alla funzione dei geni i quali trasmettono la capacità di danzare che le api possono esibire la danza, e l'esistenza dell'individuo dipende dalla presenza di tale funzione come viene individuata in una spiegazione Normale, ossia una spiegazione che assume l'esistenza di condizioni ottimali entro le quali la funzione assolve il proprio compito. Le funzioni proprie sono dunque stabilite tramite la selezione naturale e isolate grazie a spiegazioni volte a individuare le condizioni Normali per la stabilizzazione della funzione stessa<sup>15</sup>.

Il contenuto di una credenza è dunque l'effetto che l'organismo, in quanto risultato di una certa selezione, deve conseguire, in accordo con le altre funzioni, in determinate condizioni Normali. In tal senso si può parlare di "teleosemantica", ossia di spiegazione teleologica del contenuto (cfr. Millikan 1993). L'insistenza sulle condizioni Normali apre la porta a una prima possibilità di generazione di errori, il problema tipico delle teorie basate sulla nozione di indicazione. Le condizioni in cui si esercita la funzione possono infatti essere lontane dalla norma, e quindi il sistema può mostrare inadeguatezze. Inoltre, la funzione propria della danza è indicare il cibo, ma nulla specifica in che modo essa va eseguita. Su questa mancanza di regole specifiche origina sia una seconda possibilità di generazione di errori, più sottili dei precedenti, sia l'impossibilità di fissare leggi strette per la psicologia del senso comune. Quest'ultimo punto è per Millikan particolarmente rilevante sul piano epistemologico. A suo giudizio, infatti, il dilemma in base al quale o la psicologia del senso comune indica stati interni su cui si applicheranno le generalizzazioni oppure i suoi termini non avranno senso nella scienza cognitiva matura, dilemma che contrappone Fodor agli eliminativisti, va

---

<sup>13</sup> Si potrebbe mettere in relazione questa distinzione con la dottrina delle quattro cause che Aristotele avanza nella *Metafisica*, I, 3, 983a, e nella *Fisica*, II, 3, 194b.

<sup>14</sup> Per una discussione delle principali tesi di Dretske si vedano i saggi in McLaughlin (1991).

<sup>15</sup> "Normali" è in maiuscolo perché va inteso in senso normativo: si tratta delle condizioni che *dovrebbero* esserci affinché l'organo o il sistema possa svolgere la funzione per la quale è stato selezionato.

eliminato alla radice. I pensieri non sono catturabili tramite leggi o generalizzazioni, ma rimangono pur sempre pensieri (cfr. Millikan 1986).

Questa teoria rende in qualche misura intenzionali molte funzioni, dalla danza delle api al linguaggio umano. Per evitare che vengano perdute importanti differenze, Millikan analizza nei dettagli i meccanismi intenzionali della comunicazione. L'obiettivo di fondo è argomentare a favore di un approccio realista alla comunicazione intenzionale. Al riguardo Millikan ritiene che i modi paradigmatici ai fini della comunicazione siano il modo indicativo, che comporta la fissazione di una credenza, e quello imperativo, che conduce all'eventuale soddisfacimento di un ordine<sup>16</sup>. Questi due modi, che nel caso delle api non possono essere differenziate così finemente, si articolano tramite funzioni di stabilizzazione. A partire da questa base si giunge a sistemi di segni molto più complessi.

L'approccio di Millikan non deve essere assimilato alle teorie di Grice, che suppone la presenza di un meccanismo interpretativo assai complesso fra interprete e parlante. Quest'ultima idea, infatti, comporta l'implausibilità di attribuire intenzionalità a organismi semplici. Millikan affronta il problema della comunicazione facendo appello alle cause Normali e ai meccanismi che fissano le funzioni proprie. Così, il circolo griceano fra interprete e interpretato emerge solo sulla base di una competenza relativa a compiti più elementari, e sicuramente dopo l'apparire del linguaggio. Dice Millikan: «Mi sembra ragionevole che gli esseri umani imparino prima come si parla e come si comprende - un lavoro piuttosto automatico di espressione e formazione di credenze e intenzioni. (...) [e poi] i *concetti* di stati mentali, come credere o intendere, [che] non si acquisiscono facilmente» (Millikan 1984, p. 69)<sup>17</sup>. Ma come si fissano i contenuti dei segni?

Dato il richiamo all'evoluzione, per Millikan è naturale dare un grande peso alla storia. La storia fissa la funzione propria anche dei termini perché, e qui l'atteggiamento realista è evidente, stabilisce una corrispondenza fra enunciati e stati di cose percepiti in un tempo e in un luogo da un organismo con determinate caratteristiche. Analogamente, il contenuto viene fissato in una relazione di corrispondenza storicamente, cioè selettivamente, determinata. Questa corrispondenza si attua anche nelle relazioni fra parlanti, risolvendosi come una funzione propria di "corrispondenza" ("mapping") fra parlante e interprete. I contenuti degli stati intenzionali sono dunque fissati in termini storici ed evolutivi.

Ci si potrebbe chiedere se il modello selettivo darwiniano sia sufficiente a determinare il contenuto. L'argomento polemico al riguardo è noto come problema della *disgiunzione*: le rane fanno schioccare la lingua sia verso mosche sia verso pezzetti di plastica nera che volteggiano davanti ai loro occhi. Cosa credono esattamente: "c'è una mosca"; "c'è un pezzetto di plastica" o "c'è una mosca o un pezzetto di plastica"? La teoria di Millikan prevede che il contenuto sia ciò che ha selezionato una data funzione ma, osserva criticamente Fodor «*Darwin si interessa al problema di quante mosche si mangiano, non della descrizione sotto la quale le si mangiano*» (Fodor 1990a, p. 73). Inoltre, ci si potrebbe chiedere: se Stefano venisse sostituito da un essere identico molecola per molecola, secondo la teoria di Millikan non solo la copia non sarebbe Stefano, ma tutti i suoi enunciati non sarebbero dotati di senso perché egli non sarebbe il risultato della medesima evoluzione naturale di cui è frutto Stefano (cfr. Stich 1983; Davidson 1987), una conclusione non convincente sul piano intuitivo. A queste obiezioni Millikan replica argomentando che le rappresentazioni vengono "prodotte" in certi specifici contesti, ad esempio quando ci sono mosche, e "consumate" perché stabiliscono *quelle* correlazioni col mondo, avvisano della presenza di una mosca, e non altre, la presenza di un pezzetto di plastica (cfr. Millikan 1991). Quindi esse veicolano come contenuto l'effetto che serve all'organismo, ossia la presenza delle mosche. Il medesimo problema viene risolto da Dretske riprendendo la distinzione, avanzata da Sober (1984), tra "selezione di" e "selezione per". Se un filtro lascia passare solo palline di 1 cm. di diametro e capita che esse sono tutte verdi si dirà che si ha una selezione *di* palline verdi e inferiori al centimetro anche se il filtro esegue una selezione *per* palline inferiori al centimetro (cfr. Dretske 1988, pp. 92-3).

Altre difficoltà delle teorie naturalistiche ora esposte stanno nella natura sistematica e combinatoria dei processi di pensiero. Se si sostiene, come fa Fodor, che la natura degli stati intenzionali è sistematica, produttiva e composizionale, i modelli di Millikan e Dretske non riescono a rendere conto di questi caratteri in maniera efficace. Naturalmente sono state avanzate risposte sia sul versante delle teorie di Millikan (cfr. Millikan 1989; Papineau 1993) che su quello di Dretske (cfr. Sterelny 1990), ma la teoria che meglio rende conto di tali aspetti è sicuramente quella di Fodor, l'ultima di questo gruppo di naturalisti.

---

<sup>16</sup> In questo la Millikan segue le analisi di Bennett e, in parte, di Grice.

<sup>17</sup> Sulla plausibilità di questa ipotesi si veda l'ultimo paragrafo.

#### 6.4.3 Dalla psicofisica alle relazioni mente-mondo: Fodor

La teoria della mente di Fodor è stata, fino al 1980, solipsista: la difficoltà di determinare cosa attiva i simboli, qual è il loro riferimento, consigliava Fodor a trattare i simboli come elementi interni al soggetto dei quali non era possibile individuare il riferimento (cfr. cap. 4). Questa posizione si è andata modificando radicalmente, ed egli oggi sostiene che le rappresentazioni sono correlate al mondo fisico grazie a connessioni causali che consentono l'individuazione del contenuto. Il problema è quindi spiegare come rendere coerenti le rappresentazioni, concepite esternalisticamente come relazioni con stati di cose, con le computazioni, che hanno natura sintattica e non relazionale.

In *Psicosemantica* Fodor indica tre condizioni che un qualunque atteggiamento proposizionale deve soddisfare: i) essere valutabile semanticamente, ossia avere un valore di verità, ii) avere poteri causali; iii) ammettere le generalizzazioni della psicologia del senso comune (Fodor 1987, p. 35). Il tentativo di Fodor è quello di risolvere i tre problemi in un colpo solo: nel momento in cui si attribuisce un certo contenuto a uno stato mentale (soddisfacendo la i), *ipso facto* lo si suppone dotato di un certo potere causale (soddisfacendo la ii), così da avere le condizioni per giustificare perché una certa credenza è connessa a un determinato comportamento (fornendo materiale per le generalizzazioni di cui parla la iii). È su queste condizioni che si articola la "teoria rappresentazionale della mente", imperniata su due assunti centrali:

1) Per ogni organismo O, e per ogni atteggiamento A verso la proposizione P esiste una relazione ("computazionale"/"funzionale") R e una rappresentazione mentale MP tale che:

- i) MP significa che P, e
- ii) O ha A se e solo se per O vale R per MP» (Ivi, p. 44), e

2) i processi mentali sono sequenze causali di occorrenze di rappresentazioni mentali (Ivi, p. 45).

Dunque, credere che Natalia è simpatica vuole dire avere la proposizione "Natalia è simpatica", ossia le rappresentazioni di "Natalia" e della proprietà di essere simpatici, attive nella mente e in una relazione ("computazionale/funzionale") che esemplifica l'atteggiamento di credenza. Come dice Fodor, si tratta di avere la proposizione nella "scatola delle credenze". Quindi una volta che le rappresentazioni sono fissate, e rimarrà da chiarire come mai MP significa P, ossia perché una rappresentazione indica un certo stato di cose, i processi di ragionamento e di inferenza sono processi causali e sintattici che tuttavia rispecchiano la semantica (cfr. Fodor 1987, p. 46 *passim*)<sup>18</sup>. Ma a questa ipotesi si oppone l'argomento putnamiano della Terra Gemella.

Come si ricorderà, l'argomento afferma che se lo stato mentale corrisponde all'intensione, e se l'intensione determina l'estensione allora, dati due individui con il medesimo stato mentale, si avranno estensioni identiche. Tuttavia, nel caso delle due terre, alla stessa intensione corrispondono estensioni diverse, e quindi la teoria neopositivista, ma anche fodoriana, è confutata. Fodor attacca questa argomentazione sostenendo che, tutt'al più, essa evidenzia che gli stati intenzionali, come vengono concepiti dal senso comune, violano la *sopravvenienza*. Infatti, per il senso comune le credenze del terrestre e del gemello sono diverse mentre i loro stati cerebrali sono identici, e da ciò ne segue la violazione della sopravvenienza. Ora, poiché la sopravvenienza è l'unico modo per spiegare la rilevanza causale degli stati mentali, va escogitato un modo per salvarla. Per risolvere il problema Fodor sostiene che la distinzione fra tipi di stati del senso comune - cioè la tassonomia - procede in maniera diversa dalla tassonomia della psicologia scientifica. In particolare, mentre la prima assume che gli stati mentali sono relazionali, considerando quindi diversi quelli del terrestre e del gemello, la psicologia scientifica individua gli stati mentali in termini di contenuto *stretto*, ossia non relazionale, identificando le credenze del terrestre e del gemello, e assume la non relazionalità degli stati cerebrali, salvando così la sopravvenienza (cfr. Fodor 1987, pp. 65-75)<sup>19</sup>.

Per giustificare l'individuazione non relazionale degli stati mentali, Fodor ragiona come segue: quando nelle teorie scientifiche vengono operate delle distinzioni, ad esempio fra stati, esse vengono fatte sulla base dei poteri casuali. I poteri causali, tuttavia, sono relativi ai contesti: nessuno giudicherebbe regolare una gara

<sup>18</sup> Ma sulla relazione tra forma e sintassi, che costituisce una difficoltà del programma di Fodor, si veda la nota 19 del cap. 4, nonché le obiezioni di Dennett esposte nel paragrafo 6.2.

<sup>19</sup> Fodor ritiene erroneo provare a individuare gli stati cerebrali in maniera relazionale, come sembra fare Searle nella sua risposta a Putnam. Cfr. cap. 5.

di sollevamento pesi in cui un atleta è sulla Terra e l'altro sulla Luna. Se è così, allora i poteri causali del terrestre e del gemello differiscono soltanto perché si trovano in contesti diversi. Se essi chiedono "acqua" è acqua quella che ottengono, e la differenza ( $H_2O$  o XYZ) è data dal contesto, e non da poteri causali diversi. Quindi, poiché la psicologia scientifica dovrà determinare gli stati mentali organizzandoli in una tassonomia strutturata su poteri causali, e poiché i poteri causali sono relativi a contesti, non c'è alcuna differenza fra il terrestre e il gemello (infatti se il gemello venisse sulla Terra sarebbe in grado di fare ciò che il terrestre sa fare, e viceversa). Chi pensa che esempi come quello della Terra Gemella creino un problema per la psicologia perché spezzano la connessione tra identità estensionale e identità di contenuto, deve fare marcia indietro perché può riscontrare che essi «non interrompono il collegamento tra contenuto ed estensione; semplicemente lo relativizzano al contesto» (Fodor 1987, p. 88). Fodor evita dunque le difficoltà avanzate da Putnam e Burge, a costo di rivedere la propria posizione sull'accettabilità della psicologia del senso comune. Rimane allora da chiarire come si fissano le rappresentazioni, cioè perché *MP* significa *P*.

La nuova teoria di Fodor prevede che le rappresentazioni *indichino* stati di cose, che siano cioè connesse con accadimenti nel mondo fisico. Per giustificare questa tesi non solipsista egli propone un ritorno alla teoria denotativa del significato, in cui il concetto principale è il referente. La teoria si compone di due parti: in prima istanza si sostiene che la relazione tra fatti del mondo e rappresentazioni mentali è di natura causale, cioè in ultima analisi psicofisica; in seconda istanza viene argomentato in che modo le correlazioni psicofisiche possono essere sufficienti per spiegare il fissarsi di credenze su oggetti astratti o immaginari. Il primo punto è elaborato per mezzo della teoria della "dipendenza causale asimmetrica". La teoria causale di Fodor assume, come le altre, che i concetti sottostanti alle credenze dipendono causalmente dal presentarsi di eventi nel mondo: se si vede un cavallo si crede che c'è un cavallo di fronte ai propri occhi. Tuttavia, queste teorie si trovano in difficoltà nello spiegare gli errori: è infatti possibile sia che non-cavalli causino il concetto di cavallo, sia che cavalli causino un concetto di non-cavallo. Fodor, allora, basa la possibilità dell'errore sulla presenza delle giuste correlazioni causali, una "verità filosofica" attribuita a Platone. L'idea è la seguente: vedere un cavallo può causare la credenza di aver visto una zebra solo se vedere un cavallo di solito causa la credenza d'aver visto un cavallo. L'errore dipende in maniera asimmetrica dalla verità. L'asimmetria sta nel fatto che il contrario non vale: la connessione giusta non dipende dall'errore. La teoria della dipendenza asimmetrica è connessa con un "moderato fondazionalismo psicofisico" al fine di spiegare come si stabiliscono le relazioni fra eventi non osservabili, dai protoni agli unicorni, e le rappresentazioni. Secondo Fodor, ciò è possibile perché, per fare l'esempio dei protoni, ossia di entità teoriche, si stabiliscono delle relazioni con alcune proprietà specifiche, come il diventare rosso delle lastre fotografiche, le quali, a loro volta, connesse in maniera complessa con correlazioni e inferenze, causano l'occorrere del simbolo mentale che sta per "protone", che risulta così collegato all'apparire della proprietà di essere un protone (cfr. Fodor 1987, pp. 190-2).

L'idea della dipendenza causale asimmetrica e la naturalizzazione psicofisica sono state oggetto di diverse critiche (cfr. Cummins 1989; Loewer e Rey 1991), alle quali Fodor ha risposto mettendo in evidenza che le relazioni non sono stabilite solo in termini causali ma anche tramite relazioni nomiche, ossia fissate attraverso proprietà sussumibili entro leggi (cfr. Fodor 1990a). Tali proprietà sono ora (cfr. Fodor 1994) identificate grazie alla nozione di sembianza ("looking"). Secondo Fodor, avere le sembianze di un *a* porta informazioni, in modo nomico, sull'essere effettivamente *a*, perché ne preserva proprietà rilevanti in maniera regolare. Da questo punto di vista, gli enunciati del mentalese portano informazioni sulla propria storia causale, e quindi in via indiretta su ciò che li ha prodotti, grazie a regolarità naturali che collegano il sembrare *a* a l'essere *a*. Poiché gli enunciati sono sintattici e computazionali, ad essi si applicheranno le generalizzazioni intenzionali (cfr. Fodor 1994, cap. 2). Fodor contempla la possibilità, ovvia, che esistano degli "pseudo-*a*"; ritiene però che la relazione tra *a* nel mondo e contenuti di *a* sia metafisicamente contingente ma affidabile, e che i controesempi sul tipo della Terra Gemella, siano solo casi estremi sui quali i filosofi hanno forzato la mano. In questo modo Fodor intende coniugare computazione e intenzione considerando gli stati intenzionali come relazioni a *tre* posti fra un soggetto, una proposizione e un modo di presentazione, ossia un senso<sup>20</sup>. L'aspetto "ironico", dice Fodor, è che il contenuto stretto, su cui egli ha tanto insistito, è superfluo.

Un attacco al funzionalismo, nel suo complesso, e alle idee di Fodor, in particolare, proviene infine da Putnam, uno dei padri di questa dottrina. Applicando il "paradosso di Skolem-Lowenheim", basato su un teorema logico secondo cui sono possibili varie interpretazioni dei predicati di un linguaggio dato che

---

<sup>20</sup> Una strategia, riconosce Fodor, non proprio innovativa; cfr. Fodor (1978), Salmon (1986) e Crimmins (1992).

rendono veri gli stessi enunciati<sup>21</sup>, Putnam afferma che il funzionalismo è incapace di identificare in modo conclusivo il contenuto degli stati intenzionali (cfr. Putnam 1988). Inoltre, Putnam (1992) sostiene che le relazioni causali che Fodor (1990) cerca di stabilire tra la mente e il mondo selezionano non già la causa dello stato mentale ma un aspetto di essa, quello rilevante per le sue conseguenze semantiche, così che la determinazione dei fattori causali rinvia implicitamente a nozioni intenzionali, che vengono poi esplicitamente chiamate in causa nella descrizione del contenuto, generando una petizione di principio<sup>22</sup>. Secondo Putnam, il problema dell'intenzionalità è legato alla pratica interpretativa e non è in nessun senso riducibile. Come dichiara egli stesso: «il discorso relativo alla mente ... è un modo per descrivere l'esercizio di certe abilità che possediamo, abilità che sopravvivono sull'attività dei nostri cervelli e su tutte le varie interazioni che abbiamo con l'ambiente e che non devono essere esplicitamente ridotte al vocabolario della fisica e della biologia, o anche dell'informatica» (Putnam 1994, p. 483).

Da ultimo, in sede conclusiva, è utile segnalare due temi, legati all'intenzionalità, che attualmente vengono dibattuti nell'ambito delle scienze cognitive: la coscienza e le "teorie della mente". Per quel che attiene al primo tema, come si è visto i legami fra intenzionalità e coscienza sono molti e profondi. Recenti ricerche empiriche, relative alle basi, alla struttura e alle relazioni fra la coscienza e altre capacità cognitive, stanno portando alla formulazione di nuove ipotesi filosofiche sulle relazioni fra queste proprietà mentali, che riguardano aspetti come l'io, le sensazioni e la conoscenza riflessiva, e gli stati intenzionali. Tale tema è affrontato, sul versante filosofico, dagli studi di Block (1995), Davies e Humphreys (1993), Dennett (1991a), Jackendoff (1987), McGinn (1991), Nagel (1974; 1986), Searle (1992) e Tagliagambe (in stampa), e dagli studi di Crick e Koch (1990), Edelman (1989) e Marcel e Bisiach (1988) su quello empirico.

Altrettanto interessanti sono i possibili sviluppi dell'ipotesi della "teoria ingenua della mente". Secondo tale ipotesi, alcune specie superiori sono dotate di una teoria innata relativa agli stati mentali che sottendono le interazioni comunicative e comportamentali di altri esseri. Tale teoria si svilupperebbe, nella specie umana, verso i tre anni (Perner 1991), giustificerebbe il comportamento dei bambini autistici (Frith 1989) e potrebbe essere presente nei primati (Premack 1988; Whiten 1991)<sup>23</sup>. Questi esperimenti, e le ipotesi teoriche relative (cfr. Karmiloff-Smith 1992), offrono un contesto di naturalizzazione dei fenomeni intenzionali all'interno della psicologia, anche se le polemiche sulla scientificità di tali indagini testimoniano quanto tale naturalizzazione non sia considerata una procedura priva di rischi (cfr. Heyes 1993). Come detto, si tratta di ricerche tuttora in corso, che in questo contesto hanno ormai il sapore della cronaca più che quello della ricostruzione storica. È quindi giunto il momento di fare un bilancio dell'itinerario percorso. Esso porterà a riconoscere, in termini generali, come le ricerche sull'intenzionalità si sono impennate su quella separazione, rilevata da Bonomi (1983, pp. 193-5; cfr. cap. 2), fra la prospettiva di colui che ha uno stato intenzionale e quella di coloro che analizzano tale stato da un punto di vista esterno.

#### 6.5 Perché l'intenzionalità ha avuto successo?

Dando uno sguardo retrospettivo alla storia e alle teorie dell'intenzionalità analizzate in queste pagine ci si può chiedere il perché di tanto "successo" di un problema che, per diverso tempo, non ha avuto un posto di primo piano, almeno non con questo nome, nella filosofia. Di fatto, ancora nel 1958 Sellars lamenta che all'intenzionalità non viene dedicato sufficiente spazio (cfr. Chisholm e Sellars 1958). Quando Brentano riprende il termine, egli ha un duplice scopo: affermare la tesi secondo la quale gli stati mentali hanno un contenuto, sono "diretti verso", e usare tale caratteristica come confine tra il fisico e il mentale o "psichico". La prima tesi si è andata trasformando ed evolvendo nelle varie teorie analizzate. Essa è stata via via scomposta nel problema dell'atteggiamento e della proposizione o contenuto, e su quest'ultima nozione sono state compiute innumerevoli analisi, percorse nei dettagli. La seconda tesi, viceversa, è stata abbandonata. Il fenomeno dell'intenzionalità non può essere considerato il marchio che certifica il dualismo tra il fisico e il mentale. Al contrario, essa *porta il peso* di quel problema. Gli stati intenzionali, infatti, sono mentali ma possono essere *diretti verso* stati del mondo fisico come anche subire stati del mondo fisico. Essi sono dunque uno dei ponti privilegiati fra il fisico e il mentale. I filosofi si sono sempre interessati al dualismo, si può obiettare. Perché dunque attendere l'Ottocento per individuare un caso emblematico con cui affrontare il

---

<sup>21</sup> È una sorta di versione forte dell'indeterminatezza della traduzione di Quine. Per un'esposizione cfr. Putnam (1981).

<sup>22</sup> È forse per questa ragione che Fodor (1994) ribadisce di non interessarsi alle relazioni causali ma alle proprietà nomiche.

<sup>23</sup> Il fatto che la teoria si sviluppi dopo l'acquisizione del linguaggio darebbe ragione a Millikan, cfr. *supra*. Sulla teoria ingenua come argomento polemico entro la filosofia della mente cfr. Gozzano (1996). Una raccolta di saggi in italiano è Liverta Sempio e Marchetti (1995).

problema? La risposta deve cogliere, a mio giudizio, due aspetti: il primo è quello semantico, dato che l'intenzionalità è la controparte mentale del significato e del riferimento linguistico, il secondo è quello psicologico, perché l'intenzionalità definisce il pensare e la razionalità dell'agire. Nel periodo in cui Brentano riprende il termine si assiste, da un lato, alla cosiddetta "svolta linguistica" di Frege, che fa della semantica un settore autonomo di indagine e, dall'altro, alla nascita della psicologia scientifica, che considera la mente studiabile tramite metodiche rigorose e intersoggettive. Ora, cosa accomuna la semantica fregeana e la psicologia scientifica? Entrambe difendono la separazione, intuitiva, tra il *soggettivo* e l'*oggettivo*.

La semantica fregeana è infatti basata sulla distinzione fra le rappresentazioni individuali e il pensiero, come categoria autonoma. Tale semantica è alla base di molte delle ricerche della filosofia del linguaggio del Novecento, al punto che le nozioni di senso e riferimento costituiscono oggi un bagaglio teorico indispensabile. Queste nozioni, inoltre, sono state utilizzate anche entro ambiti teorici assai diversi, incluso il problema mente-corpo, e ad esse si è fatto riferimento quando, nella filosofia della mente, si dovevano chiarire nozioni mentaliste, come quella di contenuto. Anche nel momento in cui all'astratta nozione di pensiero si è sostituita la pratica linguistica sociale, si è comunque difesa la rilevanza esplicativa di ciò che è oggettivo, in senso lato, a discapito dei caratteri soggettivi.

Analogamente, lo sviluppo cui è andata incontro la psicologia scientifica in questo secolo è stato possibile grazie all'adozione di termini teorici e metodologie tipicamente intersoggettivi. Anche considerando i diversi approcci che hanno dominato questo periodo, il comportamentismo e il cognitivismo, si può riscontrare che le entità teoriche postulate vengono accettate solo se considerate sufficientemente robuste per produrre leggi ed essere passibili di controlli intersoggettivi.

Le varie nozioni avanzate al fine di chiarire l'intenzionalità sono state dunque costruite tenendo sempre d'occhio i riferimenti teorici della semantica fregeana e della psicologia scientifica, ossia rifacendosi sempre alla distinzione fra il dominio del soggettivo e dell'oggettivo, a vantaggio di quest'ultimo. Non è un caso che, ad esempio, coscienza ed emozioni siano spesso passate in secondo piano. Ciononostante, l'intenzionalità riguarda gli individui: gli stati intenzionali guidano le nostre azioni, e richiedono un livello di descrizione assai puntuale, in cui la descrizione fatta da un osservatore non differisca dalla descrizione che colui che ha la credenza darebbe a se stesso, come si è visto analizzando il rapporto tra intenzionalità e intensionalità.

Quindi, se si accetta l'idea che la semantica e la psicologia hanno radicalizzato la separazione, e se si considera l'intenzionalità come un ponte tra il dominio del soggettivo e quello dell'oggettivo, risulta evidente perché il chiarimento di questa nozione è cruciale per l'indagine filosofica. Le varie ipotesi sulla struttura di questo ponte passate in rassegna mostrano proprio la natura di tale centralità. Il successo della scelta terminologica e concettuale di Brentano è dunque qui: avere concentrato, in un'unica nozione, il problema di come collegare due territori che si stavano progressivamente allontanando.

## Bibliografia

Avvertenza: nel testo, il riferimento di pagina delle citazioni è relativo alle edizioni italiane, quando presenti, altrimenti a quelle originali.

- Agazzi, E. (1967), *Alcune osservazioni sul problema dell'intelligenza artificiale*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 59, pp. 1-34.
- Albertazzi, L. (1989), *La psicologia empirica di Franz Brentano: un caso filosofico*, in Brentano 1874, pp. 7-65.
- Albertazzi, L. (1990), *Nominalismo e critica della lingua in Franz Brentano*, «Idee», 13-15, pp. 217-232.
- Andronico, M. Marconi, D. Penco, C. (1988) (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova.
- Anscombe, G.E.M. (1957), *Intention*, Cornell University Press, Ithaca.
- Aquila, R. (1977), *Intentionality: a Study of Mental Acts*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Armstrong, D. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London.
- Artuso, P. (1995), *Hilary Putnam. Realismo e comprensione*, Ets, Pisa.
- Auroux, S. (1993), *La logique des idées*, Vrin, Paris.
- Austin, J.L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Marietti, Casale M. 1987.
- Ayer, A.J. (1936), *Language, Truth, and Logic*, Dover, New York; trad. it. *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano 1961.
- Ayer, A.J. (1972), *Russell*, Collins, London.
- Ayer, A.J. (1982), *Philosophy in the Twentieth Century*, Nicolson, London; trad. it. *La filosofia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1983.
- Ayer, A.J. (1985), *Wittgenstein*, Weidenfeld, London; trad. it. *Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Bara, B. (1990), *Scienza cognitiva*, Boringhieri, Torino.
- Barone, F. (1953), *Il neopositivismo logico*, Laterza, Bari 2 voll., 1977<sup>2</sup>.
- Bechtel, W. (1988), *Philosophy of Mind*, Erlbaum, Hillsdale NJ; trad. it. *Filosofia della mente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Bellone, E. (1992), *Saggio naturalistico sulla conoscenza*, Boringhieri, Torino.
- Bennett, J. (1976), *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bennett, J. (1991), *How to Read Minds in Behaviour: a Suggestion from a Philosopher*, in A. Whiten (1991) (a cura di), pp. 97-108.
- Besoli, S. (1989), *La formazione aristotelica del pensiero di Franz Brentano*, in Brentano (1867), pp. ix-xxxii.
- Bilgrami, A. (1989), *Realism without Internalism: a Critique of Searle on Intentionality*, «The Journal of Philosophy», 86, pp. 57-72.
- Bilgrami, A. (1992), *Belief and Meaning*, Blackwell, Oxford.
- Block, I. (1981) (a cura di), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Block, N. (1978), *Troubles with Functionalism*, in C.W. Savage (a cura di), *Perception and Cognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis; ora in N. Block (1980) (a cura di), vol. 1, pp. 268-305.
- Block, N. (1980), *Introduction: What is functionalism?*, in N. Block (1980) (a cura di), vol. 1, pp. 171-84.
- Block, N. (1986), *Advertisements for a Semantics for Psychology*, in P. French et al. (1986) (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. X, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 615-78.
- Block, N. (1994), *Functionalism*, in S. Guttenplan (a cura di) (1994), pp. 323-32.
- Block, N. (1995), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, «The Behavioral and Brain Sciences», 18, pp. 227-47.
- Block, N. (1980) (a cura di), *Readings in the Philosophy of Psychology*, 2 voll., Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Block, N. e Fodor, J.A. (1972) *What Psychological States Are Not*, «Philosophical Review», 81, ora in N. Block, (1980) (a cura di), vol. 1, pp. 237-50.
- Boden, M. (1972), *Purposive Explanation in Psychology*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Bonomi, A. (1973) (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano.

- Bonomi, A. (1983), *Eventi mentali*, Il Saggiatore, Milano.
- Boring, E.G. (1957), *A History of Experimental Psychology*, Appleton, Century Crofts, New York.
- Borst, C. (1970) (a cura di), *The Mind/Brain Identity Theory*, St. Martin's Press, New York.
- Bratman, M. (1987), *Intention, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Brentano, F. (1867), *Die Psychologie des Aristoteles*, Kichheim Verlag, Mainz; trad. it. *La psicologia di Aristotele*, Pitagora Editrice, Bologna 1989.
- Brentano, F. (1874), *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Duncker e Humblot, Leipzig; trad. it. *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento 1989.
- Brentano, F. (1911), *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Duncker e Humblot, Leipzig; trad. it. *La classificazione delle attività psichiche*, Carabba, Lanciano 1931.
- Brentano, F. (1930), *Warheit und Evidenz*, Meiner, Hamburg; trad. ingl. *The True and the Evident*, Humanities Press, New York 1966.
- Budd, M. (1989), *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, London.
- Burge, T. (1978), *Belief and Synonymity*, «The Journal of Philosophy», 75, pp. 119-38.
- Burge, T. (1979), *Individualism and the Mental*, in P. French et al. (1979) (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 73-121.
- Burge, T. (1992), *Philosophy of Language and Mind: 1950-1990*, «The Philosophical Review», 101, pp. 3-51.
- Campbell, D. (1974), *Evolutionary Epistemology*, in P. Schilpp (1974) (a cura di), *The Philosophy of K. Popper*, vol. 1, Open Court, La Salle, Ill; trad. it. *Epistemologia evoluzionistica*, Armando, Roma 1981.
- Canfield, J.V. (1976), *Tractatus' Objects*, «Philosophia», 10, pp. 81-99.
- Carleton, L.R. (1984), *Programs, Language Understanding and Searle*, «Synthese», 59, pp. 219-30.
- Carnap, R. (1928), *Die Logische Aufbau der Welt*, ; trad. it. *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966.
- Carnap, R. (1932-33), *Psychologie in physikalischer Sprache*, «Erkenntnis», 3; trad. ingl. *Psychology in physical language* in A.J. Ayer (1959) (a cura di), *Logical Positivism*, Free Press, New York.
- Carnap, R. (1947), *Meaning and Necessity*, Chicago University Press, Chicago; trad. it. *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Casalegno, P. (1992), *Il paradigma di Frege*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 4-40.
- Casalegno, P. e Marconi, D. (1992), *Alle origini della semantica formale*, in M. Santambrogio (a cura di) (1992), pp. 41-88.
- Casari, E. (1989), *Una fonte dimenticata? La teoria bolzaniana del significato*, «Rivista di Filosofia», 80, pp. 319-49.
- Castaneda, H.N. (1967) (a cura di), *Intentionality, Mind, and Perception*, Wayne State University Press, Detroit.
- Cellucci, C. (1995), *Frege e le origini della logica matematica*, in G. Frege (1893-1903), pp. ix-lxvi.
- Cherniak, C. (1986), *Minimal Rationality*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Chisholm, R. (1956), *Sentences about Believing*, «Aristotelian Society Proceedings», 56, pp. 125-48; ristampato in Chisholm, R. e Sellars, W. (1958), pp. 510-20.
- Chisholm, R. (1957), *Perceiving. A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca.
- Chisholm, R. (1967a), *Intentionality* in P. Edwards (1967) (a cura di), *Encyclopedia of Philosophy*, McMillan, New York, vol. IV, pp. 201-4.
- Chisholm, R. (1967b), *On some Psychological Concepts and the 'Logic' of Intentionality*, in H.N. Castaneda (1967) (a cura di), pp. 11-35.
- Chisholm, R. (1968), *Brentano's Descriptive Psychology*, in L. McAlister (1976) (a cura di), pp. 91-100.
- Chisholm, R. e Sellars, W. (1958), *Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality*, in H. Feigl, M. Scriven e G. Maxwell (1958) (a cura di), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 521-39.
- Chomsky, N. (1959), *A Review of Skinner's Verbal Behavior*, «Language», 35, pp. 26-58.
- Chomsky, N. (1980), *Rules and Representations*, Columbia University Press, New York; trad. it. *Regole e rappresentazioni*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Chomsky, N. (1985), *Knowledge of Language*, Praeger, New York; trad. it. *La conoscenza del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano 1989.

- Church, A. (1950), *On Carnap Analysis of Statements of Assertion and Belief*, «Analysis», 10, pp. 97-9; trad. it. *Sull'analisi carnapiana delle asserzioni relative ad altre asserzioni e credenze*, in L. Linsky (1971) (a cura di), pp. 214-17.
- Churchland, P.M. (1979), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Churchland, P.M. (1981), *Eliminative Materialism and Propositional Attitudes*, ora in P. M. Churchland (1989); trad. it. *Il materialismo eliminativo e gli atteggiamenti proposizionali*, pp. 29-56.
- Churchland, P.M. (1989), *A Neurocomputational Perspective*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *La natura della mente e la struttura della scienza*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Churchland, P.M. e Churchland, P.S. (1990), *Could a Machine Think?*, «Scientific American», 262; trad. it. *Le macchine potrebbero pensare?*, ora in R. Cordeschi (1996) (a cura di).
- Churchland, P.S. (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Clark, A. (1989), *Microcognition*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Microcognizione*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Coffa, A. (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohen, J.L. (1992), *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford.
- Cordeschi, R. (1984), *La teoria dell'elaborazione umana dell'informazione. Aspetti critici e problemi metodologici*, in B. Continenza et al. *Evoluzione e modelli*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 319-422.
- Cordeschi, R. (1994<sup>2</sup>), *Indagini meccanicistiche sulla mente: la cibernetica e l'intelligenza artificiale* in V. Somenzi e R. Cordeschi (1994<sup>2</sup>) (a cura di), pp. 19-62.
- Cordeschi, R. (1996) (a cura di) *Filosofia della mente*, «Quaderno Le Scienze», 91.
- Cordeschi, R. (in stampa), *La scoperta dell'artificiale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cornoldi, C. (1980), *Il comportamentismo*, in P. Legrenzi (1980) (a cura di), *Storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna, pp. 149-76.
- Cozzo, C. (1994), *Teoria del significato e filosofia della logica*, Clueb, Bologna.
- Craik, K. (1943), *The Nature of Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. parziale in V. Somenzi (1969) (a cura di), *La fisica della mente*, Boringhieri, Torino, pp. 32-79.
- Crick, F. e Koch, C. (1990), *Towards a Neurobiological Theory of Consciousness*, «Seminars in the Neurosciences», 2, pp. 263-75.
- Crimmins, M. (1992), *Talk about Beliefs*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Cummins, R. (1989), *Meaning and Mental Representation*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Significato e rappresentazione mentale*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Curi, U. (1967), *Il problema dell'unità del sapere nel comportamentismo*, Cedam, Padova.
- Dahlbom, B. (1993) (a cura di), *Dennett and His Critics*, Blackwell, Oxford.
- Davidson, D. (1963), *Actions, Reasons, and Causes*, ora in D. Davidson (1980); trad. it. *Azioni, ragioni e cause*, pp. 41-61.
- Davidson, D. (1967), *Truth and Meaning*, ora in D. Davidson (1980); trad. it. *Verità e significato*, pp. 63-86.
- Davidson, D. (1970), *Mental Events*, ora in D. Davidson (1980); trad. it. *Eventi mentali*, pp. 285-310.
- Davidson, D. (1971), *Agency*, ora in D. Davidson (1980); trad. it. *Essere agenti*, pp. 89-111.
- Davidson, D. (1974), *Belief and the Basis of Meaning*, ora in D. Davidson (1984); trad. it. *La credenza e la base del significato*, pp. 213-30.
- Davidson, D. (1975), *Thought and Talk*, ora in D. Davidson (1984); trad. it. *Pensare e discorrere*, pp.231-50.
- Davidson, D. (1980), *Essays in Action and Events*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Davidson, D. (1987), *Knowing One's Own Mind*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 60, pp. 441-58.
- Davidson, D. (1989), *What is Present to the Mind?*, in J. Brandl e W. Gombocz (1989) (a cura di), *The Mind of Donald Davidson*, «Grazer Philosophische Studien», 36, pp. 3-18.
- Davidson, D. (1991), *Epistemology Externalized*, «Dialectica», 45, pp. 191-202.
- Davidson, D. (1994), *Donald Davidson*, in S. Guttenplan (1994) (a cura di), pp. 231-6.
- Davies, M. (1995), *The Philosophy of Mind*, in A. Grayling (1995) (a cura di), *Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 250-335.

- Davies, M. e Humphreys, G. (1993) (a cura di), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford.
- Davis L.H. (1994), *Action*, in S. Guttenplan (1994) (a cura di), pp. 111-7.
- De Boer, T. (1966), *De Ontwikkelingsgang in het Denken van Husserl*, Assen; trad. ingl. *The Development of Husserl's Thought*, Nijhoff, Den Haag 1978.
- De Monticelli, R. (1995), *L'ascesi filosofica. Studi sul temperamento platonico*, Feltrinelli, Milano.
- de Saussure, F. (1922), *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris; trad. it. con intr. note e commento di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1968.
- Dell'Utri, M. (1992), *Le vie del realismo*, Angeli, Milano.
- Dennett, D.C. (1969), *Content and Consciousness*, Routledge, London; trad. it. *Contenuto e coscienza*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Dennett, D.C. (1971), *Intentional Systems*, ora in D.C. Dennett (1978); trad. it. *Sistemi intenzionali*, pp. 37-65.
- Dennett, D.C. (1975), *Why the Law of Effect Will Not Go Away*, ora in D.C. Dennett (1978); trad. it. *Perché la legge dell'effetto non sarà abbandonata*, pp. 137-62.
- Dennett, D.C. (1976), *Conditions of Personhood*, ora in D.C. Dennett (1978); trad. it. *Condizioni per essere una persona una persona*, pp. 404-29.
- Dennett, D.C. (1978), *Brainstorms*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Brainstorms*, Adelphi, Milano 1991.
- Dennett, D.C. (1978a), *Current Issues in the Philosophy of Mind*, «American Philosophical Quarterly», 15, pp. 249-61.
- Dennett, D.C. (1978b), *How to Change your Mind*, ora in D.C. Dennett (1978); trad. it. *Come cambiare idea*, pp. 449-62.
- Dennett, D.C. (1981a), *Three Kinds of Intentional Psychology*, ora in D.C. Dennett (1987); trad. it. *Tre tipi di psicologia intenzionale*, pp. 67-118.
- Dennett, D.C. (1981b), *True Believers*, ora in D.C. Dennett (1987); trad. it. *I veri credenti*, pp. 27-66.
- Dennett, D.C. (1982), *Beyond Belief*, ora in D.C. Dennett (1987); trad. it. *Oltre la credenza*, pp. 163-288.
- Dennett, D.C. (1982-3), *Styles of Mental Representation*, ora in D.C. Dennett (1987); trad. it. *Stili di rappresentazione mentale*, pp. 289-318.
- Dennett, D.C. (1983), *Intentional Systems in Cognitive Ethology*, ora in D.C. Dennett (1987); trad. it. *I sistemi intenzionali nell'etologia cognitiva*, pp. 319-84.
- Dennett, D.C. (1984), *Cognitive Wheels: the Frame Problem of AI*, in C. Hookway (1984) (a cura di), *Minds, Machines, and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 129-51.
- Dennett, D.C. (1987), *The Intentional Stance*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Dennett, D.C. (1991a), *Consciousness Explained*, Brown, Boston; trad. it. *Coscienza. Che cosa è*, Rizzoli, Milano 1993.
- Dennett, D.C. (1991b), *Real Patterns*, «The Journal of Philosophy», 88, pp. 27-51.
- Dennett, D.C. (1993), *Back from the Drawing Board* in B. Dahlbom (1993) (a cura di), pp. 203-35.
- Dennett, D.C. (1994), *Get Real*, «Philosophical Topics», 22, pp. 505-68.
- Dennett, D.C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster, New York.
- Dennett, D.C. (1996), *Kinds of Minds*, Basic Books, New York.
- Devitt, M. e Sterelny, K. (1987), *Language and Reality*, Blackwell, Oxford.
- Di Francesco, M. (1990), *Introduzione a Russell*, Laterza, Roma-Bari.
- Di Francesco, M. (1996), *Introduzione alla filosofia della mente*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Dray, W. (1957), *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Leggi e spiegazione in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974.
- Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Dretske, F. (1985), *The Explanatory Role of Content*, in R. Grimm e D. Merrill (1985) (a cura di), pp. 31-43.
- Dretske, F. (1988), *Explaining Behavior*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Dreyfus, H. (1972), *What Computers Can't Do*, Harper, New York; trad. it. *Quel che i calcolatori non possono fare*, Armando, Roma 1988.
- Dreyfus, H. (1982) (a cura di), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Dreyfus, H. (1982a), *Husserl's Perceptual Noema*, in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 97-123.
- Dreyfus, H. (1982b), *Introduction*, in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 1-27.

- Drummond, J.J. (1990), *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Mont St. Mary's College, Emmitsburg.
- Dummett, M. (1973), *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, London; trad. it. parziale a cura di C. Penco *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Marietti, Casale M. 1983.
- Dummett, M. (1988a), *The Origins of Analytical Philosophy*, «Lingua e Stile», XXIII, 1988, parte I, pp. 3-49 e parte II, pp.171-210; trad. it. *Alle origini della filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Dummett, M. (1988b), *Introduzione* in G. Frege (1988), pp. 25-37.
- Dummett, M. (1991), *Frege and Other Philosophers*, Oxford University Press, Oxford.
- Eco, U. (1984), *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.
- Edelman, G. (1989), *The Remembered Present*, Basic Books, New York; trad. it. *Il presente ricordato*, Rizzoli, Milano 1991.
- Egidi, R. (1995), *Wittgenstein between Philosophical Grammar and Psychology*, in R. Egidi (1995) (a cura di), pp. 171-84.
- Egidi, R. (1995) (a cura di), *Wittgenstein: Mind and Language*, Kluwer, Berlin; trad. it. parziale in R. Egidi (1996) (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento*, Donzelli, Roma.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Fano, V. (1993), *La filosofia dell'evidenza*, Clueb, Bologna.
- Feigl, H. (1958), *The "Mental" and the "Physical"*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Feyerabend, P. (1963), *Materialism and the Mind-Body Problem*, «Review of Metaphysics», 17, pp. 49-66.
- Field, H. (1977), *Logic, Meaning, and Conceptual Role*, «The Journal of Philosophy», 74, pp. 379-409.
- Field, H. (1978), *Mental Representation*, «Erkenntnis», 13, ora in N. Block (1980) (a cura di), vol. 2, pp. 78-115.
- Findlay, J.N. (1963), *Meinong's Theory of Objects and Values*, Clarendon Press, Oxford.
- Flanagan, O. (1991<sup>2</sup>), *The Science of the Mind. Second edition*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Fodor, J.A. (1975) *The Language of Thought*, Cromwell, New York.
- Fodor, J.A. (1978), *Propositional Attitudes*, «The Monist», 61; ora in N. Block (1980) (a cura di), vol. 2, pp. 45-63.
- Fodor, J.A. (1980a), *Mente in Enciclopedia*, Einaudi, Torino, vol. 9 pp. 3-47.
- Fodor, J.A. (1980b), *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, «Behavioral and Brain Sciences», 3, ora in Haugeland (1981) (a cura di); trad. it. *Il solipsismo metodologico considerato come una strategia di ricerca della psicologia cognitiva*, pp. 329-60.
- Fodor, J.A. (1980c), *On the impossibility of acquiring 'more powerful' structures* in M. Piattelli-Palmarini (1980) (a cura di), *Language and Learning: the Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Harvard University Press, Cambridge Ma; trad. it. *Linguaggio e apprendimento: il dibattito fra Jean Piaget e Noam Chomsky*, Jaca Books, Milano 1991.
- Fodor, J.A. (1983), *The Modularity of Mind*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *La mente modulare*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Fodor, J.A. (1985), *Fodor's Guide to Mental Representation*, ora in J.A. Fodor (1990), pp. 3-30.
- Fodor, J.A. (1987), *Psychosemantics*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Psicosemantica*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Fodor, J.A. (1990), *A Theory of Content and Other Essays*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Fodor, J.A. (1990a), *A Theory of Content: I and II*, in J.A. Fodor (1990), pp. 51-136.
- Fodor, J.A. (1994), *The Elm and the Expert*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Fodor, J.A. e Lepore, E. (1992), *Holism*, Blackwell, Oxford.
- Fogelin, R.F. (1987), *Wittgenstein*, Routledge, London.
- Føllesdal, D. (1969), *Husserl's Notion of Noema*, «Journal of Philosophy», ora in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 74-80.
- Føllesdal, D. (1982), *Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception*, in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 31-41.
- Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Koebner, Breslau; trad. it. *I fondamenti dell'aritmetica* in G. Frege (1948), pp. 17-190.
- Frege, G. (1892), *Über Sinn und Bedeutung* in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100; trad. it. *Senso e denotazione* in A. Bonomi (1973) (a cura di), pp. 9-33.
- Frege, G. (1893-1903), *Die Grundgesetze der Arithmetik*, Pohle, Jena; trad. it. *Leggi fondamentali dell'aritmetica*, Teknos, Roma.

- Frege, G. (1897), *Logik*, ora in G. Frege (1983).
- Frege, G. (1918), *Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*, «Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus», I, pp. 58-77; trad. it. *Il pensiero. Una ricerca logica*, in G. Frege (1988), pp. 43-74.
- Frege, G. (1923), *Logische Untersuchungen. Drittel Teil: Gedankengefuge*, «Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus», III, pp. 36-51; trad. it. *Le connessioni di pensieri. Ricerche logiche: terza parte*, in G. Frege (1988), pp. 99-125.
- Frege, G. (1948), *Aritmetica e logica*, Einaudi, Torino.
- Frege, G. (1983), *Nachgelassene Schriften*, Meiner, Hamburg; trad. it. a cura di E. Picardi, *Scritti postumi*, Bibliopolis, Napoli 1986.
- Frege, G. (1988), *Ricerche logiche*, Guerini e associati, Milano.
- Frith, U. (1989), *Autism*, Blackwell, Oxford; trad. it. *L'autismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Garfield, J. (1988), *Belief in Psychology*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Ontologia della mente*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Gargani, A.G. (1973), *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.
- Gargani, A.G. (1985), *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari.
- Gargani, A.G. (1995), *Intentionality in Wittgenstein's Work*, in R. Egidi (1995) (a cura di), pp. 127-36.
- Gava, G. (1983), *Il problema mente cervello*, Cortina, Padova.
- Geach, P. (1957), *Mental Acts*, Routledge, London.
- Gilson, L. (1955), *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, Paris.
- Ginet, C. (1990), *On Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goldman, A.I. (1970), *A Theory of Human Action*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ.
- Gozzano, S. (1994), *Linguaggio, pensiero, intenzionalità: il controverso caso degli animali*, «Rivista di filosofia», 85, pp. 411-37.
- Gozzano, S. (1996), *Attribuire credenze*, «Sistemi intelligenti», 1, pp. 35-69.
- Grandy, R. e Warner, R. (1986), *Paul Grice: a View of his Work*, in Grandy, R. e Warner, R. (1986) (a cura di), pp. 1-44.
- Grandy, R. e Warner, R. (1986) (a cura di), *Philosophical Grounds of Rationality*, Clarendon Press, Oxford.
- Greenwood, J.D. (1991) (a cura di), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gregory R.L. (1981), *Mind in Science*, Weidenfeld, London; trad. it. *La mente nella scienza*, Mondadori, Milano 1985.
- Grice, P.H. (1957), *Meaning*, ora in H.P. Grice (1989); trad. it. *Il significato*, pp. 219-32.
- Grice, P.H. (1975), *Method in Philosophical Psychology*, «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 48, pp. 23-53.
- Grice, P.H. (1982), *Meaning Revisited*, ora in H.P. Grice (1989); trad. it. *Ancora sul significato*, pp. 283-306.
- Grice, P.H. (1989), *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge Ma; trad. it. *Logica e conversazione*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Grimm, R. e Merrill, D. (1985) (a cura di), *Contents of Thought*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Gurwitsch, A. (1940), *On the Intentionality of Consciousness*, ora in J.J. Kockelmans (1940) (a cura di) *Phenomenology*, Doubleday, Garden City 1967, pp. 118-37.
- Gurwitsch, A. (1964), *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburg.
- Gurwitsch, A. (1967), *Husserl's Theory of Intentionality of Consciousness in Historical Perspective*, in E.N. Lee e M. Mandelbaum (1967) (a cura di), *Phenomenology and Existentialism*, The John Hopkins Press, Baltimora, pp. 25-58; ora parzialmente in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 59-71.
- Guttenplan, S. (1994) (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford.
- Haaparanta, L. (1994), *Intentionality, Intuition, and the Computational Theory of Mind*, in L. Haaparanta (1994) (a cura di), pp. 211-33.
- Haaparanta, L. (1994) (a cura di), *Mind, Meaning, and Mathematics*, Kluwer, Netherlands.
- Hallett, G. (1977), *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Cornell University Press, Ithaca.
- Harman, G. (1973), *Thought*, Princeton University Press, Princeton.
- Harman, G. (1982), *Conceptual Role Semantics*, «Notre Dame Journal of Formal Logic», 23, pp. 242-56.
- Harman, G. (1987), *(Non Solipsistic) Conceptual Role Semantics*, in E. Lepore (1987) (a cura di), *New Directions in Semantics*, Academic Press, London, pp. 58-81.

- Haugeland, J. (1981) (a cura di), *Mind Design*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Progettare la mente*, Il Mulino, Bologna 1989.
- Hedwig, K. (1979), *Intentionality: Outlines for the History of a Phenomenological Concept*, «Philosophy and Phenomenological Research», 39, pp. 326-40.
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Verlag, Berlin; trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Mulino, Genova.
- Heil, J. (1992), *The Nature of True Minds*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hempel, C.G. (1935), *The Logical Analysis of Psychology*, «Revue de Synthèse», ora in N. Block (1980) (a cura di), vol. 1, pp. 14-23.
- Hempel, C.G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, New York; trad. it. *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- Heyes, C.M. (1993), *Anecdotes, training, trapping and triangulating: do animals attribute mental states?*, «Animal Behavior», 46, pp. 177-88.
- Hintikka, J. (1962), *Knowledge and Belief*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hintikka, J. (1975), *The Intensions of Intentionality and New Models for Modality*, Reidel, Dordrecht.
- Hintikka, M.B. e Hintikka, J. (1986), *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Hornsby, J. (1980), *Actions*, Routledge, London.
- Humboldt, W. von (1836), *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin; trad. it. *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Husserl, E. (1900-1), *Logische Untersuchungen*, Niemeyer Verlag, Tübingen; trad. it. dalla 3 ed. (1922) *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Husserl, E. (1913), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*, Nijhoff, Den Haag; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.
- Jackendoff, R. (1987), *Consciousness and the Computational Mind*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Coscienza e mente computazionale*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Jacquette, D. (1994), *Philosophy of Mind*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J.
- James, W. (1890), *Principles of Psychology*, Holt, New York; trad. it. *I principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano 1901.
- Johnson-Laird, P.N. (1983), *Mental Models*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Modelli mentali*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Johnston, P. (1989), *Rethinking the Inner*, Routledge, London.
- Kaplan, D. (1968), *Quantifying in*, «Synthese», 19; trad. it. *Quantificazioni in contesti intermedi*, in L. Linsky (1971) (a cura di), pp. 143-84.
- Karmiloff-Smith, A. (1992), *Beyond Modularity*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Oltre la mente modulare*, Il Mulino, Bologna 1995.
- Kenny, A. (1973), *Wittgenstein*, Allen Lane, London; trad. it. *Wittgenstein*, Boringhieri, Torino 1984
- Kenny, A. (1981), *Wittgenstein's early Philosophy of Mind* in I. Block (1981) (a cura di); trad. it. in M. Andronico et al. (1988) (a cura di), pp. 114-21.
- Kenny, A. (1984), *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Kenny, A. (1989), *The Metaphysics of Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Kenny, A. (1995), *Wittgenstein on Mind and Metaphysics*, in R. Egidi (1995) (a cura di), pp. 37-46.
- Kim, J. (1993), *Supervenience and Mental*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kim, J. (1996), *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder.
- Kneale, W.C. e Kneale, M. (1962), *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972.
- Körner, S. e Chisholm, R. (1988), *Editor's Introduction*, in F. Brentano (1988), *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*, Croom Helm, London, pp. vii-xxiii.
- Kripke, S. (1972), *Naming and necessity*, in G. Harman e D. Davidson (1972) (a cura di) *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht; trad. it. *Nome e necessità*, Boringhieri, Torino 1982.
- Kripke, S. (1979a), *A Puzzle about Belief*, in A. Margalit (1979) (a cura di), *Meaning and Use*, Reidel, Dordrecht, pp. 239-75.
- Kripke, S. (1979b), *Speaker's Reference and Semantic's Reference*, in T. Frech, et al. (a cura di) *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis; trad. it. in A. Bottani C. e Penco (1991) (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Angeli, Milano, pp. xx-xx.

- Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules ad Private Language*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Saggiatore, Milano 1984.
- Lanfredini, R. (1994), *Husserl. La teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari.
- Lecaldano, E. (1988), *Introduzione a Moore*, Laterza, Roma-Bari.
- Leonardi, P. (1992a), *La filosofia del linguaggio ordinario*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 135-77.
- Leonardi, P. (1992b), *Grice: significare come atto*, «Lingua e stile», 27, pp. 487-503.
- Leonardi, P. e Santambrogio, M. (1995) (a cura di), *On Quine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Leonelli, M. (1986), *Saggio introduttivo*, in W.V.O. Quine (1969), pp. 7-31.
- Lepore, E. (1994), *Conceptual Role Semantics*, in S. Guttenplan (1994) (a cura di), pp. 193-200.
- Lepore, E. e McLaughlin, B. (1985), *Actions, Reasons, Causes, and Intentions*, in E. Lepore e B. McLaughlin (1985) (a cura di), pp. 3-13.
- Lepore, E. e McLaughlin, B. (1985) (a cura di), *Essays on Action and Events. Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford.
- Lewis, D. (1969), *Convention*, Harvard University Press, Cambridge Ma; trad. it. *La convenzione*, Bompiani, Milano 1974.
- Lewis, D. (1972), *Psychophysical and Theoretical Identifications*, «Australasian Journal of Philosophy», 50, ora in N. Block (1980) (a cura di), vol. 1, pp. 207-15.
- Lewis, D. (1974), *Radical interpretation*, «Synthese», 23, pp. 331-44.
- Linsky, L. (1952) (a cura di), *Semantics and the Philosophy of Language*, University of Illinois Press, Urbana; trad. it. *Semantica e filosofia del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- Linsky, L. (1971) (a cura di), *Reference and Modality*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Riferimento e modalità*, Bompiani, Milano 1974.
- Liverta Sempio, O. e Marchetti, A. (1995) (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Cortina, Milano.
- Loar, B. (1981), *Mind and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Loewer, B. e Rey, G. (1991), *Editors' Introduction* in B. Loewer e G. Rey, (1991) (a cura di), pp. xi-xxxvii.
- Loewer, B. e Rey, G. (1991) (a cura di), *Meaning in Mind. Fodor and His critics*, Blackwell, Oxford.
- Lycan, W.G. (1981), *Towards a Homuncular Theory of Believing*, «Cognition and Brain Theory», 4, 139-59.
- Lycan, W.G. (1988), *Judgement and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lyons, W. (1991), *Intentionality and Modern Philosophical Psychology II*, «Philosophical Psychology», 4, pp. 83-102.
- Marcel, A. e Bisiach, E. (1988) (a cura di), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Marconi, D. (1987), *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari.
- Marconi, D. (1995a), *Fodor and Wittgenstein on Private Language*, in R. Egidi (1995) (a cura di), pp. 107-16.
- Marconi, D. (1995b), *On the Structure of Lexical Competence*, «Proceedings and Addresses of the Aristotelian Society», 95, pp. 131-50.
- Marconi, D. (in stampa), *Lexical Competence*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Mariani, M. (1992), *Gli atteggiamenti proposizionali*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 361-83.
- Mariani, M. (1994), *Introduzione a Frege*, Laterza, Roma-Bari.
- Marr, D. (1982), *Vision*, Freeman, San Francisco.
- Marras, A. (1972) (a cura di), *Intentionality, Mind, and Language*, University of Illinois Press, Urbana.
- Marras, A. (1976), *Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality*, in L. McAlister (1976) (a cura di), pp. 128-39.
- Marras, A. (1980), *Intentionality and Physicalism: a Resolvable Dispute*, «Analyse & Kritik», 2, pp. 1-14.
- Marras, A. (1992), *Behavioristic Approaches*, in M. Dascal e G. Meggle (1992) (a cura di), *Philosophy of Language*, Gruyter, Berlin, vol. 1, pp. 705-17.
- Marras, A. (1994), *Nonreductive Physicalism and Mental Causation*, «Canadian Journal of Philosophy», 24, pp. 465-93.
- Mates, B. (1950), *Synonymity*, «University of California Publications in Philosophy», 25; trad. it. *Sinonimia*, in L. Linsky (1952) (a cura di), pp. 149-79.
- McAlister, L. (1976), *Chisholm and Brentano on Intentionality*, in L. McAlister (1976) (a cura di), pp. 151-59.
- McAlister, L. (1976) (a cura di), *The Philosophy of Franz Brentano*, Duckworth, London.

- McCulloch, W. e Pitts, W. (1943), *A Logical Calculus of the Idea Immanent in Nervous Activity*, «Bulletin for Mathematical Biophysics», 5, pp. 115-37.
- McGinn, C. (1989), *Mental Content*, Blackwell, Oxford.
- McGinn, C. (1991), *The Problem of Consciousness*, Blackwell, Oxford.
- McGuinness, B. (1981), *The So-called Realism in Wittgenstein's Tractatus*, in I. Block (1981) (a cura di); trad. it. *Il cosiddetto realismo del Tractatus di Wittgenstein*, in M. Andronico et. al (1988) (a cura di), pp. 101-13.
- McIntyre, R. (1982), *Intending and Referring*, in Dreyfus (1982) (a cura di), pp. 215-31.
- McKay (1952), *Mentality in Machines*, «Proceedings of the Aristotelian Society Supplements», 26, pp. 61-86.
- McLaughlin, B. (1991) (a cura di), *Dretske and his Critics*, Blackwell, Oxford.
- Mecacci, L. (1992), *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Meinong, A. (1904), *Über Gegenstandstheorie*, in R. Chisholm (1960) (a cura di) *Realism and the Background of Phenomenology*, The Free Press, New York.
- Melandri, E. (1990), *Le "Ricerche Logiche" di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna.
- Melden, A. I. (1961), *Free Action*, Routledge, London.
- Mele, A. (1987), *Irrationality*, Oxford University Press, Oxford.
- Miller, G., Galanter, E. e Pribram, K. (1960), *Plans and the Structure of Behavior*, Holt, New York; trad. it. *Piani e strutture del comportamento*, Angeli, Milano 1976.
- Millikan R.G. (1984), *Language, Thought, and Other Biological Categories*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Millikan, R.G. (1986), *Thoughts without Laws; Cognitive Science with Content*, «The Philosophical Review», 95, pp. 47-80.
- Millikan R.G. (1989), *Biosemanantics*, ora in R.G. Millikan (1993), pp. 83-102.
- Millikan, R.G. (1991), *Speaking up for Darwin*, in B. Loewer e G. Rey (1991) (a cura di), pp. 151-64.
- Millikan, R.G. (1993), *White Queen Psychology and other Essays for Alice*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Minsky, M. (1965), *Matter, Mind, and Models*, «Proceedings IFIP Conference»; trad. it. *Materia, mente e modelli*, in V. Somenzi, e R. Cordeschi (1994<sup>2</sup>) (a cura di), pp. 317-26.
- Minsky, M. (1975), *A Framework for Representing Knowledge*, ora in J. Haugeland (1981) (a cura di); trad. it. *Un sistema per la rappresentazione della conoscenza*, pp. 107-42.
- Minsky, M. (1985), *The Society of Mind*, Cambridge ; trad. it. *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989.
- Mohanty, J.N. (1970), *Husserl's Concept of Intentionality*, «Analecta Husserliana», 1, pp. 100-32.
- Mohanty, J.N. (1972), *The Concept of Intentionality*, W. Green, St. Louis.
- Monk, R. (1990), *L. Wittgenstein. The Duty of Genius*, Macmillan, New York; trad. it. *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991.
- Moravia, S. (1986), *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Morris, C. (1946), *Signs, Language and Behavior*, New York; trad. it. *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi, Milano 1949.
- Nagel, T. (1974), *What is like to be a bat?*, «Philosophical Review», 83; trad. it. *Che effetto fa essere un pipistrello?* in T. Nagel, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 162-75.
- Nagel, T. (1986), *A View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- Nannini, S. (1992), *Cause e ragioni*, Editori Riuniti, Roma.
- Napoli, E. (1992), *Riferimento diretto*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 391-429.
- Ogden, C.K. e Richard, I.A. (1923), *The Meaning of Meaning. A Study on the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Routledge, London; trad. it. *Il significato del significato*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- Papineau, D. (1993), *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford.
- Parisi, D. (1989), *Intervista sulle reti neurali*, Il Mulino, Bologna.
- Pasquinelli, A. (1969) (a cura di) *Il neoempirismo*, Utet, Torino.
- Parrini, P. (1991), *Con Carnap oltre Carnap. Realismo e strumentalismo tra scienza e metafisica*, «Rivista di filosofia», 82, pp. 339-67.
- Pears, D. (1967), *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Fontana, London.
- Penco, C. (1989), *Eredi del terzo regno*, «Epistemologia», 12, pp. 253-76.
- Penco, C. (1994), *Vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Angeli, Milano.

- Perner J. (1991), *Understanding the Representational Mind*, Cambridge, Mass., Mit Press.
- Peruzzi, A. (1988), *Noema. Mente e logica attraverso Husserl*, Angeli, Milano.
- Piaget, J. (1970), *L'epistémologie génétique*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *L'epistemologia genetica*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- Piana, G. (1968), *Introduzione a E. Husserl (1900-1)*, pp. xi-xxvii.
- Picardi, E. (1992a), *Linguaggio e analisi filosofica*, Pàtron, Bologna.
- Picardi, E. (1992b), *Donald Davidson: significato e interpretazione*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 223-66.
- Picardi, E. (1994), *La chimica dei concetti*, Il Mulino, Bologna.
- Picardi, E. (1995), *Carnap interprete di Frege* in A. Pasquinelli (1995) (a cura di), *L'eredità di Rudolf Carnap*, Clueb, Bologna, pp. 357-72.
- Place, U.T. (1956), *Is Consciousness a Brain Process?*, ora in C. Borst (1970) (a cura di), pp. 42-51.
- Poggi, S. (1977), *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna.
- Popper, K.R. Eccles, J. (1977), *The Self and its Brain*, Springer, Berlin; trad. it. *L'io e il suo cervello*, 3 voll. Armando, Roma 1981.
- Premack, D. (1988), *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? Revisited*, in R. Byrne e A. Whiten (1988) (a cura di), *Machiavellian Intelligence*, Clarendon Press, Oxford, pp. 160-79.
- Putnam, H. (1954), *Synonymity and the Analysis of Belief Sentences*, «Analysis», 14, pp. 114-22.
- Putnam, H. (1960), *Minds and Machines*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *Menti e macchine*, pp. 392-415.
- Putnam, H. (1963), *Brains and Behavior*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *Cervelli e comportamento*, pp. 354-71.
- Putnam, H. (1964), *Robots: Machines or Artificially Created Life?*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *I robot: macchine o vita creata artificialmente?*, pp. 416-38.
- Putnam, H. (1967), *The nature of Mental States*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *La natura degli stati mentali*, pp. 461-72.
- Putnam, H. (1973), *Reductionism and the Nature of Psychology*, ora in J. Haugeland (1981) (a cura di); trad. it. *Il riduzionismo e la natura della psicologia*, pp. 221-36.
- Putnam, H. (1974), *Language and Reality*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *Linguaggio e realtà*, pp. 298-317.
- Putnam, H. (1975), *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987.
- Putnam, H. (1975a), *The Meaning of "Meaning"*, ora in H. Putnam (1975); trad. it. *Il significato di "significato"*, pp. 239-97.
- Putnam, H. (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Ragione verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985.
- Putnam, H. (1986a), *Meaning Holism*, in L.E. Hahn e P.A. Schlipp (1986) (a cura di) *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle Ill., pp. 405-26.
- Putnam, H. (1986b), *Meaning and Our Mental Life*, in E. Ullman-Margalit (1986) (a cura di) *The Kaleidoscope of Science*, Reidel, Dordrecht, pp. 17-32.
- Putnam, H. (1987), *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle Ill; trad. it. *La sfida del realismo*, Garzanti, Milano 1991.
- Putnam, H. (1988), *Representation and Reality*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Rappresentazione e realtà*, Garzanti, Milano 1993.
- Putnam, H. (1992), *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Putnam, H. (1994), *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind* (The Dewey Lectures), «The Journal of Philosophy», 91, pp. 445-517.
- Pylyshyn, Z. (1984), *Computation and Cognition*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Quine, W.V.O. (1951), *Two Dogmas of Empiricism*, «Philosophical Review», 60; trad. it. *Due dogmi dell'empirismo*, in A. Pasquinelli (1969) (a cura di), pp. 861-90.
- Quine, W.V.O. (1956), *Quantifiers and Propositional Attitudes*, «The Journal of Philosophy», 53; trad. it. *Quantificatori e atteggiamenti proposizionali* in L. Linky (1971) (a cura di), pp. 129-42.
- Quine, W.V.O. (1960), *Word and object*, Mit Press, Cambridge; trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970.
- Quine, W.V.O. (1969), *Ontological relativity and Others essays*, Columbia University Press, New York; trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.

- Quine, W.V.O. (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Quine, W.V.O. (1992), *Pursuit of Truth. Revised Edition*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Raggiunti, R. (1970), *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari.
- Rainone, A. (1990), *Filosofia analitica e scienze storico-sociali*, Ets, Pisa.
- Rainone, A. (1996), *Azione, causalità e razionalità in Donald Davidson*, Ets, Pisa.
- Ramsey, F.P. (1929), *General Proposition and Causality* ora in *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. xx-xx.
- Ramsey, W., Stich, S. e Rumelhart, D. (1991) (a cura di), *Philosophy and Connectionist Theory*, Erlbaum, Hillsdale NJ.
- Rey, G. (1986), *What's really going on in Searle's 'Chinese Room'*, «Philosophical Studies», 50, pp. 169-85.
- Richard, M. (1990), *Propositional Attitudes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1965), *Mind-Body Identity, Privacy and Categories*, «Review of Metaphysics», 19, pp. 24-54.
- Rosenblueth, A. Wiener, N. e Bigelow, J. (1943), *Behavior, Purpose and Teleology*, «Philosophy of Science», 10; trad. it. *Comportamento, scopo e teleologia*, in V. Somenzi, e R. Cordeschi (1994<sup>2</sup>) (a cura di), pp. 78-85.
- Rossi, P. (1981) (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.
- Rumelhart, D.E. e McClelland, J.L. (1986) (a cura di), *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*, 2 voll. Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. parziale *PDP. Microstruttura dei processi cognitivi*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Runggaldier, E. (1989), *On the Scholastic or Aristotelian Roots of "Intentionality" in Brentano*, «Topoi», 8, pp. 97-103.
- Russell, B. (1905), *On Denoting*, «Mind», 14, pp. 479-93; trad. it. *Sulla denotazione*, in A. Pasquinelli (1969) (a cura di), pp. 97-116.
- Russell, B. (1907), *On the Nature of Truth*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 7, pp. 28-49; trad. it. in B. Russell *Filosofia e scienza*, Newton Compton, Roma 1972.
- Russell, B. (1911), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 11, pp. 108-28; trad. it. in B. Russell (1912), cap. 5.
- Russell, B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Allen and Unwin, London; trad. it. *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1973.
- Russell, B. (1914), *Our Knowledge of External World*, Allen and Unwin, London; trad. it. *La conoscenza del mondo esterno*, Longanesi, Milano 1966.
- Russell, B. (1918), *The Philosophy of Logical Atomism*, «Monist», 28, pp. 495-527; 29, pp. 32-6, 190-222, 345-380; trad. in. in B. Russell, *Logica e conoscenza*, Longanesi, Milano 1951.
- Russell, B. (1921), *The Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London; trad. it. *L'analisi della mente*, Newton Compton 1969.
- Russell, B. (1940), *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, London; trad. it. *Significato e verità*, Longanesi, Milano 1963.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Hutchinson, London; trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari 1955.
- Sainsbury, M. (1979), *Russell*, Routledge, London.
- Salmon, N. (1986), *Frege's Puzzle*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Salmon, N. e Soames, S. (1988) (a cura di), *Propositional Attitudes*, Oxford University Press, Oxford.
- Santambrogio, M. (1992), *W.V. Quine*, in M. Santambrogio (1992) (a cura di), pp. 179-222.
- Santambrogio, M. (1992) (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- Santucci, A. (1992), *Storia del pragmatismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Sbisà, M. (1978) (a cura di), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milano.
- Schank, R. e Abelson, R. (1977), *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, Erlbaum, Hillsdale.
- Schiffer, S. (1972), *Meaning*, Oxford University Press, Oxford.
- Schiffer, S. (1988), *Remnants of Meaning*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Schilpp, P. (1988) (a cura di), *The Philosophy of W. Quine*, Open Court, La Salle Ill.
- Schulte, J. (198?), *Wittgenstein*, Reclam; trad. ingl. *Wittgenstein*
- Schulte, J. (1993), *Experience and Expression*, Oxford University Press, Oxford.
- Searle, J.R. (1969), *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Atti linguistici*, Boringhieri, Torino 1992<sup>2</sup>.

- Searle, J.R. (1980), *Minds, Brains, and Programs*, «Behavioural and Brain Sciences», 3; trad. it. *Menti, cervelli e programmi*, in J. Haugeland (1981) (a cura di), pp. 303-28.
- Searle, J.R. (1983), *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. *Della intenzionalità*, Bompiani, Milano 1985.
- Searle, J.R. (1990), *Is the Brain's Mind a Computer Program?*, «Scientific American», 262; trad. it. *La mente è un programma di calcolatore?*, ora in R. Cordeschi (1996) (a cura di).
- Searle, J.R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *La riscoperta della mente*, Boringhieri, Torino 1994.
- Searle, J.R. (1995), *The Construction of Social Reality*, Free Press, New York.
- Sellars, W. (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, ora in W. Sellars (1963) *Science, Perception and Reality*, Routledge, London, pp. 253-359; trad. it. *Empirismo e la filosofia della mente*, «Iride», x, pp. xx-xx
- Simon, H.A. (1979), *Models of Thought*, Yale University Press, New Haven.
- Skinner, B. (1953), *Science and Human Behavior*, Macmillan, New York; trad. it. *Scienza e comportamento*, Angeli, Milano 1976.
- Skinner, B. (1957), *Verbal Behavior*, Appleton, New York; trad. it. *50 anni di comportamentismo*, ILL, Milano 1972.
- Sluga, H. (1980), *Gottlob Frege*, Routledge, London.
- Smart, J.J.C. (1959), *Sensations and Brain Processes*, ora in C. Borst (1970) (a cura di), pp. 52-66.
- Smith, B. (1988), *The Soul and its Parts. A Study in Aristotle and Brentano*, «Brentano Studien», 1, pp. 75-88.
- Smith, B. (1994a), *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, La Salle Ill..
- Smith, B. (1994b), *Husserl's Theory of Meaning and Reference*, in L. Haaparanta (1994) (a cura di), pp. 163-83.
- Smith, D.W. e McIntyre, R. (1982), *Husserl and Intentionality*, Reidel, Dordrecht.
- Smith, L. (1986), *Behaviorism and Logical Positivism*, Stanford University Press, Stanford.
- Smolensky, P. (1988), *On the Proper Treatment of Connectionism*, «The Behavioral and Brain Sciences», 11; trad. it. a cura di M. Frixione *Connessionismo. Tra simboli e neuroni*, Marietti, Genova 1992.
- Sober, E. (1984), *The Nature of Selection*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Somenzi, V. (1967), *Uomini e macchine, in L'uomo e la macchina. Atti del XXI congresso nazionale di filosofia*, Edizioni di Filosofia, Torino, pp. 51-65.
- Somenzi, V. e Cordeschi, R. (1994<sup>2</sup>) (a cura di), *La filosofia degli automi*, Boringhieri, Torino.
- Spiegelberg H. (1936), *Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl*, «Studia Philosophia», V, pp. 72-91; ed. rivista in McAlister 1976, pp. 108-127.
- Spiegelberg, H. (1960), *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, Nijhoff, Den Haag; 1971<sup>2</sup>.
- Stalnaker, R. (1984), *Inquiry*, Mit Press, Cambridge Ma.
- Stampe, D. (1977), *Toward a Causal Theory of Linguistic Representation*, in T. French et al. *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, vol. 2, pp. 42-63.
- Stanzione, M. (1990), *Epistemologie naturalizzate*, Bagatto, Roma.
- Sterelny, K. (1990), *The Representational Theory of Mind*, Blackwell, Oxford.
- Stich S. (1992), *What is a Theory of Mental Representation?*, «Mind», 101, pp. 243-61.
- Stich, S. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Stich, S. (1990), *The Fragmentation of Reason*, Mit Press, Cambridge Ma; trad. it. in corso di stampa, Il Mulino, Bologna.
- Strawson, P. (1964), *Intention and Convention in Speech Acts*, «Philosophical Review», 73; trad. it. *Intenzione e convenzione negli atti linguistici* in M. Sbisà (1978) (a cura di), pp. 81-102.
- Stumpf, C. (1919), *Reminiscences of Franz Brentano*, ora in L. McAlister (1976) (a cura di), pp. 10-46.
- Tagliagambe, S. (in stampa), *L'epistemologia del confine*, Il Saggiatore, Milano.
- Tarski, A. (1943-44), *The Semantic Conception of Truth*, «Philosophy and Phenomenological Research», 4, pp. 341-75; trad. it. *La concezione semantica della verità*, in L. Linsky (1952) (a cura di), pp. 27-74.
- Taylor, C. (1964), *The Explanation of Behavior*, Routledge, London.

- Taylor, C. (1970), *The Explanation of Purposive Behaviour* (con commento di R. Borger e risposta di Taylor, pp. 89-95), in R. Borger e E. Cioffi (1970) (a cura di) *Explanation in the Behavioral Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 49-95.
- ter Hark, M. (1990), *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Kluwer, Dordrecht.
- Toccafondi, F. (1995), *I linguaggi della psiche*, Guerini, Milano.
- Tolman, E.C. (1932), *Purposive Behavior in Animals and Men*, Century, New York 1932; trad. it. *Il comportamento intenzionale negli animali e negli uomini*, Armando, Roma 1983.
- Toumela, R. (1982), *Explanation of Action*, in G. Fløistad (1982) (a cura di) *Contemporary Philosophy. A new Survey*, Nijhoff, The Hague, voll. 1-4, vol. 3, pp. 15-43.
- Turing, A. (1950), *Computing Machinery and Intelligence*, «Mind»; trad. it. *Macchine calcolatrici e intelligenza*, in V. Somenzi, e R. Cordeschi (1994<sup>2</sup>) (a cura di), pp. 167-93.
- Voltolini, A. (1992), *Riferimento e intenzionalità*, Ets, Pisa.
- Watson, J.B. (1913), *Psychology as the Behaviorist Views It*, «Psychological Review», 20; trad. it. *La psicologia così come la vede il comportamentista*, in J.B. Watson, *Antologia degli scritti*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 53-75.
- Watson, J.B. (1925), *Behaviorism*, Chicago University Press, Chicago; trad. it. *Comportamentismo*, Giunti, Firenze 1983.
- Whiten, A. (1991) (a cura di), *Natural Theories of Mind*, Basil Blackwell, Oxford.
- Winograd, T. e Flores, F. (1986), *Understanding Computer and Cognition*, Ablex Publishing, Norwood; trad. it. *Calcolatori e conoscenza*, Mondadori, Milano 1987.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, London; trad. it. *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964.
- Wittgenstein, L. (1930), *Philosophische Bemerkungen*, Clarendon Press, Oxford; trad. it. *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1981.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.
- Wittgenstein, L. (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990.
- von Wright, G. (1971), *Explanation and Understanding*, Routledge, London; trad. it. *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977.